Jan Juhani Steinmann

Sei, der du wirst

Poetische Phänomenologie nach Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jan Juhani Steinmann

Sei, der du wirst

Poetische Phänomenologie nach Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit freundlicher Unterstützung der Österreichischen Forschungsgemeinschaft.

© Titelbild
Künstler: George Steinmann. Titel: TRIAS (KUNST– WISSENSCHAFT–SPIRITUALITÄT). Jahr: 2021. Format: 25 × 18,5 cm. Material: Heidelbeersaft, Ratanhia-Essenz, Kupfer, Indigo, Calciumhydroxid, Kugelschreiber.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

1. Auflage 2026

© Jan Juhani Steinmann

Publiziert von
Verlag Karl Alber – ein Verlag in der
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.**verlag-alber.de**

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-495-98834-3
ISBN (ePDF): 978-3-495-98835-0

DOI: https://doi.org/10.5771/9783495988350

Onlineversion
Inlibra

Dieses Werk ist lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es gilt, eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit für mich ist.
– Søren Kierkegaard

Wer viel einst zu verkünden hat, schweigt viel in sich hinein /
Wer einst den Blitz zu zünden hat, muss lange Wolke sein.
– Friedrich Nietzsche

Das Sichverständlichmachen ist der Selbstmord der Philosophie.
– Martin Heidegger

Aufzubrechen. So komm! dass wir das Offene schauen, /
Dass ein Eigenes wir suchen, so weit es auch ist.
– Friedrich Hölderlin

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Sei, der du wirst 11
§1 Die Problematik – Verbergung und Entbergung 11
§2 Phänomenologie und Poesie 14
§3 Sei, der du wirst 25
§4 Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger 31

1. Teil: Pathos und Logos – Grundlegung einer poetischen Phänomenologie 49

1. Kapitel: Das Pathos der poetischen Phänomenologie 51
§5 Kierkegaard: Das Pathos des Absurden 62
§6 Nietzsche: Das Pathos der Not 71
§7 Heidegger: Das Pathos des Ereignisses 80
§8 Der offene Zwang des Phänomens 90

2. Kapitel: Der Logos der poetischen Phänomenologie 101
§9 Kierkegaard: Der Logos des Glaubens 105
§10 Nietzsche: Der Logos des Unbewussten 115
§11 Heidegger: Der Logos des Seins 125
§12 Der konkrete Sinn im Plural 135

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Teil: Phänomen und Poesie – Konkretion einer poetischen Phänomenologie 143

3. Kapitel: Das Phänomen der poetischen Phänomenologie 145

§13 Kierkegaard: Phänomenologie der Existenz 155

§14 Nietzsche: Phänomenologie des Lebens 168

§15 Heidegger: Phänomenologie des Daseins 179

§16 Die originäre Gabe des Phainesthai 191

4. Kapitel: Die Poesie der poetischen Phänomenologie 199

§17 Die Poesie der indirekten Mitteilung 208

§18 Nietzsche: Die Poesie der Umwertung aller Werte 222

§19 Heidegger: Die Poesie des anderen Anfangs 234

§20 Das originäre Phainesthai der Gabe 245

3. Teil: Poiesis und Zeit – Grundlegung einer poetischen Existenz 259

5. Kapitel: Die Möglichkeit poetischer Existenz 261

§21 Kierkegaard: Die Möglichkeit der existenziellen Wirklichkeit 271

§22 Nietzsche: Die Möglichkeit der Selbstüberwindung . . . 282

§23 Heidegger: Die Möglichkeit des Todes 298

§24 Die Möglichkeit des Imagos 310

6. Kapitel: Das Werden poetischer Existenz 323

§25 Kierkegaard: Das Werden der Wiederholung 328

§26 Nietzsche: Das Werden der Ewigen Wiederkunft 343

§27 Heidegger: Das Werden der Ekstasen 358

§28 Das Werden des Exzesses 370

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Teil: Selbst und Gott – Konkretion einer poetischen Existenz 379

7. Kapitel: Der Leib der poetischen Existenz 381

§29 Kierkegaard: Der Leib des Ritters des Glaubens 390

§30 Nietzsche: Der Leib des Übermenschen 404

§31 Heidegger: Der Leib des Da-seins 420

§32 Der Leib der Demarkation 433

8. Kapitel: Die Gnade der poetischen Existenz 445

§33 Kierkegaard: Die Gnade Jesu Christi 449

§34 Nietzsche: Die Gnade des Gottes Dionysos 468

§35 Heidegger: Die Gnade des letzten Gottes 486

§36 Die Gnade des Profundals 505

Schluss: Dichte, der du seist 521

§37 Im Angesicht der Phänomene 521

§38 Kritik und Unkritik einer poetischen Phänomenologie . . 528

§39 Die Philopoesie der Zukunft 537

§40 Die andersintensive Existenz 543

Appendix 547

Bibliographie 747

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Einleitung: Sei, der du wirst

§1 Die Problematik – Verbergung und Entbergung

Auf dem Weg zu einer poetischen Phänomenologie

Auch weit mehr als ein Jahrhundert seit ihrer Grundlegung durch Edmund Husserl[1] ist es der Phänomenologie trotz intensiver Bemühungen bisher *nicht* gelungen, ihrem konstitutiven Selbstanspruch, der da lautet: von den „Sachen selbst"[2] zu handeln, vollends zu entsprechen. Der Grund dafür liegt, wie zu zeigen sein wird, darin, dass sie es bisher nicht verstanden hat, sich ausreichend ihrer notwendig poetischen Konstitution zu vergewissern und sich somit in eine *poetische Phänomenologie* weiter zu entfalten. Poetische Phänomenologie bedeutet dabei nicht eine "Poesie gemäß dem Sinn der Phänomene" oder eine "Phänomenologie der Poesie", wie Gaston Bachelard sie mit seiner *Poetik des Raumes* vorgelegt hat,[3] sondern eine Phänomenologie mit poetischen Mitteln. Aufgrund dieser eigenen Insuffizienz ist es der Phänomenologie bisher auch versagt geblieben, das für ihren Anspruch so grundlegende Verhältnis von Verhüllung und Enthüllung respektive Verborgenheit und Entbergung der Phänomene letztadäquat zu denken und selbst zu vollziehen. Mit anderen Worten: Es ist der Phänomenologie bisher *nicht*

1 Wir können den Ursprung der Phänomenologie, ebenso wie jenen der Psychoanalyse, an der Wende vom 19. in das 20. Jahrhundert ansetzen. Siehe Husserl: *Logische Untersuchungen* (1900/1901). Siehe auch Freud: *Die Traumdeutung* (1899/1900). Eine implizite Grundlegung der Phänomenologie lässt sich vor dem Horizont des Anspruchs der Perennialität der Phänomenologie indes bis auf die Vorsokratik zurückführen, sofern Denker wie Parmenides oder Heraklit phänomenologisch gelesen werden.

2 Siehe Husserl: *Logische Untersuchungen (Zweiter Theil)*, S.7: „Wir wollen auf die 'Sachen selbst' zurückgehen." Siehe schon bei Platon: „αὐτὰ τὰ πράγματα" (*auta ta pragmata*); *Phaidon* 66d, *Gorgias* 459b.

3 Siehe Bachelard: *La Poétique de l'espace* (1957).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gelungen, eine gebotene Sprache zu finden, welche das Verhältnis von den Sachen selbst zu ihren Beschreibungen zwingend bestimmt. Beinah scheint es deshalb, dass ein bekanntes Wort Heraklits hier – zunächst unfreiwillig, wie wir aber noch sehen werden mit tieferer Bewandtnis – am deutlichsten spricht für die bisherige Entwicklung der Phänomenologie: „Ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων“ (*Harmoniē aphanēs phanerēs kreittōn*) – Nichtoffenkundige Harmonie ist stärker als die offenkundige.[4]

Was aber ist die Phänomenologie? Dem Wortsinn nach der Logos der Phänomene, also die Lehre der Erscheinungen; oder auch die Rede, das Wort oder die Vernunft des sich Zeigenden, sich Gebenden oder sich Lichtenden. In diesem Sinne wurde die Phänomenologie bisher als Wechselverhältnis von Phänomenalität und Logos verstanden, insofern der beschreibende Logos die verborgenen Phänomene entbergen solle. Darin wurde der Offensichtlichkeit stets ein Vorrang über die Verborgenheit eingeräumt, daher auch der phänomenologische Anspruch zu den Sachen selbst in ihrem "Erscheinen“ zurückzugehen, oder in gewisser Hinsicht zu ihnen vorzudringen. Diese besagten "Sachen selbst“ lassen sich mit der bisherigen Tradition als das reine Phänomen der Intentionalität (Husserl), die Wahrheit des Seins (Martin Heidegger), die leibliche Wahrnehmung (Maurice Merleau-Ponty), der Anspruch des absolut Anderen (Emmanuel Levinas), das Widerfahrnis des Fremden (Bernhard Waldenfels), die Gnade der göttlichen Liebe (Edith Stein / Hans Urs von Balthasar) oder auch die Gabe des "Es gibt“ (Jean-Luc Marion) fassen – je nach Akzentuierung und Kolorierung der jeweiligen Phänomenologie.[5] Wesentlich bleibt dabei, dass es sich bei den Sachen selbst keineswegs um Dinge oder bloße Sachverhalte handelt, sondern um das jedem Phänomen innewohnende Eigentliche und Grundlegende seiner selbst. Das also, was sich da im Phänomen originär darbietet, insofern es davon gleichsam zeigend Zeugnis ablegt.

4 Heraklit: 48 in *Die Vorsokratiker*, S.265.

5 Siehe u.a. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913); Heidegger: *Sein und Zeit* (1927); Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception* (1945); Levinas: *Totalité et Infini* (1961); Waldenfels: *Topographie des Fremden* (1997); Stein: *Endliches und Ewiges Sein* (1937); Hans Urs von Balthasar: *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963); Jean-Luc Marion: *Etant donné* (1997). Diese Liste von möglichen Reduktionen auf die Sache selbst ist trotz ihrer Generalität unvollständig, bleibt also beispielhaft.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der wesentliche Mangel der bisherigen Weisen die Sachen selbst phänomenologisch aufzuzeigen, besteht nun darin, dass der deskriptive Logos in diesem Verhältnis bisher meist unzulänglich, weil in der Regel zu wenig explizit von seiner Form, also dem "Wie des Sagens", her verstanden wurde; das bedeutet, wie die formalen Erscheinungen der Phänomene von sich selbst her gleichsam zwingen, insofern diese adäquat zur Sprache gebracht sein wollen. Dieses "Wie des Sagens" betrifft damit die poietischen, also schöpferischen Anteile des Logos in dessen beschreibenden Lichtung der Phänomene hin auf deren jeweils mögliches "Wie des Gesagten", also ihre Formsprache. Bis auf wenige Ausnahmen, die schillerndste ist ohne Zweifel Heidegger, wurde der Anteil der Poiesis, und damit der Poesie, im Kontext der namentlichen Phänomenologie bisher also *nicht* ausreichend bedacht. Und das bedeutet, inwiefern der phänomenologische Logos in seiner Deskriptivität zwingend pathisch, kreativ, lebendig, stimmungsvoll, eröffnend, zuweilen nur andeutend, jedenfalls aber uns Leser direkt angehend *wirkt* und *wirken soll.*

Daraus folgt die im Grunde kolossale Einsicht, dass innerhalb der Phänomenologie bislang die aktive Leiblichkeit der phänomenologischen Deskription unterminiert wurde, die zum einen in der Lebendigkeit ihrer Beschreibungen (Leib der Poesie) und zum anderen in der Affektivität ihrer Leser (Poesie des Leibes) liegt. Es ist aber genau dieser Konnex von Sprache und Physis, von Sinn und Erfahrung, von Logos und Leib, welcher das Herz der Phänomenologie überhaupt erst schlagen lässt, um „die reine und sozusagen noch stumme Erfahrung (…) zur Aussprache ihres eigenen Sinns zu bringen,"[6] wie Husserl sagt. *Summa summarum*: Es gibt im Kern der Phänomenologie ein bis anhin ungeklärtes Problem hinsichtlich des Verhältnisses des Logos zur Poiesis. Im Kontext der entscheidenden Frage nach der Relation von Verhüllung und Enthüllung bedeutet dies eine bislang ausgebliebene Erhellung der Notwendigkeit der Poesie innerhalb des phänomenologischen Geschäfts. Es ist entsprechend genau diese sprachliche Wechselbeziehung von Offensichtlichkeit und Verborgenheit, die es nunmehr zum eigentlichen Problem der Phänomenologie zu erheben gilt, weil daran, genau genommen, der gesamte Anspruch der Phänomenologie hängt, insofern diese zwingend von den Sachen selbst her zu zeigen trachtet.

6 Husserl: *Cartesianische Meditationen*, S.39.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im Letzten kann dies nur bedeuten, dass die Phänomenologie nunmehr eine Metamorphose ihrer bisherigen Gestalt durchlaufen muss und sich aus dem Stadium einer bloßen Phänomenologie in eine *poetische Phänomenologie* weiter ausprägen soll.

§2 Phänomenologie und Poesie

Der offene Zwang des Phänomens

Phänomenologie ist die Lehre des sich Zeigenden, insofern das, was sich da originär darbietet, von sich selbst gleichsam Zeugnis ablegt. Doch wie? Indem es sich dergestalt zeigt, dass es stets *mich* als Erfahrenden in diesem Zeigen mit angeht und betrifft. Die Sache selbst ist folglich das Eigentliche und Grundlegende eines Phänomens, weil es sich *mir* in meinem Erleben von phänomenaler Welt als eigentlich und grundlegend zeigt – soweit der klassisch phänomenologische Gestus. Wir sagen nun aber neu, dass dieser Sache selbst jeweils ein *offener Zwang des Phänomens* innewohnt, der sich in ihrem Erscheinen erst veräußert. Ein *Zwang* nötigt immer Jemanden, im vorliegenden Falle also uns Erfahrende, die wir dazu angehalten sind, von diesem selbstsprechenden Diktat des Phänomens *her* zu erfahren, zu denken, zu fühlen und zu sprechen. Diese vom Inneren in das Äußere drängende Gewalt des Phänomens ist das ureigene Pathos seiner Bestimmung, ja das immanente Pathos seines Sinns, und damit auch seiner ihm innewohnenden Pflicht *für uns*. Es schreit uns in allen Erscheinungen nämlich die Maßgabe ihrer eigenen Selbstbedingung den Appell zu, auf dieses Erscheinen gemäß seiner Sachlichkeit selbst zu antworten – sofern wir denn Ohren haben zu hören. Was uns als Sache selbst widerfährt ist also nicht kontingent, sondern vom Pathos der Sache selbst her bestimmt, insofern sich uns darin seine *Wirklichkeit* zeigt. Dieser pathische Zwang ist aber *offen*, weil ihm jeweils ein *Möglichkeitssinn* seiner Lichtung zugrunde liegt, der erst darüber bestimmt, *wie* das Phänomen sich *verwirklichen* kann oder soll. Der offene Zwang des Phänomens erweist sich damit als Not des Logos, auf das Pathos seines Sinns sinnstiftend zu respondieren – und zwar in *Freiheit*. Der Logos muss phänomenologisch also den pathischen Logos lichten, wie dieser sich mir intentional, ontologisch, leiblich, alteritär, fremd oder lie-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bend gibt (je nach Akzentuierung der Phänomenologie), insofern ich – im Sinne der Pflicht des Angegangenen – dazu angehalten bin, dieses Geben zur Sprache zu bringen, doch stets gemäß meiner sprachlichen Freiheit. Den Logos durch den Logos zum Sprechen zu bringen, bedeutet folglich die zwingende Signifikation des Phänomens (Wirklichkeit) auf ungezwungene Art zu lichten (Möglichkeit). Dies geschieht stets im Zwischenverhältnis der Tatsächlichkeit der Sache selbst (ihre neutrale Universalität) und der Individualität ihres Erscheinens (ihre unneutrale Spezifität). Dieses Interim von Angehen und Angegangensein, von Faktizität und Betroffenheit, auch von Allgemeinem und Besonderem, von Uns und Mir, markiert den fortwährenden Schwellengang des zu entbergenden, universalen Logos und des zu konkretisierenden, individuellen Erlebens, welcher erst die Lebendigkeit des phänomenologischen Verständnisses der Phänomene sichert. Die Irreduzibilität der Sachen selbst, und damit die Legitimierung des Geschäfts der Phänomenologie, ist nur von dieser Vitalität her gegeben, wenn also der Logos der Erscheinungen sich in der erlebten Wirklichkeit als diese gemeinte Sache selbst der gelebten Möglichkeit bewährt. Die Topologie phänomenologischen Erscheinens – zwischen Intentionalität, Dasein, Leiblichkeit, Alterität, Fremdheit, Absolutheit und Donation – verweist deshalb immer auf diesen Rhythmus eines An-sich (*kath'auto*) im Für-mich (*pro me*), der dem Erfahrenden anzeigen muss, was an seinem Erlebten wahr ist, gemäß dem Pathos und Logos der Sachen selbst, die ihm erscheinen.

Die empirische Grundlage dieses Prozesses innerhalb des realen Erfahrungsvollzuges ist stets ein alinear verschränkter, gleich einem vielfach überlagerten, sich fortwährend in jeder Erfahrung erneuernder Ereigniskomplex des Erscheinens von Welt. Partikularität und Omnistik, Exzessivität und Integralität, Eines und Alles, Vieles und Weniges reichen sich darin von der Sache selbst her dynamisch die Hand. Nur *dergestalt* zeigt sich Welt. Es gibt kein Pathos ohne Logos, aber ebenso wenig ein Logos ohne Pathos, so wie auch alles Wirkliche auf seine Möglichkeit und *vice versa* angewiesen ist. Was also offen zwingt, ist in der Verschränktheit realen Erfahrens stets ein Pathos in seinem möglichen Logos und der Logos in seinem wirklichen Pathos. Trotz seiner intuitiven Vollzugshaftigkeit ist dieser Prozess im Selbstverständnis der Phänomenologie bekanntlich ein vorerst verborgener, weil der bloß natürlichen Einstellung ge-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

genüber der Erfahrungswelt angehöriger. Das phänomenologische Phänomen, im Gegensatz zum vulgären Phänomen,[7] ist, im Sinne Heideggers, dann dasjenige, „was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt", also verborgen ist,[8] weil die Sache selbst, und damit der offene Zwang des Phänomens, noch verborgen ist hinter dem bloßen Schein des Erscheinens. Epoché und Reduktion – ohne welche keine Phänomenologie möglich ist – vollziehen sich also phänomenologisch in den Ausklammerungen von allen un-sachlichen Logoi und in den Reduktionen auf die pathischen und sinnstiftenden Logoi der Sachen selbst. Die Pluralität der Reduktionen gibt die Pluralität der Logoi, doch immer gemäß der Sachlichkeit selbst, die es vom offenen Zwang des Phänomens her zu enthüllen gilt. Der Logos, der jeweils so erscheint, gibt sich als phänomenologisches Erscheinen des Phänomens, zeigt sich also vom Pathos seiner sinnhaften Bestimmung aus – und zwar im Interim der aktiven Leiblichkeit des Erfahrenden: Offenheit und Zwang, Möglichkeit und Wirklichkeit, verwirklichte Möglichkeit und ermöglichte Wirklichkeit, erscheinend jeweils in der Zwischenhaftigkeit der Poesie des Leibes und des Leibes der Poesie. Der Phänomenologe ist und bleibt deshalb – im Einklang mit der phänomenologischen Tradition – derjenige, der im Übergang von der natürlichen in die phänomenologische Einstellung den Appell des aufscheinenden Logos vernimmt und es vermag, auf diesen mit einem seinerseits klärenden Logos zu antworten. Der Phänomenologe macht dadurch sichtbar und zugänglich, was im herkömmlichen Phänomen anfänglich verborgen und unsichtbar bleibt. Er nimmt folglich die inhärente Pflicht der Lichtung wahr und bringt damit die Sache selbst des Phänomens frei zur Sprache, und zwar im offenlegenden Aufriss der logischen Universalität innerhalb eines individuellen Erlebens. Dieser deskriptive Prozess des Logos am Logos, aber auch des Pathos am Pathos, ist, entgegen dem unmittelbaren Erfahrungsvollzug, ein vorerst linearer, weil der Phänomenologe vom zwingenden Logos her über die Modi seines Erscheinens erst den freien Logos seiner Beschreibungen entfaltet. Ohne Wirklichkeit auch keine Möglichkeit.

7 Siehe Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.31. Der „phänomenologische Begriff von Phänomen" und der „*vulgäre* Phänomenbegriff".

8 Ebd., S.35.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Phainesthai-Problem

An dieser Stelle stoßen wir auf das oben schon berührte Kernproblem einer jeden Phänomenologie, auf die Frage nämlich, *wie* genau und gemäß welcher Not, die zugleich nach einer Freiheit ruft, der Phänomenologe die Sache selbst zur Sprache bringen *muss*. Das Phänomen zwingt pathisch zur Lichtung seines Logos, und zwar durch den Appell seiner Erscheinungen, doch mittels eines offenen Logos. Doch welche Sprache vermag es, diese Offenheit, die zwingt, zu veräußern? Wie kann die Phänomenologie den pathischen Zwang der Phänomene dergestalt frei zur Sprache bringen, dass die Sache selbst darin zur Erscheinung kommt? Denn ist nicht genau *dies* der Anspruch der Phänomenologie? Die Sache selbst nicht bloß zu erklären, sondern zu *zeigen*; sie nicht nur zu theoretisieren, sondern konkret zu *beschreiben*? In der Tat, doch wie zeigt sich die Sache selbst *als* Sache selbst und nicht bloß als metaphänomenologisches Konzept der "Sache selbst"? – Alles bisher Ausgeführte weist uns auf exakt dieses Problem hin, *wie genau* nämlich die im Zuge des phänomenologischen Einstellungswandels freizulegende Sache selbst – im Zwischenverhältnis von Zwang und Freiheit, von Wirklichkeit und Möglichkeit sowie von logo-pathischer Universalität und mich angehender Individualität – so zur Sprache zu bringen ist, dass es *tatsächlich* die Sache selbst ist, die sich da lichtet. Bedenken wir erneut den grundlegenden Anspruch der Phänomenologie: Sie will den zwingenden Logos im Phänomen zeigen. Husserl umschreibt dies in seinem „Prinzip aller Prinzipien" bekanntlich so:

> daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der „Intuition" originär (sozusagen in seiner leiblichen Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken in denen es sich da gibt (...).[9]

Heidegger wiederum bedenkt das Grundlegende am Phänomen vom griechischen Verbum φαίνεσθαι (*phainesthai*; sich zeigen) her als „*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare."[10] Es ist also die

9 Husserl: *Ideen I*, S.51.

10 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.28. In der Herleitung Heideggers: „φαινόμενων besagt daher: das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare; φαίνεσθαι selbst ist eine *mediale* Bildung von φαίνω, an den Tag bringen, in die

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

originäre Gabe des *Phainesthai*, die den Zwang des Phänomens ausmacht. Sein Logos liegt in der Selbst-Zeigung des Phänomens selbst (als seine ermöglichte Wirklichkeit). Doch wie gelangt das Phänomen zu dieser Selbst-Lichtung? Durch den Logos, wie auch Heidegger mit Verweis auf Aristoteles akzentuiert, denn der Logos ist dasjenige, was sehen lässt (*phainesthai*), wovon die Rede ist,[11] doch indem der Logos den Logos selbst erhellt (als seine verwirklichte Möglichkeit). Wir stellen fest: Der Logos der "originären Gabe des *Phainesthai*" impliziert innerhalb der "Phänomeno-Logie" also einen Logos des "originären *Phainesthai* der Gabe". Dieses Verhältnis ist nicht zirkulär, sondern verschränkt, insofern der Logos des Phänomens (sein pathischer Zwang) dem Phänomen seines Logos (seine responsive Freiheit) immer schon innewohnt. Die Aufgabe des tatsächlich phänomenologischen Zeigens und Beschreibens der Sache selbst muss also darin liegen, sich eines phänomenalen Logos zu bedienen, der vom pathisch zwingenden Logos des Phänomens her bestimmt ist; und zwar dergestalt, dass sich die Sache selbst als verwirklichte Möglichkeit und also die Möglichkeit des existenziell zu Verwirklichenden zeigt. Wir stehen damit erneut vor dem Kernproblem einer jeden Phänomenologie: Mit welchem Logos lässt sich die Sache selbst *tatsächlich* zeigen, und zwar so, dass sie *mich* zwingend angeht? – Dies ist das *Phainesthai*-Problem, welches nach dem Verhältnis des Logos der "originären Gabe des *Phainesthai*" und dem Logos des "originären *Phainesthai* der Gabe" fragt, und zwar in Bezug auf *mich* als Erfahrenden. Bisher hat keine Phänomenologie es verstanden, darauf eine letztadäquate Antwort zu geben, trotz des vorliegenden Problembewusstseins zumindest bei Heidegger, Bachelard, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas sowie Bernhard Waldenfels.[12] Denn hätte sie es vermocht, läge uns *de facto* eine phänomenologische Deskriptionskultur vor, die es verstünde, derart zwingend *vom* Phänomen *her* zu zeigen und zu beschreiben, dass uns darin die Sachen selbst der Phänomene gleichsam *in realis* anwesend wären, und sei es auch in Abwesenheit. Denn gerade dies

---

Helle stellen; φαίνω gehört zum Stamm φα- wie φῶς, das Licht, die Helle, d. h. das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann."

11 Ebd., S.32.

12 Siehe dazu insbesondere Heideggers Verständnis der „formalen Anzeige" (u.a. Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61) und das „enaisthetische Sprechen" bei Waldenfels (*Sinnesschwellen*, S.12f)).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

impliziert das Grundlegende und Eigentliche des *Phainesthai*, dass es ein Durch-Scheinen und Durch-Wirken des Phänomens – als Sache selbst – durch die sie lichtende Sprache insinuiert. Gleichsam als würde das im Phänomen sich von sich selbst her Zeigende durch seine Beschreibungen hindurch strahlen, durch Wort und Klang walten, wie eine Faust, die uns aus dem Text ins Gemüt schlägt; wie ein Kuss, der uns betört; wie eine Musik, die uns erhebt; wie ein Windstoß, der uns streift – wie eine Stimmung also, ein Ambiente, eine Kraft, ein Energem, kurz: Wie das Gepräge des schier realen Erlebens der Sache selbst, das uns durch das Pathos der Sprache träfe, insofern es uns aus dem beschreibenden Text heraus konkret anginge. Doch wie müsste uns die Sache selbst in diesem direkten Angang treffen? Nicht nur als Erleben des Wirklichen oder als bloßer Logos des Wirklichen, sondern als *erlebter Logos des Wirklichen*, und das bedeutet grundsätzlich so, dass wir auf das Pathos des Logos *leiblich* antworten würden, also durch eine konkret erfahrene *Wirkung* der Worte in unserem betroffenen, lebendigen Körper, wie wenn uns die ermöglichte Wirklichkeit dabei konkret zustieße, sodass wir erstaunt, bedrückt, erregt, erheitert, überwältigt, irritiert, belustigt, enthusiasmiert, verängstigt, gelangweilt, jedenfalls leiblich durch eine bestimmte Befindlichkeit mitkonstituiert sind. Solche leiblichen Responsorien sind nicht nur Ausdruck von Erlebnissen, sondern ihnen wohnt auch ein zwingender Logos der Sache selbst inne, der uns durch den Logos seiner Versprachlichung hindurch pathisch dergestalt angehen kann, dass er sich in unseren leiblichen Responsorien bis zu einem gewisse Grade *verwirklicht,* und das heißt *für mich* und *uns* also gleichsam real wird als erfahrener Logos der Wirklichen. Oder anders formuliert: Dass er in *mir* und *uns* als ein verschränkter Leibpathos und Leiblogos zur *Wirkung* von ermöglichter Wirklichkeit der textuell gegebenen Sache selbst käme. Ein solcher Anspruch an die Phänomenologie verlangt nun nach einer entsprechenden Sprache, deren Logos vom Pathos her sich zunächst im Leib und dann in einer ihm entsprechenden Lebendigkeit lichtet. Eine solche Sprache kann nur die poetische sein.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eine poetische Phänomenologie

Was aber ist die Poesie? – Vom griechischen ποίησις (*poiēsis*) ausgehend, das Machen, Schaffen und Dichten, im Sinne des sprachlichen Verdichtens, von Sinn und Bedeutung, also immer schon ein spezifischer, mithin ausgezeichneter Umgang mit dem Logos. Poesie ist damit Ausdruck eines schöpferischen Logos und unterliegt in dieser Generalität allen Künsten, deren Logoi sich von einem stiftenden Logos her nähren. Stiftung bedeutet hier Grundlegung von Signifikation durch das eröffnende Wort. Ohne an dieser Stelle schon die hierzu notwendige Poetik zu vertiefen (siehe 4. Kapitel: Die Poesie der poetischen Phänomenologie), konstatieren wir, dass das *Phainesthai*-Problem im Wesentlichen die Frage nach der Möglichkeit einer Poesie seines Logos aufwirft, da allein die poetische Sprache die hier anvisierte Konkretion der Sache selbst im Leib der Betroffenen zu leisten im Stande ist. Mit anderen Worten: Es fehlt der Phänomenologie bisher eine entsprechende Poesie ihrer Deskriptivität, die sich vorrangig von ihrem Verhältnis des "Wie des Sagens" zum "Wie des Gesagten" angeleitet sieht, was nichts andere bedeutet, als dass ihr eine Poesie der Phänomene selbst ermangelt, im Sinne eines poetischen Logos zur Lichtung des Logos der Phänomene. Bachelard hat in seiner schon erwähnten *Poetik des Raumes* zwar einen ersten Vorstoß in Richtung einer solchen Poesie der Phänomene vorgelegt, doch versteht sich diese letztlich als „Philosophie der Poesie" respektive als „phänomenologische Untersuchung über die Dichtung"[13], und das heißt als Phänomenologie der Poesie und nicht als poetische Phänomenologie. Dieser Unterschied ist entscheidend. Gesucht ist folglich noch immer die Ermöglichung eines poetischen Logos des "originären *Phainesthai* der Gabe", welches den Logos der "originären Gabe des *Phainesthai*" derart zwingend zu lichten vermag, dass der offene Zwang des Phänomens darin *tatsächlich* zum Vorschein kommt, insofern er *mich* zwingend angeht. Sollte dies in letzter Konsequenz auch unmöglich sein, so fungiert diese gesuchte Tatsächlichkeit dennoch als regulative Idee einer jeden poetischen Phänomenologie. Vom anderen Ufer her gedacht: Die Frage, wie es möglich ist, dass ein Phänomenologe ein Phänomen beschreibend zeigt und ein Rezipient demgegenüber dennoch indifferent,

13 Bachelard: *Poetik des Raumes*, S.7/13.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

teilnahmslos, gleichsam apathisch bleiben kann, lässt sich vornehmlich damit beantworten, dass die Sache selbst des Phänomens in den phänomenologischen Beschreibungen gerade *nicht* anwesend ist, sein Pathos *nicht* durch die es beschreibenden Worte hindurchscheint und auf den Rezipienten *wirkt*, diesen also responsiv auch *nicht* offen zwingt. Kurz: Dass dabei stets die Poesie fehlt, die uns vibrieren und leben lässt; die zeigende Poesie, die erst den sprachlichen Gang in das gelebte, betroffene und einen selbst angehende Leben der Phänomene realisieren kann; die Poesie, welche aus dem Felsen des rein Wirklichen immer erst seine tieferen Ermöglichungen schlägt. Dasjenige also, was die eigentlich gemeinte Phänomenologie im Auge haben muss, wenn sie die leibliche Lebendigkeit der Sachen selbst zu zeigen trachtet. Möglichkeit und Wirklichkeit des Phänomens entfalten sich daher in seinem Sagen nie nur informativ, kommunikativ und auch nicht signifikativ – denn Gehalt, Mitteilung und selbst Sinn und Bedeutung sind noch nicht genug – sondern immer auch durch einen bestimmten *Stil* des Sagens und Zeigens, der immer *anders* ist und *mehr* als sein Gesagtes und Gezeigtes. Dieser Stil ist poetisch, weil er über sich selbst hinaus weist in eine Stimmung des Logos. Er ist poetisch, weil er in der Freiheit seines Zeigens der Sache selbst zwar vom Zwang seines Logos her bestimmt ist, dieser Zwang aber keineswegs rigide zu fassen ist, als ob der Logos zu einer banalen Uniformität seines Ausdrucks zwänge. Im Gegenteil: Es eröffnet sich hier ein kreativ lichtender Raum der poetisch freien Logoi vom jeweiligen Logos ihrer Phänomene her, deren offene Strenge und strenge Offenheit im Interim von ermöglichter Wirklichkeit und verwirklichter Möglichkeit gerade erst tiefer ergründet sein will.

Nun ist die grundsätzliche Frage nach der Wirkkraft von Poesie im Kontext der Rezeptionsästhetik längst thematisiert.[14] Doch Rezeptionsästhetik ist nicht Phänomenologie, beansprucht zweitere in der Lichtung des ursprünglichen Logos selbst doch ein viel Tiefgreifenderes als die bloße Klärung der Frage nach der Wahrnehmung und Wirkung von Kunstwerken auf den Rezipienten. Ferner wurde innerhalb der Phänomenologie längst auf die phänomenologische Kraft poetisch-literarischer Texte hingewiesen, so etwa bei Walden-

14 Siehe u.a. Aristoteles: *Poetik*; Ingarden: *Das literarische Kunstwerk* (1931); Iser: *Der Akt des Lesens* (1976); und Steiner: *Von realer Gegenwart* (1990).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fels in Bezug auf Marcel Proust[15] oder bei Merleau-Ponty, der eingesteht, dass eine „schlichte Erzählung – erzählte Geschichte – ebenso „tief" die Welt bedeuten" könne, „wie eine philosophische Abhandlung."[16] Doch sind solche Hinweise und selbst die phänomenologische Analyse literarischer Werke noch keine Poesie in eigener Sache und damit keine direkte, sondern nur indirekte Thematisierung des *Phainesthai*-Problems. Denn dass außerhalb der Phänomenologie – in vorliegendem Falle also in der Literatur – durchaus mit phänomenologischen Mitteln gearbeitet wurde, gerade auch *avant la lettre*, ist evident. Das *Phainesthai*-Problem ist zunächst aber ein *methodologisches*, insofern es innerhalb der Phänomenologie nach der ihrem Anspruch gemäßen Zeigens- und Beschreibungssprache fragt. Dahingehend handelt es sich hier um ein gleichsam normatives Problem, insofern es einen bisher nicht oder zumindest nur unzulänglich eingelösten Sollensanspruch der Phänomenologie zur Diskussion stellt. Im Angesicht des dergestalt verstandenen *Phainesthai*-Problems wird nun also auch deutlich, was uns hier zur Aufgabe und damit zur anleitenden Frage an die Hand gegeben ist: Die Frage nämlich nach der Not und zugleich Möglichkeit einer *poetischen Phänomenologie*, die nicht allein meta-phänomenologisch die Bedingungen und Möglichkeiten phänomenologischen Aufweisens reflektiert, sondern diese auch poetisch zu *vollziehen* trachtet. Eine poetische Phänomenologie also, die, weil sie nicht nur eine Phänomenologie der Poesie oder eine Poetik der Phänomene sein kann, Ausdruck einer poetischen Tat werden muss. Doch wie ist eine solche poetische Phänomenologie möglich? Und mehr noch: Weshalb ist eine poetische Phänomenologie sogar notwendig, entsprechend den offenen Möglichkeiten seines zeigenden Logos? – Dieses mögliche poetische Sollen gilt es in der Folge in seiner Tiefe zu untersuchen. Darin eingeschlossen sind, ausgehend von den wesentlichen Fragen nach der Relation des poetischen Wie zu seinem phänomenologischen Was; sowie nach dem Verhältnis von ontologischem Möglichkeitssinn und seiner sprachlichen Verwirklichung, auch die Fragen nach dem Verhältnis von Zwang und Ungezwungenheit im Spiel des Logos und der Logoi; von Universalität und Individualität innerhalb des Pathos der Phänomene; von Abstraktion und Konkre-

15 Siehe Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.358 – 386.
16 Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S.18.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tion innerhalb des Logos der Phänomene; aber auch von der Relation von Anwesenheit und Abwesenheit sowie Exzess und Präzision innerhalb der sich gebenden Eigentlichkeit der Sachen selbst; nach dem Status von Sprache und Stil – was wir den beiden also zutrauen können und müssen –; wie ebenso die Frage nach diesem mehrfachen Zwischen selbst, das hier die Verhältnis der Phänomenologie interimisch durchfurcht – und dies alles, insofern die Sachen selbst einen lebendigen Erfahrenden betreffen, der von den Phänomenen leiblich angegangen ist.

Sein und Existenz

Weil nun der besagte Rezipient von den Phänomenen und idealerweise auch von ihren Beschreibungen konkret betroffen ist, verstand sich die Phänomenologie immer schon als eine lebensverändernde Kraft. Dies vor allem als eine Veränderung der Einstellung zur Wahrnehmung der Welt, also eine Konversion des Erfahrens und Erkennens der Dinge, insofern das Erscheinen des Seienden in seiner Lebendigkeit gerade *mich*, gerade *dich*, gerade *uns* in unserem Leben angeht. „*Tua res agitur*“[17], wie Husserl in der Tradition von Horaz schreibt. Insofern diese Eingestelltheit immer schon die Grundlagen für das Leben selbst bereitet, handelt die Phänomenologie stets auch von einer Existenzweise *gemäß* den Phänomenen. Es liegt in der Phänomenologie folglich eine konkrete Existenzphilosophie verborgen, wie sie insbesondere Heidegger, Jean-Paul Sartre und Jan Patočka akzentuieren; und in gewisser Hinsicht auch Albert Camus, Gabriel Marcel oder Peter Wust, wo wir diese phänomenologisch lesen wollen. In genau dieser Beziehung der Phänomene zur Existenz liegt so auch der originäre Anspruch der Väter, die Phänomenologie über ihren primär etymologischen Anspruch hinaus als eng mit der Frage nach dem Sein verbunden zu denken, das heißt als wesenhaft identisch mit der Ontologie. So bei Heidegger in seinem fundamentalontologischen Versuch von *Sein und Zeit*, so in der Folge beim späteren, von Heidegger geprägten Husserl, etwa

17 Husserl: *Ideen I (Nachwort)*, S.162. Siehe Horaz: *Epistula*: 1,18: „Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet.“ – Denn um deine Sache geht es, wenn die Wand des Nachbarn brennt.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im *Encyclopaedia-Britannica-Artikel*, und so auch bei Sartre in *Das Sein und das Nichts*.[18] Phänomenologie ist Ontologie, doch ist die Phänomenologie nicht misszuverstehen als eine Theorie des Seins und seines Erscheinens – wobei das Verhältnis von Sein, Phänomen, Existenz, Logos, Logoi, Erscheinung, Erscheinendem, Anwesenheit und Abwesenheit tiefer zu klären sein wird – sondern eine Haltung zum Sein, und zwar als Eingestelltheit zum gelebten Sein, das heißt zum Leben selbst. Eine beinah religiöse Konversion von der Phänomenologie aus, wie Husserl sie fordert, ist eine durch und durch existenzielle und praktische Angelegenheit.[19] Es ist eine Konversion zum einen hin zur Suche nach den Sachen selbst, also zu ihrer Erforschung; zum anderen aber auch hin zu ihrer Existierung, also zu ihrer zeitlichen Verlebendigung gemäß ihrem Erscheinen. Erst von dieser existenziellen Relation her wird das Phänomen umfassend und adäquat gedacht. Sie verleiht entsprechend auch den einzigmöglichen Rahmen einer poetischen Phänomenologie, die sich nur vor dem Horizont des Seins der Sachen selbst, von ihrer Wirkung auf ein lebendiges Selbst, aber auch von den letzten Tatsachen des Über-Seins und Nicht-Seins entfalten kann. Mit anderen Worten: Eine poetische Phänomenologie im Nexus von Sein und Existenz lässt sich einzig im Angesicht der Frage nach dem Möglichen, Wirklichen und Unmöglichen, einer entsprechend involvierten Selbstheit im Werden und vor dem Hintergrund von Gott und Tod, von Allem und Nichts, von Heil und Unheil denken. Unter diesem Gesichtspunkt führt eine poetische Phänomenologie also zwingend in das Spektrum universaler Triaden wie jener von Sein, Selbst und Gott oder von Phänomen, Zeit und Poesie, insofern sie das Wirkungsareal der Kraft und des offenen Zwangs des Phänomens sowohl im Bereich der Lebendigkeit und Betroffenheit als auch der betroffenen Un- und Überlebendigkeit sowie ihrer überhaupt noch möglichen Sprache thematisieren *muss*.

18 Siehe Husserl: *Encyclopaedia-Britannica-Artikel*, S.219; Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.2 – 15; Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S.9 – 45.

19 Siehe Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, S.149.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

§3 Sei, der du wirst

Das Spektrum einer poetischen Phänomenologie

Der eben angedeutete Holismus unterstreicht, dass zur Entfaltung einer poetischen Phänomenologie nicht nur eine Präzisierung des phänomenologischen Verständnisses vom Logos im Hinblick auf die Poiesis nottut – in Richtung einer poetischen Zeigens- und Beschreibenskultur – sondern auch eine Klärung der ontologischen Grundlagen dieses Zeigens zwischen Phänomenalität und Zeit, Existenz und Gott. Eine poetische Phänomenologie muss zumindest in ihrer Struktur notwendig möglichst umfassend erarbeitet werden. Mit Blick auf die Architektur unseres Vorhabens hier besagt dies, dass wir sie in ihrem phasischen Spektrum[20] von Pathos und Logos (1. Teil), von Phänomen und Poesie (2. Teil), von Poiesis und Zeit (3. Teil) sowie von Selbst und Gott (4. Teil) entwickeln wollen.

Es gilt deshalb in der Folge (1) erstens, wie oben schon skizziert, ausgehend vom *Phainesthai*-Problem die sprachlich zwingende Zeigenslogik des offenen Zwangs des Phänomens zu untersuchen, das heißt die ins Poetische reichende Form dieses Logos der Sachen selbst, wo das Sein phänomenologisch zur Sprache gebracht wird und erlebte Dauer annimmt. Welches Pathos drängt dabei zum Vorschein? Welcher Logos vermag es, dieses Pathos zu lichten? Dieser 1. Teil soll der Grundlegung einer poetischen Phänomenologie dienen.

Zweitens (2) gilt es, die Phänomenalität und Poesie dieses Zeigens der Phänomene aber noch deutlicher im Ausgang der Pluralität ihres Sinns zu entwickeln, um so das Verhältnis der originären Gabe des *Phainesthai* zum originären *Phainesthai* der Gabe nachzuvollziehen. Dies lässt sich nur in der Klärung der Beziehung des Phänomens zu seiner poetischen Versprachlichung leisten. Auf welche Weise muss eine solche Phänomenologie also poetisch sein? Und welche Poesie kann der Phänomenologie dann wahrhaftig dienen? Dieser 2. Teil soll so die Konkretion einer poetischen Phänomenologie vornehmen.

---

20 Vom griechischen φαίνεσθαι und dem lateinischen spectrum (Erscheinung). Das heißt als das Sich-von-sich-selbst-her-Zeigen des Erscheinens innerhalb einer zeitlichen Entwicklung.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(3) Drittens gilt es, basierend auf diesem onto-phänomenalen sowie poetischen Unterbau, den Radius der poetischen Phänomenologie gezielt von der Frage nach ihrer Poiesis sowie ihrer Zeit auszuleuchten. Möglichkeit, Wirklichkeit und Unmöglichkeit der Phänomene sind dabei ebenso anzugehen, wie ihr faktisches Werden und damit ihre lebendige Zeitlichkeit, ohne welche die Existenz eines Selbst nicht gedacht werden kann. Doch welche Modi des Werdens und Schaffens ermöglichen ein Selbst? Und wie viel mögliche Unmöglichkeit muss dabei poetisch gewagt werden? Der 3. Teil soll dergestalt als Grundlegung einer poetischen Existenz fungieren.

(4) Viertens schließlich sollen die Möglichkeiten und das Werden einer poetischen Existenz in der Frage nach Selbst und Gott verdichtet werden, um darin die Rolle des Leibes sowie der Gnade innerhalb einer poetischen Phänomenologie zu ermitteln. Der Logos der Existenz steht dabei ebenso zur Debatte wie die Möglichkeit poetischer Soteriologien. Welche Poesie des Lebens aber rückt das Poetische des Wortes in die Ermöglichung einer solchen poetischen Existenz? Und welche Göttlichkeit muss einer poetischen Phänomenologie letztlich innewohnen? Dieser 4. und letzte Teil soll schließlich eine Konkretion poetischer Existenz erlauben.

Diese ausgebreitete Architektur macht es deutlich: Eine poetische Phänomenologie gilt es von ihrer Grundlegung und Konkretion (1. und 2. Teil) auf eine poetische Existenz hin zu entfalten, die ebenso einer Grundlegung und Konkretion (3. und 4. Teil) bedarf. Die ersten beiden Teile sowie der dritte und vierte gehören also jeweils enger zusammen, doch bilden alle vier Teile eine logische Entwicklung von den Grundlagen der poetischen Phänomenologie zu ihrer Praxis in einer poetischen Existenz. Wir werden in der Folge sehen, wie diese vier Teile miteinander verflochten sind, teils chiastisch, teils gespiegelt, gerade im Übergang vom zweiten zum dritten Teil, der den schon erwähnten Rhythmus eines An-sich (*kath'auto*) im Für-mich (*pro me*) akzentuieren soll. In der Summe lässt sich der Holismus einer poetischen Phänomenologie unter ein Zeitverständnis rechnen, welches dem Werden einen Vorrang über das Sein einräumt, weil es die poetischen Phänomene in ihrer gelebten Zeitlichkeit denkt, ohne deshalb das ursprüngliche Pathos des Seins geringer zu schätzen.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vorrang des Werdens über das Sein

Nun lässt sich eine poetische Phänomenologie im genannten Spektrum vom Pathos bis zum Göttlichen ausschließlich als eine Arbeit an der Humanität verstehen. Denn der Mensch ist es, der dichtet, dem sich der Logos der Phänomene zeigt, der die ontologischen Möglichkeiten, die selbstische Werdung und die göttliche Ganzheit denkt, erleidet und mitschafft. Wir wollen damit nicht suggerieren, dass eine poetische Phänomenologie eine Anthropologie sei, doch ist ohne einen zumindest impliziten Begriff des Menschen weder eine Phänomenologie noch eine Poesie denkbar, geschweige denn ihre Konvergenz. In diesem Sinne gilt es die Entfaltung einer poetischen Phänomenologie auch als Arbeit gegen die fehlgeleiteten Technik-Anthropologien unserer Zeit – namentlich den technologischen Trans- und Posthumanismus – und überhaupt alle antihumanistischen, misanthropischen sowie einseitig technozentrischen Tendenzen zu verstehen, indem es den Menschen als poetisches und poietisches, vom pathischen Logos angegangenes und durch seine responsiven Logoi kreativ befugtes Wesen zwischen Zwang und Freiheit fasst. Es wohnt einer poetischen Phänomenologie so ein Werdungsbegriff des einzelnen Menschen inne, der sich in der „Geschichte des Gebrauchs der Vernunft", wie Immanuel Kant die Systeme der Philosophie bezeichnet,[21] lange nicht unabweisbar genug zur Sprache brachte. In der Tradition von Augustinus von Hippo und Michel de Montaignes lockte erst Søren Kierkegaards Entdeckung der Existenz des Einzelnen hier die Morgenröte aus der Finsternis. Wo nämlich der Mensch sich in seinem Selbstverständnis lange Zeit vor allem vom apollinischen Γνῶθι σεαυτόν (*Gnōthi seautón*), dem vielzitierten „Erkenne dich selbst",[22] sowie vom pindarischen,

21 Kant: *Logik*, S.449.

22 Vermutlich auf Chilon von Sparta, einen der Sieben Weisen zurückgehend. Frühere Nennungen des Prinzips der Selbsterkenntnis finden sich in religiös-literarischen Schriften. So im *Gilgamesch-Epos* („Sha naqba imuru" – Der, der die Tiefe sah, 1,1.) oder in der Ägyptischen Kultur, wo das Herz als Organ der Selbsterkenntnis und Erkenntnis verstanden wurde (siehe Assmann: *Sepulkrale Selbstthematisierung im Alten Ägypten*, S.227). In zeitlicher Parallelität oder Nähe zur griechischen Kultur findet sich das Prinzip im *Alten Testament* (Gen, 3,7; 1 Kön 8,38; Ps 139,14; Spr 14,8; Jer 14,20) in der *Baghavadgita* (2,46; 13,19; 13,25) oder bei Laotse im *Tao te King* (33).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mehr dionysischen zu lesenden Prinzip des γένοι' οἷος ἐσσὶ (*genoio hoios essi*)[23] her verstand, welches Friedrich Nietzsche mit „Werde, der du bist" übersetzte,[24] gilt es im Angesicht des umgreifenden Spektrums einer poetischen Phänomenologie das menschliche Zeitgeschick vielmehr von einer dritten Maxime her zu denken: *Sois qui tu deviens* – „Sei, der du wirst" – wie Emmanuel Falque diese, inspiriert von Heidegger, Henri Maldiney sowie Sartres Existenzialismus, welcher der Existenz den Primat über die Essenz verleiht, in seinem Werk *Hors Phénomène* erstmals *in concreto* einführt.[25] Das *Sois qui tu deviens* hebt das *Gnōthi seautón* und das *Genoio hoios essi* aber nicht auf, sondern schließt fruchtbar an diese beiden an. Denn ohne Zweifel soll vorerst weiterhin gelten: *Zuerst* erkenne dich selbst, *dann* werde, der du bist; von der Selbsterkenntnis gehe über zu dei-

23 Pindar: *Epinikia – Pythische Oden*, 2,72.

24 Siehe Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.297. Siehe auch Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches I* (KSA 2), S.219: „Begabung. — In einer so hoch entwickelten Menschheit, wie die jetzige ist, bekommt von Natur Jeder den Zugang zu vielen Talenten mit. Jeder hat angeborenes Talent, aber nur Wenigen ist der Grad von Zähigkeit, Ausdauer, Energie angeboren und anerzogen, so dass er wirklich ein Talent wird, also wird, was er ist, das heisst: es in Werken und Handlungen entladet." Sowie Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.519: „Was sagt dein Gewissen? — „Du sollst der werden, der du bist." Ebd., S.563: „Wir aber wollen Die werden, die wir sind, — die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden!" Ebenso Nietzsche: *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist* (KSA 6), vor allem S.293: „An dieser Stelle ist nicht mehr zu umgehn die eigentliche Antwort auf die Frage, wie man wird, was man ist, zu geben." Desgleichen Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* (KSA 9), S.555: „Werde fort und fort, der, der du bist – der Lehrer und Bildner deines Selbst." Andere Übersetzungen lauten: „Werde welcher du bist erfahren" (Hölderlin), „Komm zur Kenntnis, von welcher Art du bist!" (Bremer), „Beginne zu erkennen, wer du bist." (Dönt).

25 Siehe Falque: *Hors Phénomène*, §62: Je suis qui je serai, S.363ff. „"Sei, der du wirst", und nicht nur "Werde, was du bist" (Pindar), Henri Maldiney hat also Recht, wenn er viele Male wiederholt: „*Werde, was du bist.* Du bist es *wirklich* nur, indem du es zu deinem *eigen* machst, indem du es zu deiner eigenen Möglichkeit machst […]. Werde, was du bist. Du bist es nur, indem du es wirst"" (Übersetzung durch den Autor). Siehe auch Maldiney: *Penser l'homme et la folie*, S.228/285. Siehe ferner Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.145: „weil das Sein des Da durch das Verstehen und dessen Entwurfcharakter seine Konstitution erhält, weil es *ist*, was es wird bzw. nicht wird, kann es verstehend ihm selbst sagen: »werde, was du bist!«."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ner Selbstwerdung. Denn zu wissen, wer man ist, ermöglicht es erst, zu werden, der man ist. Und *vice versa*: Man kann erst wissen, wer man ist, wenn man sich selbst geworden ist. Doch was, wenn man noch *nicht* erkannt und noch *nicht* geworden ist, der man ist? Was, wenn man sich selbst gar nicht vollends erkennen kann und also auch nie werden kann, der man ist? Selbst dann ist es noch immer möglich, der zu *werden*, der ich *sei*, indem ich der *sei*, der ich erst *werde*. In seiner transgressiven, von einer radikal verstandenen Ermöglichung des Selbst her motivierten Stoßrichtung räumt das "Sei, der du wirst" folglich dem Werden unmissverständlich den Vorrang über das Sein ein, insofern das Werdende sein Sein erst konstituiert. Das Werden kann nicht losgelöst vom Sein gedacht werden, doch gründet, bedingt und bestimmt es dieses erst. Es gilt deshalb: Der Mensch, der noch nicht ist, was er ist, *sei* also, was er ist, indem er *sei,* was er *wird*, und zwar indem er sich erkennt, als derjenige, der er *wird*. Der Mensch ist immer über sich hinaus, wie schon Blaise Pascal in seinem berühmten Wort „L'homme passe infiniment l'homme"[26] – der Mensch übersteigt unendlich den Menschen – verdeutlichte, doch hier, indem er immer erst jener ist, der er immer erst *wird* – und zwar angeleitet vom offenen Zwang des Phänomens, der ihn zu seiner jeweiligen Existenz animiert. Zu *sein*, der man *wird*, bedeutet existenziell betrachtet, dass das darin zu *werdende* Selbst immer erst ist, was es wurde. Solange es aber noch *wird*, ist es noch nicht ganz dasjenige, was es ist. Einem solchen Selbst kommen deshalb eine wesenhafte Unverfügbarkeit seiner selbst zu, denn ein Selbst, das noch immer *werden* kann, ist noch nicht ganz, was es ist. Das Selbst des "Sei, der du wirst" entzieht sich demnach einem sterilen und determinierten Begriff des Selbst, denn es unterliegt einer intrinsischen Offenheit, die wir getrost als poetisch charakterisieren können. In den Worten Friedrich Hölderlins: „Aufzubrechen. So komm! dass wir das Offene schauen, / Dass ein Eigenes wir suchen, so weit es auch ist."[27] In diesem Sinne erweist sich das *Sois qui tu deviens* als existenzpoetische Maxime schlechthin. Sie kreist schauend und suchend, sagend und sich vollziehend um ein Selbst, das immer erst ist, was es wird; das sich erst schafft, wie es wird; das

26 Pascal: *Pensées*, Fragment 122.

27 Hölderlin: *Brod und Wein*, 3,41–42 in *Gesammelte Werk*, S.134. Verse, die Heidegger bei seinem Begräbnis vorlesen ließ.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich erst erwirkt, als wie es existiert und sich erst existiert, als wie es auch erwirkt *wird*. Ein Selbst, das sich also erst erdichtet, als was es sich erkennt und sich erkennt, als wie es zur Poesie seiner selbst wurde.

Das Können des Menschen

Die Relation des Seins zum Werden ist im Existenzvollzug des "Sei, der du wirst" folglich komplementär zu verstehen, indem das an mir ontologisch Gegebene (mein Sein) sich mit dem mir pathisch Offenen (meine Zeit) so ergänzt, dass darin meine mir eigenste existenzielle Möglichkeit (meine Freiheit) meine responsive Wirklichkeit (meine Praxis) bestimmt. Ich kann also nie ganz wissen, wer nur ich selbst bin, insofern ich nie ganz wissen kann, wer nur ich sein *könnte* und also nur ich selbst sein werde. In dieser Transzendenz und Ineffabilität auch meiner selbst bedeutet das "Sei, der du wirst" deshalb immer auch: Sei, der du nicht nur werden musst, sondern der du auch werden *kannst*. Der existenzpoetische Mensch ist zugleich bestimmt und unbestimmt auf das *Können* einer neuen Bestimmung hin, die sich stets vor dem Horizont der Unbestimmtheit und Unergründlichkeit der offenen Zukunft entfaltet. In diesem Gefüge erweisen sich mögliche Wirklichkeiten und zu verwirklichende Möglichkeiten als ein existenzieller Sprung des Könnens. Denn wer ein Sein in seinem Werden vermag, zumal sein eigenes, der ist, was er wird; und der kann, was er tut. Es klingt in Falques Maxime deswegen nicht nur das gleichsam existenzielle Schema für die holistische Zeitlichkeit einer poetischen Phänomenologie an, sondern auch der Appel an das wahrhaftige, gründliche, radikale und rigorose *Können des Menschen*. Dies weil der Möglichkeitssinn des Könnens das primäre Signum des humanen Werdens und also seiner Werdbarkeit ist. Der existenzpoetische Mensch ist folglich ein könnendes Wesen – seiner Möglichkeit nach – wie auch schon Paul Valéry wusste, der eine Philosophie „des Erkennens und Entfaltens der Kräfte des Könnens"[28] anvisierte. Dieses Können setzt letztlich auch den Rahmen für das mögliche Unmögliche des werdenden Selbst, für alle Potenziale poetischer Selbsttransformation und also für seine poietische

28 Valéry: *Ich grase meine Gehirnwiese ab*, S.299.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Responsivität, welche den zwingenden Logos der Phänomene in der Freiheit der Existenz bewähren soll – auch in seinen Grenzen. Ob damit dem "Sei, der du wirst" auch das Vermögen innewohnt, dem *Phainesthai*-Problem und seinen weiteren ontologischen, existenziellen sowie soteriologischen Konsequenzen einen fruchtbaren Raum innerhalb einer poetischen Phänomenologie aufzureißen, wird zu ermessen sein. Gleichwohl ist es evident, dass durch die nunmehr poeto-phänomenologisch auszufaltende Maxime der je schon gehegte, bisher aber nicht eingelöste, universalistische Anspruch der Phänomenologie *neu* geltend gemacht werden kann, nämlich wieder eine πρώτη φιλοσοφία (*protē philosophia*) zu ermöglichen. Denn erst, wenn die Phänomenologie sich vollends als eine poetische Phänomenologie existenzieller Tiefe nicht nur begreift, sondern auch holistisch vollziehbar macht – die Sachen selbst (im Sinne des Seienden als Seiendem) also nicht nur von ihrem Logos her *tatsächlich* poetisch zeigt, sondern in ihrer Poiesis auch zu *existieren* erlaubt – sie sich also *auch* von ihrer offenen Zukunft her konstituiert, kann sie zur wahren Grundlage für alle Wissenschaften werden, zur ursprünglichen Philosophie selbst, zum anvisierten neuen Sehenlernen, ja zur Philosophie und Phänomenologie, die sie immer schon sein wollte und in gewisser Hinsicht auch sein *sollte*. Dies, weil sie dergestalt nie schon festgelegt ist, also starr, sondern einem eröffnenden Noch-Nicht ihres Werdens unterliegt, und das heißt, letztlich von einer schöpferischen Freiheit bestimmt ist, die einzig dem wahren *Können des Menschen* entspricht, der selbst immer erst *wird*; doch niemals beliebig, sondern zwingend – in Offenheit.

§4 Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger

Vollzug einer poetischen Phänomenologie

Es stellt sich schließlich die methodische Frage, wie eine poetische Phänomenologie im Lichte des "Sei, der du wirst" und der oben skizzierten Architektur untersucht und entfaltet werden soll. Dass es dafür entsprechender Quellen bedarf, welche dem umfassenden Anspruch einer poetischen Phänomenologie existenzieller und holistischer Weite Genüge tun, versteht sich von selbst. Die Richtung, die hier einzuschlagen ist, liegt nahe: Sie muss auf eine phänome-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nologische Denkkultur zielen, die, von einem radikalen Pathos angeleitet, zwischen Poesie und Phänomenalität, Logos und Existenz, Poiesis und Zeit sowie Selbstheit und Gott oszilliert, und zwar nicht, indem sie diese schillernden Ambivalenzverhältnisse lediglich thematisiert, sondern indem sie diese mit poeto-existenziellen Mitteln selbst auch *vollzieht*, damit deren Pathos sich leib-responsiv in ihren Rezipienten verwirklichen kann. Soll diese Arbeit referenziell und quellenbasiert erfolgen, dann haben in dieser formalästhetischen Rigorosität und existenziellen Weite bisher vorrangig drei Denker eine poetische Phänomenologie *auch* performativer Kraft entfaltet, die nicht zufällig miteinander affiliiert sind, nämlich Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger. Es wird zu zeigen sein, inwiefern primär diese Drei den hier relevanten Ansprüchen Genüge tun. Ebenso wird zu zeigen sein, weshalb wir alle drei – und nicht nur Heidegger – als Phänomenologen lesen können, ja lesen *müssen*. Desgleichen, wieso wir sie allesamt auch als Dichter fassen wollen, wenngleich dazu ein Blick allein auf das *Tagebuch des Verführers*, auf *Also sprach Zarathustra* oder auf Texte wie *Der Feldweg* hinreichend scheint. Nun bedeutet sich Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger als poetische Phänomenologen anzunähern aber nicht, dass die Drei eine explizit so formulierte, geschweige denn ausführlich entwickelte poetische Phänomenologie in ihrem Werk vorliegen hätten. Es bedeutet vielmehr, dass sich in ihrem Werk eine Vielzahl von Ansätzen finden lassen, teils explizit, teils implizit, teils intuitiv, teils diskursiv, welche sich in der Expressivität ihres Denkens zu einer veritablen poetischen Phänomenologie erst entfalten lassen. In diesem Sinne fungiert die hier vorzunehmende Betrachtung auch weniger als rein werkimmanente oder holistische Untersuchung der Drei, denn als Entfaltung einiger bei den dreien mit phänomenologischen, poetischen und existenziellen Mitteln behandelten Phänomene und deren weitere Implikationen. Wir wollen dabei weniger *über* Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger schreiben, als vielmehr *von* Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger *her*, und das heißt, ausgehend vom offenen Zwang der Phänomene, wie dieser sich in ausgewählten Logoi der dreien zeigt. Wenn an diesem Anspruch auch die Normativität der Phänomenologie hängt, gewissermaßen sogar die Zukunft der Phänomenologie, wie sie immer schon seit wollte, dann bedeutet dies, dass Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger als Schlüssel zu einer poetischen Phänomenologie und ihren ontologischen, existenziellen

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sowie soteriologischen Folgen zu lesen sind. Das meint letztlich nichts anders, als dass wir die Drei im Lichte des radikal gedachten "Sei, der du wirst" neu lesen wollen, und zwar sowohl poetisch als auch phänomenologisch.

Verwandtschaft und Fremdheit

Sich abermals Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger zuzuwenden, und zwar allen dreien zugleich, ist trotz ihrer philosophischen Verwandtschaft, ein bisher *nicht* begangener Weg. Zwar liegen eine Vielzahl je komparativer Studien vor, die entweder Kierkegaard mit Nietzsche, Heidegger mit Kierkegaard oder Nietzsche mit Heidegger vergleichen, doch keine übergreifende Untersuchung zu allen dreien. Dies mag erstaunen, zeigt aber nur die Not und Notwendigkeit, hier endlich *ad rem* zu gehen.[29] Karl Jaspers war wohl der erste, welcher der Nähe der Drei zueinander gewahr wurde, wie viele Anmerkungen in seinen *Notizen zu Heidegger* bezeugen.[30] Demgemäß hat er auch früh die geistigen Bande zwischen Kierkegaard und Nietzsche erkannt, wie im Übrigen auch Gilles Deleuze.[31] Eine Zusammenführung, die Heidegger wiederum fallweise kritisiert[32] – womöglich auch in direk-

29 Das Verhältnis "Kierkegaard-Nietzsche" hat bereits Jaspers in *Vernunft und Existenz* (1935) untersucht. Aktuellere Studien liegen etwa von Angier (2006), Grau (2000), Kellenberger (1997), Kleiner (2013), Miles (2013) und Victor (2021) vor. Zum Verhältnis "Kierkegaard-Heidegger" hat Tonhauser jüngst eine erste Gesamtdarstellung der Rezeption Heideggers von Kierkegaard vorgelegt (2016). Spezifischere Vergleiche offerieren etwa Carlisle (2013), Løgstrup (2020) und Morel (2010). Das Verhältnis "Nietzsche-Heidegger" wiederum wurde u.a. von Armitage (2021) und Müller-Lauter (2014), aber auch im Sammelband *Heidegger & Nietzsche* (2012) sowie im *Heidegger Jahrbuch 2* mit dem Titel *Heidegger und Nietzsche* (2005) trätiert.

30 Siehe Jaspers: *Notizen zu Heidegger*, Artikel 26, 27, 29, 47, 92, 142, 163, 172 und 215 sowie die Anmerkungen 29, 84 und 192. Explizit etwa die Stelle in Artikel 92: „Vielleicht, die geistige Begabung Heideggers in unserer Zeit ungewöhnlich, zu vergleichen mit Jünger, G. Benn, – auf noch höherem Niveau vorher: George, Rilke – Aber wenn dieser Wert und Maßstabe angelegt wird, dann nicht zu vergleichen mit Philosophieprofessoren, sondern mit Nietzsche, Kierkegaard."

31 Siehe Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S.24.

32 So etwa in *Nietzsches Wort «Gott ist tot»* in *Holzwege* (GA 5), S.249: „Die üblich gewordene, aber deshalb nicht weniger fragwürdige Zusammenstellung Nietz-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ter Abgrenzung zu Jaspers, zu dem sein Verhältnis zwischen Freundschaft und Konkurrenz pulsierte – an entscheidender Stelle in seinen *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* aber selbst vornimmt.[33] Gewiss ist, dass Heidegger aufgrund der historischen Verhältnisse eine besondere Stellung in unserem Dreiergespann einnimmt, da er als einziger seine beiden Vorgänger überblickt und sich zu ihnen geäußert hat. Gewiss ist aber auch, dass wir hier insgesamt eine neue, losgelöste Position einnehmen, die Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger unter dem Gesichtspunkt einer poetischen Phänomenologie zusammenbringt. Diese Perspektive ist unabhängig von Heideggers "Kierkegaard" und Heideggers "Nietzsche", aber auch von Nietzsches implizitem Verhältnis zu "Kierkegaard", welches etwa Thomas H. Brobjer luzide thematisiert hat.[34] Heideggers Bezug zu den beiden ist vor allem geprägt von bemerkenswerten Kontrasten zwischen der peinlichen Unterschlagung Kierkegaards in *Sein und Zeit*[35] und den gegen 2000 publizierten Druckseiten zu Nietzsche;[36] und zwischen einer intensi-

---

sches mit Kierkegaard verkennt, und zwar aus einer Verkennung des Wesens des Denkens, daß Nietzsche als metaphysischer Denker die Nähe zu Aristoteles wahrt. Diesem bleibt Kierkegaard, obwohl er ihn öfter nennt, wesenhaft fern. Denn Kierkegaard ist kein Denker, sondern ein religiöser Schriftsteller und zwar nicht einer unter anderen, sondern der einzige dem Geschick seines Zeitalters gemäße. Darin beruht seine Größe, falls so zu reden nicht schon ein Mißverständnis ist." In *Nietzsche II* wiederum charakterisiert Heidegger Kierkegaard als ein eigentümliches Interim: „(…) Kierkegaard, der weder Theologe noch Metaphysiker und doch von beidem das Wesentliche ist (…)." Siehe Heidegger: *Nietzsche II* (GA 6.2), S.430.

33 Und zwar im 105. Kapitel mit dem Titel *Hölderlin – Kierkegaard – Nietzsche*, siehe *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.204.

34 Siehe Thomas H. Brobjer: *Nietzsche's Knowledge of Kierkegaard* in *Journal of the History of Philosophy*, S.251 – 263. Siehe auch den Roman *Corvus Albus* (2024) des Autors, der die fiktive Begegnung von Kierkegaard mit Nietzsche im Basel des Jahres 1869 erzählt.

35 Trotz zahlloser Anregungen wird Kierkegaard von Heidegger lediglich in drei Fußnoten erwähnte. Siehe Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.190/235/338. In Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65) wird Kierkegaard zwei Mal genannt, vor allem im wichtigen 105. Kapitel (siehe oben).

36 Siehe Heidegger u.a.: *Nietzsches Wort »Gott ist tot«* in *Holzwege* (GA 5), *Nietzsche I/II* (GA 6.1 und 6.2), *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), *Nietzsches II. Unzeitgemässe Betrachtung.* (GA 46), *Seminare: Nietzsche: Seminare 1937 und 1944* (GA 87).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ven Auseinandersetzung in den früheren Vorlesungen[37] sowie dem berühmten Geständnis „Nietzsche hat mich kaputtgemacht."[38] Ungeachtet Heideggers eigenwilliger, und das meint ontologisierenden Lektüre Kierkegaards und Nietzsches[39] ist es evident, dass er ausschließlich mit Blick auf die beiden gelesen werden kann, wie Kierkegaards nachweislicher Einfluss auf *Sein und Zeit* und jener Nietzsches auf die Kehre, wie Heidegger in seinen beiden Bänden *Nietzsche I* und *II* (GA 6.1 und 6.2) selbst aufgezeigt, unmissverständlich machen[40] – und sei es auch in Abgrenzung von den beiden. Kierkegaard und Nietzsche ihrerseits gehören zu den bedeutendsten Denkern des 19. Jahrhunderts. Ihr Einfluss auf die Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts ist beispiellos und höchstens mit jenem von Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Karl Marx zu vergleichen.[41] Heidegger wiederum

37 Siehe Heidegger: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (GA 23), S.30; *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit.* (GA 29/30), S.225; *Phänomenologie des religiösen Lebens.* (GA 60), S.248/257/265/268; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61), S.182.

38 Siehe Müller-Lauter: *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III*, S.17.

39 Was sich allein in der oben zitierten Bezeichnung Nietzsches als einem „metaphysischen Denker" und Kierkegaards als „religiösem Schriftsteller", der „weder Theologe noch Metaphysiker" sei und doch „von beidem das Wesentliche", verdeutlicht, insofern beide gemäß der ontologischen Differenz gelesen werden.

40 So stellt Heidegger sich selbst in *Nietzsche I* in die unmittelbare Sukzessionslinie zu Nietzsche, wenn auf Nietzsches ewige Wiederkunft des Gleichen als „der letzten »metaphysischen» Grundstellung im abendländischen Denken" nunmehr der „andere Anfang" folge, den Heidegger ins Werk zu setzen versucht. Siehe Heidegger: *Nietzsche I* (GA 6.1), S.228.

41 So hat Kierkegaard unter den Philosophen nebst Heidegger und Jaspers explizit auf Theodor W. Adorno, Georges Bataille, Ernst Bloch, Albert Camus, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Paul Feyerabend, Gabriel Marcel, Karl Popper, Jean-Paul Sartre, Leo Isaakowitsch Schestow und Ludwig Wittgenstein gewirkt; unter den Schriftstellern wiederum auf W. H. Auden, Jorge Luis Borges, Hermann Hesse, Franz Kafka, Flannery O'Connor, Rainer Maria Rilke, J.D. Salinger und John Updike. Unter den Theologen ist Kierkegaards Einfluss auf Karl Barth, Martin Buber, Rudolf Bultmann, Emil Brunner, Jacques Ellul, Franz Rosenzweig und Hans-Urs von Balthasar nachweislich, außerdem wirkte er auf Psychologen wie Ludwig Binswanger, Viktor Frankl, Erich Fromm und Carl Rogers. Was Nietzsches Einfluss anbelangt, muss eher entgegengesetzt gefragt werden: Auf wen hat Nietzsche *nicht* gewirkt? Eine Frage, die sich im Lichte seiner immensen Reichweite kaum beantworten lässt. Bekannt ist auch das kursierende Wort, dass Nietzsche der meistzitierte Denker des 20. Jahrhunderts sei.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist der bedeutendste Denker des vergangenen Jahrhunderts, dem an Autorität und Geltung nur Ludwig Wittgenstein, an Eigentümlichkeit und Originalität vielleicht nur Georges Bataille an die Seite zu stellen sind. Damit sind die geistesgeschichtlichen Bande zwischen unseren drei Protagonisten bis in die Gegenwart hinein geknüpft, ohne welche eine poetische Phänomenologie ebenso wenig angedacht werden kann wie eine Philosophie der Zukunft. Noch immer sind viele unserer heute offenen Fragen an die unmittelbare Auseinandersetzung mit Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger gebunden, bleiben die Drei deshalb unverwechselbares Schicksal und Herausforderung eines jeden sich selbst überschreitenden Denkens.[42] Der Hauptgrund dafür liegt in Gesinnung, Stil und Kraft ihres Denkens, welche auch die elementare Verwandtschaft unter den dreien auszeichnet. Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger sind allesamt Denker der tiefsten und ursprünglichsten Erregung, die eine fundamentale Not angeht, sei es die Verzweiflung, der Nihilismus oder die Seinsverlassenheit. Alle drei sind Suchende, deren experimentelles Denken ins Offene und Unvertraute drängt; ein Denken, das in seiner vielfältigen Poesie aber zugleich eine geheimnisvolle und verführerische Rettung von aller Not verheißt. Alle drei sind Denker der Befreiung, die ein Umwälzung unserer Denkgewohnheiten fordern und unmittelbar unsere eigene Existenz angehen. Alle drei sind dabei auf das Göttliche gerichtet, woher sie auch ihr eigenes Sendungsbewusstsein weit über ihre Zeit hinaus gewannen. Denn obgleich sie immer wieder in der Welt wirkten, standen sie doch meist selbstgewählt an ihren Peripherien, streiften das Bürgerliche und die Gesellschaft immer nur.[43] Alle drei sind deshalb auch Denker eines noch Ungedachten und Fremden, für welches sie uns Späteren einen Weg geebnet haben, der keineswegs leicht zu betreten ist und auf dem wir alle das Gehen erst schrittweise lernen müssen, ehe wir in ein ganz Anderes vorstoßen können.

---

42 Diese Unverwechselbarkeit kennzeichnet auch ihre Einzigkeit. Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger sind die "Einen, die sie sind", um ein Wort Heideggers bezüglich Nietzsche aufzugreifen: „Was bei Nietzsche eine Not ist und deshalb ein Recht, das gilt niemals für andere; denn Nietzsche ist der Eine, der er ist." Siehe Heidegger: *Nietzsche I* (GA 6.1), S.63.

43 Der Eine schrieb letztlich für einen kleinen Kreis treuer Leser (Kierkegaard), der Andere für seinen Nachruhm (Nietzsche) und der Dritte ließ sein zweites Hauptwerk (*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65)) unveröffentlicht in der Schublade verschwinden (Heidegger).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Poetische Imagines

Unsere strukturelle Herangehensweise an Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger soll sich an den vier oben skizzierten Schritten orientieren, welche diese Arbeit hier einteilen. Doch bevor es jeweils möglich ist, die Drei im Einzelnen nach Pathos und Logos (1. Teil), nach Phänomen und Poesie (2. Teil), nach Poiesis und Zeit (3. Teil) sowie nach Selbst und Gott (4. Teil) zu befragen, gilt es stets vom offenen Zwang des Phänomens selbst seinen Anfang zu nehmen, und zwar konzeptuell sowie konkret. Das bedeutet, dass vornehmlich von Textstellen im Denken der Drei auszugehen ist, die von Phänomenen oder Phänomenkomplexen auf eine Weise handeln, dass darin möglichst die Sachen selbst *hindurch scheinen*, und zwar auf eine formal poetische Weise, die vom Rezipienten letztlich eine den bloßen Möglichkeitssinn sprengende, ihn selbst in seiner Selbstheit aber konstituierende und so in das Soterische reichende Existenz-Antwort verlangt. Nur so kann hier von einer poetischen Phänomenologie die Rede sein. Dass nun das dergestalt zu behandelnde *Phainesthai*-Problem noch weitaus radikalere Frage- und Zeigeräume eines bisher kaum Bedachten, mithin erst noch neu zu Denkenden aufreißt, wenn wir es von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger her angehen wollen, wird niemanden überraschen. Denn vergegenwärtigen wir uns die Drei jeweils anhand des bestimmenden Leitmotivs ihres Denkens, bei Kierkegaard also der *indirekten Mitteilung*, bei Nietzsche der *Umwertung aller Werte* und bei Heidegger des *anderen Anfangs*, dann wird deutlich, dass Ursprung und Ziel des Denkens aller drei sich stets in der Doppelbewegung eines rigorosen Ab-bruchs des vormaligen Logos (im Sinne eines Kollapses) und zugleich eines resoluten Auf-bruchs eines künftigen Logos (im Sinne einer Neugeburt) bewegt, und dies meisthin über die Schwelle poetischer Imagines, welche die von grenzhaftem Sinn schier übersättigten Gedanken wie kosmische Stimmungsbilder umranken. Diesem Gestus wohnt jeweils das Geheimnisvolle, Gigantische und auch Stürmische inne, getreu dreier bekannter Charakterisierungen Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers. Ersteren nämlich nennt Walter Nigg einen „der geheimnisvollsten Menschen, die je gelebt haben“[44]; von zweiterem sagt Gottfried Benn, er sei „der

44 Nigg: *Religiöse Denker* zitiert in Rhode: *Sören Kierkegaard*, S.168.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weitreichende Gigant der nachgoetheschen Epoche“[45]; und vom Denken des Dritten schreibt Hannah Arendt: „Denn der Sturm, der durch das Denken Heideggers zieht – wie der, welcher uns nach Jahrtausenden noch aus dem Werk Platos entgegenweht – stammt nicht aus dem Jahrhundert. Er kommt aus dem Uralten, und was er hinterlässt, ist ein Vollendetes, das, wie alles Vollendete, heimfällt zum Uralten.“[46]

Führen wir uns zur Einstimmung nun drei Beispiele in dieser Gesinnung vor Augen, die zu den vielleicht elementarsten Stellen im Werk Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers gehören: Erstens die Beschreibung des Gekreuzigten einem Kinde in der vom Pseudonym Anti-Climacus verfassten und von Kierkegaard “herausgegebenen“ *Einübung im Christentum*;[47] zweitens die Parabel vom tollen Menschen und dem Tod Gottes in Nietzsches 125. Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft*;[48] und drittens das 256. Kapitel zum letzten Gott von Heideggers zweitem Hauptwerk, den *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)*.[49] Alle drei Beispiele zeichnet etwas Mysteriöses, eine gewisse Ungeheuerlichkeit, ebenso wie eine unbestreitbare Unbändigkeit aus. Alle drei rühren an schicksalshaften Urverhältnissen der *humanitas* und sind dabei von einer jeweils eigentümlichen Poesie gezeichnet, die in ein Jenseits unmittelbaren Verstehens reicht. Entscheidend ist nun, dass zur Veranschaulichung des grundsätzlichen Anspruchs einer poetischen Phänomenologie es in gewisser Hinsicht nottut, sich diesen drei Textstellen wie Tableaus poetischer Imagines anzunähern; und das heißt wie verdichteten und zugleich gesteigerten Bildern, die phänomenologisch immer erst tiefer zu ergründen sind. Mit anderen Worten: Wollen wir uns Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger – und damit den drei genannten Beispielen – mit den Mitteln der poetischen Phänomenologie annähern, dann müssen wir sie kontemplativ lesen lernen. Damit dies möglich ist, ist es erforderlich, diese Imagines hier wie poetisch-phänomeno-

45 Benn: *Nietzsche – nach fünfzig Jahren* zitiert in Frenzel: *Friedrich Nietzsche*, S.138.

46 Arendt: *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt* zitiert in Biemel: *Martin Heidegger*, S.157.

47 Siehe Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.188 – 192 (T1 im *Appendix*).

48 Siehe Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.480ff (T2).

49 Siehe Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.409 – 417. (T3).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

logische Gemälde zu zitieren, damit eine gleichsam unmittelbare textuelle Konfrontation mit den darin zur Sprache gebrachten Phänomenen möglich wird, und zwar gerade auch *gegen* die eigene Angewohnheit bereits vertraute Texte nur noch zu überfliegen oder schlicht als bereits bekannt vorauszusetzen. Doch weshalb? Damit sich uns das originäre Pathos, also der Logos ihres Zwangs des Phänomens, *abermals* oder überhaupt *erstmals* auf möglichst unverstellte Art und Weise präsentieren kann. Konkreter noch, damit dadurch die darin aufscheinende Unmittelbarkeit von Tod und Heil, von Nichts und Gott, von Selbstbetroffenheit und Selbstübersteigung, von Kollaps und Neugeburt auch in ihrer poetischen Kraft *erfahrbar* wird – soweit ein Text dies vermag. Diesem für eine poetische Phänomenologie grundlegenden Ansinnen soll hier deshalb ein entsprechender *Appendix* dienen,[50] wo wir die besagten drei Textstellen und in der Folge alle weiteren Tableaus, die wir betrachten wollen, in besagter Weise zitieren. Denn die Möglichkeit der unmittelbaren textuellen Konfrontation ist dort unerlässlich, wo eine Zitation zum genaueren Verständnis der poetischen Phänomenologie *mehr* sein muss als bloß Hinweis, Anweisung oder hermeneutisches Geleit. Dort also, wo das phänomenologische Sehen- und Empfindenlernen über das bloße Verstehen oder Erinnern hinaus auch Ein-sicht (in das freigelegte *Phainesthai*) und Ein-bildung (des poetisch steigernden Imagos) werden soll.

Das phänomenologische Zeigen

Unser methodisches Vorgehen hier gleicht damit der Arbeit eines Galeristen und Kurators: Denn zunächst wollen wir einen phänomenologischen Raum gestalten, um darin ausgewählte poetische Imagines bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger wie Gemälde auszustellen. Diese Räume fügen sich nahtlos in die Architektur unseres Vorhabens hier. Danach sollen darin einzelne Phänomene zur Sprache gebracht werden, indem wir deren Zeigen und Gezeigtes offenlegen und paraphrasieren. Erst in einem dritten Schritt soll das Gezeigte dann auch kontextualisiert und interpretiert werden, soweit dies zweckmäßig ist. Zeigen bedeutet in der Phänomenologie

50 Siehe Appendix: Chronologische Folge aller Tableaus von T1 bis T72.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dreierlei: Erstens, das Phänomen sehen lassen, also aufdecken, entbergen, offenbaren, lichten; zweitens das Phänomen darstellen, also präsentieren, darlegen, vorlegen, demonstrieren; und drittens das Phänomen in seiner Wahrheit feststellen, es also deutlich machen, akzentuieren, hervorheben, unterstreichen. Dieses Zeigen entspricht so im Wesentlichen der phänomenologischen Deskription, die als solche nicht mit einer Analyse oder Erklärung der Phänomene zu verwechseln ist, wie bereits Merleau-Ponty beteuert[51] (siehe 3. Kapitel: Das Phänomen der poetischen Phänomenologie), sondern vielmehr als Akt der Umschreibung der Sachen selbst zu begreifen ist. Entsprechend ist das phänomenologische Zeigen an erster Stelle auch nicht hermeneutisch, also schon ausgelegt oder verstanden, sondern eine offene Arbeit an den Phänomenen, die gleichsam Zeugnis von sich selbst ablegen. So wenig man Gedichte übersetzen kann, ist es möglich ein Denken zu übersetzen. Unsere phänomenologisch-poetische Zugangsweise lässt die Text-Tableaus deshalb möglichst lange von ihrem Pathos her für sich selbst sprechen, gerade auch über sich selbst hinaus; und das heißt im Zugeständnis an die durch sie immer schon evozierte poetische Exzessivität ihres Logos, die sich einer regulären Analyse naturgemäß entzieht. Gerade die Inkommensurabilität des Denkens von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger bedingt hier mit Besonderheit, die Phänomenalität innerhalb ihrer Imagines *von sich selbst her* zu zeigen. Auch die Kontexte, welchen ihre Tableaus jeweils entnommen werden, sind deswegen vorerst zweitrangig, ebenso wie die unmittelbare Relation zwischen den ausgewählten Textstellen, ihre Parallelen und Differenzen, oder aber ihre inhaltliche Kritisierbarkeit. Eine poetische Phänomenologie priorisiert das Zeigen gegenüber jeder Analyse, Interpretation oder Debatte. Ein solches Zeigen ist folglich nicht Frage eines Diskurses, einer Rezeptionsgeschichte oder sekundärer Quellen, sondern geht diesen mit Blick auf den offenen Zwang der Phänomene jeweils voraus. Dennoch ist klar: Es gibt keine Phänomeno-Logie als ein bloßes Zeigen, ansonsten wäre sie reine Kunst, und selbst das "bloße" Zeigen setzt bereits eine gewisse Interpretation voraus, was ebenso für die Weise gilt, wie unsere Drei ihre Phänomene zur Sprache bringen. Auch die poetische Phänomenologie

51 „Es gilt zu beschreiben, nicht zu analysieren und zu erklären." Siehe Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S.4.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist immer eine Besinnung (Logos) auf das Gezeigte (Phänomen), doch stets retrospektiv und niemals erschöpfend. Sie ist dadurch verwandt mit einem berühmten Wort Wittgensteins: „Denk nicht, sondern schau."[52] Schauen aber bedeutet immer mehr Betrachtung als Auswertung; mehr Umschreibung als Zergliederung; mehr Kontemplation als Auslegung.

Um poetische Phänomene bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger tableau-artig zu zeigen, werden wir uns in der Folge einer *poetischen Reduktion* bedienen (ab §5, siehe auch 4. Kapitel: Die Poesie der poetischen Phänomenologie). Diese Reduktion ist eine deskriptive, indem sie zunächst zeigt, was sie sieht und danach umschreibt, was sie betrachtet. Es ist dabei gerade besagter Exzess an zwingendem Sinn, der die möglich-unmögliche Sprachform des eigentlich Gemeinten charakterisiert, wenn von poetischen Imagines bei unseren dreien die Rede ist. – Blicken wir so noch einmal auf die drei erwähnten Beispiele: Christus am Kreuz (Tableau I), der tote Gott (Tableau II) und der letzte Gott (Tableau III). Das Geheimnisvolle, Gigantische und Stürmische in diesen Exempeln zeugt von einer versuchten Umwälzung des Logos, vermittelt durch das Pathos verdichteter und gesteigerter Bilder. Dieser genuinen Grenzen der verbalen Sprache waren sich Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger durchaus gewahr. Dasselbe gilt für die Form des hier Gezeigten zwischen historischer Metapher, narrativer Allegorie und daseins-basierter Prophetie: Ihre bildlichen Zeigens-Lexeme faktischer, fiktiver und prophetischer Poesie weisen allezeit in eine Hyperbolik ihrer selbst, verdichten das Zu-Zeigende also notwendig in einem Zwischenverhältnis von Anwesenheit und Abwesenheit, von Ein-sicht und Ein-bildung. Das Bild des Gekreuzigten wird zwar lebendig vor unserem inneren Auge, entzieht sich aber doch sogleich wieder in seine Transzendenz. Wir ahnen zwar den getöteten Gott und doch kommt er uns stets aufs Neue in unserem ortlosen Stürzen nach allen Seiten abhanden; und auch bezüglich des letzten Gottes hält uns zwar eine enthusiasmierte Ahnung lange wach, doch nur um uns ungesäumt wieder in ein Sprachloses abgleiten zu lassen. Wir werden auf die drei genannten Beispiele später ausführlich eingehen (siehe §22, §33 und §35), doch für den Augenblick müssen wir im Angesicht all dieser Ambivalenzen erst fragen: Was für ein Typus

52 Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, 66.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von überschüssigem Phänomen ist hier überhaupt verhandelt? Weshalb bedarf es dafür einer poetischen Phänomenologie, um diese Selbstanzeigung von Exzessivität zur Sprache zu bringen? An welche Grenzen der Form und Rationalität reicht dieses poetische Zeigen dann heran? Und weshalb verlangt es in seinem selbstvollzogenen, inneren Zwang nach einer existenziellen Response, die von der Frage nach demjenigen, was möglich und unmöglich ist, bis hin zur Frage nach dem Soterischen reicht? Welche Poesie der Zukunft also vollzieht sich hier? Jene, die auch Johannes de silentio in *Furcht und Zittern* performiert? Jene selbe, die Zarathustra in seinen *Dionysos-Dithyramben* besingt? Und jene schließlich, die auch Heidegger sich im *Brief über den Humanismus* von der Ursprünglichkeit der Sprache erhofft?

Negative Theosis

Exzess und Poesie, Zwang des Logos und Poiesis der Existenz – sie sprechen eine klare Sprache: Unsere drei Protagonisten ausgehend vom *Phainesthai*-Problem und seiner Entwicklung bis in die letzten Konsequenzen des "Sei, der du wirst" hinein zu lesen, bedeutet nichts weniger, als die darin zu verwirklichende, poetische Phänomenologie existenzieller Weite als Suche nach einem anderen und *noviden Denken* zu begreifen, einem Denken des noch Ungedachten und Fremden, welches auch die Drei erst vorzubereiten sich anschickten. Nichts minder als ein zunächst unmögliches, erst möglich zu machendes, möglich-unmögliches Denken eines neugeborenen Logos wird hier also umkreist; oder anders, steht hier auf dem poeto-phänomenologischen Spiel, wenn wir uns Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger von ihrem letzten und unumgänglichsten Zwang annähern. In diese Richtung gilt es folglich auch ihre Leitmotive der *indirekten Mitteilung*, der *Umwertung aller Werte* und des *anderen Anfangs* zu lesen, die das Denken der Drei wie eine teils unhörbare, teils überdeutlich klingende Musik untermalen. Ihr resonantes Telos ist ein Drängen auf einen neuen Logos, der zugleich der ursprünglichste ist. Das Unmögliche daran, was sich vielleicht nur auf paradoxe Weise in der stummen Existenz ihrer Leser verwirklichen kann, aber als ein Ungeheuerliches, deutet so auf ein vorerst Unsagbares: nämlich das Sein (Wirkliches) als ein menschliches

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbst (Mögliches) göttlich zu realisieren (Unmögliches). Diese *negative Theosis* einer poetischen Phänomenologie (vom griechischen Θέωσις (*theiōsis*), Vergottung), die hier und im Denken unserer Drei anklingt, zielt damit womöglich auf einen erweiterten Begriff des Fleisches (*chair)*, wie wir diesen von Merleau-Ponty her kennen,[53] wo dieser es verstünde, den omnistisch verflochtenen Einheitsleib des poetischen Logos – als Zwischentextur von Logos und Poesie, von Signifikation und Poiesis, von Sättigung und Überschuss – in einem noch ungesagten Chiasma menschlichen Selbstgottseins zu verdichten. Wir werden darauf zurückkommen (siehe §36). Wenn Heidegger in seinem berühmten Wort aus dem *Spiegel-Gespräch* aber verkündet: „Nur noch ein Gott kann uns retten"[54] – worauf Kierkegaard vielleicht antworten würde: Nur noch ein Gott *wird* uns retten; und Nietzsche präzisieren müsste: Nur noch ein Gott *darf* uns retten – wird deutlich, dass die Indirektheit und also Negativität dieser Theosis und ihres möglichen Leibes jedenfalls in einer unverfügbaren Zu-kunft liegen muss. Sie liegt immer *vor* uns und kommt folglich immer erst auf uns *zu*. Vergöttlichung ist aller Selbstbestimmung zum Trotz in Offenheit zu empfangen. Auch die inneren Verhältnisse dieses Könnens, Werdens und Dürfens müssen uns noch beschäftigen, wie ebenso die damit verbundene Beziehung von Christus (Kierkegaard) zu Dionysos (Nietzsche) und zum letzten Gott (Heidegger), wo sich uns hier eine poetische Soteriologie in Aussicht stellt (siehe 8. Kapitel: Die Gnade poetischer Existenz). Das Ideal der Theosis indes ist kein Konzept, ob direkt oder indirekt imaginiert, sondern stets Ausdruck einer Erlösungspoesie, die sich im Kontext einer poetischen Phänomenologie nur als bezeigende Arbeit an einem *noviden Denken* begreifen lässt. Das "Sei, der du wirst", welches darin durchschimmert, gibt uns zu verstehen, dass Vergottung ausschließlich als ein Werden in eine unbegreifliche Offenheit angedacht werden kann. Hiermit dürfte auch deutlich werden, weshalb die Grundlegung einer poetischen Phänomenologie, wie sie uns vorschwebt, nicht primär im Ausgang der herkömmlichen Phänomenologie geleistet werden kann, sondern sich auf proto- und transphänomenologische Denker vom Schlage Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers berufen muss.

---

53 Siehe Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S.172 – 203.

54 Heidegger: *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger* in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), S.671.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ins Offene

Einige abschließende Worte zum methodischen Vorgehen: Zu Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger wurde im Einzelnen viel, ja beinah alles gesagt.[55] Als Dreigespann einer poetischen Phänomenologie indes kann sich uns ein neuer Zugang zu ihrem Denken eröffnen, der zugleich über die Drei hinausgeht. Ein Mut ist dafür vonnöten, den Hafen der Metaphänomenologie und Hermeneutik nicht nur *expressis verbis,* sondern, wo nötig, auch *in actu* zugunsten der offenen See einer poetischen Phänomenologie zu verlassen. Ein Gang auf die Schiffe, ein Gang im Einklang mit dem oben zitierten Wort Hölderlins (siehe §3), ein Gang vielleicht ins Unendliche, wie auch Nietzsche ihn oftmals besungen hat:

> Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns, — mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun, Schifflein! sieh' dich vor! Neben dir liegt der Ocean, es ist wahr, er brüllt nicht immer, und mitunter liegt er da, wie Seide und Gold und Träumerei der Güte. Aber es kommen Stunden, wo du erkennen wirst, dass er unendlich ist und dass es nichts Furchtbareres giebt, als Unendlichkeit.[56]

Nur dort, wo uns ein wahrlich offener Horizont erwartet, geben sich uns die Phänomene dar, wie sie *in concreto* sind. Nur dort, wo wir an einer Unendlichkeit des Erfahrens rühren, wird es möglich, vom Pathos und Logos des offenen Zwangs des Phänomens her an den poetischen Phänomenen zu arbeiten, wie diese mich, dich und uns in im *phainesthai*-artigen Erleben verdichteter Erfahrungswelt betreffen. Nur dort entfaltet sich die weite Sphäre des "Sei, der du wirst". Nähern wir uns Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger also unter diesem Gesichtspunkt poetisch an, dann bedeutet dies zweierlei: Zum einen, dass wir uns so um eine Topologie von Stimmungen,

---

55 Die Forschung der letzten Jahre und Jahrzehnte ist beachtlich und kaum überschaubar. Besonders hervorzuheben sind mit Blick auf Kierkegaard die Arbeiten von Garff (2005), Nigg (1957) und Schwab (2014) sowie das *Oxford Handbook of Kierkegaard* (2013); in Bezug auf Nietzsche die Monographien von Deleuze (1976), Gerhardt (2006), Jaspers (1936) und Safranski (2000) sowie das *Nietzsche-Handbuch* (2011); in Hinsicht auf Heidegger schließlich die Arbeiten von Figal (2013), Greisch (1997), Löwith (1984), Safranski (2006) sowie das *Heidegger-Handbuch* (2013).

56 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.480.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Befindlichkeiten, Einfühlungen und Intensitäten bemühen müssen, wie sie für das Denken der Drei typisch ist. Die hierfür nötige „formale Anzeige" erlaubt es, ähnlich wie bei Hyperphänomenen, oft nur noch indirekt zu beschreiben und zeigen, was sich uns da gibt. Zum anderen bedeutet es, dass wir ebenso an den leiblichen Responsorien in all ihrer erlebten Direktheit arbeiten müssen, insofern diese sich konkret auf die Existenz der Betroffenen auswirken. Diese Betroffenen sind nicht nur die einzelnen Charaktere innerhalb der Textdramaturgien der dreien – so etwa Abraham, Zarathustra oder das Seyn – sondern in der Regel niemand Geringeres als *wir* Lesenden *selbst*. Gerade auf diese *Selbstwirkung* gilt es bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger besonders Acht zu geben, ist sie doch wesentlich für alle Phänomenpoesie, die in Existenzpoesie umschlägt. Das damit eng zusammenhängende Prinzip des pathischen "von-her", anstelle eines Arbeitens "über", rückt so auch einen rein denkhistorischen, mithin systematischen Umgang mit den dreien in den Hintergrund. Phänomenbasiert und poetisch am Stoff der Texte zu arbeiten, bedeutet aber nicht, sich von Chaos oder Willkür anleiten zu lassen, doch von einer Freiheit animiert zu sein, deren Zwang aus tieferen Verhältnissen rührt als die Sucht nach strenger Systematik. Dieses vor allem kantische Erbe ist bei unseren drei Protagonisten einer anderen, poetischen Dynamik jenseits reiner Ordnungsprinzipien gewichen, nämlich jener der *Konzentriertheit der Sachen selbst*. Einen Geschmack davon geben uns Johannes Climacus in seinem ironischen Umgang mit Hegel in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift*, Nietzsche in Bezug auf seine Hommage an Arthur Schopenhauer in *Schopenhauer als Erzieher*, seiner *Dritten Unzeitgemäßen Betrachtung*, und Heidegger in seinen Stilisierungen Hölderlins etwa in *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. Dieses jeweilige Vorgehen ist von Zwingenderem angeleitet als von bloßen Ordnungen, von Zwingenderem auch als von letzter Präzision, Konsistenz, Vollständigkeit oder Gerechtigkeit, nämlich von der realen Phänomenalität und ihren Erregungen, von der wirklichen Gegebenheit und ihren Entzügen. *Diesen* Logos und Alogos gilt es primär aufzuzeigen; *dergestalt* gilt es dem Denken vorrangig eine Richtung ins Unvertraute zu verleihen. Ähnlich frei müssen auch wir hier vorgehen, wo der offene Zwang des Phänomens uns den Zugang zu unseren Denkern diktiert. Weshalb? Weil nur dieser der aufspürenden Freiheit Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst entspricht, die keine Denker einer auf Vollendung zielenden Selbstabrundung waren – wie in gewisser Hinsicht Kant und Hegel, oder auch Johann Wolfgang von Goethe und Benedikt XVI.[57] – sondern suchende Denker ins Offene, die oft mehr Bruchstücke und Ahnungen hinterließen als ausgearbeitete Theorien.

Unser Vorgehen hier soll also weniger ein technisches als vielmehr ein auskundschaftendes und lebendiges sein. Konzepte, Begriffe, Paradigmen, aber auch Phänomene sollen deshalb nicht neben- und übereinander gelegt werden, sondern von ihren Sachen selbst her ineinander überfließen: alinear, rekursiv und selektiv. Im Sinne eines komplementären Zugangs sind Parallelen dann oftmals ergiebiger als Differenzen, weshalb auch Kritik an Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger erst spät geübt werden soll, und auch dann nur strukturell (siehe §38), nachdem sich die Poesie ihrer Phänomene deutlich und undeutlich genug zeigen konnte. Wir priorisieren hier das Gemeinsame bei den dreien, wo es der Entwicklung einer poetischen Phänomenologie dient, die hier zwar von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger ausgeht, in letzter Konsequenz aber *größer* ist als deren Denken. Auch enzyklopädisch kann unsere Arbeit in Bezug auf die Drei deswegen nicht sein, was innerhalb ihrer drei Kosmen ohnehin nur schwer zu leisten wäre. Es bleibt so die Not der Phänomene als unser dominantes Movens, und zwar wie sie *uns* angehen und betreffen. Weil diese uns hier aber *durch* die Texte unserer Drei *hindurch* affizieren, mag diese Logopathik in letzter Konsequenz – so weit sinnvoll und möglich – doch auch bedeuten, dass wir in Hinblick auf unsere drei Gefährten dem von Bataille in Bezug auf Nietzsche forcierten Prinzip Folge leisten müssen: Dass wenn es darum gehe, Nietzsche authentisch zu verstehen, man zwangsläufig Nietzsche selbst sein müsse.[58] In gewisser Hinsicht wird es deswegen auch für *uns selbst* erforderlich, "Kierkegaard", "Nietzsche" und "Heidegger" zu *sein*, um gemäß der von ihnen entfalteten Phä-

57 Wenngleich Heidegger die 102 Bände der Gesamtausgabe seiner Werke als Ausgabe letzter Hand selbst noch redigierte, was aber nicht bedeutet, dass sein Denken als ein Gedachtes abgeschlossen wäre.

58 Siehe Bataille: *Nietzsche im Lichte des Marxismus*, S.22: „Niemand kann Nietzsche authentisch lesen, ohne Nietzsche zu »sein«." Siehe auch Bataille: *Nietzsche und der Wille zur Chance*, S.16: „Nietzsche schrieb "mit seinem Blut": wer ihn kritisiert, oder besser, ihn erprobt, kann es nur, indem er auch seinerseits blutet."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nomenalität derjenige zu sein, der man über sie hinaus erst *wird*. Diese Identifikation ist doppelt zu lesen: Zum einen als eine existenzielle Gemeinschaft mit dem Denken der Drei, und das heißt, mit den in ihrem Schreiben und Denken konzentrierten Erfahrungswelten. Zum anderen als Zugeständnis an die jeweilige Denk- und Lebenspassion der Drei, an welcher wir mit Blick auf uns selbst existenzpoetisch teilhaben können. In der Kombination beider Identifikationen kann das Denken von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger – im Einzelnen oder auch im Übergreifenden – dann in *uns* zum *Signum* einer unabweisbare Existierung ihrer offenen Zwänge umschlagen. Eine Dynamik, die sich stets nur in jedem Einzelnen von uns vollziehen, bewähren und konkretisieren kann, bis wir so in unser Eigenstens vordringen. Oder wie Kierkegaard schreibt: „Im Verhältnis zum Existieren gibt es für alle Existierenden einen einzigen Lehrmeister: die Existenz selbst."[59]

59 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band II)*, S.27.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1. Teil: Pathos und Logos – Grundlegung einer poetischen Phänomenologie

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1. Kapitel: Das Pathos der poetischen Phänomenologie

Die Poesie der Philosophie

Alle Philosophie ist Stil, von Platon bis Gottlob Frege, von Baruch de Spinoza bis Schopenhauer. Alle Philosophie ist in der ganzen Fülle ihrer sprachlichen Mittel, zwischen Argument und Andeutung, Abstraktion und Ausdruck, damit auch literarisch. Robin George Collingwood nennt die Philosophie „ein Gedicht der Vernunft".[60] Louis Althusser stellt fest: „Man denkt in der Philosophie nur in Metaphern."[61] Und Wittgenstein geht in *Über Gewissheit* sogar noch weiter, wenn er statuiert: „Ich glaube meine Stellung zur Philosophie dadurch zusammengefasst zu haben, indem ich sagte: Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*."[62] Die Schlechthinnigkeit von Philosophie, welche in einer poetischen Phänomenologie anklingt, gewinnt sich folglich aus dem ursprünglichen Verhältnis von Logos und Poiesis, wo sich uns also ein originäres Pathos zu *zeigen* gibt. Und das bedeutet, wo diese rätselhafte Gabe zwischen Widerfahrnis *und* Wort, *als* Wort und Pathos, zu ihrer sprachlichen Darstellung kommt, sei es als Metapher oder als Prädikation, aber auch als Unausgesprochenes. George Steiner sieht den gemeinsamen Urgrund von Denken und Dichten im „*mysterium tremendum* der Metapher."[63] Doch gibt es ebenso ein *mysterium tremendum* der Prädikation, wenn wir jedes "Wie des Sagens" (die formale Erscheinung) und sein "Wie des Gesagten" (die Formsprache) in ihrem gemeinsamen Urboden verankern. Alle „große Philosophie" sei „in sich den-

60 Collingwood: *An Essay on Philosophic Method*, S.212.

61 Althusser: *Eléments d'autocritique* in *Solitude de Machiavel* S.187.

62 Wittgenstein: *Über Gewissheit*, S.483. Bekannt ist auch Wittgensteins Bemerkung, dass er die *Philosophischen Untersuchungen* eigentlich habe in Versen schreiben wollen.

63 Steiner: *Gedanken dichten*, S.14.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kerisch-dichterisch",[64] wie Heidegger meint, doch: „*Der Dichtungscharakter des Denkens ist noch verhüllt.*"[65] Gilt dies auch für den Denkungscharakter der Dichtung? Kurz bevor er den Schierlingsbecher trank, wandte sich Sokrates bekanntlich Aesop und somit dem Gesang zu. Noch bedeutet beides sein, Spinoza und Stendhal, wie Sartre gegenüber Simone de Beauvoir seine philosophischen und literarischen Ambitionen einmal bekannte – jedoch in Eins geführt und nicht nur parallel vollzogen – eine nicht immer leicht zu fassende Synthesis. Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger entsprachen ihr in der Hauptsache ihres Schaffens, insofern Widerfahrnis und Wort, Denken und Dichtung, Prädikation und Metapher ihrem Stil des Philosophierens und Poetisierens gemäß meist ineinander überlaufen, sogar bis zur "Kreuzigung des Verstandes", wie uns die die Meditationen von Johannes de silentio nahelegen.[66] Diese sich sogar sprengende *unitas* eines zugleich dichtenden Denkens und denkenden Dichtens, das rigoroser ist als seine bloße Selbstkonstitution, jedoch ist selten. Nicht so die Engführung von Philosophie und Poesie überhaupt, die seit den Vorsokratikern den abendländischen, aber auch morgenländischen Logos durchzieht. Führen wir uns noch einmal vor Augen: Platon, Aristoteles, Marcus Tullius Cicero, Lucius Annaeus Seneca, Augustinus, Petrus Abaelardus, Galileo Galilei, David Hume und auch Heidegger, um nur einige Beispiele zu nennen, schrieben Dialoge. Gotthold Ephraim Lessing, Charles Péguy, Marcel Proust, Robert Musil, Samuel Beckett, Iris Murdoch, Hermann Broch oder Jorge Luis Borges indes waren veritable philosophische Schriftsteller. Epikur, Lukrez, René Descartes, George Berkeley, Joseph de Maistre, Henri Bergson, Ernst Bloch, Walter Benjamin und selbst ein Sigmund Freud wiederum sind in vielen ihrer Schriften explizit literarische Philosophen, vom schon erwähnten Wittgenstein ganz zu schweigen. Selbst in der analytischen Philosophie stoßen wir auf eine Art Poesie, wo diese sich in Form von Gedankenexperimenten um Veranschaulichung bemüht. Denken wir an das Schiff des Theseus, das Trolley-Problem und andere bekannte Beispiele

64 Heidegger: *Nietzsche I* (GA 6.1), S.293.

65 Heidegger: *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), S.84.

66 Siehe Kierkegaard: *Furcht und Zittern*. "Kreuzigung des Verstandes" ist ein Kierkegaard oftmals fälschlich zugeschriebenes Wort, ähnlich wie die Bezeichnung "Sprung in den Glauben". Beide lassen sich im Werk des Dänen nur ihrem Sinn nach, nicht aber wörtlich finden.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bei David K. Lewis, Hilary Putnam, John Rawls oder John Searle. Als einen *Poeta doctus* schließlich feiern wir Dichter wie Pindar, Dante Alighieri, Albrecht von Haller, Friedrich Schiller, Samuel Taylor Coleridge, Hölderlin, Giacomo Leopardi, Stéphane Mallarmé, Fernando Pessoa oder eine Ingeborg Bachmann. Die Grenzen zwischen Philosophie und Poesie scheinen fließend, wenn wir genauer hinsehen, und betreffen nicht nur evidente Beispiele poetisch stilvoller Denker wie Marcus Aurelius, Niccolò Machiavelli, Jean-Jacques Rousseau und Voltaire, ja selbst ein Theodor W. Adorno in seinen *Minima Moralia* und Simone Weil in *La pesanteur et la grâce*, sondern gerade auch Ausprägungen denkerischer Dunkelheit bei Philosophen wie Heraklit, Plotin, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Hegel oder Jacques Derrida, deren argumentative Entzugsmomente als eine Poesie der Stille gelesen werden können. Oder *vice versa*: Wo Ausformungen dichterischer Dunkelheit bei Poeten wie Arthur Rimbaud, James Joyce, Ezra Pound, Paul Celan, Maurice Blanchot oder Friederike Mayröcker uns in ihren bloßen Andeutungen irritieren, lassen sich diese Zwischentöne auch als eine Philosophie des Unsagbaren interpretieren. – Der Blick über die Jahrhunderte zeigt also, dass sich die Grundlegung einer poetischen Phänomenologie keineswegs auf einer *terra incognita* oder einem brach liegenden Feld vollzieht, sondern einen wohl vertrauten Boden bestellen kann, wenngleich dieser manch kurzsichtigen Funktionären und Beamten der Philosophie verborgen und unerreichbar scheint. Dennoch ist die Kultivierung einer poetischen Phänomenologie keineswegs selbstverständlich, sondern bedarf einer fortwährenden Selbsterhellung, und mehr noch: eines andauernden Selbstvollzugs. Die Notwendigkeit einer poetischen Phänomenologie ist nicht immer offensichtlich, sondern muss deutlich gemacht werden. Unter diesen Vorzeichen treten wir hier auch an Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger heran.

Grundlagen einer poetischen Phänomenologie

Eine Verdeutlichung der poetischen Phänomenologie beginnt mit ihrer Grundlegung. Dafür sind hier im Wesentlichen vier Annahmen vorauszusetzen:

(1) Erstens, dass der offene Zwang des Phänomens die *Ursprünglichkeit* betrifft, und zwar sowohl vom Gegebenen *per se*

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als auch vom Bedeutenden *per sui*. Ursprünglichkeit in diesem Sinne aber ist ineffabel. Ob wir das Mysterium des Ursprungs dann mit "Logos", "Gott", "Sein", "Pathos", "Grund", "Abgrund" oder "Nichts" benennen – alles umschreibende Bezeichnungen des offenen Zwangs des Phänomens – ist zunächst zweitrangig. Wesentlich ist, dass Ursprünglichkeit grund-(un)-legender ist sogar als seine Selbstbezeichnung, denn sie entspricht dem originärsten Zwang, der offen aus den Phänomenen *wirkt*, ihrem Ur- jeweils ent-sprungen. Von dieser *dunklen Herkunft* aus, die sich einer sprachlich eindeutigen Fixierung entzieht, müssen wir dann auch Pathos, Logos, Phänomen und Poesie bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger verstehen, wollen wir tatsächlich auf den offenen Zwang hören, wie er zur Poesie seiner Versprachlichung drängt (siehe §8).

(2) Zweitens, dass die Offenheit des Zwangs jeweils einen *konkreten Sinn im Plural* impliziert, und zwar im "Was seines Zwingens" durch ein "Wie seines Zwangs". Der konkrete Sinn, der jeweils im Pathos zwingt, ist, wie bereits betont, niemals ein nur uniformer oder singulärer, wie ein vulgärer Universalienrealismus vielleicht vermuten ließe. Vielmehr zwingt uns seine Wirklichkeit zu vielen möglichen Verwirklichungen seines Sinns. Die Offenheit des Zwangs impliziert einen Möglichkeitssinn, der es nicht nur erlaubt, denn Sinn der Sache selbst mehrfach auszusagen, sondern dies auch verlangt. Der Logos im Pathos bedarf also vielfacher Logoi, um getreu zur Sprache gebracht zu werden. Es sind dies Logoi, die stilistisch mithin viele Pathe aufweisen können, wie wir noch sehen werden (siehe §12).

(3) Drittens, dass die Erfahrungsstrukturen, die eine poetische Phänomenologie zur Sprache bringt, folglich eine *prinzipielle Exzessivität* aufweist, und zwar sowohl von ihrem Ursprung *her* als auch auf ihren Sinn im Plural *hin*. Poetische Phänomenologie ist, so gesehen, immer auch Exzessphänomenologie. Denn nicht nur der offene Zwang des Phänomens ist hyperbolisch, sondern auch sein Ausgesagtsein. Wo wir das Verhältnis der "originären Gabe des *Phainesthai*" zum "originären *Phainesthai* der Gabe" folglich mit Blick auf seine beiden Extreme betrachten müssen, bewegen wir uns stets an den Grenzen der Erscheinungen und ihrer Sprache, oszillieren zwischen Anwesenheit und Abwesenheit, Entbergung und Verbergung, Sagbarem und Unsagbarem.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Fremde, Befremdende, Zwei- und Mehrdeutige, Ambivalent-Dialektische und Polyloge, das so aufbricht, verlang deshalb nach einer *indirekten Rede*, wie sie auch charakteristisch für das denkende Dichten und dichtende Denken unserer Drei ist (siehe §16).

(4) Viertens, dass das *Phainesthai*-Problem infolgedessen im Wesentlichen fünf Ursachen aufweist, welche es bislang vereitelt haben, dass die Sachen selbst in ihrer Tatsächlichkeit zur Sprache gebracht wurden: (a) Erstens die oft übertriebene Abstraktion phänomenologischer Beschreibungen und Analysen; (b) zweitens die meist zu geringe Irritations- und Befremdungskraft in der dabei verwendeten Sprache; (c) drittens die in der Regel allzu starre, also nicht temporal-dynamische Sprachlichkeit; (d) viertens der nicht selten allzu große Fokus auf Metaphänomenologie anstatt konkrete Phänomenologie; und (e) fünftens die meistens allzu geringe Involvierung des Lesers in das phänomenologische Zeigen. Zusammengefasst bedeutet dies, dass der Phänomenologie bisher die *deskriptive Poesie* fehlt, welche es vermag, der Sprache das Leben einzuhauchen, das *mich* und *uns* existenziell berührt, sofern wir dessen pathischen Ursprung im offenen Zwang des Phänomens, die Pluralität seiner Sinne und seine prinzipielle Exzessivität nicht nur sprachlich "denken", sondern auch so "zeigen", dass es uns leiblich angeht (siehe §20).

Die ursprüngliche Erregung

Am Ursprung einer poetischen Phänomenologie steht also das Pathos, genauer noch das Pathos des offenen Zwangs des Phänomens. Als solches ist das Pathos nicht misszuverstehen als Wirkung der Phänomene (dies wäre die ἐνέργεια (*energeia*)), sondern es ist die Kraft, die erst zu einer Wirkung phänomenaler An- und Abwesenheit führt. Pathos bedeutet gemäß Waldenfels dreierlei: (1) Erstens Widerfahrnis, (2) zweitens Leiden, (3) drittens Leidenschaft.[67] Pathos ist also nicht Etwas, sondern *dass* uns Etwas zustößt. Das "Etwas" in diesem Widerfahrnis ist der Logos innerhalb des Pathos, der

67 Siehe Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.324.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch einen Logos – als Sinn „*in statu nascendi*“[68] – immer erst zu lichten ist. Das Pathos ist also noch nicht die Sache selbst, aber die Ermöglichung der Sachlichkeit der Sache. Unser Blick geht zunächst aber nur auf das Pathos, gleichsam das logische Ur-Pathos, das sich uns als Erregung zeigt, indem wir an-gegangen und be-troffen sind. Diese ursprünglichste Gemütserregung ist Ontologie schlechthin, doch phänomenologisch und nicht metaphysisch betrachtet, und das heißt, sie ist nur durch Zuwendung zur Erfahrung im unmittelbaren Sinne einzuholen. Pathos impliziert damit Anwesenheit, doch weil in der Exzessivität jedes Bezugs immer auch ein Entzug liegt, so auch eine Abwesenheit in der Anwesenheit. Was sich zeigt, das gibt sich uns, aber nicht alles, was sich gibt, zeigt sich auch. Es gibt folglich ein ungezeigtes Pathos, ein Widerfahrnis, das gleichsam stumm bleibt, exzessphänomenologisch aber als eine Hyperbolik freizulegen ist. Als Denker der tiefsten und ursprünglichsten Erregung sind Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger ausschließlich vom Ur-Pathos her zu verstehen, welches immer “größer“, “anders“, “tiefer“ und “ursprünglicher“ ist als das spezifisch artikulierte Denken der Drei. Es ist die Leibniz-Frage, die hier auf dem Spiel steht: „Pourquoi y-a-t-il quelque chose plutôt que rien?“[69] – Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?

Parmenides und Heraklit

Damit wir nun am Pathos im Denken Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers arbeiten können, ist ein kurzer Blick in die Vorsokratik unerlässlich. Damit spezifizieren wir auch einen Grundzug im Denken unserer Drei, die ausschließlich vor dem Horizont der antiken Philosophie verstanden werden können. Die positive Bedeutung von Sokrates etwa in Johannes Climacus‘ *Philosophischen Brosamen*, jene

68 Merleau-Ponty: *Das Primat der Wahrnehmung*, S.50. Siehe auch: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S.18.

69 Leibniz: *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, 7. Schelling fragt: „warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“ (siehe Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S.18). Bei Heidegger steht: „daß es ständig zurückschwinge in die Grundfrage der Metaphysik, die das Nichts selbst erzwingt: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ (siehe Heidegger: *Was ist Metaphysik?* in *Wegmarken* (GA 9), S.122). In den *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65) wiederum nennt Heidegger die Leibniz-Frage „Die Übergangsfrage“, siehe ebd., S.509.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

negative wiederum in Nietzsches *Geburt der Tragödie* oder aber die bestimmende Funktion von Aristoteles für Heideggers *Sein und Zeit*[70] machen das rasch deutlich. Doch gerade auch die Vorsokratiker spielen für unsere Drei eine grundlegende Rolle, insbesondere für Nietzsche (den ehemaligen Philologen) und Heidegger.[71] Unser erster Blick zurück muss dabei zu Parmenides und Heraklit gehen, denn die Selbstkonstitution der poetischen Phänomenologie ist in ihren pathischen Grundlagen von einem ambivalent-dialektischen Verhältnis bestimmt, welches wir mit der Tradition als eine Verschränkung der parmenideischen Identität von Sein und Denken zum einen und dem heraklitischen Werden allen Seins zum anderen charakterisieren können. Mit Parmenides gedacht: Das Etwas, das es gibt, ist identisch mit seinem Gedacht- und Erkanntsein: „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι" (*tò gàr aútò noein estin te kai einai*) – Denn das Erkennen ist dasselbe wie das Sein.[72] Damit ist innerhalb unseres Denkens auch alles Nichtsein verunmöglicht: „Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι: ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν" (*Chrē to legein te noein t' eon emmenai: esti gar einai, mēden d' ouk estin*) – Man soll es aussagen und erkennen, dass es Seiendes ist; denn es ist [nun einmal der Fall], dass es ist, nicht aber, dass es Nichts ist.[73] Insofern Etwas in unserem Denken ist, existiert das Sein und folglich nicht das Nicht-Sein. Sein und Logos sind also

70 *Sein und Zeit* war ursprünglich als Buch über Aristoteles geplant.

71 Kierkegaard erwähnt vorsokratische Denker verstreut durch sein ganzes Werk (so etwa Heraklit in *Furcht und Zittern*, S.325f), dies vor allem mit dem Zweck sein eigenes Denken zu untermauern (siehe Rich A. Furtak: *Kierkegaard and Greek Philosophy* in *The Oxford Handbook of Philosophy*, S.129 – 149). Der Philologe Nietzsche seinerseits wurde, nebst seiner damaligen Leidenschaft für Schopenhauer, erst durch die Auseinandersetzung mit den Vorsokratikern zum Philosophen, zu welchen er in den Jahren 1872–1876 in Basel verschiedene Vorlesungen und Seminare abhielt. Umso seltsamer – und man ist geneigt zu sagen irregeleitet – ist Nietzsches Aussage in der *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.155: „Den Griechen verdanke ich durchaus keine verwandt starken Eindrücke; und, um es geradezu herauszusagen, sie *können* uns nicht sein, was die Römer sind. Man *lernt* nicht von den Griechen." Heidegger schließlich übernimmt diesen Rückbezug Nietzsches und hat sich von den dreien am ausführlichsten mit den Vorsokratikern beschäftigt, vor allem mit Parmenides und Heraklit (siehe etwa *Martin Heidegger – Eugen Fink: HERAKLIT* in *Seminare* (GA 15), *Parmenides* (GA 54) oder *Heraklit* (GA 55)).

72 Parmenides: *Lehrgedicht,* VII in *Die Vorsokratiker*, S.323.

73 Ebd., IX, S.323.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eins in ihrer jeweiligen Unverborgenheit. Oder mit den Worten des Dichters Stefan George: „So lernt ich traurig den verzicht: / Kein ding sei wo das wort gebricht."[74] Dem gegenüber steht Heraklits arché'isches Verständnis des Logos als die im Werden begriffene Einheit der Gegensätze, zur Sprache gebracht etwa durch Aphorismen wie: „κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων [...] ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα" (*kosmon tonde ton auton hapantôn* [...] *ên aiei kai estin kai estai: pur aeizôon, haptomenon metra kai aposbennumenon metra*) – Das Weltall in seiner für alle Lebewesen gültigen Weltordnung [...] war, ist und wird ewig sein ein sich lebendes Feuer, das sich in ständigem Rhythmus entzündet und verlöscht.[75] Das wahre Sein entspricht dem Brand des Logos und damit auch dem beinah zur Phrase verkommenen πάντα ῥεῖ (*panta rhei*) aller Dinge. Diese dialektische Energeia aber ist im Wesentlichen hintergründiger Natur, ereignet sich also im Dunkeln: „φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ" (*physis kryptesthai philei*) – Die Natur liebt es, sich zu verbergen.[76] Diese Feststellung schließt qualitativ an das in §1 schon zitierte Wort Heraklits an, dass verborgene Harmonie stärker sei als die offensichtliche. Es ist nicht nur der Fall, *dass* die Natur sich in ihrer Harmonie verbirgt, sondern es ist auch besser so. Ihre Harmonie wiederum korrespondiert mit dem Rhythmus des feurigen Logos. – Gegen das parmenideische Ideal der Einheit von Sein und Denken in der *Unverborgenheit* ihrer selbst finden wir bei Heraklit also das Ideal der Einheit von Werden und Vernunft in der *Verborgenheit* ihrer selbst. Es mag in dieser grundlegenden Differenz womöglich genau der von George Steiner betonte Unterschied von Parmenides als dem „dichtenden Denker" und Heraklit als dem „denkenden Dichter" zum Ausdruck gelangen.[77] Ein dichtender Denker erstrebt eher das unverborgene Sein; ein denkender Dichter eher das verborgene Werden. Ein Unterschied, der sich in einer poetischen Phänomenologie aber in der Komplementarität von Dichtung und Denken aufhebt.

74 George: *Das Wort*, 13–14 in George: *Gedichte*, S.162.
75 Heraklit: B30 in *Fragmente der Vorsokratiker*.
76 Heraklit B123 ebd.
77 Siehe Steiner: *Gedanken dichten*, S.214.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Masken der Ursprünglichkeit

In dieser Verflechtung zwischen unversöhnlichem Kontrast und stimulierender Vermittlung haben Parmenides und Heraklit die Philosophiegeschichte bekanntlich wie kein anderes Gegensatzpaar durchdrungen und bis in die Gegenwart hinein geprägt. Die lang andauernde Vormachtstellung von Parmenides wurde – im vielfachen Gang über die Schwelle Descartes': von Spinoza über Gottfried Wilhelm Leibniz bis hin zu Kant – spätestens in Hegels Philosophie der dynamischen Totalität, in welcher Sein, Nichts und Werden in Eins fallen, ausbalanciert. Die Folge war eine sukzessiv heraklitische Neugewichtung von Ontologie, Epistemologie und Sprachphilosophie. Ein Umdenken, in dessen reflexivem Echo auch Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger stehen, welche den posthegelianischen Boden entschieden vom Werden und Verborgenen her umzupflügen begannen. Diese Heraklitisierung alter Denkgewohnheiten kann als fundamentaler Angriff auf das abendländische Denken gelesen werden oder schlicht als eine Skepsis gegenüber der vormaligen parmenideischen Identität von Sein und Erkennen, die zu einer Neugewichtung des Logos durch das Pathos führte, die in Richtung einer phänomenologisch neuen, offeneren Identität *auch* der Nicht-Identität von Sein, Erkennen und Werden späht. Entscheidend ist, dass sich das Pathos bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger nur ausgehend von dieser heraklitischen Umwälzung der Tradition und der damit einhergehenden positiven Bewertung Heraklits bei den dreien fassen lässt. Dies vor allem insoweit die Ursprünglichkeit darin neu ein pathisches Primat erhält, das immer schon auf die Grenzen des Logos verweist. Der Vorrang des Werdens über das Sein ("Sei, der du wirst"), der Ontologie über die Metaphysik (Sein, mehr als Seiendes), des Verborgenen über das Entborgene (Indirektheit, mehr als Direktheit) und der Poesie über die Analytik (Zeige, ehe du erklärst) im Denken unserer Drei impliziert aber keine einseitige Abkehr von Parmenides, sondern seine heraklitische *Komplementierung*.[78] Im Sinne Heideggers bedeutet dies, dass die ursprüngliche Grundbestimmung des Seienden als "das Seiende *ist*" (Parmenides)

78 Siehe etwa Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.325f; Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874* (KSA 7), S.540; und Heidegger: *Seminar in Zähringen 1973* in *Seminare* (GA 15) S.399f.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und "das Seiende *wird*" (Heraklit) in Eins gedacht werden.[79] Dagegen stehen scheinbar misologische Volten des späten Nietzsches, der sich, zumindest rhetorisch, entschieden gegen die Einheit von Sein und Denken wendet: „Parmenides hat gesagt „man denkt das nicht, was nicht ist" — wir sind am anderen Ende und sagen „was gedacht werden kann, muß sicherlich eine Fiktion sein". Denken hat keinen Griff auf Reales, sondern nur auf — — — "[80] Doch solange Nietzsche sprach und schrieb, blieb er Parmenides, allen Gedankenstrichen zum Trotz, unfreiwillig verbunden. Die große Herausforderung eines komplementären Zugangs zu Heraklit und Parmenides besteht dann offenkundig darin, das Pathos im offenen Zwang des Phänomens in seiner Verschränktheit von Sein und Werden, von Stabilität und Instabilität, von Immanenz und Transzendenz zu denken und aufzuzeigen. Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger tun dies, indem sie dem Pathos gleichsam ein neues, weil fremdartiges Gesicht verleihen. Diese *Masken der Ursprünglichkeit*, die sie jeweils über das Pathos legen, verbergen dabei nicht nur den herkömmlichen Logos, sondern exponieren auch den heraklitischen Vorrang der Verborgenheit über die Unverborgenheit. Sie maskieren so die parmenideische Identität von Sein und Erkennen mit einem dynamischeren Identitätsverhältnis des Seins als Werden. Verbergung entbirgt hier klarer. Mit solchen "Vexierbildern" konfrontiert zu werden, gehört zur grundsätzlichen Leseerfahrung mit Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger. Sie ist mitverantwortlich für die Beunruhigung und Befremdung, die einen beim Lesen der Drei ereilen kann, gehört so aber zur Grundstimmung ihres Denkens. Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger zu lesen, bedeutet sich auf eine gemeinsame Atmosphäre des Ursprünglichen und zugleich Neuartigen einzulassen. Es bedeutet, dieselbe Luft eines denkerischen Aufbruchs zu atmen, sich demselben Denkklima auszusetzten, das mit verführerischer

79 Siehe Heidegger: *Nietzsche I* (GA 6.1), S.417. In genau dieser Zusammenführung denkt Heidegger auch Nietzsche als den letzten Metaphysiker des Abendlandes: „Inwiefern ist nun Nietzsches Denken das Ende, d.h. der zurückschwingende Zusammenschluß dieser beiden Grundbestimmungen des Seienden? Insofern Nietzsche sagt: das Seiende *ist* als Festgemachtes, Beständiges, und es *ist* im ständigen Schaffen und Zerstören." Mit anderen Worten: Es ist beides zugleich. Das Werdende wird seiend und ist werdend im Schaffen. Nietzsches lässt also Werden und Sein in Eins zusammenfallen.

80 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889* (KSA 13), S.332.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kraft zu Grenzgängen zwischen bodenlosen Abgründen und seinen Maskierungen, zwischen dem Gestern und dem Übermorgen lockt. Alle drei verstehen es so, ihre Leser in einen Bann zu ziehen oder aber zu derangieren. Fruchtbar im Letzten bleibt ihr Stil deshalb vor allem für jene, welche die Geduld der Liebe aufbringen, die nach der Verlockung bleibt. Dort erst richtet sich das denkende Sensorium auf das ursprüngliche Pathos und kann die phänomenologische Arbeit an seinen Verhüllungen beginnen.

In diesem 1. Kapitel wollen wir nun die allgemeinen Grundlagen einer poetischen Phänomenologie erarbeiten, indem wir uns Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger zunächst in Bezug auf das Pathos annähern. Erst gilt es der Exzessivität des Ursprünglichen auf die Spur zu kommen, eher wir uns seinem Logos zuwenden können (siehe 2. Kapitel: Der Logos der poetischen Phänomenologie). Unser Fokus wird dabei auf dem Pathos des Absurden bei Kierkegaard (siehe §5), dem Pathos der Not bei Nietzsche (siehe §6) sowie dem Pathos des Ereignisses bei Heidegger (siehe §7) liegen. Wir betreten damit auch unser Museum mit den ausgewählten Tableaus poetischer Imagines bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger. Unser Vorgehen wird sich dabei an der Sicherheit des Dreischritts von Kierkegaard über Nietzsche zu Heidegger orientieren, indem wir immer drei Denkgemälde pro Denker schauen und beschreiben wollen, ehe wir in einem vierten Paragraphen die Stränge des Erarbeiteten zusammenziehen und tiefer summieren. Diese Ordnung soll die gesuchte Offenheit in den Tableaus austarieren und insgesamt das Zeigen und Besinnen ihrer Phänomenalität erleichtern. Wie bereits betont, interessiert uns im Dienst der Grundlegung einer poetischen Phänomenologie dabei mehr das Verwandtschaftliche der Drei, ohne aber durch künstliche Übergänge eine Kohärenz zu suggerieren, die es nicht zwingend gibt. Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger sind keine klassisch systematischen Denker, also möge man sie auch nicht auf diese Weise behandeln, weder einzeln noch gemeinsam. Insgesamt werden wir so in acht Kapiteln jeweils neun Tableaus betrachten, das heißt insgesamt 72 poetische Imagines, 24 pro Denker. Die Auswahl der Tableaus ist nicht zufällig, bleibt aber beispielhaft. Jeder Leser sei dazu aufgerufen, weitere Denkgemälde in den Werken der Drei aufzuspüren.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

§5 Kierkegaard: Das Pathos des Absurden

Unser Rundgang hebt an mit dem Pathos bei Kierkegaard oder was sich als solches lesen lässt. Wie es einer poetischen Phänomenologie entspricht, liefern wir hier keine umfassende Übersicht über das kierkegaardische Pathos. Dies wäre Philosophiegeschichte, vielleicht Einführung in das Denken Kierkegaards unter besagtem Gesichtspunkt, womöglich auch eine spezifische Hermeneutik, nicht aber Phänomenologie, wie wir sie verstehen. Wir arbeiten vielmehr im Dienst des konkreten "Von-her" aus der Konzentriertheit der Sachen selbst, indem wir zeigen, was wir sehen und umschreiben, was wir betrachten. Dies muss auch für alle kommenden Auseinandersetzungen mit Nietzsche und Heidegger gelten, denn die poetische Phänomenologie ist keine einheitliche Theorie, die auf Anwendung ausgerichtet ist, sondern eine Haltung zum Leben, zur Sprache und zum Lebendigen, so wie dieses sich zeigt und uns betrifft. Oder wie die berühmten Worte der Papiere von B das Werk *Entweder – Oder* beschließen: „Nur die Wahrheit, die *erbaut*, ist Wahrheit für *dich*."[81] Punktuelle Pathe wie Gemälde sichtbar zu machen, um dergestalt Stimmungen poetischer Imagines zu umschreiben, ist allezeit eine Tat *für* den lebendigen Leser. An diesen allein richtet sich auch das Pathos in den kierkegaardischen Texten. – Wir beginnen mit drei Beispielen pathischer Anwesenheit, wie sie exemplarisch sind für das Denken Kierkegaards: Erstens mit dem ekstatischen Vortrag in *Entweder – Oder* (Tableau IV); zweitens mit dem ergreifenden Anfang eines der Briefe des jungen Dichters in *Die Wiederholung* (Tableau V); und drittens mit der eröffnenden Stimmung in *Furcht und Zittern* (Tableau VI). Es gilt dabei besonders auf das Widerfahrnis als solches zu achten (*Patos* auf Dänisch), das überhaupt erst zu Leiden und Leidenschaft (*Linden* und *Lidenskab*) werden kann; also die ontologische Tatsache innerlicher Erregung, doch noch ohne das konkrete Was dieser Erregung (siehe dazu §9).

81 Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.933. Eine Spitze gegen Hegel, der bekanntlich schreibt: „Die Philosophie aber muß sich hüten, erbaulich sein zu wollen." (siehe Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S.17).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der ekstatische Vortrag

Der insbesondere für seinen kehrreimartigen Anfang weithin bekannte ekstatische Vortrag („Heirate, du wirst es bereuen; heirate nicht, du wirst es auch bereuen; heirate oder heirate nicht, du wirst beides bereuen; entweder du heiratest oder du heiratest nicht, du bereust beides.“), der auch den Titel *Entweder-Oder* trägt, befindet sich in den sogenannten Diapsalmata der Schriften von A in dem von Victor Eremita herausgegebenen Werk *Entweder – Oder*.[82] An dieser Stelle tut es nun not, die gewählte Textstelle zunächst wie ein phänomenologisches Tableau zu betrachten, damit die unmittelbare textuelle Konfrontation mit dem dortigen originären Pathos poetischer Imagines so weit wie möglich realisiert wird. Wir verweisen deswegen erneut auf den *Appendix*, wo der ekstatische Vortrag, wie in der Folge alle gründlich betrachteten Textstellen, vollständig zitiert werden. – Beginnen wir mit der Grundfrage: Was zwingt im *ekstatischen Vortrag* offen? Dem doppelten Titel des Vortrags gemäß offenbar dreierlei: Erstens das Pathos einer Rede, die direkt an uns Leser ergeht; zweitens das Pathos einer Differenz: Entweder-Oder, *aut … aut …*; drittens das Pathos einer Ekstase, also eines Aus-sich-Hinausstehens. Das Format des Vortrags weist auf eine Öffentlichkeit, es suggeriert ein Publikum, an das der Vortrag sich richtet. Zugleich spricht dieser den Leser aber notwendig als einen Einzelnen an. Durch das sofortige „Du“ der Anrede („Heirate, du wirst es bereuen; heirate nicht, du wirst es auch bereuen“ etc.) macht er ein Allgemeines zur Sache eines Besonderen. Das poetische Pathos involviert den Leser damit sogleich in das thematisierte Geschehen. Es geht niemand anderen als *dich* an, wovon hier die Rede ist. Angegangensein ist das Angegangensein eines Du, also eines Einzelnen, der heiraten, lachen, weinen, vertrauen, sich erhängen und vor allem bereuen kann. Immer handelt es sich hier um existenzielle Verhältnisse, die in der Reue münden. Dieses Pathos des direkten Angegangenseins aus den eröffnenden Zeilen des ekstatischen Vortrags geht aber noch weiter, denn es versteckt sich auch in der gleichsam zweiten Schicht des Pathos der Ekstase, die das Pseudonym A in der Folge adressiert. Zunächst zeigt sich dieses in seiner Rede in „*aeterno modo*“ an, nämlich als dem Hinausstehen

82 Siehe Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.49ff (T4).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in die zeitentrückte und differenzlose Ewigkeit, welches der Position des Vortragenden, das heißt im Grunde A, entspricht. Dieser steht ekstatisch außerhalb der Gegensätze und überblickt deren „Entweder-Oder" in der Summe ihres notwendigen Bereuens. Als „aller Lebensweisheit Inbegriff" aber steht er nicht nur im Modus der Ewigkeit, sondern er *sei* dieser Modus selbst, was insinuiert, dass der Vortragende A selbst Gott ist. Als solcher vermittelt er das Pathos des Entweder-Oder nicht in einer nachfolgenden Dialektik – einer der Seitenhiebe auf Hegel und Konsorten – sondern steht vor dieser, indem er seiner ewigen Dialektik gemäß "vor" jeder Differenz steht. Sein Ekstasis impliziert deshalb, dass er auch "vor" dem Ausgehen oder Nicht-Ausgehen von einem Grundsatz steht; ebenso wie "vor" der Zeit, weshalb er, indem er anfing, immer schon aufgehört hat. Das Pathos dieser Ekstase *aeterno modo* versetzt nun auch den Leser in eine Ekstase, weil es von diesem verlangt, dass die Wahrheit der ewigen Dialektik verstanden und damit in gewisser Hinsicht deren Position eingenommen wird. Aus dem Ekstatischen trifft das ekstatische Pathos also den Leser, indem es diesen selbst ek-stasiert, das heißt in das Außerhalb des Pathos von Entweder-Oder versetzt. Die Irritation, die mit der dialektisch und ironisch dergestalt aufgeladenen Rede einhergeht, wirft den Leser so notwendig auf sich selbst zurück, denn er ist nun dazu angehalten, Stellung zu beziehen, aber indem er aus sich selbst hinausstehen muss, nämlich vom Bereich des Zeitlichen in jenen des Ewigen. Dieses Paradox ergänzt das Ausgangsparadox der Rede, dass nämlich das Ewige in das Zeitliche hineinwirkt, indem die Rede des ekstatischen Vortrags im *aeterno modo* gehalten wird (aus der ewigen Dialektik in die nachfolgende Dialektik hinein). Der ekstatische Vortrag erweist sich damit als absurd, weil er das Pathos des Entweder-Oder der zeitlich-nachfolgenden Dialektik durch ein neues Pathos des entweder die "ewige Dialektik" oder die "zeitliche Dialektik" bricht, also selbst wieder in ein Paradox versetzt. Dieser nicht zuletzt ironisch anmutende Widerspruch ist indirekter Natur, wird im Vortrag also absichtlich nicht ausgesprochen. Es wirft den Leser damit *abermals* auf sich selbst zurück, da er sich zum ekstatischen Vortrag doch zwangsläufig verhalten muss, dessen eigentlich Gemeintes er also protreptisch, und das heißt existenziell, selbst zu bewähren hat. – Auf diese Weise gelesen, *zeigt* sich uns in der Poesie des ekstatischen Vortrags also ein dreifaches Pathos (das Pathos des Angegangenseins, das Pathos

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des zeitlichen Entweder-Oder, das Pathos des zeitlichen und ewigen Entweder-Oder). Dieses ist keineswegs beliebig, sondern betrifft den Urboden der Erfahrung selbst, der sich durch einen exzessiven Logos erst zu klären versucht. Offenbar wird aber, dass hinter dieser doppelten Ekstase, gleichsam als ein viertes Pathos, noch das Pathos eines paradoxen Risses steht, das uns Angegangene offen zwingt, sich zu ihm zu verhalten, indem es uns Leser auf uns selbst zurückwirft. Dieser Rückwurf wird zwangsläufig im Pathos der existenziellen Wahl münden, wie wir noch sehen werden (siehe §29). Vor aller Wahl eines Entweder-Oder bleibt jedoch dieses vierte Pathos einer absurden Ekstase der ursprünglichen Differenzlosigkeit bestehen, wie uns die Wortmaske des ekstatischen Vortrags zeigt. Dieses ist in seiner Paradoxie niemals aufzulösen, sondern als Widerfahrnis eines offenen Zwangs in seinem Riss zu empfangen und anzunehmen.

Der Finger im Dasein

Wenden wir uns nun unserem zweiten Beispiel zu, dem Anfang eines der Briefe des jungen Dichters vom 11. Oktober in *Die Wiederholung*.[83] Bereits die Anrede des Schreibens („*Mein stiller Mitwisser!*"), die im besagten Werk vom namenlosen jungen Dichter an den pseudonymischen Autor Constantin Constantius ergeht, spricht erneut direkt den Leser selbst an, da ja auch er ein stiller Mitwisser der in dieser Schrift behandelten Umstände ist. Dieses Angesprochensein zieht sich in der Folge auch durch die weiteren Eröffnungssätze und -fragen des Briefes, welche allesamt grundexistenziellen Charakter haben, also einen jeden lebendigen Menschen prinzipiell angehen. Alles Pathos zwingt in die Existenz hinein. Zentral ist dabei sicherlich der bekannte Satz, ab Ende der dritten Zeile: „Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Land man sich befindet, ich stecke den Finger ins Dasein – es riecht nach nichts." Das Pathos des Daseins kann also geruchslos, sinnlich gleichsam verarmt und entleert sein. Es entbehrt dann jeden Duftes, was so viel heißt wie: Es fehlt ihm das Aroma des Lebens, der Geschmack des Lebendigen, der Anflug eines sinngetränkten Seins. Dieses Pathos des Nichts kann uns Menschen jederzeit ereilen. Es ist das Pathos

83 Siehe Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.410 (T5).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Sinnlosigkeit, mithin das Pathos des Nihilismus. Es umschlingt dann ebenso unseren Leib am Finger, verstärkt negativ unsere Sinnlichkeit im Geruchsorgan durch "nichts" und trifft damit unser Wesen mit einer Leere, welcher wir, ebenso wie der junge Dichter, nur mit den Grundfragen des Lebens schlechthin begegnen können: „Wo bin ich? Was will das besagen: die Welt? Was bedeutet dieses Wort? (…) Wer bin ich? Wie bin ich in die Welt hineingekommen?" Der offene Zwang eines möglichen Nichts am ursprünglichen Grund und Ungrund aller Dinge nötigt uns *nolens volens* zu diesen existenziellen Fragen. Fragen, die aber ins Nichts verklingen, ebenso wie die Suche von uns „Interessenten" nach einem „Verhandlungsleiter" innerhalb der vom Dichter verwendeten Metapher der Wirklichkeit als einer „großen Entreprise" ins Leere fließt. Denn da ist kein Verhandlungsleiter, an den wir uns mit unseren fragenden Klagen wenden können. Wie das Dasein beschaffen ist, zu welchem wir Geborenen allesamt genötigt sind (der existenzielle Zwang aller Phänomene), wird uns niemand erklären, ebenso wenig, wie zum Ende unseres Abschnitts die Fragen nach einer Schuld des jungen Dichters beantwortet werden, ungeachtet der eigentlich äußersten Wichtigkeit für alle Teilnehmenden. In einem nihilistischen Dasein gibt es keinen Gott, der uns erhört. – Es ist evident: Das Pathos des Nichts, das Pathos der Leere, das Pathos des stummen Alls auf all unsere existenziellen Fragen evoziert die mögliche Absurdität aller Dinge, mit welchen wir ungefragt und ohne Erklärung konfrontiert sind, *weil* wir allesamt existieren. Solange wir Menschen auf die Grundfragen des Lebens keine zwingenden Antworten finden, zwingt also der dunkle Ursprung zur Einsicht in die mögliche Unsinnigkeit einer jeden Sache, die sich befragen lässt, aber doch immer schweigen wird. Denn die Konzentriertheit der Sachen selbst spricht in ihrem Stummsein. Auch der mögliche Widersinn ist freilich nur eine Maske der Ursprünglichkeit, die sich über das Pathos eines ontologischen Exzesses legt, sobald unser Fragen, im Modus des Satzes vom Grunde gehalten, an seinem eigenen Boden beständig über sich selbst hinaustreten muss (*ex-cedere*). Wir alle sind der junge Dichter, weil ein jeder von uns seinen Finger in die Erde und ins Dasein stecken kann, was nichts anderes bedeutet, als dass wir den Finger in das Pathos das Seins und Werdens schieben können, um zu riechen, wie Entborgenes *und* Verborgenes riechen.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stimmung

Ein drittes Beispiel für das ursprünglich Pathische bei Kierkegaard finden wir schließlich in Johannes de silentios *Furcht und Zittern*. Dort schließt an das Vorwort des Werkes nämlich ein zweifelsohne faszinierender, mit dem Titel "Stimmung" versehener Abschnitt an.[84] Dieser führt sogleich in den beherrschenden Topos der Schrift, welche bekanntlich die biblische Geschichte von Abraham und Isaak aus *Gen 22,1–19* meditiert. Was aber bedeutet Stimmung hier? Es bedeutet zunächst, dass der Leser, was diesen Stoff anbelangt, sofort in die Atmosphäre einer existenziellen Betroffenheit versetzt wird, denn die Erzählung von Abraham wird ausgehend von der Bewunderung und Anteilnahme eines nicht mit Namen genannten Mannes thematisiert, der im Verlauf seines Lebens eine nahezu existenzielle Leidenschaft für den besagten Erzählstoff entwickelt habe, wie der erste Abschnitt des Tableaus erzählt. *Wir* Leser *sind* dieser Mann, der ergriffen wurde. Sein Verlangen geht schließlich so weit, dass er „Zeuge jener Begebenheit" sein möchte, die Abraham und Isaak ins ewige Glaubensgedächtnis eingeschrieben hat. Sein größter Wunsch ist es folglich, in jenen Augenblicken zugegen zu sein, als alles auf die große Glaubensprüfung Abrahams zulief und dieser sie bestand, doch nicht als ein „kunstreiches Weben der Phantasie" (ein Verhältnis der poetischen Reflexion), sondern im „Schauder des Gedankens" (ein Verhältnis des poetischen Glaubens), ebenso wie Abraham die Glaubensprüfung durchlitt. Der Wunsch des Mannes beläuft sich im Letzten also darauf, in das Innenleben Abrahams selbst einzudringen, in gewisser Hinsicht dieser selbst zu *sein* in der Intimität des „Vaters des Glaubens", von dessen Glauben aber niemand anderes wissen konnte, weil er nicht mitteilbar war. Diese erste pathische Stimmung, welche der Text erzeugt, ist folglich eine emotionale Beziehung zur Erzählung selbst, die auch uns Leser stärker in den zu behandelnden Stoff einbezieht, denn er geht *auch uns* an, insofern wir vor dem Pathos Gottes stehen. – An diese Eröffnung fügt der Autor sodann als zweite Stiftung einer pathischen Stimmung vier Variationen der Abraham- und Isaaks-Episode am

84 Siehe Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.185ff (T6). Ähnlich hebt auch die erste Ausgabe von *Der Augenblick* mit einer Stimmung an (siehe Kierkegaard: *Der Augenblick*, S.6ff).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Berg Morija an, von welchen wir an dieser Stelle aber lediglich die erste betrachten wollen (siehe zu allen vier Variationen §25, T48). Alle vier Variationen sind als Reflexionen oder geistige Betrachtungen des enthusiasmierten Mannes bezeichnet, die dieser angestellt hat, als er selbst – gleichsam in der existenziellen Tuchfühlung mit Abrahams – zum Berg Morija wanderte und sich in der Folge im Gebet über die unverständliche Größe Abrahams wunderte. Die erste der vier Variationen besticht zunächst durch ihre Stille („sie ritten drei Tage schweigend"), dann aber durch ihre Beredsamkeit („Abraham sagte zu sich selbst: «Ich will doch Isaak nicht verheimlichen, wohin dieser Gang ihn führt.»"), worin Abraham seinem Sohn die Notwendigkeit des Opfers erläutert, ihn gar mit väterlich mildem Blick segnet. Darauf folgt das doppelte Unverständnis Isaaks („aber Isaak konnte ihn nicht verstehen") und schließlich der Wandel des Gesichtsausdrucks Abrahams („sein Blick war wild"), der aber nur zur Täuschung Isaaks dient, da er zur Vermeidung, dass dieser seinen Glauben an Gott verlieren könnte, sich als Anhänger von Abgöttern zu verstehen gibt, der seinen Knaben aus Lust schlachten will. Eine Hinterlist, die zu Abrahams Freude gelingt, wie Isaaks Ausruf zum Ende („Gott im Himmel, erbarme Dich über mich") bekräftigt. Die Stimmung dieser ersten der vier Variationen schafft so eine poetische Plastizität, welche den eigentlichen Haupttopos der Szene auf eindrückliche Weise umschreibt: nämlich die Entwöhnung aus der kindlichen Geborgenheit. Diese steht hier sinnbildlich für die Gottesbeziehung und damit die Konfrontation des einzelnen Menschen mit dem für uns kaum begreifbaren Gott, der als Glaubensprüfung von Abraham sogar das Opfer seines eigenen Sohnes verlangt. An jede der Variationen fügt Johannes de silentio deshalb das Sinnbild der Entwöhnung des Kinds von der Brust der Mutter an („Wenn das Kind entwöhnt werden soll, so schwärzt die Mutter ihre Brust"). Das heißt die Mutter täuscht das Kind, so wie Abraham seinen Sohn täuscht, um ihm die Nahrung des wahren Gottes in seiner Ungeheuerlichkeit zu geben. Damit Abraham Gott ganz gewinnen kann, aber Gott auch Abraham, und im Grunde auch Isaak, sowie dieser denn einen Gott, greift der Herr offenkundig zu weitaus entsetzlicheren Mitteln als die Mutter mit ihrem Kind, deren Blick derselbe bleibt („liebevoll und zärtlich wie immer"), im Gegensatz zu Abrahams zur Fratze verzogenem Gesicht. Den Willen Gottes zu erfahren, bedeutet hier, einer Schrecklichkeit ausgesetzt zu sein,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die unseren Verstand übersteigt. – Die fesselnde Leidenschaft der abrahamitischen Glaubensprüfung, welche das gesamte Werk Kierkegaards durchzieht, und auf besondere Weise *Furcht und Zittern*, wird allein durch das eröffnende Moment der "Stimmung" bereits deutlich evoziert, ohne deshalb sein Mysterium preiszugeben. Ein Werk, über welches Kierkegaard in seinen *Tagebüchern* folgende, erinnerungswürdige Bemerkung schrieb:

> Wenn ich einmal tot bin – allein "Furcht und Zittern" wird genug sein, um meinen Namen als Schriftsteller unsterblich zu machen. Dann wird dies Buch gelesen werden, auch übersetzt werden in fremde Sprachen. Man wird beinahe erschaudern vor der entsetzlichen Leidenschaft in diesem Buch.[85]

Diese „entsetzliche Leidenschaft" in *Furcht und Zittern* charakterisiert damit auch unmissverständlich das ursprüngliche Pathos, das hier am Werke ist: Das Pathos eines paradox anmutenden Gottes, der sich unserem Verstehen entzieht und zu Mitteln greift, die uns absurd erscheinen müssen. Doch auch das Pathos einer erzählerisch-emotionalen Gestimmtheit zu diesem letztendlich unerreichbaren Topos wird fühlbar, zu dem der Mensch sich aber doch existenziell verhalten *muss*. Der Gott Abrahams ist kein Abstraktum, sondern der Gott einer innigen Beziehung, ebenso innig wie jene zwischen Mutter und Kind es ist. Eine Beziehung aber, deren Widerfahrniskraft textuell nur lebendig wird, wenn sie einer Poesie des Zeigens überführt wird, wie Johannes de silentio sie uns hier vorlegt.

Das Paradox der doppelten Ekstase, der Finger im Nichts sowie die Stimmung existenzieller Einbindung in das Mysterium Gottes sind allesamt Ausdruck eines Pathos des Absurden, wie es vom offenen Urgrund des Seins aus das Denken Kierkegaards bestimmt. Absurd meint dabei nicht nur "unsinnig" oder "paradox" in einem pejorativen Sinne, sondern auch "zu hoch" und "transzendent" für uns Menschen. Es klingt darin eine apophatische Note an. Wo wir vom "Ewigen" ergriffen sind, das "Nichts" uns ins Gesicht schlägt oder wo sich uns der Eindruck eines von "Gott" verlangtem Kindsopfers auf das Herz legt, gibt es kein herkömmliches Begreifen mehr. Diese Ur-Kräfte, wie sie unserem Dasein zugrunde liegen, doch meist ver-

85 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band III)*, S.290.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

borgen, können unser Leben von Grund auf erschüttern, sobald sie sich zu erkennen geben. Diese Widerfahrnisse dann als "absurd" zu bezeichnen, ist adäquat, maskiert indes lediglich das Mysterium des offenen Zwangs, wie dieser aus der namenlosen Ursprünglichkeit sich in das Wort eines Unverborgenen hüllt, indem er sich dadurch gerade wieder mit Verborgenheit verhüllt. Darauf kann der Glaube respondieren, doch nicht ohne Risiko, wo er unsere ganze Existenz verlangt.[86] Der Glaube aber „atmet gesund und selig im Absurden", wie Kierkegaard in seinen *Tagebüchern* schreibt.[87] Die Maske der Ursprünglichkeit, die Kierkegaard über das Ur-Pathos legt, ist folglich das "Absurde", doch im Glauben, denn das Absurde markiert den Grenzübergang zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen, dem Göttlichen und dem Irdischen, wo also der Verstand notwendig in Glauben umschlagen muss, weil das Göttliche ihn übersteigt.[88] Aus diesem Pathos des Absurden drängen alle Phänomene somit am zwingendsten zu ihrem Logos im Glauben, was ihnen potenziell auch den Charakter einer Offenbarung verleiht. Wo dies stimmungsvoll erfolgt, wie im zitierten Tableau aus *Furcht und Zittern*, entfaltet sich das zu Offenbarende dichterisch und lädt so ein, in der gezeichneten Stimmung aufzugehen. Dies ist aber ein ästhetisches und damit unpersönliches Verhältnis, wie zumindest die Pseudonyme Johannes und B in *Entweder – Oder* betonen,[89] welches zur Offenbarung in einem widersprüchlichen Verhältnis steht. Denn wie Kierkegaard in *Das Buch Adler* schreibt, ist die Offenbarung „etwas unendlich Höheres als aller ästhetischer Wert der Dichtung."[90] Wir stehen hier also vor einem neuerlichen Paradox, nämlich jenem zwischen dem Pathos der offenbarten Phänomenalität und dem Pathos der gedichteten Phänomenalität, auf das wir noch genauer zu sprechen kommen müssen. In beiden Fällen kennzeichnet der

86 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift,* S.345: „Ohne Risiko kein Glaube."

87 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V),* S.386.

88 Worin wir auch die Hauptdifferenz zwischen Kierkegaards und Camus' Phänomenologie des Absurden erkennen: Bei dem Einen ist das Absurde der Weg zu Gott, beim Anderen die Provokation zur bloßen Auflehnung in Verachtung gegen den Widersinn der Existenz.

89 Siehe Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.444 (Johannes der Verführer in *Das Tagebuch des Verführers*) und S.791 (B in *Das Gleichgewicht des Ästhetischen und des Ethischen in der Ausarbeitung der Persönlichkeit*).

90 Kierkegaard: *Das Buch Adler*, S.333.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Drang des Absurden den Übergang vom Ur-Pathos, als Widerfahrnis verstanden, zum Pathos als einem Leiden und einer Leidenschaft (sowohl im Ästhetischen als auch im Religiösen). Es ist dies der Übergang vom Absurden zum Logos, auch dort, wo dieser paradoxe Züge bewahrt (siehe §9); sowie vom Existenziellen zur Existenz, und das heißt vom Pathos zum Phänomen (siehe §13). Das Pathos des Absurden bei Kierkegaard wird in der Folge also weiterzuentwickeln sein, denn seine Wirkkraft erstreckt sich über sein elementares Gegebensein hinaus auch in den Logos, seine Phänomenalität, die Poesie und die konkrete Existenz.

§6 Nietzsche: Das Pathos der Not

Das Pathische im Denken Nietzsches äußert sich, ähnlich wie bei Kierkegaard, zugleich heterogen wie zusammenhängend. Es gibt hier Verwandtschaften, aber keine Identitäten. Es fügt sich so in das gebrochene Gesamtmosaik der nietzscheanischen Philosophie, deren Ordnungsprinzipien immer auch dynamischer Natur sind, sich selbst also erst suchen, finden, wieder verlieren und abermals finden, oft in ähnlicher, aber doch veränderter Form. Dieses Suchen, Finden, Verlieren und Wiederfinden soll auch mit dem Wollen übereinstimmen, das einen Philosophen ausmacht. Wohlbekannt ist der Ausspruch Nietzsches in der *Götzen-Dämmerung*: „Ich misstraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit."[91] Die philosophische Aufrichtigkeit wendet sich dem Pathos als Widerfahrnis schlechthin zu, und zwar in all seiner offenen Werdungskraft, ohne diesem eine unrechtmäßige Ordnung oder ein System überzustülpen. Demgemäß wollen wir uns auch hier nun drei pathischen Imagines zuwenden, wie wir diese verstreut in Nietzsches Werk antreffen, und diese entsprechend entbergen, darstellen und akzentuieren: Erstens die Grundlegung des Scheins des Ur-Einen, wie wir es in Nietzsches Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie* vorfinden (Tableau VII); zweitens der Eröffnungsabschnitt aus der zu Lebzeiten unveröffentlichten Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (Tableau VIII); und drittens der achte Abschnitt von Zarathustras

91 Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.63.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rede *Von alten und neuen Tafeln* im dritten Teil von *Also sprach Zarathustra* (Tableau IX). Diese drei Pathe sind miteinander verwandt, aber sie bilden kein System. Aus ihnen stößt uns das offen zwingende Sein in seiner Urkraft zu, maskiert nur vom Logos der Ursprünglichkeit. Auch hier sind die drei Textstellen im *Appendix* angeführt.

Der Schein des Ur-Einen

Im vierten Kapitel seiner *Geburt der Tragödie* entwickelt der junge Nietzsche die Grundlagen einer sogenannten „Artisten-Metaphysik", wie er seine frühen Unternehmungen im „Versuch einer Selbstkritik" rückblickend bezeichnet.[92] In dieser bereitet er eine dualistisch grundgelegte, aber auf eine Synthesis in der attischen Tragödie hin angelegte Dialektik des Dionysischen und Apollinischen aus. Unsere Textstelle bezieht sich explizit auf das dionysische Pathos des Ur-Einen und seinen basalsten, onto-epistemischen Widerfahrnischarakter.[93] Die Seinshierarchie, die Nietzsche hier freilegt, hat drei Ebenen: Erstens das „Ur-Eine", zweitens der Schein davon und drittens der „Schein des Scheins". Oder auch: der Schlaf, das Wachsein und der Traum. Das Ur-Eine entspricht dem dionysischen Grund aller Dinge. Es ist das „Herz der Natur", dort, wo das Bewusstsein schläft. In unserem Verständnis ist es der offene Zwang aller Phänomene, die dunkle Ursprünglichkeit, aus welcher alles emaniert, indem sein Pathos uns trifft. Das Wesen des Ur-Pathos ist also geheimnisvoll, wie Nietzsche sagt, ein Widerspruch, ewig leidend, ein Urschmerz, der „Vater aller Dinge". Heraklit klingt hier nicht von ungefähr an. Umschreiben lässt sich die Kraft des Dionysischen dann nur als „titanenhaft", „barbarisch" und auch „ekstatisch", denn sie macht uns Schaudern, wo sie sich in ihrer Nacktheit zeigt. Das Ur-Eine erweist sich damit als Exzess im zweifachen Sinne: Einerseits übersteigt es unsere Vorstellungskraft, ist schrankenlos, versetzt sich selbst konstant ins Transzendente, für uns Unzugängliche. Nietzsche spricht vom „Uebermaass", das sich als „Wahrheit" enthüllt. Andererseits übersteigt das Ur-Eine sich selbst in seine

92 Siehe Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie* (KSA 1), S.13/17/21.
93 Ebd., S.38 – 41 (T7).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Enthüllung, indem es in eine Erscheinung seiner selbst überfließt, an deren Überfülle wir zumindest im Schein teilhaben können. Diese dialektische Ambivalenz ist auch jene von Verborgenheit und Entborgenheit. Denn prinzipiell bleibt das dionysische Ur-Eine verborgen. In seinem apollinischen Schein zeigt es sich also immer nur als Entbergung seiner Verborgenheit. Gleichwohl, es *zeigt sich* doch, und sei es nur verborgen, was den Triebcharakter im Pathos des Ur-Einen offenbart. In seiner Veräußerung in den Schein zwingt sich uns das Ur-Eine gleichsam auf, will in seinen Schein erlöst werden, wie die Rede des Röckeners lautet. Erlösung bedeutet hier, dass sein Pathos nach seinem Phainesthai drängt, das Ur-Eine sich also zeigen will. Es zeigt sich dabei nicht seinem Wesen nach, denn dieses ist transzendent, aber als empirische „Vorstellung" davon, wie Nietzsche im Geiste Schopenhauers sagt. Der Schein des Ur-Einen ist folglich die Ebene, wo das Unbewusste des dionysischen Rausches zum Bewusstsein seiner apollinischen Erscheinung gekommen ist. Der Schlaf des wahrhaft Seienden erwacht in die lustvollen Visionen seines erfahrungsmäßigen Scheins. Apollinisch gesteigert, wird dies nur durch eine dritte Ebene, nämlich jene Traumwelt der Künste. Diese enthüllt sich als „Schein des Scheins" und erweist sich damit als eine „noch höhere Befriedigung der Urbegierde nach dem Schein", wodurch die Kunst gleichsam "wahrer" ist als die empirische Realität, weil sie den wahren Urgrund des Einen gesteigerter erlöst als es der bloße Schein davon vermag. Eine Vormachstellung der Künste, wie sie auch in Heideggers Kunstverständnis wiederkehrt (siehe §19). Als vollendetes Beispiel für diese Erlösung im Schein des Scheins präsentiert uns Nietzsche das letzte Hauptwerkt Raffaels, die *Transfiguration*. Diese enthalte in ihrer dargestellten Vertikale die dreistufige Seinshierarchie von Ur-Einem, Schein und Schein des Scheins: vom qualvollen Grund des Ur-Einen, als dem gleichsam unsichtbaren Hinter- und Untergrund des Gemäldes, über den Schein dieses silenischen, also dionysischen Urschmerzes[94] im Mondsüchtigen und den entsetzten Jüngern im unteren Teil des Gemäldes bis hin zu Christus als der „Vergöttlichung des principii individuationis", wie er über den Aposteln Petrus, Jakobus und Johannes und zwischen Mose und Elija im oberen Teil des Gemäldes den Schmerz des Ur-Einen erlöse. Nietzsches indirekte Rede spiegelt hierbei Raffaels indirekte

94 Silen ist der Erzieher und Lehrer des Dionysos.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Darstellung, insofern beide mit poetischen Mitteln, jenem der Sprache und jenem der Malerei, das Exzessphänomen des Ur-Einen umkreisen und dabei die Notwendigkeit dionysischer und apollinischer Komplementarität unterstreichen („Und siehe! Apollo konnte nicht ohne Dionysus leben!"). Eine gegenseitige Ergänzung, die auch den Einzelnen, der das Dionysische individuell erlöst, und die Vielen, die im Strom des Dionysischen ihre apollinische Individualität wieder preisgeben, betrifft. – Das Pathos des Ur-Einen heraklitisiert hier explizit Parmenides, ist aber im heraklitischen Spiel apollinischer und dionysischer Kräfte wiederum auf das Parmenideische angewiesen. Der Primat der Ästhetik, wie Nietzsche ihn hier andeutet, bezeugt damit zugleich den Primat des Pathischen als dem Urgrund des Seins, aber auch als die Urkraft des Lebens, in welche das Ur-Eine sich letztlich erlösen will. Trotz Nietzsches späterer Metaphysikkritik,[95] die ebenfalls Heidegger stark prägte, ist das hier ausgebreitete Wechselspiel von Transzendenz und Immanenz, von Schmerz und Lust, von Schein, Erscheinung, Illusion, Vorder- und Hintergründigkeit doch konstitutiv für das nietzscheanische Gesamtverständnis des Dionysischen, gerade auch des späten und spätesten Nietzsches (siehe §34).

Das Pathos der Mücke

Als zweites Beispiel für das Pathos der Not in Nietzsches poetischer Phänomenologie soll uns der Auftakt zu *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* dienen.[96] Der von Nietzsche lange als eine Art "Geheimschrift" trätierte, unveröffentlicht gebliebene Essay von 1873 – nur Cosima Wagner durfte ihn lesen – eröffnet mit den berühmten Worten:

> In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte": aber doch nur eine Minute.

95 Etwa in Zarathustras Rede *Von den Hinterweltlern* in *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.35 – 38.

96 Siehe Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (KSA 1), S.875f (T8).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben.

In wenigen Worten zeichnet der junge Nietzsche hier die absurde und labile *conditio humana* aus einer kosmischen, an Spinozas „*sub specie aeternitatis*“[97] – unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit – und damit auch an Kierkegaards *aeterno modo* erinnernden Perspektive nach: Irgendwo am Rand des Kosmos erwachte ein ungelenkes Wesen zu Bewusstsein, erhöhte sich selbst für einen kurzen Augenblick zum Mittelpunkt des Alls und verschwand dann wieder, als sein Gestirn erstarrte. Diese anti-anthropozentrische Selbsterzählung des Menschen nennt Nietzsche eine „Fabel“, sie entpuppt sich im Grunde als pessimistische Selbstklärung des Logos selbst, das heißt des „menschlichen Intellekts“, wie dieser zu sich selbst erwacht ist, sich dann seiner irrigen Vormachtstellung gewahr wird und so eine entsprechende Dekonstruktion seines perspektivischen Primats vornimmt. Über Kohärenz und Widersinn dieser menschlichen Selbstdeutung, wie Nietzsche sie hier vornimmt, der die Menschheit mit den Mitteln, die er infrage stellt (nämlich Vernunft und Sprache), selbst infrage stellt, soll an dieser Stelle nicht geurteilt werden. Wichtiger ist, was sich uns hier unmittelbar in seinem offenen Zwang zeigt. Dazu gehört die Feststellung, dass ähnlich dem jungen Dichter in *Die Wiederholung*, der seinen Finger ins Dasein steckt, welches nach Nichts riecht, Nietzsche hier seinerseits den Finger gleichsam in den Logos oder in die Bedingungen des Menschseins steckt und dabei konstatieren muss: Auch diese riechen nach *nichts*! Das wahre Pathos am Grunde von Sprache, Vernunft, Bewusstsein, Sinn oder eben Humanität ist ein *Nichts*, eine gähnende Leere, ein Abgrund; der vermeintlich sinngetränkte Logos in seiner Selbstfeier folglich nur eine irrwitzige Illusion. Diese durchaus nihilistisch zu lesende Lage des Menschen charakterisiert Nietzsche mit Worten wie „kläglich“, „schattenhaft“, „zwecklos“ und „beliebig“. Wahrheit im herkömmlichen Sinne gibt es hier nicht mehr.[98] Der Mensch kam, der Mensch ging; der Logos kam, der Logos ging. Was sich am En-

97 Siehe Spinoza: *Die Ethik*, 5,29.

98 Siehe dazu auch Nietzsches Vorrede *Ueber das Pathos der Wahrheit* aus dem Jahre 1872 in Nietzsche: *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* in *Nachgelassene Schriften 1870–1873* (KSA 1), S.760: „die Wahrheit würde ihn [den Menschen] zur Verzweiflung und zur Vernichtung treiben, die Wahrheit,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

de der Menschheit ereignet haben wird, war nur die kurze Aufwallung eines mysteriösen Pathos, auf das die Emergenz des Intellekts antwortete, indem dieser für kurze Zeit eine Welt von Sinn und Bewusstsein erschuf, die sich aber ebenso schnell als flüchtig und nichtig erwies. Ein ephemeres Etwas zwischen Nichts und Nichts – das ist die ganze Historie der *humanitas*. Es gibt keinen universalen Logos oder Sinn, sondern dieser ist eine durch und durch menschliche Kreation. Was also ist der Mensch? Gewiss nicht das aristotelische „ζῷον λόγον ἔχον" (*Zōon lógon echon*) – das vernunftbegabte Tier[99] – das ist bereits zu anthropozentrisch gedacht; aber auch nicht Pascals „roseau pensant" – das denkende Schilfrohr[100] – denn auch dieses Wort legt den Akzent noch zu stark auf den Logos. Er ist vielmehr vergleichbar mit einer Mücke, wie Nietzsche meint, da er, ebenso wie sie, mit dem Pathos das Leben bestreitet, das „Centrum dieser Welt" zu sein. Eine missliche Chimäre, die auch die Philosophen – immerhin die stolzesten Menschen – ereilte, welche die Augen des ganzen Kosmos auf sich gerichtet glauben. Da ist deutlich eine kritische Anspielung auf die gesamte parmenideische Tradition herauszuhören. Das Pathos der Mücke ist der Schein des Logos. Dieser fußt auf einem Ur-Pathos der Not, nämlich dem sinn- und sprachlosen Nichts, dessen Exzess ganz ähnlich dem Ur-Einen namenlos entzogen ist. Auf die eigentlichen Konsequenzen dieser Suprematie des Pathos über den Logos, gerade auch in späteren Stellen von *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, werden wir in §14 weiter eingehen.

Das Pathos des Thauwinds

Drittens und schließlich wollen wir uns einer Teilrede Zarathustras zuwenden, nämlich dem achten Abschnitt der Rede *Von alten und neuen Tafeln*.[101] Vergleichbar mit dem ekstatischen Vortrag von A richten sich auch Zarathustras Reden direkt an uns Leser, involvie-

ewig zur Unwahrheit verdammt zu sein. Dem Menschen geziemt aber allein der Glaube an die erreichbare Wahrheit, an die zutrauensvoll sich nahende Illusion."

99 Aristoteles: *Politik* 1253a10. Oder: das Lebewesen mit Sprache.

100 Pascal: *Pensées*, Fragment 161.

101 Siehe Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4). S.252 (T9).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ren uns also mit rhetorischen Mitteln sofort in das textuelle Geschehen, etwa durch den doppelten Ausspruch: „Oh meine Brüder." Vergleichbar wiederum mit der Stimmung in *Furcht und Zittern* schafft die Rede sogleich eine poetische Atmosphäre. Die Rede selbst ist ausdrücklich heraklitischen Charakters, wo sie sogar das *panta rhei* wörtlich aufgreift („Alles ist im Fluss"). Konterkariert wird dies durch parmenideisch anmutende Topoi, die eine Stabilität suggerieren („Über dem Flusse ist Alles fest"). Die metaphorischen Bilder, die Zarathustra hierfür verwendet, sind der Balken, die Stege, das Geländer, die Brücke, die allesamt über dem Fluss sich befinden und es erlauben, seinen Strom zu traversieren. Die philosophischen Motive wiederum, die Zarathustra zur Sprache bringt, sind dann die Begriffe, die Werte der Dinge, das Gut und Böse, sprich: der verlässliche Logos, die Universalität seiner Erkenntnisse, die Universalität und *stabilitas* also von gut, böse, wahr etc. Die kontrastive Konstellation von Heraklit (Fluss, Werden) und Parmenides (Festigkeit, Seiendes) ist hier also *de facto* gegeben. Poetisch beachtenswert ist nun die klimatische Wende im entfalteten Sinnbild, welches die Differenz von Fluss und Brücke zunächst unabhängig von den Jahreszeiten denkt, auf einmal aber den „harten Winter" und seine Folgen ins Spiel bringt. Der natur- und erdentreue Zarathustra kennt das saisonale Spiel der Gaia nur zu gut, sein Blick für die Metamorphosen der Elemente ist einwandfrei geschärft. Auf den ersten Blick bestätigt die kalte Jahreszeit aber die Narren, welche dem Glauben, dass alles im Fluss sei, durch Verweis auf Stege und Geländer widersprechen. Denn Eis und Kälte lassen selbst den Fluss erstarren, alles also erst recht „stille stehn". Diese anti-heraklitische Lehre ist für Zarathustra eine „rechte Winter-Lehre", ein „guter Trost für Winterschläfer und Ofenhocker." Der Spott ist unüberhörbar, ebenso wie gegen Ende des Winters die Predigt des Thauwinds, welche den Frühling bringt. Das Pathos des Thauwinds ist nun der offene Zwang des Werdens und Fließens aller Phänomene. Er kommt für Zarathustra wie ein „wüthender Stier, ein Zerstörer", der – und dies ist nun das Entscheidende – nicht nur das winterliche Eis bersten lässt, sondern auch die Stege, die Geländer, die Brücke und Balken in Stücke zerlegen kann („Eis aber — — bricht Stege!"). Die Fruchtbarkeit des Frühlings bringt das Fließen aller Dinge zu ihrem Recht, wo die Geländer und Stegen selbst ins Wasser gestürzt sind und mit ihnen auch das vormalige "Gut" und "Böse". Die Ein-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sicht in das stete Werden und Vergehen aller Dinge, Werte und Begriffe ist ein erschütterndes Ereignis, wie auch Zarathustra weiß, der seine Rede mit dem stimmungsvoll zerrissenen Ausruf endigt: „Wehe uns! Heil uns! Der Thauwind weht!" Wehe und Heil, Unglück und Erfolg, Schmerz und Erlösung – sie beide bringt der wehende Thauwind, den Zarathustra und seine Brüder predigen.[102] – Das Pathos des Thauwinds offenbart uns auch hier, welche Kraft gemäß Nietzsche hinter den sicher geglaubten Vorstellungen der Dinge und ihrer Beschaffenheit waltet: ein ungezähmte, wilde, auch grausame, jedenfalls unbegreifbare Gewalt, welcher wir uns nicht verwehren können, sobald sie wie ein Taurus in die Fasern unserer erstarrten, vermeintlichen Gewissheiten fährt. Nicht nur das Sein ist aber gefährlich, sondern auch die Erkenntnis in ihr Wesen. Ein Ethos, das Nietzsche für den Denker und Forscher allerdings entschieden bejaht, wie etwa folgendes Wort aus seinem *Nachlass* bezeugt: „Ich will keine Erkenntniß mehr ohne Gefahr: immer sei das tückische Meer, oder das erbarmungslose Hochgebirge um den Forschenden!"[103]

Der Schein des Ur-Einen, das Pathos der Mücke sowie das Pathos des Thauwinds exprimieren allesamt ein Pathos der Not, wie es in Nietzsches Denken dem Logos, allen Logoi, jedem Bewusstsein und allem Sinn als offener Zwang zugrunde liegt. Not bedeutet Leiden, aber in einem fundamentaleren Sinne als bloß körperlicher oder psychischer Schmerz. Es ist die Drangsal am Sein selbst, an welcher nicht nur der Buddha existenziell litt, sondern die sich jedem von uns hinter den Ordnungen, Strukturen und Sinngefügen als Abgrund auftun kann. Wir blicken in diese schauerlichen Tiefen und ihre Not lässt uns erbeben. Weshalb? Wir alle kennen das berühmte Wort aus *Jenseits von Gut und Böse:* „Wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein."[104] Der dionysische Urgrund, die Futilität des menschlichen Bewusstseins, das *panta rhei* aller Dinge – sie widerfahren niemand anderem als *uns selbst*. Ihr abgründiger Blick trifft uns in unserer Innerlichkeit, ganz intim, unmittelbar, ganz nah, ungefiltert, als Erregungen und

102 Siehe dazu auch *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* in Nietzsche: *Nachgelassene Schriften 1870–1873* (KSA 1), S.824ff.
103 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* (KSA 9), S.351.
104 Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S.98.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verwundungen unseres gesamten Wesens. Eine Unendlichkeit, die wir nicht fassen können, starrt uns aus dem Ur-Pathos an. Werden wir an der Unendlichkeit scheitern? „Oder, meine Brüder? Oder? – "[105] Mit diesem berühmtem „Oder? –" im Angesicht des Unendlichen, an dem wir zugrunde gehen könnten, beendet Nietzsche seine Schrift *Morgenröthe*. Im erfragten "Oder?" spricht sich die gesamte nietzscheanische Philosophie aus: Sie ist eine Erschütterung ins Offene, ihre poetischen Bilder (im zitierten Beispiel der Flug der Luft-Schifffahrt des Geistes, wie er im Titel des Aphorismus anklingt) sind Aufrisse der innersten Not, auf die wir aber keine Antwort haben. Doch ebenso wie bei Kierkegaard das Pathos des "Absurden" die dortige Ursprünglichkeit von doppelter Ekstase, Nichts und der Gottheit lediglich maskiert, so überdecken auch hier die Bezeichnungen "Not" oder "Unendlichkeit" nur eine paradoxe Tiefe, die keinen Namen hat, an welcher wir aber existenziell leiden, insofern wir an ihr teilhaben. Teilhaben bedeutet hier, diese Tiefe der Not selbst zu *sein*. Tiefe aber impliziert geradezu seine Verhüllung. Oder wie Nietzsche schreibt: „Alles, was tief ist, liebt die *Maske*; die allertiefsten Dinge haben sogar einen Hass auf Bild und Gleichniss."[106] Die Maske der Ursprünglichkeit ist folglich die Maskierung selbst, und zwar durch das Unbewusste, das Vergessene, schlicht: das Verborgene. Diese Maske der Maske kaschiert die Tiefe und konstituiert sie damit *ex negativo*. Wer nun die Tiefe der Not selbst *ist*, dem wachsen Masken *naturaliter*, die seine Tiefe durch Unbewusstheit verhüllen: „Jeder tiefe Geist braucht eine *Maske*: mehr noch, um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine *Maske*, Dank der beständig falschen, nämlich flachen Auslegung jedes Wortes, jedes Schrittes, jedes Lebens-Zeichens, das er giebt. —"[107] In summa gibt es hier also drei Masken der Ursprünglichkeit: Jene erste, welche das Ur-Pathos als "Not" verhüllt; jene zweite, welche "unsere Not" maskiert (auf mannigfache Weise); und jene dritte schließlich, mit welcher andere unsere "Taten und Worte" auslegen. Der Logos selbst ist eine solche Maske der Unbewusstheit (siehe §10), aber auch alles Sein, Erscheinen, Tun und Existieren, kurz: das Leben selbst (siehe §14). Das Ja zum Pathos der Not ist zugleich das Ja zur Maske der Unbewusst-

105 Nietzsche: *Morgenröthe* (KSA 3), S.331.
106 Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S.57.
107 Ebd., S.58.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heit. Verständige Seelen ahnen schon, welche Weiten hier poetisch aufgerissen werden, vom Wort zum Phänomen zum Schaffen zur Existenz. Nietzsche wird diese Ferne, wo sie existenziell ist, später mit dem Schlagwort „Pathos der Distanz“[108] versehen und meint damit – im Angesicht des Seins – das individualisierende Grundgefühl moralischer Rangverschiedenheit. Aus dem tiefsten Leid stammend, kann uns dieses Pathos dann womöglich als die zwingendste aller Masken gelten, mit welchen Nietzsche das ursprüngliche Pathos der Not zu überdecken trachtet.

§7 Heidegger: Das Pathos des Ereignisses

Richten wir unsern Blick nunmehr auf Heidegger, der im langen Schatten kierkegaardischen und nietzscheanischen Denkens steht, zugleich aber neues Licht wirft auf das Widerfahrnis *als* Widerfahrnis, wo es in allen Phänomenen offen zwingt. Heideggers Suche nach dem Ursprünglichen ist vielleicht noch gründlicher als jene Kierkegaards und Nietzsche, jedenfalls treibt sie eine beinah obsessiv anmutende Beharrlichkeit an, deren summarische Bezeichnung auf die “Frage nach dem Sein“ lautet, um welche letztlich alle Bemühungen Heideggers kreisen. Oder wie es in *Sein und Zeit* heißt: „die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt.“[109] Die Seinsfrage, wie Heidegger sie stellt, hat in seinem Oeuvre, zumal nach der Kehre – und damit in gewisser Hinsicht über *Sein und Zeit* hinaus, oder vielleicht präziser: als Vertiefung der dortigen Ansätze – aber eine Selbstgrundierung erfahren, welche das Sein selbst noch gründlicher denkt, denn bloß als “Sein“. Auch das Sein ist noch gezwungen; auch das Sein gründet auf einem Ur-Pathos schlechthin. Demgemäß wurde auch die Auswahl der hier folgenden heideggerianischen Text-Gemälde gewählt: Erstens zum “Es gibt“, wie Heidegger es in seinem Vortrag *Zeit und Sein* zum Thema macht (Tableau X); zweitens zum Zuspruch des Feldwegs in seinem Denkbild *Der Feldweg* (Tableau XI); und drittens zum Kapitel Grundstimmung in seinen *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Tableau XII). In allen drei Textstücken – die im *Appendix* versammelt sind – wollen wir abermals auf

108 Ebd., S.205 oder auch Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral* (KSA 5), S.259/371.
109 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.13.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Ur-Pathos achten, wie es vornehmlich indirekt durch die Poesie des Logos hindurch dringt, um dieses sehen zu lassen und deutlich darzulegen.

Das Es gibt

In seinem 1962 gehaltenen Vortrag *Zeit und Sein*, der sich als Summe des heideggerianischen Denkens lesen lässt, treffen wir auf einen der ausgereiftesten Versuche Heideggers die klassische Metaphysik, welche das Sein als bloß vorgestelltes Anwesendes denkt, zugunsten einer ursprünglicheren Art der Gegebenheit zu überwinden. Die hier ausgewählten Stellen aus der Rede[110] oszillieren allesamt auf der Schwelle dieses Übergangs vom bloß Anwesenden zu dem, was Heidegger "Ereignis" nennt, das heißt vom "es ist" des Seienden (Seiendes ist) zum "Es gibt" von Zeit und Sein (es gibt Zeit, es gibt Sein). Innerhalb dieses "Es gibt" aber stoßen wir auf eine neuerliche Schwelle, nämlich jene zwischen dem Es und seinem Geben, zwischen dem Es und der Gabe des Es. Heideggers Arbeit am "Es gibt" ist also ein doppelter Schwellengang. Es gilt dabei besonders viererlei hervorzuheben: (1) Erstens, dass die sprachliche Nuance vom "es ist" zum "Es gibt" für Heidegger eine explizit phänomenologische ist, denn er spricht davon, wie innerhalb dieser Transition „zurück zur Sache zu gelangen" ist, insofern zu klären ist, „wie sich dieses »Es gibt« erfahren und erblicken lässt." Die Frage nach dem "Es gibt" ist also noch immer die phänomenologische Frage nach der Erfahrung der Sache selbst und wie diese sprachlich beschrieben werden kann. (2) Zweitens, dass diese Frage mit der Wendung auf das Es, welches Sein und Zeit gibt, nun aber in seiner Ursprünglichkeit noch einmal *vertieft* gedacht wird, oder wie Heidegger schreibt: Dass auf dieses Es „vorzublicken" sei. Vor-blicken bedeutet in das Ursprünglichere von Sein und Zeit zu blicken, welches Sein und Zeit erst gibt. Es bedeutet, gleichsam "vor" das Anwesen von Zeit und Sein zu äugen. Heidegger nennt dies: Sein und Zeit in „ihr Eigenes zu denken". In diesem Eigenen wird einerseits genau auf die Transition vom Es zu seinem Geben geachtet, andererseits dem Geben den Vorrang

110 Heidegger: *Zeit und Sein* in *Zur Sache des Denkens* (GA 14), S.8 – 12/22–25 (T10).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

über das Gründen eingeräumt. Das heißt: Sein ist nicht der Grund von Seiendem – wie in der Metaphysik gedacht – sondern gehört der Gabe des "Es gibt" an. (3) Drittens, dass dieses "Es", welches gibt, jedoch notwendig dunkel bleibt. Es ist ein Exzess des offenen Zwangs des Phänomens von Zeit und Sein, übersteigt also den regulären Sprachzugang. In Heideggers Worten: „Das in der Rede »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit« gesagte »Es« nennt vermutlich etwas Ausgezeichnetes, worauf hier nicht einzugehen ist." Auf des Es ist nicht einzugehen, weil es sich sprachlich nicht erhellen lässt, doch nennt es „ein Anwesen von Abwesen". Was sich vom Es des Es gib" also sagen lässt, ist dass es sich als paradoxes Ur-Pathos gibt, indem es sich als anwesende Abwesenheit zeigt: der offene Zwang des Phänomens! (4) Viertens, dass die Gabe des Es also Entbergung meint, das heißt ἀλήθεια (*alétheia*) – Unverborgenheit oder auch Wahrheit – doch notwendig in der besagten Ambivalenz von An- und Abwesenheit. Die Gabe entbirgt das Anwesen von Zeit und Sein, doch entbirgt es das Es sowie die Gabe selbst nur als abwesend. Das Es ist gleichsam grundlegender als das Geben, doch ohne das Geben vom Es, gäbe sich uns auch kein Es zu zeigen. Beide, das Es und sein Geben, bedingen einander und bleiben darin dunkel – und zwar zunächst und auch zuletzt. Sein und Zeit aber besagen ein Anwesenlassen, insofern sie ihr Eigenes entbergen, also, wie Heidegger sagt, „ins Offene bringen". Die Offenheit der Entbergung lässt Zeit und Sein anwesen, doch selbst in jeder Zeitlichkeit von Gegenwart ist die ekstatische Abwesenheit vom eben Vergangenem (das Gewesene, nicht mehr Gegenwärtige) und Zukünftigen (das Kommende, noch nicht Gegenwärtige) eingeflochten. – Mit diesen vier genannten Komponenten eines genuin phänomenologischen Vorblicks in das Ursprünglichere von Es und Geben als anwesender Abwesenheit glaubt Heidegger endlich und erstmals das "Es gibt" zu denken. Im Sinne des *anderen Anfangs* (siehe §19) hat das abendländische Denken in seinem Ursprung zwar das Sein, nie aber das "Es gibt" gedacht. Die für eine poetische Phänomenologie entscheidende Wende am Ende der von uns hier behandelten Textstellen von *Zeit und Sein* liegt nun in Heideggers Einsicht, aber auch schon in ihrem Selbstvollzug, eines Übergangs von einer Aussagephilosophie in der Tradition griechisch-römischer Grammatik (verfestigt in der Subjekt-Prädikat-Beziehung) hin zu einer Poesie des Gebens, welche es erst erlaubt, das "Es" der Gabe zu denken. In der Sprachpoesie

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Heideggers lautet dies dann: „das Geben als Geschick, das Geben als lichtendes Reichen" in den Blick zu nehmen. Dies aber weist uns auf den eigentlichen, hier aber noch nicht zu thematisierenden Kern der Wende im "Es gibt", nämlich auf das *Ereignis*. Das Ereignis bestimmt Sein und Zeit in ihr Eigenes; im Ereignis zeigt sich die Poesie des Gebens als „Schicken des Geschickes von Sein, im Reichen der Zeit". Welcher Logos im Ereignis nun konkret waltet, wird in der Folge genauer zu betrachten sein (siehe §11). Denn der offene Zwang des Phänomens, als Ur-Pathos des "Es gibt" verstanden, schlägt im Ereignis in den von Heidegger genannten „Sach-Verhalt" um, der Zeit und Sein erst ereignet, doch verbergend. Das "Es" ist das Ereignis, dessen Verhältnis zu sich selbst sowie zu Sein und Zeit erst zu lichten ist. Dies vermag vom Sich-Zeigen des Es her nur der Logos zu leisten.

Der Zuspruch des Feldwegs

Der Leitspruch von Heideggers Gesamtausgabe letzter Hand lautet auf: „Wege – nicht Werke."[111] In Anbetracht dieser grundsätzlichen Bedeutung des Weges für sein Denken – wir führen uns hier auch die beiden bekannten Aufsatzsammlungen *Holzwege* (GA 5) und *Wegmarken* (GA 9) vor Augen – erhält sein 1949 verfasstes Denkbild zum Meßkircher Feldweg eine Prinzipialbedeutung für seine gesamte Philosophie. Der Grundton, der im *Feldweg*[112] anklingt, ist so oftmals auch indirekte Rede für die Frage nach dem Sein, oder für unsere Belange genauer: nach dem Ur-Pathos. Heideggers Denkbild eröffnet uns dabei drei wesentliche Einsichten: Zum ersten, dass der Feldweg dort philosophisch zur Geltung kommt, wo eine Tiefe wirkt und drängt, also zu einem Denken und Sprechen aus dieser Tiefe zwingt, die geheimnisvoll ist. Heidegger schreibt: „Wenn die Rätsel einander drängten und kein Ausweg sich bot, half der Feldweg." Der Feldweg hilft dabei im doppelten Sinne: Er ist zum einen der zu begehende Gang durch die Landschaft, die Flur, die Erde, die Heimat, wie Heidegger sie beschreibt, durchaus in der peripateti-

111 Heidegger: *Frühe Schriften* (GA 1), S.437.

112 Heidegger: *Der Feldweg* in *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), S.87 – 90 (T11).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Tradition verstanden. Denken heißt dann das Ergehen von Gedanken, wie dies auch Nietzsche und Kierkegaard biographisch bezeugen.[113] Zum anderen ist es der Gang im Logos, der das Pathos des Feldwegs zur Sprache bringt, also festhält und damit zur Hilfe wird, wo die Rätsel einander drängen. Weshalb? Weil er den Fuß „auf wendigem Pfad still durch die Weite des kargen Landes" geleitet, das heißt, er bringt das Denken wieder in Gang, und mehr noch: Er „trägt jedem, der auf ihm geht, das Seine zu", versetzt ihn also in seine wesenhafte Mitte. Zum zweiten eröffnet uns der Feldweg damit exakt den sprachlichen Selbstvollzug des Feldwegs als Feldweg. Die indirekte Rede im poetischen Bild, welches den Feldweg malt, bringt das Pathos des Feldwegs mit pathischen Mitteln zur Sprache. Der Feldweg ist eine pathische Poesie des Pathos. Das Pathos dieser Verwurzelung im Wort ist zugleich eine Verwurzelung in der Lebenswelt, in welcher der Gang auf dem Feldweg stattfindet. So beschreibt Heidegger die Gepflogenheiten seiner Heimat (etwa: „Aus der Eichenrinde aber schnitten die Buben ihre Schiffe") ebenso wie ihre Natur (etwa: wo, „der Nebel tagelang seine Düsternis und Last über die Fluren schiebt"), die beide eingehalten sind zwischen Himmel und Erde. Das beschriebene Panorama des Feldwegs mahnt so zur Einsicht, dass alle Fruchtbarkeit sich dem Himmel nur öffnet, indem es im Dunkel der Erde wurzelt. Zum dritten offenbart der Feldweg so im Wesentlichen nur eine Sache: nämlich den Zuspruch des Feldwegs, der an uns ergeht. Es ist dies „der Zuspruch des Selben: Das Einfache verwahrt das Rätsel des Bleibenden und des Großen", wie Heidegger schreibt. Auf die stille Kraft des Einfachen, in all seiner Unscheinbarkeit, gilt es wieder zu hören lernen; gegen allen Maschinenlärm, alle technische Beherrschung und alles rechnende Denken, das uns nur zerstreut. Es wird in der eigenen Heimat hörbar, wo Herkunft ist, wo es auf den Zuspruch des Feldwegs zu lauschen gilt, der vom Einfachen und nicht vom Einförmigen raunt. Dieser Zuspruch des Feldwegs wird für Heidegger so zur segensreichen Metapher des Ur-Pathos, des offenen Zwangs der Phänomene,

113 Nietzsche schrieb bekanntlich viel im Wandern und Gehen. Wohlvertraut auch sein Ausspruch in der *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.64: „Das Sitzfleisch ist gerade die Sünde wider den heiligen Geist. Nur die ergangenen Gedanken haben Werth." Kierkegaard wiederum hatte zweitweise in jedem seiner Zimmer ein Stehpult, schrieb und dachte also im Gehen, Wandeln und Stehen. Auch spazierte er fast täglich.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ja gar zum Göttlichen, das sich im Unausgesprochenen anzuzeigen versteht. Diese letzte Tiefe flüstert dann gleichsam aus der Stille des Zuspruchs, denn wo es stiller wird, da wird das Einfache noch einfacher. Mit den letzten Zeilen des Denkbildes gesprochen:

> Das immer Selbe befremdet und löst. Der Zuspruch des Feldweges ist jetzt ganz deutlich. Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott? Alles spricht den Verzicht in das Selbe. Der Verzicht nimmt nicht. Der Verzicht gibt. Er gibt die unerschöpfliche Kraft des Einfachen. Der Zuspruch macht heimisch in einer langen Herkunft.

Der Zuspruch des Feldwegs kann in uns Menschen gedeihen, wo der Verzicht zu verstehen uns nichts nimmt, sondern uns Wesentliches gibt. Wo das Einfache also nach der Seele, der Welt und nach Gott fragt, insofern es in das Selbe drängt. Für Heidegger ist dieses Pathos dann auch Quelle einer letzten Heiterkeit, welches an Nietzsches *amor fati* erinnert (siehe §34 und §35), und sich vielleicht auch in einem anderen berühmten Wort- und Denkbild Heideggers ausspricht: „*Auf einen Stern zugehen, nur dieses*."[114]

Die Grundstimmung

Geschult insbesondere durch Kierkegaard, aber ebenso durch Nietzsche, denkt auch Heidegger in Stimmungen, was letztlich bedeutet, dass er sowohl in Stimmungen denkt als auch die Stimmung bedenkt, ganz ähnlich dem doppelten Pathos des Feldweges. In seinen *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* ist er dabei bemüht, die Grundstimmung schlechthin zu umreißen, wie sie dem Anfänglichen eignet, so im dortigen 6. Kapitel.[115] Zugleich erzeugt Heidegger aber auch Stimmungen, etwa durch die poetisch anmutende Darstellungsweise seiner gesamten Bemühung um das Ereignis in den *Beiträgen*, so im 3. Kapitel,[116] das expliziten Tableau-Charakter hat. Es wird nicht nur gelesen, sondern in gewisser Hinsicht auch geschaut. Wir wollen hier, besagtem Doppel-Pathos gemäß, deshalb sowohl

114 Heidegger: *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), S.76 (wo "…" anstelle von „*nur dieses*" steht) respektive Heidegger: *Aus der Erfahrung des Denkens*, S.7 (wo „*nur dieses*" steht).

115 Heidegger*: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.20 – 23 (T12a).

116 Ebd., S.9 (T12b).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf die thematisierte Grundstimmung als auch das erwähnte Stimmungsbild eingehen. Die thematisierte Grundstimmung nun ist bei Heidegger gewiss immer auch Selbstvollzug, das heißt, sie stimmt auf sich selbst ein. Sie ist *eo ipso* nicht zu definieren, vorzustellen oder zu zergliedern, sondern es ist auf sie hinzuweisen – in Abgrenzung zu einer psychologischen Bestimmung oder gar zum "bloßen Erlebnis". Die Fingerzeige, die Heidegger uns hier gibt, sind in der Hauptsache die folgenden: (1) Erstens: Grundstimmung ist Übergang vom ersten in den *anderen Anfang*, das heißt für Heidegger vom Er-stauen hin zum Er-ahnen. Die ursprüngliche Verblüffung, wie wir sie von Platon und Aristoteles her als den Anfang der Philosophie kennen,[117] schlägt also um in ein halb intuitiv, halb erfahrenes Nachvollziehen, vielleicht auch nur ein Erspüren, zwischen Schrecken, Begeisterung, Scheu und Einsicht. Dergestalt geht es weg vom Partikularen hin auf das Ganze, denn die Ahnung umfasst die ganze Raum-Zeitlichkeit menschlichen Daseins. (2) Zweitens: Grundstimmung ist nicht eigentlich Folge von Gedachtem oder auch Getanem, sondern sein Boden: Wesentliches Denken, so sagt Heidegger, wird in Gedanken und Sätzen „wie Erz aus der Grundstimmung herausgeschlagen". Diese Profilierung des Gedankens gilt *idem* auch für den Menschen – als Dasein gedacht – der durch die Stimmung, wie ein Instrument gestimmt wird. Im heideggerianischen Duktus heißt es: „Allein, die Grundstimmung *stimmt* das Da-sein und damit das *Denken* als Entwurf der Wahrheit des Seyns im Wort und Begriff." Oder: „Die Ahnung legt die anfängliche In-ständigkeit in das Dasein." Der Mensch steht also gestimmt in der Kraft der Grundstimmung seines Daseins. (3) Drittens: Die Grundstimmung evoziert notwendig eine Poesie ihrer selbst. Als solche kann sie nur von sich selbst her sprechen. Wir zitieren deshalb abermals: „Die Stimmung ist die Versprühung der Erzitterung des Seyns als Ereignis im Da-sein. Versprühung: nicht als ein bloßes Verschwinden und Verlöschen, sondern umgekehrt: als Bewahrung des Funkens im Sinn der Lichtung des Da gemäß der vollen Zerklüftung des Seyns." Die Metaphern die Heidegger verwendet (versprühen, erzittern, Funken), sind allesamt sprachliche Manifestationen von Kraft, die explizit auf das Pathische in der Grundstimmung weisen. Stimmung ist ein Widerfahrnis, sie ereignet sich. So versetzt sie den Menschen in sein

117 Siehe Platon: *Theaitetos* 155d und Aristoteles: *Metaphysik* I,2,982b12.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hiersein. (4) Viertens: Dieses poetische Pathos ist niemals auf nur einen Namen zu reduzieren, es ist daher vielnamig, aber dennoch von großer Einfachheit. Wie das "Es gibt" und der Zuspruch des Feldwegs zeigt sich auch in der Grundstimmung (aller Dinge) „das Ungreifliche alles Einfachen", also der Exzess des offenen Zwangs aller Phänomene, die Fremdheit und Entzogenheit, zumal im *anderen Anfang* gedacht. (5) Fünftens weist die schon erwähnte Ahnung für die Grundstimmung stets auch auf das Verborgene und Verbergende. Die schon mehrfach berührte Ambivalenz von Präsenz und Absenz wird also gerade in der Grundstimmung besonders deutlich. Das Wechselspiel von Entbergung und Verbergung eröffnet eine Unverfügbarkeit, dort wo das Pathos – als Ein-fall der Grundstimmung – uns lediglich zu-fällt. Es ist deshalb, (6) sechstens, im lichtenden Pathos des Verborgenen – Heidegger nennt es die „Verweigerung" – abermals ein Verzicht zu erlernen. Das ineffabel Einfache der Grundstimmung ist auch Entzug. (7) Siebtens und letztens wird die phänomenologische Arbeit an der Grundstimmung damit zur Arbeit an dem schon mehrfach aufgerissenen Interim von Verweigerung und Gabe, von Eröffnung und Verschließung. Das „abgründige Inmitten des Zwischen" ist auch der Abgrund zwischen dem ersten Anfang (die Metaphysik und bisherige Philosophie, zu welchen Heidegger auch Kierkegaard und Nietzsche rechnet) und dem *anderen Anfang* (Das Ereignisdenken), auf den Heideggers ahnendes Denken sich nunmehr richtet, indem es den besagten Neuanfang wagt (siehe §19). Was die Grundstimmung also *genau* ist, lässt sich nicht mit klaren Worten bestimmen, sondern nur umschreiben. – Wo nun das 6. Kapitel über die Grundstimmung selbst auch eine Stimmung erzeugt, so noch entschiedener das 3. tableau-artige Kapitel der *Beiträge*, das hier ebenfalls im *Appendix* zu finden ist und dergestalt für sich selbst spricht. Es genügt deshalb an dieser Stelle der Wink auf zweierlei: Zum einen auf den oberen Teil der Darstellung des Kapitels, wo sechs der eigentlich acht Kapitel der *Beiträge* mit vergrößertem Abstand sich wie kleine Furchen horizontal über das Blatt ziehen, übereinander aufgelistet. Die sechs aufgerissenen Frageorte werden so explizit sichtbar, stechen ins Auge des Lesers, sprechen uns entschieden an, geben sich selbst ganz konkret zu lesen, freilich nicht unbedingt zu verstehen. Dazu verhilft auch die untere, erste Charakterisierung von Anklang, Zuspiel, Sprung und Gründung (vier der sechs Topoi) nicht, die mehr kryptisch-poetisch

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

andeutet, denn ausführt, was unter den besagten Topoi genau zu verstehen ist: ein wesentlicher Grundzug der ganzen *Beiträge*, auf den wir noch zu sprechen kommen. Zum anderen drückt die Poesie, oder besser vielleicht die dynamische Pathik der aufgerissenen Frageorte, abermals eine deutlich metaphorische Sprache aus: Anklang, Zuspiel, Sprung, Gründung, die Zukünftigen, der letzte Gott – diese Termini lassen zuerst eine Musik erahnen, ein Spiel zwischen Klang, Drama und Kindheit; dann einen Raum, eine Erde, einen Boden, der vielleicht zu bestellen ist; sodann die Zeit, das Kommende, die Künftigen; schließlich die Prophetie noch unbekannter neuer Wesen, selbst eines letzten Gottes. Lässt man sich auf den heideggerianischen Sprachgestus ein, indem man seinen Rätselworten tiefer nachsinnt, ist man sofort poetisch gestimmt, ist das philosophische Denken also unmittelbar in das Dichterische eingelassen.

Das "Es gibt", der Zuspruch des Feldwegs sowie die Grundstimmung sind Paraphrasen des offenen Zwangs des Phänomens, ebenso wie dieser das namenlose Ur-Pathos umschreibt, das in allem drängt. Im Falle Heideggers lässt sich dieses als das Pathos des Ereignisses summieren, selbst wenn uns der Ereignisbegriff in seiner heideggerianischen Spezifik zurzeit noch opak erscheinen muss. Im Ereignis aber waltet jene Kraft der Ursprünglichkeit, die das "Ereignis" selbst wiederum maskiert, dadurch, dass es sie zur Sprache bringt. Diese Maske des logischen Pathos ist, wie schon angedeutet, epistemologisch nicht pejorativ zu verstehen, denn jede Verhüllung gibt das Nicht-Enthüllte zumindest indirekt zu erkennen. Auf die erhellende Maskierung des Logos werden wir in Kürze eingehen (siehe 2. Kapitel: Der Logos der poetischen Phänomenologie). Das Pathos des "Ereignisses" bei Heidegger ist, ähnlich wie das Pathos des "Absurden" bei Kierkegaard und das Pathos der "Not" bei Nietzsche, die jeweils in Glauben und maskierte Unbewusstheit umschlagen, von einem inneren Selbstüberfließen gekennzeichnet, und zwar in das Sein. Die Maske des "Ereignisses" verhüllt die Ursprünglichkeit, enthüllt aber den Logos des Seins (siehe §11), und zwar im Hinblick auf das Dasein (siehe §15), das heißt die menschliche Existenz. Existenz indes ist „das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält."[118] Sein Verhältnis ist

118 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.12.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ursprünglich vom Pathos des Ereignisses her zu fassen, worin das Wesen zum Vorschein kommt. Das Wesen allen An- und Ab-Wesens, das Wesen also im "Es gibt", im Zuspruch des Feldwegs, aber auch in der Grundstimmung ist zum einen das Existenzielle des Existierens – denn dahinein fließt das Pathos des Ereignisses über[119] – zum anderen ist es das Ur-Pathos selbst, dessen Wesen pathisch ist. Das bedeutet: Das Pathos des Wesens ist das Wesen des Pathos. Diese Zirkularität, oder auch Tautologie, in der Ursprünglichkeit des Ereignisses klingt im „Verzicht in das Selbe" des Feldwegs bereits an. Heidegger wird das später noch vertiefen, wodurch wir hier bereits auf den Heidegger der letzten Jahre verweisen, der spätestens in seinem *Seminar in Zähringen* von 1973 auch die ontologische Differenz zugunsten eines tautologischen Denkens aufgibt (siehe §35). In allen Fällen bleibt der offene Zwang des Phänomens – auch im Ereignis. Das Ereignis ereignet sich: „Es gibt nichts anderes, worauf das Ereignis noch zurückgeführt, woraus es erklärt werden könnte."[120] Wichtig dabei: Weder der "offene Zwang des Phänomens" noch das "Pathos des Ereignisses" benennen damit eine primäre Präsenz des Pathos, wie sie für die Metaphysik charakteristisch wäre. Gegen ein solches Denken bloßer Präsenz richtet sich bereits Heideggers Fundamentalontologie in *Sein und Zeit*. Es ist vielmehr die dynamische Ambivalenz eines Entzugs im Bezug, der uns angeht, weil er sich uns in diesem Riss gibt. Oder wie Heidegger das Ereignis im Vortrag *Was heißt Denken?* vom Entzug her charakterisiert:

> Was sich entzieht, versagt die Ankunft. Allein – das Sichentziehen ist nicht nichts. Entzug ist hier Vorenthalt und ist als solcher – Ereignis. Was sich entzieht, kann den Menschen wesentlicher angehen und inniger in den Anspruch nehmen als jegliches Anwesende, das ihn trifft und betrifft.[121]

---

119 Denn: „*Das ›Wesen‹ des menschlichen Daseins liegt in seiner Existenz*." (siehe Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.42).

120 Heidegger: *Der Weg zur Sprache* in *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), S.247. Siehe dazu ebd.: „Das Ereignen ist kein Ergebnis (Resultat) aus anderem, aber die Er-gebnis, deren reichendes Geben erst dergleichen wie ein »Es gibt« gewährt, dessen auch noch »das Sein« bedarf, um als Anwesen in sein Eigenes zu gelangen."

121 Heidegger: *Was heißt Denken?* in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.134. Siehe auch Heidegger: *Grundbegriffe* (GA 51), S.119: „Die Anwesung ist Übergang des Hervorgehens in die Entgängnis."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Wesentlichkeit des Entzugs im "Pathos des Ereignisses" ist also wieder existenziell, weil das Abwesende im Ereignis hineinwirkt in das Sein des Daseins. Vorenthalten ist darin das Pathos als bloße Anwesenheit, nicht aber das Pathos der Anwesenheit seiner Abwesenheit. Ins Offene zwingt die ἀλήθεια auch im Entzug, denn „das Offene, in das jedes Seiende als in sein Freies befreit ist, *das Offene ist das Sein selbst.*"[122]

§8 Der offene Zwang des Phänomens

Das Pathos des Absurden, das Pathos der Not und das Pathos des Ereignisses bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger sind Neuakzentuierungen der offenen *Ursprünglichkeit*, die zwingt. Als solche weisen sie allesamt die Eigenart eines Vollzugs auf, denn sie lassen ihr *Sein* im Absurden, in der Not und im Ereignis immer erst *werden*, und zwar ausgehend von einer Offenheit im Widersinnigen, Abgründigen und Hyperbolischen. Diese Offenheit artikuliert sich auch im Prinzip des "Sei, der du wirst", und zwar im Hinblick auf die *gelebte Zeitlichkeit* absurder, bedrängender und ereignishafter Erfahrungen; im Grunde aber im Hinblick auf ein jedes Pathos, wo es *uns* existenziell trifft und nach Bedeutung schreit. Die "Heraklitisierung", welche wir hier an der pathischen Herkunft allen offenen Zwangs bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger freigelegt haben, wird – wie angedeutet – in einen Logos des Glaubens (siehe §9), des Unbewussten (siehe §10) sowie des Seins (siehe §11) umschlagen müssen, denn Pathos und Logos bedingen einander. – Doch schauen wir für den Augenblick noch einmal etwas genauer auf das bisher Thematisierte und achten auf Parallelen in der jeweiligen Konzentriertheit der Sachen selbst. Was haben die bisher zitierten Tableaus gezeigt? Eine poetische Entfaltung des Pathos von Ursprünglichkeit durch Stimmungen, Atmosphären und Befindlichkeiten. Wir sind so einerseits an die Geburtsstätte von Erfahrung gelangt, andererseits aber auch schon mitten in das Zentrum des poeto-philosophischen

122 Heidegger: *Parmenides* (GA 54), S.224. Siehe auch Heidegger: *Nietzsche I* (GA 6.1), S.64: „Das Seiende soll in das Offene des Seins selbst und das Sein soll in das Offene seines Wesens gebracht werden. Die Offenheit von Seiendem nennen wir die Unverborgenheit: aletheia, Wahrheit."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Denkens von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger vorgerückt. Die gezeigten *Masken der Ursprünglichkeit* im Denken unserer drei Protagonisten können wir dabei als *Klimata des Werdens* beschreiben – gemäß ihrem gemeinsam Denkklima – die zwischen Verborgenheit und Entborgenheit, Widerfahrnis und Wort ein poetisches Ambiente entfalten, in welchem Sein und Dichtung letztendlich ebenso identisch sind wie Werden und Denken. Ein Ambiente, wo Wahrheit und Unwahrheit in einem mysteriösen Interim sich ereignen, verlebendigen und als Herzschlag des sich zeigenden Pathos pulsieren. Mit Blick auf Heidegger gedacht: Dichtung ist, weil Sein wird; ebenso wie das Denken ist, insofern das Sein west.[123] Unser Anspruch hiermit dürfte klar sein: Der poetische Zeigensstil, wie er sich bei unseren Drei bereits jetzt entfaltet hat, lichtet *deutlicher* als jedwedes andere phänomenologische Zeigen, wo es sich dem Ur-Pathos zuwendet. Dass die reine Anwesenheit von Sein und Sinn für eine poetische Phänomenologie *sui generis* dabei ebenso unzulänglich ist, wie dies in paradigmatischer Sonderheit für Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger zutrifft, dürfte inzwischen offenkundig sein. Die Not und Neigung zur enthüllenden Verhüllung, welche sich im ursprünglichen Werden in der Enthüllung verhüllt, deutet den hier entscheidenden Ambivalenzcharakter des offenen Zwangs des Phänomens an, wie er sich uns im "originären *Phainesthai* der Gabe", welches den Logos der "originären Gabe des *Phainesthai*" lichtet, bereits in §1–4 zu erkennen gab. Gerade in dieser Ambivalenz lässt sich der offene Zwang des Phänomens, das heißt die pathische Selbstgabe der Ursprünglichkeit, noch gründlicher fassen, also ab-gründlicher, damit wir hier einen tatsächlichen Begriff des Pathos gewinnen können, von welchem auch der "offene Zwang des Phänomens" bereits eine Umschreibung ist, ebenso wie es die doppelte Ekstase, das Ur-Eine, das "Es gibt" oder das Nichts, der Thauwind und der Zuspruch des Feldwegs sind. Ab-gründlicher denken wir den offenen Zwang des Phänomens sofern wir diesen, (1) erstens, als Gewalt, (2) zweitens als Profundal und (3) drittens als irreduzibel denken. Auf dieser Grundlage lässt sich, (4) viertens, dann auch ein Begriff des

123 Siehe Heidegger: *Der Spruch des Anaximanders* in *Holzwege* (GA 5), S.352f: „Die Philosophie ist nicht aus dem Mythos entstanden. Sie entsteht nur aus dem Denken im Denken. Aber das Denken ist das Denken des Seins. Das Denken entsteht nicht. Es ist, insofern Sein west."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Pathos gewinnen, der für die poetische Phänomenologie schlechthin Bedeutung hat.

Die Gewalt des Ursprungs

Was in der Ursprünglichkeit offen zwingt, tut dies mit einer pathischen Kraft, die wir getrost als *Gewalt des Ursprungs* charakterisieren können. Weshalb? Die umrahmenden Formulierungen bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger zeigen es deutlich: Der Glaube wird im Absurden atmen; die Not wird sich maskieren in der Unbewusstheit; das Sein wird vom Ereignis zeugen. Das Absurde, die Not und das Ereignis sind nicht nur sprachlich voll innerer und äußerer Kraft, sie weisen die pathische Wucht der Seinsstiftung auf, sind ontologische Erschütterungen und lassen jeden Logos erbeben. Laut oder gleißend müssen sie deshalb keineswegs sein, vielmehr ist ihnen eine innere Dialektik eigen, welche wir nicht nur aus dem Evangelium kennen.[124] Sie kommen, wie Nietzsches berühmtes Wort lautet, nicht selten auf „Taubenfüssen", doch um einen Sturm zu bringen und dergestalt die Welt zu lenken.[125] Sie säuseln als Stimmungen, wehen wie ein Thauwind, raunen an den Rändern des Feldwegs. Selbst in der Seligkeit und Gesundheit des kierkegaardisch Absurden schlummert so ihr Gegenteil von Verdammnis und Krankheit. Oder um die Metapher aus der Einleitung zu präzisieren: Die Faust, die uns aus einem Text ins Gemüt schlägt, kann auch zur Hand werden, die uns sanft über die Wangen streicht. Kraft bleibt Kraft, auch in der Milde. Wo nun dieses Phainesthai, sei es in der regulären oder textuellen Erfahrung, *nicht* in seiner originären Gewalt – mithin Gewaltigkeit – verstanden wird, kann es auch keine Phänomenologie geben, die aus dem Ursprung denkt, geschweige denn eine Phänomenologie im Geiste unserer Drei. Dasselbe gilt aber für die Philosophie überhaupt, wie die oft überlesene Stelle aus Platons Höhlengleichnis deutlich macht:

124 Siehe Mt 20,16: „So werden die Letzten die Ersten sein und die Ersten die Letzten."

125 Siehe Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.189: „Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen. Gedanken, die mit Taubenfüßen kommen, lenken die Welt."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Und, sprach ich, wenn ihn einer mit Gewalt von dort durch den unwegsamen und steilen Aufgang schleppte, und nicht losließe, bis er ihn an das Licht der Sonne gebracht hätte, wird er nicht viel Schmerzen haben und sich gar ungern schleppen lassen? Und wenn er nun an das Licht kommt und die Augen voll Strahlen hat, wird er nichts sehen können von dem, was ihm nun für das Wahre gegeben wird.[126]

Das neue Sehenlernen, zu welchem Platon und die Phänomenologie uns zu erziehen trachten, ist nicht schmerzfrei zu erlangen. Es setzt eine Gewalt voraus, die einen in das Licht reißt, um so den Chimären der Schattenwelt zu entgehen. Diese Gewalt kann uns als Metapher für die Kraft des offenen Zwangs der Phänomene dienen, wo sie – aus ihrer Ursprünglichkeit – auf uns einzuwirken beginnt. Unmittelbar geht von den Phänomenen ein Pathos aus, das uns zu ihrem Logos nötigt. Vernehmen wir in dieser Not auch den Ruf zur Poesie dieses Logos, dann weisen wir bereits das phänomenologische Sensorium der radikalen Akkuratheit auf, das selbst die Inakkuratheit impliziert. So lassen uns die heraklitisch angeregten *Klimata des Werdens* bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger jetzt schon ein Phainesthai erahnen, das uns zum Glauben Berufene, von der Not Ergriffene und in der Existenz des Ereignisses Stehende unmittelbar zu einer Antwortlichkeit zwingt, die nur unser gelebtes Leben verleihen kann. Die Selbst-Zeigungen des Ursprungs im Pathos von Absurdität, Not und Ereignis haben damit den Widerfahrnischarakter, der uns alle in die Poesie des Lebens lockt: Sie gehen *mich* an, sie gehen *uns* an, wir respondieren darin stets existenziell, denn wir sind in der Erfahrung durch die "Erfahrung der Erfahrung selbst" getroffen. Oder um im hiesigen Kontext ein Paul Cézanne attribuiertes Wort abzuwandeln: *Je me sens forcé pas les choses*[127] – Ich fühle mich von den Dingen gezwungen. Dieser pathische *Zwang* der Erfahrung, der *mich* nötigt, ist stets Kennzeichen genuiner Phänomenologie, wo diese die Erfahrungen des Lebens in ihrer *uns angehenden* Lebendigkeit in Anschlag bringt. Der Zwang der Dinge geht *jemanden* an. Dieser Jemand, der vom Pathos gezwungen wird, ist der Erfahrende, dem das Phainesthai widerfährt. Als solcher ist er auch der typische, von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger anvisierte Leser. Dieser

126 Platon: *Politeia*, 515e-516a.

127 Siehe Cézanne: „Je me sens regardé par les choses" – Ich fühle mich von den Dingen betrachtet.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist einerseits immer als ein stark affizierbares Jemand zu denken, andererseits als ein Einzelner, jedenfalls nicht als gewöhnlicher Leser. In seinen *Tagebüchern* geht Kierkegaard sogar weiter: „Lieber als die Verbreitung, die das, was ich schreibe (…) bekommen kann, viel lieber wünschte ich mir nur einen einzigen Leser."[128] Ähnlich Nietzsche, der nicht nur im Untertitel zu seinem *Also sprach Zarathustra – Ein Buch für Alle und Keinen* – eine Selektivität seiner Leserschaft andeutet, sondern etwa auch in den *Nachgelassenen Schriften* von 1881 deren Kreis aufs Engste zieht: „Dachte ich je an Leser, so immer nur an verstreute, über die Jahrhunderte hin ausgesäte Einzelne."[129] Im selben Gestus schließlich auch Heidegger, dessen *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* ganz offensichtlich für die Wenigen und Seltenen verfasst ist. Diesen widmet sich das 5. Kapitel des Werkes, wo er schreibt:

> Für die Wenigen, die von Zeit zu Zeit wieder *fragen*, d.i. das Wesen der Wahrheit erneut zur Entscheidung stellen.
> Für die Seltenen, die den höchsten Mut zur Einsamkeit mitbringen, um den Adel des Seyns zu denken und zu sagen von seiner Einzigkeit.[130]

Eine gemeinsame Leseart unserer Drei konstituiert ihr Denkklima also nicht nur aus der verlockenden Kraft des Aufbruchs, sondern auch aus der Verwandtschaft ihres normativen Lesers, als den wir uns im Grunde – unter dem Druck höchster Selektion – immer erst bewähren müssen. Mit Blick auf die Gewalt im offenen Zwang des Phänomens bedeutet dies, dass der wahre Leser unserer Drei jener sein muss, der die Ursprünglichkeit in ihrer Gewalt begreift und sich von dieser Kraft ergreifen lässt.

Die Ursprünglichkeit als Profundal

Der offene Zwang des Phänomens geht uns in seiner Gewaltigkeit gründ-lich an, weil er uns wesenhaft gründet. Ursprünglichkeit aber ist grund-(un)-legender als seine Selbstbezeichnungen, sagten wir, denn aus ihr wirkt der originärste Zwang in allen ihren Phänomena-

128 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band II)*, S.32.
129 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* (KSA 9), S.654.
130 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.11.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lisierungen. Das Dunkel dieser Herkunft ist mysteriös, denn auch der Ursprung von Pathos und Logos sind und bleiben geheimnisvoll. Zumal beide, wie noch konkreter gedacht, das dichtende Denken und das denkende Dichten ebenso im Mysterium des *Chaos* wurzeln, wie schon Hesiod es in seiner *Theogonie* besang[131] und die *Heilige Schrift* es in der Schöpfungsgeschichte als tōhū wā-ḇōhū – das heillose Durcheinander – benennt, um den Urzustand der Welt zu beschreiben.[132] Im reinen Chaos verliert sich auch der Logos in sein reines Pathos, entzieht sich selbst das "Pathos" dem Pathos. Aus diesem doppelten Boden einer Bodenlosigkeit von Logos und Chaos, von Pathos und Alogos, von Ordnung und Unordnung gewinnen wir den Begriff des *Profundalen* – vom lateinischen *profundus*, bodenlos – aus dem alle Philosophie, Poesie und Theologie entwachsen ist. Das "Profundale" gilt uns, seiner Doppelnatur als *bodenloser Boden* wegen, als treffendste Grund-un-legung des offenen Zwangs von Pathos und Logos, ehe deren Widerfahrnisse ins Wort umschlagen. Wir haben oben die Leibniz-Frage gestellt (siehe 1. Kapitel: Das Pathos der poetischen Phänomenologie). Das Profundale beantwortet sie nicht, aber charakterisiert die ursprüngliche Erregung, nach welcher sie fragt. Ist das Profundale damit nicht auch grund-(un)-legender als das Pathos des Absurden bei Kierkegaard (doppelte Ekstase, Nichts und Gottes-Stimmung), das Pathos der Not bei Nietzsche (Ur-Eines, Mücke, Thauwind), und das Pathos des Ereignisses bei Heidegger ("Es gibt", Zuspruch, Grundstimmung)? In gewisser Hinsicht *ja*, doch nur insofern Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger selbst profundale Denker und Dichter sind, weil sie aus den Untiefen des Profundals die ursprüngliche Erfahrung des Pathos und Logos denken,[133] ganz vergleichbar mit Heraklit

131 Siehe Hesiod: ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ᾽· αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ᾽ (*Etoi mèn prótista Chaos génete · autàr epeita Gaia*) – Früher als alles entstand das Chaos, aber sodann ward Gaia…" *Theogonie* 116.

132 Siehe Gen 1,2: „die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut und Gottes Geist schwebte über dem Wasser." Und Jer 4,23: „Ich schaute die Erde an: Sie war wüst und wirr. / Ich schaute zum Himmel: Er war ohne sein Licht."

133 Heidegger in seiner *Parmenides-Vorlesung* sogar ganz explizit, wenn er schreibt: „Das Sein zu denken, verlangt jedesmal einen *Sprung,* durch den wir von dem gewohnten Boden des Seienden, auf dem uns zunächst das jeweilige Seiende ist, *abspringen in das Boden-lose,* als welches sich das Freie lichtet, das

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Parmenides, wo das Aufblitzen und das unerschütterliche Herz dem Ursprünglichen seinen *Tonus* verleihen. Denn „Τὰ δε πάντα οἰακίζει κεραυνός" (*Ta de panta oiakizei keraunos*) – Der Blitz steuert alles, wie Heraklit wusste;[134] und „ἠμὲν ᾽Αληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ" (*emen Aletheies eukukleos atremes hetor*) – Das Herz der Wahrheit ist unerschütterlich und wohlgeformt, wie Dike, die Göttin des Rechts, es Parmenides schauen ließ.[135] Spannung und Klang des Profundals verlangen im fruchtbaren Widerspruch[136] von Verborgenheit und Entborgenheit von Beginn weg ein *dichterisches Denken*, um diesen Tiefen einen sprachlichen Ausdruck zu verleihen. In dieser Voraussetzung liegt auch die formale Evidenz aller phänomenologischen Phänomene verborgen, wie selbst Husserl sie anvisierte. Die Notwendigkeit zum Stil der Philosophie, und also zur Poesie der Phänomenologie, gebärt sich fortwährend im aufbrechenden Angesicht des offenen Zwangs von Pathos und Logos. Dergestalt ist das chaoslogische Profundal der ungründige Grund jeder poetischen Phänomenologie, und damit auch des kierkegaardischen, nietzscheanischen und heideggerianischen Denkens, wie wir es hier verstehen. Ihr Denken wurzelt, wie zuvor schon betonten, in der vorsokratischen Antike, wo alle Widerfahrnisse in ihrer Ursprünglichkeit zum Wort gelangten: von den orphischen Gesängen und der ursprünglichen Suche nach der *arché* bei Thales, über das Mythos bei Homer und das Apeiron bei Anaximander, bis hin zur musikalischen Mathematik des Pythagoras und den Lehrgedichten des Empedokles.[137] Ohne diesen bodenlosen Boden lassen sich Kierkegaard,

---

wir nennen, wenn wir am Seienden weiter nichts bedenken als das »es ist«." Und etwas später: „Das Sein aber ist kein Boden, sondern das Boden-lose." Siehe Heidegger: *Parmenides* (GA 54), S.223.

134 Heraklit: 75 in *Die Vorsokratiker*, S.271. Dort übersetzt als: „Alles steuert der Blitz."

135 Parmenides: *Lehrgedicht*, IV, in *Die* Vorsokratiker, S.321. Dort übersetzt als: „(…) einerseits das unerschütterliche Herz der wohlgerundeten Wahrheit, andererseits (…)."

136 Eine Bezeichnung, die auch Merleau-Ponty verwendet (siehe Merleau-Ponty: *Das Primat der Wahrnehmung,* S.52).

137 Der wesentliche Unterschied zur historisch früheren Emergenz des Logos in der indischen, sumerischen und ägyptischen Kultur – wir denken etwa an die *Veden*, das *Gilgamesch-Epos* und das *Ägyptische Totenbuch* – liegt in der Selbstvergewisserung dieses Prozesses, welcher die Philosophie von der Religion unterscheidet. Philosophie bedeutet, dass sich der Logos nicht einfach

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nietzsche und Heidegger nicht denken, und zwar gerade auch im Lichte des je Eigenen ihrer Ursprünglichkeit. Denn offenkundig sind das Absurde, die Not und das Ereignis nicht identisch, doch eint und komplementiert diese drei Ur-Pathe ihre Herkunft im Profundal.

Die Irreduzibilität des offenen Zwangs

Der offene Zwang im Profundal ist in seiner Gewalt schließlich als irreduzibel einzusehen, und zwar als "Sachlichkeit selbst" aller Sachen selbst. Das bedeutet er fungiert als Kriterium phänomenologischer Reduktion, sobald wir ein Phänomen phänomenologisch beschreiben wollen. Diese Irreduzibilität ist zum einen gegeben aufgrund der oben beschriebenen Eigenart des Profundals, in dessen Mysterium des bodenlosen Bodens von Chaos, Logos und Pathos sich alle Gaben zu zeigen geben. Zum anderen liegt sie im übergreifenden Amalgam von Gegebenheit (Sein), Signifikation (Logos) und Zeitlichkeit (Werden), innerhalb welcher Pathos und Logos (1. Teil), aber auch Phänomen und Poesie (2. Teil) sich entfalten, wie in weiterer Folge mit Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger zu entwickeln sein wird. Die Irreduzibilität des Profundals ist die Irreduzibilität des offenen Zwangs. Beide korrespondieren in der Prozessualität des Gegebenen hin zum Werden und davon in die sich zeitigende Signifikation. In dieser *prinzipiellen Exzessivität* von Ursprung und Sinn im Plural – gleichsam das ontologisch prioritärste Fundament eines Unfundaments des "Sei, der du wirst" – liegt damit auch das eigentliche Primat der Irreduzibilität des offenen Zwangs. Primat meint hier die notwendige Präzedenzstellung über alle bisherigen phänomenologischen Ansprüche von Irreduzibilität – von welchen wir hier nun Heideggers Ereignisphänomenologie, als explizite Phänomenologie verstanden, im Gegensatz zu jener impliziten Kierkegaards und Nietzsches (siehe §13 und §14), entschieden ausnehmen wollen. Das bedeutet: Der offene Zwang des Phänomens, wie wir

vollzieht, sondern dass sich der Logos seiner selbst gewahr wird, also *als* Logos erkennt. Dieser Prozess hebt erst in der griechischen Antike an. Ausgehend von dieser Selbstvergewisserung der Philosophie ist auch die Poesie in einer differenzierten Weise zu sich selbst gelangt, was spätestens bei platonischen Dialogen wie dem *Ion,* dem *Lysis* und dem *Phaidros*, oder aber der *Poetik* des Aristoteles deutlich wird.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihn hier von der Ursprünglichkeit her entwickelt haben, ist auch grund-un-legender gedacht als die Topologie phänomenologischen Erscheinens im Ausgang von bekannten Irreduzibilitäten wie Intentionalität, Wesen, Lebenswelt, Dasein, Sein (ohne y), Leiblichkeit, Alterität, Fremdheit, Absolutheit oder Donation. Weshalb? Weil dieser das Irreduzible selbst dergestalt dynamisch, also prozessual, und das heißt selbst-werdend fasst, dass die Heraklitisierung von Parmenides (die Ver-Werdung von Sein als Erkennen), und zwar ambivalent-dialektisch verstanden, das Irreduzible selbst seiner Starrheit von diesem festgefrorenen Bewusstsein von x (Husserl), von jenem Sinn des Seins (der frühere Heidegger vor der Kehre zum Ereignisdenken), von dieser konkreten Gabe (Marion), von jenem Pathos eines Fremden und Anderen (Waldenfels und Levinas), von dieser spezifischen Leibresponse im Fleisch (Merleau-Ponty) etc. enthebt. Deshalb ist das Fundament des Irreduziblen auch ein Un-Fundament (der bodenlose Boden des Profundals), und das heißt ein dynamisches Paradox als Mysterium. Daher gelangt auch nur eine poetische Reduktion an das Irreduzible des offenen Zwangs heran, die alles Nicht-Profundale ausklammert (Epoché), das sich nicht ausschließlich poetisch, also nicht zuletzt *nur* indirekt, zeigen lässt, wie in diesem ersten Kapitel bereits versucht. Der offene Zwang ist damit keineswegs inkompatibel zu den uns bekannten und sich bewährt habenden Irreduzibilitäten der Tradition, ganz im Gegenteil, sondern komplementiert diese, indem es sie *grundiert*, aber *grundlos*. An dieser grundlosen Grundierung hängt – ontologisch betrachtet – die gesamte poetische Phänomenologie, sofern wir ihren Anspruch nicht nur als möglich erheben (wir *könnten* eine poetische Phänomenologie entwickeln), sondern als notwendig (wir *müssen* eine poetische Phänomenologie entwickeln). Desgleichen hängt daran auch ein wesentlicher Teil der Notwendigkeit von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger für unseren Vorstoß hier (siehe §20). Denn ist der zwingende Quell aller Phänomene selbst offen, so muss es auch die Sprache sein, die sie beschreibt. Diese präzise Unpräzision, oder auch Verborgenheit, innerhalb aller Entbergungen, ist ein Schlüssel zur Not der Phänomenologie sich zu poetisieren und weist uns direkt auf das *Phainesthai*-Problem. Mit Blick auf Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger ist klar: Das Absurde, die Not und das Ereignis führen in die Poesie. Und das bedeutet, wie wir sahen, in die Maskierung der Ursprünglichkeit, weil ihre einzig mögliche Sprache

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Parmenideische heraklitisiert. Das gute Erbe dieses Denkens finden wir auch im pathischen Verständnis der Phänomenologie von Merleau-Ponty, Levinas, Waldenfels und Marion wieder – sie alle haben von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger gelernt – wo die phänomenologische Phänomenalität sich vom pathischen Angegangenssein her begreift. Denn phänomenologische Phänomene werden nie interesselos geschaut, wie es das schlechte aristotelische und kantische Erbe husserlianischer Wesensschau suggeriert, sondern sie werden leiblich betroffen gelebt, und das bedeutet in der dynamischen Ambivalenz bestimmter Unbestimmtheit und unbestimmter Bestimmtheit. Dass Letzteres in eine deskriptive Poesie münden muss, übersahen Merleau-Ponty, Levinas, Waldenfels, Marion und Konsorten, wenngleich dieser Passus in der Formsprache etwa der Essays über Cézanne und der beinah performativen Fleischhaftigkeit (siehe der späte Merleau-Ponty in *Das Auge und der Geist* (1960) sowie *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (1964)), der Alteritätssprache von Antlitz und Exteriorität sowie der Illeität (bei Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* (1961) sowie *Die Spur des Anderen* (1999)), dem enaisthetischen Sprechen und der Verfremdung in der indirekten Rede vom Fremden (bei Waldenfels in *Sinnesschwellen* (1998) sowie *Hyperphänomene* (2012)) und der Rede vom saturierten Phänomen und vom Eros als Phänomen (bei Marion in *Le phénomène saturé* (1992) und *Das Erotische* (2003)) schon angelegt, aber nicht letztnotwendig, und das heißt poetisch ausgeführt ist.

Der Begriff des Pathos

Der Begriff des Pathos, mit welchem wir gleichsam das offene Fundament einer poetischen Phänomenologie nach Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger konstituieren wollen, lautet somit auf das *Profundal* – im Sinne der Gewalt und Irreduzibilität des offenen Zwangs des Phänomens. Es gibt sich darin eine zwar gebrochene, aber doch fassbare Einheit der Ursprünglichkeit zu verstehen, an deren Mängel die Grenzen der Sprache selbst zum Vorschein treten. Als solche ist sie elementar. Der Begriff des Ur-Pathos ist das Profundal, wodurch auch dem pathischen Logos – wo ein Begriff sich im Widerfahrnis erwirkt – ein Begriff verliehen wurde. Dies ist noch nicht das logische Pathos, welche wir in der Folge zu entfalten haben, ebenso

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wenig das Phänomen, aber doch die Bedingung beider und also Indiz für die Verschränktheit von Pathos und Logos aus dem Ursprung der prinzipiellen Exzessivität – dies auch im Hinblick auf die poetische Phänomenalität von Pathos und Logos. Gegenüber dem offenen Zwang des Phänomens, den wir hier "Profundal" nennen, kommen wir immer zu spät. Wir stehen vor einem Unverfügbaren, das aber – sobald es zu seiner Phänomenalität gelangt ist – doch *clare et distincte* versichert, dass es etwas gibt und nicht nichts; dass dieses Etwas Bedeutung hat; und dass wir diese Bedeutung zumindest in gewisser Hinsicht verstehen können. Wie wir noch sehen werden, ist das pathische Denken bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger entschieden anti-nihilistisch und als solches auch Voraussetzung für die Spezifik ihrer jeweiligen poetischen Phänomenologie.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Kapitel: Der Logos der poetischen Phänomenologie

Die ursprüngliche Signifikation

Das Pathos des offenen Zwangs des Phänomens ist nicht denkbar ohne den Logos, der das Widerfahrnis, *dass* uns etwas zustößt, zu einem *Etwas* macht, das uns *als* Etwas zustoßen *kann*. Das Können des Logos ist Bedingung dafür, dass sich ein Pathos als ein Phänomen mit Gehalt zeigen kann, das heißt, dass ein sinnvolles Etwas in Erscheinung tritt. Der Logos ermöglicht folglich, ebenso wie das Pathos, das Erscheinen des Phänomens, ist aber selbst nicht ein Phänomen, sondern die ursprüngliche Signifikation in jedem Phänomen. Diesen Logos in einem Phänomen wiederum lichtet der Logos – in *statu nascendi*, wie wir mit Merleau-Ponty sagten. Dergestalt weist auch der Logos drei für uns wesentliche Bedeutungen auf: Erstens ist er der Sinn oder die Bedeutung einer Sache; zweitens dasjenige, was zur Sprache bringt, insofern der Logos Wort und Rede ist; und drittens das Vermögen, welches sich selbst zu erhellen vermag (der Logos lichtet den Sinn des Logos). Alle weiteren Bedeutungen, die eine Übersetzung des Wortes "λόγος" (*lógos*) erlauben[138] sind in diesen drei wesentlichen Bestimmungen enthalten. Ebenso wie das Pathos ist auch der Logos ontologisch zu fassen, denn er verleiht dem "Sein" sprachlich erst sein Sein und damit allem Seienden.

138 „λόγος" lässt sich u.a. übersetzen als: Sprechen, mündliche Mitteilung, Wort, Rede, Erzählung, Nachricht, Gerücht, grammatikalischer Satz, Ausspruch Gottes, Befehl, Weissagung, Lehre, Erlaubnis zum Reden, Beredsamkeit, aufgestellter Satz, Behauptung, Lehrsatz, Definition, Begriffsbestimmung, wovon die Rede ist, Sache, Gegenstand, Bericht, Schrift, das Berechnen, Rechenschaft, Rechnung, Rücksicht, Wertschätzung, Verhältnis, Vernunft. Siehe Gemoll: *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aristoteles und die Offenheit des Zwangs

Das Pathos der Ursprünglichkeit wird zum Logos des Ursprünglichen, sobald die Offenheit des Erscheinens zu einem Logos dieses Erscheinens zwingt. Der offene Zwang zeigt sich durch seine Erscheinung, die ihren Sinn offenbart. Die offenbar gewordene Gewalt des Ursprungs schreit somit nach einer Klärung ihres Sinns, das heißt nach einer Festlegung des "Was seines Zwingens" durch ein "Wie seines Zwangs". Dieser Prozess ist nicht kausal, als ob der offene Zwang als pathische Ursache eine Wirkung im Logos haben müsste. Vielmehr sind Pathos und Logos im Profundal verschränkt, sodass auch alle Offenheit, den Phänomenen einen pathischen Logos zu verleihen, sich vom Zwang her gewinnt, ebenso wie dieser von der Offenheit. Diese Offenheit im Zwang impliziert jeweils einen *konkreten Sinn im Plural*. Wollen wir also dem Logos bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger nachgehen, dann von dieser "logischen Pluralität" her. Sie entspricht in ihrer Struktur dem aristotelischen τὸ ὂν πολλαχῶς λέγεται (*to on pollachos legetai*) – Das Seiende wird vielfach ausgesagt.[139] Mit anderen Worten: Der Sinn der Sachen selbst verlangt ein mehrfaches Ausgesagtsein seiner selbst. Die vielfachen Logoi, die der Logos im Pathos braucht, um getreu zur Sprache gebracht zu werden, sind aber wie bei Aristoteles nicht homonym, sondern analog ausgesagt, und zwar πρὸς ἕν (*pros hen*), also auf Eines hin respektive hin auf eine Sache.[140] Im Unterschied zu Aristoteles ist diese eine Sache nicht die οὐσία (*ousia*), sondern das Profundal. Die Sachen selbst nun sagen sich bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger vielfach aus, doch auf das Profundal hin, also das Ur-Pathos, der offene Zwang der Phänomene. Phänomenologisch präziser ist es allerdings zu sagen: Die Sache selbst zeigt und sagt sich aus vom Profundal *her*, also vom Pathos und Logos *aus*. Diese Gerichtetheit verleiht gerade keinen Halt, wie die aristotelische *ousia*, sondern lässt alle Logoi und selbst den Logos oszillieren zwischen Boden und Bodenlosigkeit von Sinn und Unsinn. Phänomenologisch manifestiert sich diese Offenheit als ein jeweils konkreter Sinn, aber im Plural. Heraklit trifft in gewisser Hinsicht also auf Aristoteles, wo die Wirklichkeit von Pathos und

139 Aristoteles: *Metaphysik*, IV,1003a32.
140 Aristoteles: *Metaphysik*, IV,1003a33f.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Logos ihrem Möglichkeitssinn nach viele Verwirklichungen ihrer Sinne erlaubt. Beliebig oder kontingent ist die Wirklichkeit der Phänomene deshalb nicht, was ein postmoderner Relativismus nahelegen könnte. Heideggers Feststellung „Wieviel Schein jedoch, soviel »Sein«“[141] meint jetzt: Wieviel Sinn, soviel Zwang. Der Sinn bedingt den Zwang, die Zwänge bedingen die Sinne. Es klingt darin entfernt Jürgen Habermas‘ Kriterium des „eigentümlich zwanglosen Zwangs des besseren Arguments“[142] an, dessen Analogon wir hier klarerweise nicht der kommunikativen Vernunft entnehmen, sondern vom pathischen Logos eines phänomenologischen “Nicht-anders-Können“ gegenüber der Offenheit des Zwangs. Das Spektrum des Möglichen, gemäß der Wirklichkeit der Phänomene, ist nicht selten größer als wir auf den ersten Blick erahnen. So sagt sich nicht nur das Seiende als Seiendes vielfach aus, sondern auch das pathisch Zwingende der Sache selbst. Der Zwang ist von seinem Ursprung her offen, weil sein Pathos in das Lebendige der Phänomene drängt. Das Lebendige aber ist stets mannigfach, was entscheidend ist für die Notwendigkeit einer poetischen Phänomenologie, die allein es vermag, seinen Logos in poetischen Gestalten “unpräziserer Präzision“ zu verdichten, wie sie dem Wirklichen und Lebendigen, bei genaustem Hinhören, gerade entsprechen. Gewiss ist, dass der Immanenz der Erfahrung stets eine Transzendenz des Möglichen eingeschrieben ist, die sich zunächst der Offenheit des Zwangs verdankt. “Wieviel Sinn, soviel Zwang“ impliziert also einen Supra-Realismus des Mannigfachen, der allen Phänomenen von ihrem Ursprung her eignet und sich bis in die immanente Konkretion ihres Erscheinens aufrechterhält.

Die Masken des Profundals

Die sinn-pluralen und doch zwingenden Gesichter, welche der Logos in seiner Offenheit erhält, entsprechen denselben Masken der Ursprünglichkeit, welche wir mit Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger schon über das Pathos streiften. Die Heraklitisierung des Logos verleiht der Ursprünglichkeit zwar das Primat des Pathos, in-

141 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.36. Siehe auch Husserl: *Cartesianische Meditationen*, S.102: „Soviel Schein, soviel (durch ihn nur verdecktes, verfälschtes) Sein.“

142 Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, S.52f.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sofern es den herkömmlichen Logos verdeckt und dabei die Grenzen des Logos aufdeckt, doch wird dadurch auch ein ungewöhnlicher Logos offener Verborgenheit überhaupt erst greifbar gemacht. Die *Masken des Profundals* ent-hüllen folglich einen Logos des Werdens, der Ontologie, des Verborgenen und der Poesie, der vom werdenden Sein her indirekt zeigt. Die heraklitische Komplementierung von Parmenides, wie wir es nannten, entspricht also keiner Alogik, sondern einem Verständnis von Sinn, Bedeutung, Sprache, Selbstbezüglichkeit, und damit auch Vernunft und Vernünftigkeit, das sich dynamisiert in seinen jeweils konkreten Sinn im Plural. Deshalb maskiert der Sinnplural die Ursprünglichkeit des Profundals genauso wie das Pathos des Absurden, das Pathos der Not und das Pathos des Ereignisses dies tun. Wir werden in der Folge die entsprechenden Maskierungen, die von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger als Glaube, Unbewusstes und Sein über den Logos gelegt werden, genauer betrachten. Allen kommt eine bemerkenswerte Selbstreferenzialität zu, welche der dritten, oben genannten Bestimmung des Logos entspricht: Dass nämlich die Masken des Profundals vom Logos selbst gestiftet und geschaffen sind, insofern sich diese über den profundalen, also auch bodenlosen Logos legen. Der Logos wird somit durch den Logos selbst verhüllt, ebenso wie er sich lichtet, indem er sich auch in seiner Verhüllung enthüllt. Denn zur Sprache bringen, bedeutet auch zu maskieren, wie wir schon sagten. Die dialektische Ambivalenz von Verborgenheit und Unverborgenheit erstreckt sich *eo ipso* auch auf das Verhältnis der Selbstmaskierung des Logos. Dieser innere Grenzgang des Logos stimmt dann mit seiner eigenen Exzessivität überein, zumal bei unseren drei Hauptprotagonisten, deren Umgang mit dem Logos ausdrücklich hyperbolischen Charakter hat. Inwiefern? Insofern sie als Kritiker der herkömmlichen Rationalität sich doch auf den Logos berufen, aber in dessen Selbstübersteigung: Der Logos kritisiert, begrenzt und sprengt sich dabei selbst. Dies lässt uns vorausahnen, dass der Logos bei Kierkegaard, Nietzsche Heidegger, obgleich dieser die Ursprünglichkeit jeweils maskiert, uns vor der Gewalt des offenen Zwangs gerade *nicht* schützen kann. Die Gefahr, die darin besteht, Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger zu lesen, liegt deshalb in der direkten Konfrontation mit der Exzessivität des Logos, der nicht nur aus einem Dunkel ohne Namen stammt und an seinen Sinnrändern überquellt, sondern dies mit der betonten Gewalt des offenen Zwangs tut.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im Zuge der weiteren Grundlegung einer poetischen Phänomenologie widmet sich unser 2. Kapitel nun dem Logos der poetischen Phänomenologie. Wir setzten somit unsere Betrachtung von Tableaus poetischer Imagines fort, um so zeigend, umschreibend und kontextualisierend den Logos des Glaubens bei Kierkegaard (siehe §9), den Logos des Unbewussten bei Nietzsche (siehe §10) und den Logos des Seins bei Heidegger (siehe §11) zu entfalten.

§9 Kierkegaard: Der Logos des Glaubens

Der Logos im Denken Kierkegaards ist in seinem Vollzug sowie seiner Selbstbezogenheit erwartungsgemäß vielschichtig und nicht leicht zu fassen. Ebenso wie beim Pathos, das uns Kierkegaard mit der Absurdität des Glaubens maskiert hat, gilt es hier nun abermals drei Denkstätten im Oeuvre Kierkegaards freizulegen, aus welchen uns ein Pathos anstrahlt, das wir nunmehr als "pathischen Logos" konkretisieren können. Wir fokussieren dabei auf Passagen, in welchen die paradoxe Rationalität des Glaubens akzentuiert wird, da sich an diesen Kierkegaards Beziehung zur Vernunft am eindeutigsten zeigt. Die doppelte Ekstase von Entweder-Oder, das nach Nichts riechende Dasein und die Stimmung bei Abrahams und Isaaks Reise zum Berg Morija (siehe §5) waren im Grunde bereits solche Grenzgänge an den Graten der Ratio. Ihr Merkmal ist das Schreiten auf das Absurde zu. Das Absurde als Schnittstelle zwischen dem Ewigen und Zeitlichen ist die Zone, wo der Verstand sich in den Glauben transzendieren muss, wie wir sagten. Dieser Transzendierung aber eignet eine Bewegung der Erhöhung, denn: „Das Absurde ist das negative Merkmal für das, was höher ist als menschlicher Verstand und menschliches Wissen."[143] Kierkegaard ist kein Verfechter eines Irrationalismus innerhalb der Immanenz der Vernunft, doch ist diese immer schon vielfach durchbohrt von Momenten der Transzendenz, welche das Absurde in das reguläre Vernünftige einschneiden lassen, wie ein Messer in das Fleisch. Diese Irritation und Schmerzhaftigkeit markieren das Verhältnis von Vernunft und Glaube, das bei Kierkegaard fideistische Züge aufweist, sich aber nicht auf eine prinzipielle Scheidung von Vernunft und Glauben reduzieren lässt.

143 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.388.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Angelegenheit ist komplexer, weil verschränkter, wie unsere drei Beispiele zeigen werden. Diese sind erstens das absolute Paradox in den *Philosophischen Brosamen* (Tableau XIII); zweitens Hiob und die Glaubensprüfung in *Die Wiederholung* (Tableau XIV); und drittens Abrahams Glaube kraft des Absurden in *Furcht und Zittern* (Tableau XV). Wichtig zu betonen: Obgleich sich dies schwer trennen lässt, soll unser Augenmerk hier insbesondere auf der "Logik des Glaubens" liegen und noch nicht auf dem "gelebten Glauben" (siehe dazu insbesondere §29 und §33), der auf dem hiesigen Logos allerdings aufbaut.

Das absolute Paradox (Eine metaphysische Grille)

Besagter Text mit dem Titel "Das absolute Paradox",[144] von dem wir hier entscheidende Auszüge betrachten wollen, ist das dritte Kapitel in den von Johannes Climacus verfassten *Philosophischen Brosamen*. Der doppelte Titel (*Das absolute Paradox (Eine metaphysische Grille)*) lässt bereits die Mehrschichtigkeit der behandelten Angelegenheit erkennen, die zwischen dem Unbedingten und einer Laune, dem Widersprüchlichen und einer Skurrilität, dem vollkommen Widersinnigen und einer metaphysischen Ironie changiert, die uns Leser aufhorchen lassen muss in Bezug auf die Frage "wie" dieses Tableau zu schauen ist. Wie es für den Stil von Johannes Climacus typisch ist, fällt sofort der leicht ironische Ton auf (etwa der Mann morgens im Kontor), der sich nebst dialektisch-analytischen Stellen (die Bestimmung des Paradox) immer auch verschiedenster personaler Sinnbilder bedient: So hier des Sokrates, einer kartesianischen Puppe, eines Mannes, der an Christus gemahnend zugleich Mensch und Gott ist, so aber auch Napoleons, wenngleich in den hier ausgeklammerten Zwischenpassagen des Kapitels. Noch wichtiger aber ist der immer gemeinte Einzelne, das Du, das Ich, das Wir des Lesers selbst, der letztlich vor das absolute Paradox gestellt wird. Alle diese personalen Sinnbilder sind von einer Paradoxie oder zumindest einer unbestimmten Doppelnatur geprägt: Sokrates ist einerseits der Mann mit der größten Menschenkenntnis, andererseits

144 Kierkegaard: *Philosophische Brosamen*, S.48 – 58 (T13).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist er über sich selbst im Unklaren; die kartesianische Puppe ist jene, die man eigentlich hält, damit sie aufrecht steht, doch loslassen muss, damit sie auf dem Kopf steht (*quod erat demonstrandum*); der christus-ähnliche Mann ist einerseits ganz Mensch, andererseits aber auch Gott; und wir selbst verstehen, dass wir vor dem absolut Paradoxen stehen können, doch verstehen wir deswegen das absolute Paradox nicht. Dieses ist hier sechsfach bestimmt: (1) Erstens als „Leidenschaft des Gedankens", nämlich etwas entdecken zu wollen, was das Denken nicht denken kann; (2) zweitens aber als eine Lust in diesem Scheitern, denn „die höchste Potenz jeder Leidenschaft ist es immer, ihren eigenen Untergang zu wollen"; (3) drittens ein fortgesetztes Fallen, das „überall im Denken" zugegen ist; (4) viertens als das Unbekannte; das sich (5) fünftens als "Gott" benennen lässt („So laßt uns denn dies Unbekannte *den Gott* nennen."); oder (6) sechstens als das „absolut Verschiedene, wofür man keine Kennzeichen hat" und das folglich undenkbar ist. – Die Leidenschaft des Denkens ist es somit Gott als das absolute Paradox zu denken, das heißt den Untergang des eigenen Denkens in das Undenkbare zu begehren. Der Logos des Glaubens ist hier von seinem immanenten Kollaps her bestimmt. Diese innere Fallensnatur zieht sich fort, wollte der Verstand diesen Gott, obgleich er das Unbekannte ist, beweisen, da Gott unbeweisbar ist: Denn, wenn er nicht existiert, so kann er ohnehin nicht bewiesen werden; und wenn er bewiesen werden soll, dann wird er bereits vorausgesetzt. Alles andere ist nur Begriffs-Bestimmung und kein Beweis. Dies gilt natürlich nicht nur für "Gott", sondern jeden „Namen", was vielleicht eine subtil-sophistische Ironie bei Climacus verrät. Doch auch dort, wo wir feststellen, dass zwischen Gott und seinen Taten ein begrifflich absolutes Verhältnis besteht, welches scheinbar erlauben würde, Gott zu "beweisen", wird offenbar, dass wir keinen verlässlichen Zugang zu Gottes unmittelbar sich zeigenden Taten haben (etwa die Weisheit der Lenkung), ebenso wenig wie zu seinen sich nicht unmittelbar zeigenden, also jeweils ideell schon vorausgesetzten Taten. Wenn überhaupt kommt „das Dasein Gottes aus dem Beweis zum Vorschein" (wird also sichtbar-unsichtbares Phänomen), sobald wir den Beweis fahren lassen, und damit die Vernunft aufgeben. Dieser „*Sprung*", wie Climacus ihn nennt, dieser „Augenblick" ist das Loslassen des Beweises, wo Gott gewissermaßen außerhalb der Vernunft sichtbar wird. Auf den Augenblick sowie den Sprung – zwei Kernbegriffe kierkegaardischen

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Denkens – werden wir noch vertieft zu sprechen kommen (siehe §25 und §29), doch wird hier schon deutlich, dass der Glaubenssprung an einer gewissen "Kreuzigung des Verstandes" nicht vorbeikommt, der Logos des Glaubens sich also durch die Sprengung des Logos konstituiert, das heißt ein Außerhalb des Logos. Innerhalb der Vernunft indes stößt sich die paradoxe Leidenschaft des Verstandes fortwährend an diesem Unbekannten, „das zwar da ist, aber auch unbekannt, und insofern nicht da ist." Die Leidenschaft lässt das Denken so immer und immer wieder an diese paradoxe Grenze des Unbekannten prallen. Climacus charakterisiert sie deshalb als Aufbruch und Pein aller denkerischen Leidenschaft. Dies gilt im Letzten auch für den unmöglichen Versuch das Absolut-Verschiedene zu denken, das allen Bemühungen zum Trotz scheitern muss. Wo es dennoch gedacht wird, denkt der Denkende immer nur die eigene Verschiedenheit in sich selbst sowie die eigene Selbsterhöhung über sich selbst hinaus. Dies aber ist Willkür und Phantasie, wie Climacus weiß. Die absolute Verschiedenheit ist undenkbar, „da sie der Verstand mit dem gleich gemacht hat, wovon sie verschieden ist."

Hiob und die Glaubensprüfung

Wenden wir uns nun wieder dem jungen Dichter aus *Die Wiederholung* zu, dem wir bereits im vorangegangenen Kapitel begegnet sind (siehe §5, T5). In der weiteren Folge seiner Briefe an Constantin Constantius bekennt er sein intimes Verhältnis zu Hiob. Ein Thema, das Kierkegaard auch in der ersten seiner *Vier erbaulichen Reden* von 1843 aufgreift.[145] Wir wollen hier nun den Brief des jungen Dichters vom 14. Dezember genauer betrachten,[146] in welchem Hiobs im Kontext seiner Glaubensprüfung bedacht wird. Die für eine poetische Phänomenologie maßgebende, den Leser involvierende Anrede („Mein stiller Mitwisser!"), durch die Intimität von „*ihr Ergebener*" am Briefende noch verstärkt, finden wir auch hier wieder vor. Sie zieht uns in die Passioniertheit des Dichters, welche mit dem immensen Pathos Hiobs beinah korrespondiert. Aus diesem Pathos speist sich auch der hiob'sche Logos des Glaubens, der im Wesent-

145 Siehe Kierkegaard: *Erbauliche Reden 1843/44*, S.5 – 21.
146 Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.417 – 422 (T14).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lichen fünf Hauptcharakteristik aufweist: (1) Erstens ist dieser Ausdruck einer höheren Vernunft als es der Alltagsverstand ist. Hiob behält gegen alle Argumente, jedes „*argumentum ad hominem*", jede menschliche Erklärung recht. Diese sind ihm lediglich ein „Missverständnis", „nur ein Sophismus", denn Hiob denkt aus der Warte einer höheren Rationalität, welche den irdischen Logos transzendiert. Diese Insistenz ist, wie der Dichter sagt, sein großes „Geheimnis", ja seine „Lebenskraft". Es drückt sich darin eine gesteigerte Vernunft des Herzens aus („er weiß sich im innersten Herzen unschuldig und rein", obgleich ihn sein ganzes Dasein infrage stellt), die sogar über Hiobs eigenes Leiden hinausgeht und ihn deshalb auch nicht zweifeln lässt, was besonders bemerkenswert ist. Das primäre Merkmal dieser höheren, gegenüber allen Alternativen immunen Vernunft ist das bedingungslose Vertrauen auf Gott. (2) Zweitens zeigt sich dieser höhere Logos als „Freiheit der Leidenschaft", das heißt als eine prioritäre Leidenschaft für Gott, die es Hiob erlaubt, gegenüber allen Einwänden seiner Freunde, ja gegenüber der gesamten Welt, hartnäckig zu bleiben. Dass diese Leidenschaft nicht erstickt werde, nennt der Dichter „das Große bei Hiob". Er ist damit weder ein Moralist gegen Gott noch dämonisch, sondern lebendiger Ausdruck eines freien Bewusstseins, das sich in seiner Liebe und in seinem Vertrauen auf Gott unerschütterlich gegründet weiß. Nicht einmal Gott selbst könnte ihm dieses Bewusstsein rauben. (3) Drittens entpuppt sich der hiob'sche Logos des Glaubens als eine Antwort auf eine *Prüfung*. Doch wie kann Hiob wissen, dass er von Gott geprüft wird? Gar nicht, denn eine Glaubensprüfung „ist weder eine ästhetische, ethische noch dogmatische" Prüfung, „sie ist völlig transzendent." Eine Gottesprüfung ist ein absolut individuelles, absolut persönliches Verhältnis, für welche es keine Wissenschaft gibt (die lediglich das Allgemeine, nicht aber das Besondere bestimmt). Sie ist, wie der Dichter explizit sagt, ein „Ereignis" – wir sind hier Heideggers Ereignisbegriff verblüffend nahe – das sich nur aus erster Hand genügt, zumal aus dem Schmerz, den Hiob *in concreto* erleidet, der ihn aber nicht erschüttert. (4) Viertens ist er selbst ein paradigmatisch kulminierter Logos, denn Hiobs Leidenschaft ist so groß, „daß die Grenzstreitigkeiten mit dem Glauben in ihm ausgekämpft sind". Dergestalt ist sein Fall so grundlegend, dass Hiob „den ganzen inhaltsreichen Diskussionsbeitrag von Seiten des Menschen in der großen Rechtssache zwischen Gott und Menschen" darstellt.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(5) Fünftes ist der hiob'sche Logos des Glaubens schließlich auch Ausdruck der Verschränktheit von Zeit und Ewigkeit. Denn zwar ist jede Glaubensprüfung eine zeitliche, ereignet sich also in der Weltimmanenz, doch reicht sie aus dem Ewigen in diese hinein und strahlt solcherart auch wieder aus dieser in die Transzendenz des Ewigen heraus.

Abrahams Glaube kraft des Absurden

Ein drittes Beispiel, welches uns einen Begriff des Logos des Glaubens bei Kierkegaard vermittelt, finden wir in den Problemata von Johannes de silentios *Furcht und Zittern*.[147] Abraham ist dort mit Isaak unterwegs zum Berg Morija, Johannes beschreibt ihn als innerlich zerrissen: Zum einen glaubt er, Gott werde von ihm nicht das Opfer Isaaks fordern; zum anderen aber ist er doch bereit, diesen hinzugeben, sofern dies tatsächlich Gottes Wille ist. Wie also glaubt Abraham? Er glaubt, wie die berühmte, in tertullianischer Tradition stehende Formulierung lautet: „kraft des Absurden",[148] denn aus menschlicher Warte ist alles, was Abraham widerfährt, absurd: Dass Gott von ihm den Sohn verlangen könnte; dass er diese Forderung widerrufen sollte; dass Abraham Gott gehorchen sollte; dass Abraham Gott *nicht* gehorchen sollte. Abraham glaubt *kraft des Absurden*! Das bedeutet, er glaubt ganz ähnlich wie Hiob aus der Warte einer gesteigerten Vernunft, die gegenüber der herkömmlichen Vernunft paradox erscheinen muss. Im Widersinn zu allen menschlichen Argumenten (des Endlichen) allein kraft des Absurden zu widerstehen (im Unendlichen), dabei den Verstand *nicht* zu verlieren, im Glauben klar zu bleiben, wie immer bizarr dies auch erscheint, um dadurch *gleichwohl* wieder jene Endlichkeit des Irdischen zu gewinnen, welcher Abraham als Mensch nun mal doch angehört, sei „das einzigste Wunder", wie Johannes de silentio meint. Abraham hat seine Glaubensprüfung bestanden, hat im Absurden gesiegt und kehrt dann in das irdische Leben zurück. Darin zeigt

147 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.212 – 215 (T15).

148 Siehe das Tertullian zugeschriebene Wort: „Credo qui absurdum est." – Ich glaube, weil es absurd ist. Siehe auch Anselm: *Proslogion*, S.20: „Credo ut intelligam" – Ich glaube, um zu verstehen.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich die Spitze, auf welcher Abraham steht, die sich jeder gewöhnlichen Erklärung entzieht und auf welcher er sich beständig hält. „Abraham kann ich nicht verstehen", wie der Autor eingesteht. Er sei „für keinen Dichter erreichbar", wie an anderer Stelle in *Furcht und Zittern* steht,[149] er kann nur bewundert werden.[150] Abraham ist ein Paradoxon, das den Logos sprengt, oder eben steigert und dergestalt zum Staunen anregt. Frappierend bleibt dabei nicht nur Abrahams Tat, die ebenso wie bei Hiob eine bestandene Glaubensprüfung ist, oder das Ereignis, zu dem er selbst geworden ist, sondern insbesondere auch die „Dialektik des Glaubens", die sich an ihm beispielhaft vollzogen hat. Ihr erstes Charakteristikum ist die Liebe. Jeder wahre Glaube bedarf der Liebe, denn „wer Gott ohne Glauben liebt, der reflektiert auf sich selbst; wer Gott gläubig liebt, der reflektiert auf Gott." Abraham reflektiert auf Gott, er biegt also sich, sein Herz und seinen Verstand gleichsam in Gott hinein (*re-flectere*). Ihr zweites Charakteristikum aber sind drei Bewegungen in der Zeit: Erstens der Sprung, der einem „großen Trampolinsprung" gleicht, aus der „unendlichen Resignation" in die Unendlichkeit des Glaubens. Dorthin ist Abraham kraft des Absurden gesprungen, was allein schon ein Wunder ist. Alle Zweifel, Trägheit, Not und falschen Hoffnungen, aber auch die Resignation, sind dort überwunden. Zweitens die erneute Bewegung des Glaubens, die Wiederholung also des Sprungs. Denn beim Glauben kann man nicht stehenbleiben, die „Bewegungen der Unendlichkeit" gilt es kraft des Absurden fortwährend zu wiederholen (siehe §25). Drittens schließlich dennoch und *wieder* die "Bewegung der Endlichkeit", die der Glauben nach der Bewegung der Unendlichkeit ebenso vollführt. Es ist dies die Bewegung aus den Höhen des Glaubens zurück in das irdische Leben. „Wohl dem, der diese Bewegungen machen kann; er tut das Wunderbare, und ich werde es nie müde, ihn zu bewundern." – Zum Ende dieser Dialektik bleiben zwei wesentliche Einsichten: Zum einen, dass diese drei Bewegungen nur zu beschreiben (so wie der Autor es tut), noch lange nicht bedeutet, sie auch auszuführen. Der Glaube ist existenziell, nicht deskriptiv. Das poetisch einprägsame Bild, das Johannes de silentio hier verwendet, ist jenes der Schwimmübung:

149 Siehe Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.318.

150 Ebd., S.311: „Abraham kann ich nicht verstehen, ihn kann ich nur bewundern."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Wenn man lernen will, die Schwimmbewegungen zu machen, dann kann man sich in Riemen an die Decke hängen lassen; man beschreibt zwar die Bewegungen, aber man schwimmt nicht; so kann ich die Bewegungen des Glaubens beschreiben; aber wenn ich ins Wasser hinausgeworfen werde, dann schwimme ich zwar [denn ich gehöre nicht zu den Watern], aber ich mache andere Bewegungen (…).

Den wahren Glauben kann man in seinen Bewegungen nicht künstlich üben oder simulieren. Er muss gelebt werden, so wie man nur im echten Wasser schwimmen lernen kann. Zum anderen bleibt die Einsicht, dass die drei genannten Stufen (unendliche Resignation, dann die Unendlichkeit und dann doch wieder die Endlichkeit) mit zwei typologischen Erscheinungsweisen einhergehen: dem Ritter der unendlichen Resignation und dem Ritter des Glaubens. Die Ritter der unendlichen Resignation sind leicht zu erkennen, „ihr Gang ist schwebend, kühn", sie haben aber keinen Glauben. Die Ritter des Glaubens indes, wo sie aus der Unendlichkeit in die Endlichkeit zurückkehren „enttäuschen leicht". Weshalb? Sie tragen, aus Selbstschutz ihrem Glauben gegenüber, eine Maske, die, wie der Autor spöttisch bemerkt, „eine auffällige Ähnlichkeit mit dem hat, was sowohl die unendliche Resignation als auch der Glaube tief verachten – mit Spießbürgerlichkeit." (siehe §29, T59)

Das absolute Paradox, die hiob'sche Glaubensprüfung sowie Abrahams Glaube kraft des Absurden sind Beispiele für den Logos des Glaubens im Denken Kierkegaards. Sie haben trotz aller faktischen Leidenschaft auch formalen Charakter, wo sie uns Aufschluss geben über die Struktur der menschlichen Gottesbeziehung. Die Hauptcharakteristik dieser Relation ist der Exzess, denn das zerrissene Denken übersteigt sich darin in den Glauben. Das darin waltende Pathos – auf welches auch Nietzsche im *Antichristen* aufmerksam macht[151] – führt das Absurde in die Vernunft ein, am explizitesten wohl bei Abraham, und dies nicht allein aufgrund der Charakterisierung seines Glaubens "kraft des Absurden", sondern begründet durch die gesamte Konstellation der dortigen Glaubensprüfung. Die

151 Siehe Nietzsche: *Der Antichrist* (KSA 6), S.175: „Wer Theologen-Blut im Leibe hat, steht von vornherein zu allen Dingen schief und unehrlich. Das Pathos, das sich daraus entwickelt, heisst sich Glaube: das Auge Ein-für-alle Mal vor sich schliessen, um nicht am Aspekt unheilbarer Falschheit zu leiden."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nähe des Absurden zum Paradox (das Lateinische *ab-surdus* bedeutet ursprünglich "miss-tönend"; das griechische *para-doxos*, die "Gegen-Ansicht") impliziert allerdings nicht deren Identität, wie eine späte Tagebuchstelle Kierkegaards deutlich macht: Das Absurde ist dort festgehalten als die „persönliche Bestimmung des existenziellen Glaubens", das Paradox als „der Glaube im Verhältnis zu einer Lehre."[152] Der Logos des Glaubens inhäriert also eine Dynamik vom Absurden zum Paradox, insofern der Modus des existenziellen Glaubens (das Absurde) sich zu einer Lehre, oder den herrschenden Meinungen, im Widerspruch finden kann (das Paradox). Abraham lebt primär das Absurde, Hiob laboriert primär am Paradox, beide aber exprimieren den Logos des Glaubens. Die positive Bestimmung des Paradoxen liegt in seiner schon mehrfach erwähnten Superiorität über den bloßen Verstand und seine Ordnungen, denn „es gibt eine Anschauung der Welt, infolge deren das Paradox höher ist als jedes System."[153] Der Glaube steht über der Vernunft, insofern der Logos sich darin gleichsam in eine Überrationalität transzendiert.[154] Wie Johannes de silentio schreibt, ist das Paradoxon des Glaubens etwas, „dessen sich kein Denken bemächtigen kann, weil der Glaube eben da beginnt, wo das Denken aufhört."[155] Deshalb gilt auch: „Glauben heißt gerade den Verstand verlieren, um Gott zu gewinnen"[156], wie wiederum Anti-Climacus vermerkt. Dies alles zeigt uns zweierlei: Erstens, dass die Vernunft Grenzen hat, deshalb aber nicht selbst absurd ist. Ohne Vernunft sähen wir auch die Grenzen der Vernunft nicht ein. Zweitens, dass es zwischen Vernunft und Glauben, genau-

152 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.387.

153 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band I)*, S.198.

154 Siehe Kierkegaard: *Philosophische Brosamen*, S.79: „Der Glaube selbst ist ein Wunder, und alles, was vom Paradox gilt, gilt auch vom Glauben." Diese Transzendierung gilt aber auch für den herkömmlichen Logos, wie eine Stelle As in *Entweder – Oder* nahelegt: „In der Sprache liegt die Reflexion, und darum kann die Sprache das Unmittelbare nicht aussagen. Die Reflexion töte das Unmittelbare, und darum ist es unmöglich, in der Sprache das Musikalische auszusagen, aber diese scheinbare Armut der Sprache ist gerade ihr Reichtum. Das Unmittelbare ist nämlich das Unbestimmbare, und darum kann die Sprache es nicht auffassen; daß es aber das Unbestimmbare ist, ist nicht seine Vollkommenheit, sondern ein Mangel an ihm." (siehe Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.85).

155 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.235.

156 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.61.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

er noch Mensch und Gott, eine unendliche qualitative Differenz gibt. Oder wie Kierkegaards gewichtige Tagebuchstelle über die Grundverwirrung seiner Zeit lautet: „Dass man den klaffenden Abgrund der Qualität aus dem Unterschied zwischen Gott und Mensch weggenommen hat."[157] Diese Kluft ist entsetzlich, denn es ist die Sünde, die den Menschen von Gott trennt: „Als Sünder ist der Mensch von Gott durch abgründigste Tiefe der Qualität getrennt."[158] Die Kluft zwischen Gott und dem Menschen ist entsetzlich, doch eben dieser Riss stiftet auch jegliche Signifikation. Denn: „Das Gottesverhältnis ist das einzige, was Bedeutung gibt."[159] Gott ist der Logos, er stiftet als solcher die Signifikation aller Logoi. Die Logik des Glaubens konstituiert damit auch die Logik als solche. Daraus folgt, dass alle Bedeutung durch das Absurde und Paradoxe gewonnen wird, denn unser Verhältnis zu Gott ist absurd und paradox, gerade in der qualitativ unendlichen Differenz. Erst jetzt verstehen wir die Transzendierungsbewegung des Metaphysikers, Hiobs und Abrahams aufs Innigste: *Nur* die Leidenschaft vermag diesen Sprung zu vollziehen – in den Glauben, aber auch in die Signifikation *per se*. Der Glaube ereignet sich als „höchste Leidenschaft"[160] an den Grenzen der Ratio, geht über diese hinaus, konstituiert damit aber deren Bedeutungen (der *konkrete Sinn im Plural)*. Das also ist der Logos des Glaubens: Die Leidenschaft des Denkers vor dem absoluten Paradox, die Leidenschaft Hiobs in der Prüfung, die Leidenschaft Abrahams im Absurden. Die Leidenschaft wird dadurch zum Sinnbild der Existenz des Pathos des Absurden und des Logos

157 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band II)*, S.180. Siehe auch Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.172 und *Einübung im Christentum*, S.100. Eine Einsicht, die sich beispielsweise auch bei Johannes vom Kreuz schon findet: Da „der Abstand zwischen dem göttlichen Wesen und dem der Geschöpfe unendlich ist." Siehe Walter Nigg: *Große Heilige*, S.303.

158 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.165. Siehe auch ebd., S.170: „Gott und Mensch sind zwei Qualitäten, zwischen denen ein unendlicher Qualitätsunterschied ist. Jede Lehre, die diesen Unterschied übersieht, ist menschlich gesprochen wahnsinnig; göttliche verstanden, Gottes-Lästerung."

159 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band II)*, S.247.

160 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.200. Siehe auch ebd., S.253: „Der Glaube ist ein Wunder, und doch ist kein Mensch davon ausgeschlossen; denn das, worin alles Menschleben eins wird, ist in Leidenschaft, und der Glaube ist eine Leidenschaft."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Glaubens, wo diese also in die zu vollziehende Lebendigkeit umschlagen, wie wir in der Folge sehen werden (siehe §13).

§10 Nietzsche: Der Logos des Unbewussten

Betrachten wir nunmehr wieder Nietzsche und einige Erscheinungsweisen des Logos bei ihm. Vom Pathos der Not ausgehend, hat sich uns dieser in der Maske des Logos selbst maskiert. Doch was bedeutet diese "Maske der Maske"? Sie ist die Selbstverhüllung des Logos in seine eigene Unbewusstheit. Das bedeutet, dass sich bei Nietzsche der Logos dergestalt über das Profundal legt, dass er sich seiner "Masken" selbst unbewusst geworden ist. Dies gilt insbesondere für die Sprache, aber auch die Logik und das Bewusstsein. Genau diesen verdrängten Unter- und Hintergrund legt Nietzsche in seinem Werk verschiedentlich frei, was in der Regel mit seiner vernunftskeptischen Dekonstruktion des Logos einhergeht. So schreibt er beispielsweise 1875: „Die Unvernunft in den menschlichen Dingen ans Licht zu bringen, ohne jede Verschämtheit — das ist das Ziel."[161] Acht Jahre später lesen wir: „Erkennen, ein Wahn. Auch die Naturgesetze nur lange Angewohnheiten."[162] Auf dieses typisch nietzscheanische Movens sind wir bereits in §6 gestoßen, wo das mystisch anmutende Ur-Eine, das bloß scheinhafte Pathos der Mücke sowie das heraklitische Pathos des Thauwinds allesamt von einer ursprünglichen Unvernunft zeugten, die in den Urtiefen aller Dinge waltet. In ihrem Wesen ist die Kraft dieser Urtiefe unergründlich. Doch verhüllt als "Pathos der Not", oder nunmehr als "Logos des Unbewussten", gewinnen wir mit Nietzsche einen Zugang zu ihr. Diese Maskierungsarbeit nimmt der Dichter ebenso wie der Denker vor. Vergleichbar mit dem Psalmisten, der „*de profundis clamavi ad Te, Domine*"[163] ruft, heben auch Nietzsches Exklamationen die Unbewusstheit des Logos aus der Tiefe in den Logos. Die innere Dialektik dieser Bewegung zwischen Bewusstheit und Unbewussheit weist Parallelen zur Dialektik des Glaubens bei Kierkegaard auf, wo

161 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875–1879* (KSA 8), S.45.
162 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.493.
163 Ps 130,1: „De profundis clamavi ad te, Domine" – Aus den Tiefen rufe ich, Herr, zu Dir.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie zwischen der Transzendenz des Unendlichen und der Immanenz des Endlichen oszilliert. – Wir wollen uns hier nun drei weitere poetische Imagines im Denken Nietzsches betrachten, in welchen der Logos an seiner eigenen Unbewusstheit arbeitet, indem er diese zugleich enthüllt und wieder verhüllt. Dies sind erstens das Vergessen in der Eröffnungsszene aus *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Tableau XVI); zweitens der Genius der Gattung im §354 von *Die fröhliche Wissenschaft* (Tableau XVII); und drittens Zarathustras Rede *Vor Sonnen-Aufgang* in *Also sprach Zarathustra* (Tableau XVIII). Ebenso wie bei Kierkegaard in Bezug auf den Glauben, gilt es hier primär auf die Strukturiertheit des Logos zu achten und weniger auf seine Vollzugsweise.

Der Logos des Vergessens

Beginnen wir mit Nietzsches Abhandlung *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, der zweiten seiner vier *Unzeitgemäßen Betrachtungen*.[164] Sie eröffnet mit einem einprägsamen Bild,[165] in welchem Nietzsche eine Tierherde beschreibt, die in zeitloser Selbstvergessenheit „vom Morgen bis zur Nacht und von Tage zu Tage" umherspringt, frisst, ruht, verdaut, sich also außerhalb von Schwermut oder Überdruss dem Ihrigen widmet. Das darin gelebte Glück ist das Glück des Augenblicks, auf welches der Mensch mit gewissem Neid blickt, weil er es einerseits auch begehrt, andererseits aber weiß, dass aufgrund seiner Andersgeartetheit zum Tier, dies ein unmögliches Begehren ist. Das poetische Sinnbild der Herde im Vergleich zum Menschen fungiert damit zunächst als Distinktion des animalischen vom humanen Logos, ehe Nietzsche letzteren doch wieder normativ an die Naturalität des Tieres heranführt. Insbesondere drei Kriterien sind dabei entscheidend: Zum ersten das Kriterium der Vergesslichkeit, zum zweiten jenes der Erinnerung; und zum dritten das Kriterium der Geschichtlichkeit. Denn erstens vergisst das Tier fortwährend. Es lebt also in einem absoluten Gegenwartsbewusstsein und ehe es dem Menschen auf

164 Die Nietzsche im Zuge der Neuauflage seiner Schriften im Jahre 1886 als einzige seiner *bis dato* veröffentlichten Werke nicht wieder verlegen ließ.

165 Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (KSA 1), S.248 – 252 (T16).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dessen Frage antworten könnte, warum es ihm denn nicht von seinem Glücke berichten wolle, verstummt es schon: „Das Thier will auch antworten und sagen, das kommt daher dass ich immer gleich vergesse, was ich sagen wollte — da vergass es aber auch schon diese Antwort und schwieg: so dass der Mensch sich darob verwunderte." Zweitens hat das Tier folglich keine Erinnerung, ganz im Gegensatz zum Menschen, der nebst seinem Gegenwartsbewusstsein „immerfort an Vergangenem hängt". Das Tier lebt im *hic et nunc*, der Mensch indes ist besessen vom Bewusstsein der Vergangenheit, das heißt vom Wissen seines Imperfekts („mag er noch so weit, noch so schnell laufen, die Kette läuft mit"). Drittens weist der Mensch somit einen Sinn für die Historizität des Seins und seines Lebens auf. Das instantane Tier indes lebt ganz unhistorisch. Es sieht den Augenblick nicht kommen, sondern immer nur sterben und *niemals* wiederkehren mit den Worten: „Ich erinnere mich". – Dass der Mensch nicht vergessen kann, sondern erinnern muss, insofern er sich in seiner Geschichtlichkeit weiß, ist dem Pathos der Not verschuldet, das zu seinem Logos kommt. Mit anderen Worten: Weil der Mensch sich seiner selbst zeitlich bewusst wird, beginnt er auch bewusst zu *leiden*. Der Logos der Not ist die Not des Logos. Es ist dabei gemäß Nietzsche vor allem die „Last des Vergangenen", das Wort "es war", welches den Menschen beschwert und niederdrückt. Diese „unsichtbare und dunkle Bürde" bereitet ihm Qualen, ja hat durch ihre Bewusstwerdung überhaupt erst Leid, Kampf und Überdruss in die menschliche Existenz eingeführt. Mit dieser Sichtweise artikuliert Nietzsche eine radikale Herabsetzung von Bewusstsein, Besinnung, Wachheit („Schlaflosigkeit", wie Nietzsche sagt), konkreter Perzeption, Aufmerksamkeit und Geschichtlichkeit, insofern alle diese Modi des Logos primär als Quellen des bewusstgewordenen Leids verstanden werden. Es drückt sich darin auch eine gespaltene Haltung gegenüber Heraklit aus: Denn zwar ist alles im dialektisch-paradoxen Werden („ein ununterbrochenes Gewesensein, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen."), doch je mehr sich der Mensch oder eine Kultur dieses Werdens gewahr wird, also nicht mehr vergessen kann und sich an alles erinnert, desto mehr verliert er sich selbst in diesem Strom und geht daran zugrunde. Warum? Weil darin „das Lebendige zu Schaden kommt", dessen Glück im Vergessenkönnen liegt, das bedeutet im „Vermögen, während seiner Dauer unhistorisch zu emp-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

finden." Leicht verständlich also der eifersüchtige Blick des gereiften Menschen auf das tierische und kindliche Leben im selbstvergessenen Augenblick. Dieses soll ihn, wo er bereit ist, davon zu lernen, nicht nur vor Leid bewahren, sondern auch in die Praxis "entlassen": Denn: „Zu allem Handeln gehört Vergessen: wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört." So lautet den auch die doppelte Lehre des Logos des Vergessen, wie Nietzsche sie uns eingibt: Ohne Vergessen kein Leben; und ohne Unbewusstheit auch kein Glück – sagt der Logos.

Der Genius der Gattung

Unser zweites Tableau stammt aus der *Fröhlichen Wissenschaft*, wo Nietzsche im §354 sein Verständnis des Genius der Gattung erläutert.[166] Was ist der Genius der Gattung? Der Geist des kollektiven Bewusstseins, der das ursprünglich individuelle Pathos generalisiert. Zunächst beschreibt Nietzsche das Bewusstsein als „ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch." Dies allein ist ein exzeptioneller Gedanke im Werk Nietzsches. Der Mensch denkt, fühlt und handelt, doch müssten diese physiologischen Vorgänge nicht ins Bewusstsein treten, wäre das Leben also auch möglich, ohne dass es sich im Spiegel gleichsam selbst betrachten muss. Die Grundfrage lautet deshalb: „Wozu überhaupt Bewusstsein, wenn es in der Hauptsache überflüssig ist?" Die Antwort, die Nietzsche uns gibt, ist, nicht unähnlich dem menschlichen Geschichtsbewusstsein, in der *conditio humana* selbst zu finden. Denn aus den menschlichen Bedürfnissen, vor allem aber aus seiner existenziellen Drangsal, erwuchs dem Menschen erst eine „Mittheilungs-Bedürftigkeit", ja mehr noch, ein Zwang sich erfahrbar zu machen. So hat sich auch das Bewusstsein unter dem „Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses entwickelt", um „seine Noth auszudrücken, sich verständlich zu machen." Wir erkennen hier explizit den offenen Zwang des Phänomens, der als Pathos der Not in den Logos umschlug. Der raubtierhafte und überhaupt singuläre Mensch hätte des Bewusstseins nicht bedurft. Durch die kommunikative Nötigung aber, die einerseits durch den Nächsten und andererseits durch die menschliche Neigung, seine

166 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.590 – 593 (T17).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Not auszudrücken, aufkam, wurde es dem Menschen nötig zu *wissen*, was ihm fehlt, woran er und sein Nächster also leiden. Das Bewusstsein gewährt Schutz und hat damit eine soziale Funktion. Erst als soziales Wesen wurde der Mensch seiner selbst bewusst. Den Grad dieser Entwicklung sieht Nietzsche dabei nur in der jeweiligen Nützlichkeit, der damit ermöglichten Mitteilbarkeit seiner Not. Das Bewusstsein gehört folglich nicht zur „Individual-Existenz des Menschen", sondern zu seiner „Gemeinschafts- und Herden-Natur". Dies im Gegensatz zum vereinzelnden Denken und zur Vernunft. Weil das Bewusstsein mit der Entwicklung der Sprache Hand in Hand ging, vollzieht sich das bewusste Denken stets sprachlich. Alle Mittheilungszeichen sind aber nur der oberflächlichste und schlechteste Teil des Denkens. Das bedeutet: Bewusstsein und Sprache drücken gerade nie das Individuelle, sondern immer nur das Kollektive und Durchschnittliche aus, sie entsprechen der allgemein-nützlichen, relative dummen „Oberflächen- und Zeichenwelt". Verantwortlich für diese Perspektive ist besagter Genius der Gattung, der den individuellen Gedanken fortwährend in die „Heerden-Perspektive zurück-übersetzt". Alles, was dem Menschen bewusst wird, ist folglich, „flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Herden-Merkzeichen", so dass mit allem Bewusstwerden „eine große gründliche Verderbnis, Fälschung, Veroberflächlichung und Generalisation verbunden ist". Dies gilt auch für das Selbstbewusstsein des individuellen Menschen, der sich in seiner bewussten und sprachlichen Selbsterkenntnis immer schon banalisiert und nivelliert. Wahrheit ist durch das sprachliche Bewusstsein nicht zu erlangen – ein kolossales Problem im Lichte einer poetischen Phänomenologie – denn dieses ist lediglich Ausdruck einer gattungsbezogenen Nützlichkeit und als solches „nur eine Einbildung, vielleicht die verhängnisvollste Dummheit, an welcher wir einst zugrunde gehen werden." Der Genius der Gattung bezeichnet also nicht nur die für die Banalisierung des Seins verantwortliche Kraft, die das Individuelle unter ein allgemein Mittelbares subsumiert, sondern auch jene zerstreuende Kraft, welche das Selbst des Menschen verzerrt und als bloße Illusion entblößt. Zurück bleiben so das Pathos der Not und ein Logos der Bewusstheit, die sich nach ihrer eigenen Unbewusstheit sehnen. Die Not *als* Not und das Unbewusste *als* Unbewusstes aber sind transzendent, sie entziehen sich dem Bewusstsein und damit auch der Sprache. Die Frage bleibt, inwieweit dies auch für eine Sprache

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zutrifft, die den bewusstlosen sowie nicht-sprachlichen Ursprung des Bewusstseins und der Sprache poetisch umkreist.

Der Licht-Abgrund

Als drittes geht unser Blick auf Zarathustras Rede *Vor Sonnen-Aufgang*[167], die gewiss unter die vorzüglichsten poetischen Meisterstücke Nietzsches zu rechnen ist, schon allein der innigen Stimmung wegen, die sie zu erzeugen vermag. Modal stellt sich Nietzsche mit solchen Reden an die Seite der schon thematisierten Stimmungen bei Kierkegaard und Heidegger: Was sich von *sich selbst her* zeigen lässt, lässt sich ausgezeichnet durch eine ihm gemäße Atmosphäre zeigen. Bereits die beiden Eröffnungsverse machen deutlich, welcher Ton hier angeschlagen wird: „Oh Himmel über mir, du Reiner! Tiefer! Du Licht-Abgrund! Dich schauend schaudere ich vor göttlichen Begierden. / In deine Höhe mich zu werfen — das ist meine Tiefe! In deine Reinheit mich zu bergen — das ist meine Unschuld!" Adressiert wird also der ehrfurchtgebietende Himmel und wie der Titel der Rede verlautet: vor dem Aufgang der Sonne. Zarathustra steht an der brausenden Küste und blickt zum bestirnten Himmel hoch, wo dieser langsam in das Zwielicht der Morgendämmerung verblasst. Diese doppelte Note ist hervorzuheben: Zum einen eröffnet sie uns den Himmel gleichsam als Absolutum, als das Eine, vielleicht auch das Ur-Eine, das alle Blicke auf sich zieht. Zum anderen vergeht eben dieses Eine in die Ambivalenz des Dämmerlichts, wo das Grau die Nacht vertreibt, aber noch keine Farben malt. Dieses doppelte Verhältnis des quasi-archimedischen Himmels und der Ambivalenz seines Übergangs in den Tag durchzieht in verschiedenen Motiven die Rede Zarathustras. Der Himmel selbst vereint dabei viele explizit religiöse Eigenschaften. So etwa ist er rein, tief, schön, weise, verschluckt in sich *das* Licht, ist er gleichsam ein Abgrund *aus* Licht; ist aber auch der Abgrund *des* Lichts (die Ambiguität vom Licht-Abgrund), ist stumm, ist Liebe, lässt Zarathustra erschaudern, offenbart seiner Seele, ist Zarathustras Sehnsucht, ja weckt in ihm göttliche Begierden. Zarathustra vergleicht den Himmel auch direkt mit Gott, wenn er spricht: „Den Gott verhüllt seine Schönheit: so

167 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.207 – 210 (T18).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verbirgst du deine Sterne." In gewisser Hinsicht bringt Zarathustra hier eine immanente, vielleicht pantheistische Mystik zur Sprache, welche im nächtlichen Dunkel des Himmels offenkundig *auch* auf das Dunkel der Vernunft, also das Unbewusste und Ineffable anspielt. Doch dies eindeutig in der Ambiguität des Abgrunds, der das Licht spendet (die Sterne enthüllt), und des Abgrunds, der das Licht verbirgt (die Sterne verhüllt). Oder auch im Himmel, der von seiner Weisheit kündet, aber indem er schweigt; der stumm ist, aber doch Zarathustra ihr gemeinsames Wissen zulächelt (das Leuchten der Sterne). Die Heraklitisierung des Parmenides ist stets eine komplementäre. Dies zeigt sich auch da, wo Zarathustra explizit von der „Vernünftigkeit" spricht, also vom Logos. Einerseits wird dieser negiert: „bei Allem ist Eins unmöglich — Vernünftigkeit!" Andererseits wird dieser – gleichsam wie die λόγοι σπερματικοι (*logoi spermatikoi*); die Samen der Worte – doch partikulär zugestanden: „Ein Wenig Vernunft zwar, ein Same der Weisheit zerstreut von Stern zu Stern." Ein wenig Weisheit ist im „Sauerteig" aller Dinge, aber nur ein wenig. Die onto-epistemische Ambivalenz zieht sich auch hier fort, ebenso wie im Verhältnis von Himmel zu den Wolken, wobei Zarathustra letztere, der Reinheit des Himmels willen wegen, aber verachtet und damit auch das Prinzip der Ambivalenz infrage stellt, die er ansonsten gerade stiftet: „Diesen Mittlern und Mischern sind wir gram, den ziehenden Wolken: diesen Halb- und Halben, welche weder segnen lernten, noch von Grund aus fluchen." Die Ambiguität des Licht-Abgrunds ist also nur innerhalb der Reinheit des Himmels positiv konnotiert, nicht aber durch eine Trübung von außen. Gewiss ist, dass Zarathustra die parmenideisch absolute, „ewige Vernunft-Spinne", die ihr Netz des Logos und ihrer Logoi webt und ausbreitet, zugunsten einer heraklitischen Sicherheit im Tanzen mit den Füssen des Zufalls verwirft. Diesen feiert er als Freiheit und Heiterkeit würdig der Segnung: „über allen Dingen steht der Himmel Zufall, der Himmel Unschuld, der Himmel Ohngefähr, der Himmel Übermuth." Der Zufall ist der „älteste Adel der Welt", wider alle Teleologie, wider allen ewigen Willen, wider alles festgelegte Gut und Böse (die sind nur „Zieh-Wolken"). So ist der Himmel „ein Tanzboden" und „Göttertisch" „für göttliche Zufälle". Diese Vergöttlichung des Himmels kulminiert in Zarathustras Ideal des „ungeheuren unbegrenzten Ja- und Amen-sagens", „des segnenden Ja-sagens", das nicht von ungefähr schon an den *amor fati* erinnert (siehe

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

§34.) Zarathustras Segen verlangt dabei nur eines: über jedem Ding selbst „als sein eigener Himmel stehn, als sein rundes Dach, seine azurne Glocke und ewige Sicherheit", das heißt Ja zu allem sagen zu können, so wie der Himmel über allem liegt: eine Segnung *des* Himmels, die vom Himmel *aus* einen Segen über alles legt, wozu sich Ja sagen lässt. Doch wer verleiht Zarathustra die Autorität ein solcher Segnender zu *sein*, ein solcher Segnender zu *werden*? Einerseits ist es der Licht-Abgrund, also der Himmel selbst („Ich aber bin ein Segnender und ein Ja-sager, wenn du nur um mich bist, du Reiner! Lichter! Du Licht-Abgrund!"); andererseits ist es Zarathustra („und selig ist, wer also segnet!"), der, sobald er *den* Himmel segnet, auch *vom* Himmel *her* segnet. Die benediktarische Selbstbezüglichkeit ist also eine doppelte. Sie stiftet auch die Intimität, die Zarathustra mit dem Himmel aufweist und welcher er uns Leser einwohnen lässt. Sie ist die Intimität des segnenden Ja-sagens, das von allem Überdruss frei macht. Es ist die Intimität einer Sehnsucht, die nach Vereinigung (mit dem Licht-Abgrund, als dem Himmel) verlangt und dergestalt *sogar* das Theotische anklingen lässt: „Und all mein Wandern und Bergsteigen: eine Noth war's nur und ein Behelf des Unbeholfenen: — fliegen allein will mein ganzer Wille, in dich hinein fliegen!" Es ist dies die Intimität jenseits vom Irdischen („zusammen lernten wir über uns zu uns selber aufsteigen") und doch inmitten von Zarathustras Leib und Geist („Bist du nicht das Licht zu meinem Feuer? Hast du nicht die Schwester-Seele zu meiner Einsicht?"). Es ist dies zuletzt die Intimität des Licht-Abgrunds in ihrer eigenen Ambiguität, ehe nicht – und insofern – der Himmel im anbrechenden Morden selbst errötet. Dass es zuletzt also die Schamesröte des Himmels ist, mithin die Scham des Göttlichen, welche Zarathustra schweigen macht, und somit die Rede beendet, ist eine nicht nur stilistisch brillante Wende, sondern offenbart einmal mehr den Vorrang des Dunklen, Verhüllten und Unaussprechbaren, das jedoch schwinden muss, sobald der Tag des erhellenden Logos anbricht. Die Welt aber „ist tief —: und tiefer als je der Tag gedacht hat", wie die berühmten Worte lauten, die in *Zarathustras Rundgesang* wiederkehren werden (siehe §34, T69).

Die drei hier gewählten Beispiele des Logos des Vergessens, des Genius der Gattung und des Licht-Abgrunds sind poetisch beflügelte Masken des Logos des Unbewussten, die Nietzsche über das

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ursprüngliche legt. Das Pathos der Not ist darin zur Sprache gekommen und hat sich dabei halb verhüllt und halb enthüllt, getreu unserer hier bemühten Exzessivität und Ambivalenz des offenen Zwangs der Phänomene. Die unbewussten Strukturmomente des Logos lassen sich dabei von Nietzsche nur in einer sprachlichen Vollzugsbewusstheit andeuten, unterliegen also einem gewissen performativen Widerspruch, denn der Logos selbst zieht uns hier die Grenzen des Logos.[168] Der Mensch bleibt in seinen Banden gefangen, das heißt wir „können nur eine Welt begreifen, die wir selber gemacht haben."[169] Oder wie Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* statuiert: „Wir können nicht um unsre Ecke sehn."[170] Jenseits unserer perspektivischen Welt liegt ihm das „Unbekannte", ein „Ungeheures", eine Unendlichkeit an Interpretationen[171] oder auch das „Chaos", welches sich im pathischen Logos des Profundals hält.[172] Der Logos als solcher greift über sich hinaus also ins Leere, ins Unbewusste, ins Ungreifbare – und doch greift er nach den Masken von "Not" und "Unbewusstheit", von "Chaos" und "Ungeheuerlichkeit", und behandelt sie dabei als durchaus real und nicht fiktiv. Es kommt hinzu, dass der "Logos" – und damit das Denken – nicht identisch ist mit dem "Bewusstsein", doch ohne Bewusstheit auch kein Logos *als* Logos. Nietzsches Logos des Unbewussten ist folglich zweierlei: Erstens ein "Bewusstsein des Unbewussten"; zweitens "das Unbewusste, das im Logos aber unzugänglich wirkt". In genau dieser Zwischennatur haben unsere drei Beispiele den bewussten und unbewussten Logos auch verhüllend enthüllt und enthüllend verhüllt. Dies gilt für das Wechselspiel von Vergessen und Erinnern; von kollektivem Bewusstsein und individuellem Unbewusstsein; von Tag und von Nacht, aber auch für die Relation von Vernunft und Unvernunft, Sagbarem und Unsagbarem, Immanenz und Transzendenz. Insofern der

168 Ein Beispiel aus dem *Nachlass*: „Die Logik ist nur die Sklaverei in den Banden der Sprache." (siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874* (KSA 7), S.625).

169 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA 11), S.138.

170 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.626.

171 Siehe ebd., S.627.

172 Siehe ebd., S.468: „Der Gesammt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heissen."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gelichtete Logos bei Nietzsche das eigentlich Unbewusste maskiert, weil sich der Logos darin seiner Maskierung unbewusst geworden ist (wir denken, sprechen, perzipieren im unbewussten Vollzug), ist der "Logos des Unbewussten", also die selbstbezeichnete Unbewusstheit des Unbewussten, immer auch eine Maske der Maske, wie wir bereits betonten. Solange Nietzsche oder wir diese explizit zur Sprache bringen, kann sie sich nicht in ihrer Unbewusstheit entziehen, bleibt also gegeben als doppelte Maske des Profundals. Eingedenk Zarathustras Rede *Vor Sonnen-Aufgang* setzt dies eine gewissermaßen ent-rückte Position aus dem falschen Zentrum des Egos voraus, aber auch aus dem nur relativen Logos. Oder wie Nietzsche schreibt: „Über „mich" und „dich" hinaus! Kosmisch empfinden!"[173] Die innere Dynamik des Logos bei Nietzsche – und damit auch das Verhältnis vom Bewussten zum Unbewussten – ist dadurch aber keineswegs ausgeschöpft, da sie sich in seinem Denken auch in den gesamten Leib und darin in Bereiche wie den Instinkt, die Intuition und den Wahnsinn erstreckt, aber auch in das Schöpferische, das Dionysische, die Lüge, den Schein, den Widerspruch und so fort. Es hängt an der Frage des Logos und seiner Hyperbolik deshalb in gewisser Hinsicht des gesamte philosophische Projekt Nietzsches, wie er es in *Der Antichrist* formuliert: „Die Grenzen der Vernunft begreifen – das erst ist wahrhaft Philosophie."[174] Die damit verbundene Vernunftkritik im Zwischen von Demarkation und Hyperbolik gehört aber wesenhaft zu einer poetischen Phänomenologie, die den Widerspruch fruchtbar macht.[175] Wie ungeheuerlich dieser nietzscheanische Grenzgang aber tatsächlich ist, wird sichtbar, wo dieser in das gelebte Leben umschlägt. Denn zu leben bedeutet, zerrissen zu sein zwischen einem Logos, der ständig kollabiert und sich doch aufrecht hält, sich aufrecht hält und doch wieder kollabiert.

173 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* (KSA 9), S.443. Siehe dazu den Ekstatischen Vortrag in Kierkegaards *Entweder – Oder* und das dortige *aeterno modo*.

174 Nietzsche: *Der Antichrist* (KSA 6), S.238f.

175 Siehe Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.537: „Jeder weiss jetzt, dass Widerspruch-Vertragen-können ein hohes Zeichen von Cultur ist."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

§11 Heidegger: Der Logos des Seins

Kehren wir nun erstmals zurück zu Heidegger, dessen Begriff des Logos aus denselben profundalen Abgründen wie der Glaube bei Kierkegaard und das Unbewusste Nietzsche stammt. Er weiß ausdrücklich um das Ineffable und Geheimnisvolle des "Es gibt", des Zuspruchs des Feldwegs und der Grundstimmung – in nächster Nähe zu Kierkegaards absolutem Paradox und Nietzsches Licht-Abgrund. Dennoch trägt Heidegger ein Vertrauen in die Sprache, und damit in den Logos, in dem das Sagen zeigt und die Bedeutung stiftet, welche zwar nicht jede misologische Skepsis tilgt (wir werden auf den sigetischen Heidegger noch zu sprechen kommen, siehe §35), aber doch wieder einbettet in ein Seins- und Ereignisdenken, das aus einer Tiefe schöpft, die nicht vakuumös ist. Es sagt sich im Pathos des Ereignisses das Sein aus, wo dieses zur Sprache gebracht wird. Nun ist der Logos des Seins noch nicht das phainesthai-artige Zeigen des Seins im Dasein (siehe §15), doch die erkennbare Maske, die das Ereignis lichtet. Was aber ist das Sein? In §7 zitierten wir Heidegger, der schreibt, es sei das Offene selbst. Diese Offenheit korrespondiert zum einen mit der Wandlung des Seinsbegriffs im Denken Heideggers von *Sein und Zeit* über den späteren Seyns-Begriff bis hin zu seiner Konkretisierung im Ereignis; zum anderen mit der fundamentalontologischen Neuausrichtung der Frage nach dem „Sinn von Sein", die das Sein nicht mehr als eine zu definierende Substanz in der platonisch-aristotelischen Tradition trätiert, sondern ausgehend von einer zweifachen Bedingtheit: zum einen vom Dasein her; zum anderen in und durch die Sprache. Kurz: Ohne Bezug zum Menschen und zum Logos lässt sich das Sein nicht denken. Das bedeutet erstens, wie Heidegger in *Sein und Zeit* versichert, dass Sein auf ein verstehendes Dasein angewiesen ist: „Nur solange Dasein *ist*, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, »gibt es« Sein."[176] Sein ist also Verstanden-Sein, denn erst das verstandene Sein ermöglicht das "Es gibt" von Sein. Zweitens aber gibt

176 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.212. Sieh dazu auch ebd., S.183: „Seiendes *ist* unabhängig von Erfahrung, Kenntnis und Erfassen, wodurch es erschlossen, entdeckt und bestimmt wird. Sein aber »ist« nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört. Sein kann daher unbegriffen sein, aber es ist nie völlig unverstanden."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich dieses Sein sprachlich, oder wie es im *Brief über den Humanismus* heißt: „Das Sein kommt, sich lichtend zur Sprache."[177] Diese Lichtung des Seins erfolgt durch die Sprache selbst. Das mehrfach verwendete und durchaus vielsagende Schlagwort Heideggers dazu lautet bekanntlich: „Die Sprache spricht."[178] Die Sprache spricht, bedeutet: Der Logos lichtet Sein, wenngleich durchaus in Verbergung. Sein ist also zur Sprache gebrachtes und als "Sein" verstandenes Sein. Beides gehört zum Logos des Seins. Weil nun das Verstehen ausschließlich vom Dasein und dieses wiederum nur von seiner Existenz im In-der-Welt-sein her gedacht werden kann, können wir diese Dimension des Logos des Seins erst in einer Phänomenologie des Daseins betrachten. Es ist evident: Ebenso wenig wie das Pathos des Ereignisses das ganze Ereignis ist, ist der Logos des Seins das ganze Sein: Beide müssen auch existiert (§15) und poetisch gezeigt (§19) werden. Gleichwohl umfasst die originäre Maskierung des Logos durch das Sein das zu Verstehende bereits wesenhaft, so auch in den folgenden drei Tableaus: Erstens in der ontologischen Differenz, wie Heidegger sie in seiner Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* illustriert (Tableau XIX); zweitens in der Sprache als dem Haus des Seins im *Brief über den Humanismus* (Tableau XX); und drittens im Er-denken des Seyns in den *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Tableau XXI).

Die ontologische Differenz

Eines der erhellendsten Beispiele für die ontologische Differenz findet sich in der im Wintersemester 1929/30 gehaltenen Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Diese baut auf der in *Sein und Zeit* grundgelegten Unterscheidung von Sein und Seiendem auf, wobei zum einen gilt: „Sein ist jeweils das Sein eines Seienden";[179] und zum anderen: „Das Sein des Seienden 'ist' nicht selbst ein Seiendes."[180] Sein und Seiendes sind also zugleich aufeinander angewiesen, aber

177 Heidegger: *Brief über den Humanismus* in *Wegmarken* (GA 9), S.361.
178 Heidegger u.a.: *Die Sprache* in *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), S.10/11/12/13/17/26/27/30; oder *Der Weg zur Sprache* in ebd., S.243/244.
179 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.9.
180 Ebd., S.7.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

doch zu differenzieren. Sein ist *dass* etwas ist, Seiendes *was* etwas ist. Sein ist das "Es gibt", Seiendes das "Etwas", das es gibt.[181] Die Abschnitte in der besagten Vorlesung, welcher wir uns hier widmen wollen, befinden sich im §73 des 6. Kapitels.[182] Ausgehend von der einfachen Feststellung „Die Tafel steht ungünstig" (und zwar im Hörsaal der Universität), entfaltet Heidegger dort die innere Differenzierung des λόγος (griechisch geschrieben) in zwei Richtungen: Zum einen in die logische Struktur des λόγος, zum anderen in die vorlogische Offenbarkeit des λόγος. Die logische Struktur des λόγος liefert uns objektive Bestimmungen innerhalb von Logik und Grammatik. Wir sagen dann: Die Tafel ist schwarz. Die vorlogische Offenbarkeit des λόγος hingegen versucht in die vorprädikative „Ursprungsdimension" eines ursprünglichen Offenseins für das Seiende vorzustoßen, also dahin, worin der λόγος mit seiner ganzen Struktur als Vermögen überhaupt erst gründet. Dieser verleiht uns zugleich objektive und subjektive Bestimmungen wie: Die Tafel steht ungünstig. Worin besteht also die grundlegende Differenz beider Aussagen? Die Aussage "Die Tafel ist schwarz" behandelt die Tafel als ein objektiv Seiendes, ein bloßes Faktum, das sich als ein Sachverhalt kontextlos und isoliert festgestellt lässt. Das ist nicht falsch, aber doch nicht genug. Die Aussage "Die Tafel steht ungünstig" indes behandelt die Tafel als ein Seiendes mit einem Sein, denn es involviert *uns* Betrachtende, Studierende, Dozierende innerhalb des Hörsaals, worin die Tafel ungünstig steht. Inwiefern? Insofern „der ungünstige Stand nicht eine Bestimmtheit der Tafel selbst [ist], so, wie ihre schwarze Farbe und ihre Breite und Höhe, sondern eine Bestimmtheit lediglich relativ auf uns, die wir gerade hier sind."

181 Siehe ebd., S.6f: „Aber »seiend« nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne. Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind. Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im »es gibt«."

182 Ganz genau im sechsten Kapitel (*Thematische Exposition des Weltproblems auf dem Wege der Erörterung der These >der Mensch ist weltbildend<*), §73 (*Rückgang in den Grund der Möglichkeit des Ganzen der Aussage-Struktur*), dort Abschnitt d) (*Das vorlogische Offensein für das Seiende als Ergänzen (als vorgängiges Bilden des) im Ganzen<) und als Enthüllung des Seins des Seienden. Das dreifach strukturierte Grundgeschehen im Dasein als Ursprungsdimension der Aussage*). Siehe Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30), S.498 – 506 (T19).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese subjektbezogene Beziehung eines Objekts ist für Heidegger aber zweitrangig, denn noch wichtiger ist die Frage, „*was mit der vorlogischen Offenbarkeit der ungünstig stehenden Tafel vorprädikativ offenbar ist.*" Offenbar wird darin nämlich die holistische Dimension der Erfahrung, in welcher die Tafel und wir Menschen allesamt involviert sind. Im vorliegenden Beispiel ist dies die "Welt" der Offenbarkeit des Hörsaals als Ganzes, worin die Tafel uns niemals als isoliertes Objekt erscheint. Die Tafel (das Seiende) steht für *uns* ungünstig innerhalb des Hörsaals als Ganzem (das Sein), denn sie offenbart sich immer von ihrem Gesamtzusammenhang her. Diese Offenbarkeit im Ganzen weist dabei drei Bedingungen auf: Erstens ist sie Transzendentalität der Erfahrung der Tafel („Aus der Offenbarkeit des Hörsaals her erfahren wir überhaupt den ungünstigen Stand der Tafel"); zweitens ist sie Transzendentalität der urteilenden Aussage über die Tafel („Durch die Aussage >die Tafel steht ungünstig< gewinnen wir nicht erst die Offenbarkeit des Hörsaals, sondern sie ist die *Bedingung der Möglichkeit* dafür, daß die Tafel überhaupt das sein kann, worüber wir urteilen."); drittens ist sie aber das in dieser Aussage Unausgesprochene („Gerade diese Offenbarkeit des Hörsaals, innerhalb dessen die Tafel ungünstig steht, kommt in der Aussage ausdrücklich gar nicht vor."). Das Sein des Seienden ist also zweifach transzendental, doch unausgesprochen. Es schwingt als Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung und Sprache implizit immer mit, ist gleichsam der stumme Hintergrund jeglicher Erfahrungs- und Sprachwelt. Der λόγος weist folglich eine vor-logische Dimension auf, die als Ganzes erfahrungsmäßig immer schon offenbar, aber unausgesagt ist. Das heißt: Der Logos des Seins ist auch prä-logisch, denn er gründet in einem vorprädikativen Offensein. Sobald er spricht, kann der λόγος aufweisen, also gleichsam einen Nachweis darüber erbringen, was dem Menschen vorprädikativ schon offenbar wurde (vom Sein des Seienden her). Es ist dies dieselbe Einsicht, die er auch im spontanen, „in natürlicher Weise gleichsam Hergesagten" konstatieren kann, nämlich: Die Tafel steht ungünstig! Dass der Mensch vor lauter Gegenständen (Seiendes) innerhalb des Hörsaals den Hörsaal als Ganzes (Sein, Welt) übersieht, vergleicht Heidegger schließlich mit der Redewendung "vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sehen". Im Sinne von: „*der vulgäre Verstand sieht vor lauter Seiendem die Welt nicht*" mehr, worin er aber immer schon lebt, die er immer schon voraussetzt. Wir haben

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hier also ein durchaus poetisches Sinnbild für die ontologische Differenz gewonnen: Das Sein des Seienden ist vergleichbar mit dem „spezifischen Zusammenhang", der viele Bäume (Seiendes) zu einem Wald (Sein des Seienden) macht. Im Übersehen des Waldes, als dem vorlogischen Offenbarsein eines Ganzen, weist Heidegger bereits auf die Seinsvergessenheit, die uns auf die Notwendigkeit eines *anderen Anfangs* des Seinsdenkens aufmerksam macht (siehe §19).

Das Haus des Seins

Als zweites wollen wir uns einer der markantesten Metaphern in Heideggers Werk widmen, nämlich der Sprache als dem Haus des Seins, wie er sie in seinem berühmten *Brief über den Humanismus* verwendet.[183] In Hinblick auf unseren Fokus den Logos des Seins als Maske des Profundals zu denken, bedeutet dies, dass Heidegger die Ursprünglichkeit nun gleichsam in einer Heimstätte wohnen lässt, welche sich als dasjenige enthüllt, was sie verhüllt: Sie gibt sich als "Haus des Seins"[184] zu zeigen (im Logos), doch verbirgt sie damit hinter Mauern, Dach, Fenster und Tür, wovon sie gleichsam Zeugnis ablegt (das Sein des Logos). Diese Ambivalenz der Metapher ist, ebenso wie die mitzudenkende Verheißung der Fenster, durch welche vielleicht doch ein Blick auf das verborgene Sein erhascht werden kann, gewiss nicht zufällig. Heideggers Metapher hat sieben aufeinander aufbauende Ebenen: (1) Erstens, gleichsam zuunterst, am Urgrund des Baus, befindet sich das Sein. Dieses bringt dar, es gibt, es ereignet, es öffnet sich seiner Möglichkeit der Lichtung, es ist das, was in den Phänomenen zwingt. (2) Zweitens am Grund des Baus, sozusagen als Basis und Eckpfeiler, finden wir das Denken. Dieses ist, was die Darbringung des Seins ermöglicht und den Bezug des Menschen zum Sein vollbringt. Das Denken bewirkt diesen Bezug nicht (dies tut das Sein selbst), doch es vollzieht ihn. Das Denken ist der Bau am Haus des Seins. Es schafft nicht das Haus,

183 Heidegger: *Brief über den Humanismus* in *Wegmarken* (GA 9), S.313/333/358/361 (T20).

184 Die Formulierung "Haus des Seins" findet sich bereits bei Nietzsche in *Der Genesende* aus *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.272f: „Alles bricht, Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

doch legt es sein Fundament und zieht seine Mauern hoch, indem es „das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache" bringt. (3) Drittens also erblicken wir das erbaute Haus selbst, das heißt die Sprache, die spricht. Diese lichtet erst das Sein im Denken. Mit Heideggers Worten: „Dieses Darbringen [des Seins] besteht darin, daß im Denken das Sein zur Sprache kommt." Die Sprache ist das Haus des Seins, welches dem Menschen eine Wohnstätte bereitet. (4) Viertens schauen wir nun also auf das Haus *als* Haus, denn es wird bewohnt, und zwar durch den Menschen. Der Mensch wohnt im Haus des Seins und konstituiert dadurch seinen Gesamtzusammenhang als Haus. Dass der Mensch darin wohnt, entspricht dem „sachgemäß gedachten Wesen des Seins". Der Mensch ist dabei nicht mehr nur als das aristotelische ζῷον λόγον ἔχον zu begreifen, sondern er gehört wohnend der Sprache an, indem er in ihr ek-sistiert, also in der Lichtung des Seins (aus sich hinaus-)steht. Wir werden diese Ek-sistenz später noch vertiefen (siehe §31, T63). (5) Fünftens erkennen wir so das eingefügte Wohnen das Menschen in der Sprache, die nicht nur das Haus selbst, sondern auch seine Umgebung einschließt, die der Mensch im Logos hegt und pflegt. Denn, wie Heidegger in der Terminologie von *Sein und Zeit* explizit herausstreicht: „Dieses Wohnen ist das Wesen des »In-der-Welt-seins«." Es ist also das Leben im verstehenden Gesamtzusammenhang des Seins des Seienden, welches das Wohnen im Haus des Seins nicht isoliert auf das Haus als Seiendes betrachtet. (6) Sechstens erkennen wir nun um das Haus herum auch seine Wächter, wie Heidegger sie nennt. Es sind dies die für eine poetische Phänomenologie entscheidenden Denker und Dichter. Sie hüten, schützen und kultivieren das Haus des Seins und seine Umgebung. „Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren." Der bekannte Vers Hölderlins „doch dichterisch wohnet / der Mensch, auf dieser Erde"[185], den Heidegger zitiert, ist aus dieser Warte also kein Zufall, denn der ek-sistente Mensch wohnt je nur bewacht von den dichtenden Denkern und den denkenden Dichtern in dieser Welt. (7) Siebtens und letztens tritt uns so im Gesamtbild des Hauses mit all seiner Umgebung und seinen Wächtern die „Wahrheit des Seins" vor Augen, die dem Menschen Halt und Behütung gibt. In Heideggers Worten: „Das

185 Hölderlin: *In lieblicher Bläue* in *Gesammelte Werk*, S.673.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sein ist die Hut, die den Menschen in seinem ek-sistenten Wesen dergestalt zu ihrer Wahrheit behütet, daß sie die Ek-sistenz in der Sprache behaust."

Das Er-denken des Seyns

Drittens wagen wir einen erneuten Blick in Heideggers *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, deren 265. Kapitel unter dem Titel *Das Er-denken des Seyns* firmiert. Wir richten unser Augenmerk dabei erneut auf die entscheidenden Passagen des hier ausgewählten, textuellen Pathos.[186] Wichtig ist zunächst der Fokus auf den Titel und damit den Bindestrich des "Er-denkens". Der Bindestrich hat bei Heidegger in der Regel drei Funktionen: Zum einen zeigt er eine verborgene Ursprünglichkeit im sprachlichen Denken des verwendeten Wortes an, zum anderen eine entsprechend ebenso verborgene Ganzheitlichkeit der Phänomenalität dieses Wortes; und schließlich eine Bewegung, welche im Denken und Sprechen zu vollziehen ist, um dieser ganzheitlichen Ursprünglichkeit im Dienst ihrer Entbergung Genüge zu tun. Das "Er-denken des Seyns" deutet damit eine Bewegung im Logos an, die das Seyn ursprünglich und ganzheitlich erfassen soll. Derselbe Anspruch gilt auch für die Bezeichnung des Seins mit y, die in Abkehr vom metaphysischen Begriff des "Seins" nunmehr auf das geschichtliche Wesen der Wahrheit zielt, das heißt das Ereignis. Denn wie Heidegger an mehreren Stellen in den *Beiträgen* schreibt: „Das Seyn west als das Ereignis",[187] das heißt es ist in seinem Wesen nur von der Geschichtlichkeit des Ereignisses her auszusagen, nicht vom Seienden der Metaphysik her. Mit dem "Er-denken des Seyns" bezeichnet Heidegger somit auch das neue Denken, das er mit dem *anderen Anfang* anvisiert (siehe §19). Das Seyn geschichtlich zu denken, bedeutet dabei nicht, es historisch oder als Vergangenes zu denken, sondern als dem Wesen des Seyns zugehörig. Wesentlich dafür ist so offenkundig der Übergang aus dem bisherigen "Denken des Seins" hin zum "Er-denken des Seyns". Heidegger charakterisiert diese Transition im Logos des Seins verschiedentlich, so etwa als Übergang vom metaphysischen

186 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.456 – 465 (T21).
187 Ebd., S.30/230/247/256/260.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Denken („Seiendheit des Seienden") hin zum Seynsdenken („Wahrheit des Seyns"); von der Leitfrage (Was ist Seiendes?) hin zur Grundfrage (Was ist das Sein? Oder: Wie west das Seyn?); als Übergang vom Denken der bloß Anwesenheit als Gegenwart hin zum Denken der geschichtlichen Anwesung („in der sich eben das Seiende in sein Was *und* Daß schon gesammelt hat"); als Übergang vom Vorstellen von etwas im Allgemeinen hin zur Besonderung und deren Beziehungen; von der einheitlichen und auf Eins gerichteten Gleichsetzung des Seins mit der Gegenständlichkeit des Seienden (der Vorgestelltheit überhaupt) hin zum Denken der „abgründigen Zeit des Zeit-Raums"; vom außerhalb seiner selbst bedingten Denken hin zum un-bedingten Denken, das nur durch das „in ihm zu Denkende, durch das Seyn selbst", bestimmt ist; als Übergang vom bisherigen Denken über das Sein als bloßes Leitfaden-Denken (in dem das „Seiende als solches hinsichtlich der Seiendheit ausgelegt wird") hin zum anfänglichen „Denken als *Fragen* der Seinsfrage" (doppelt verstanden als: „Fragen nach dem Sein des Seienden und Fragen nach der Wahrheit des Seyns"). *Summa summarum* handelt die Transition von einer Neuausrichtung des Logos, weg vom gewohnt logischen Prädikatsdenken (denn die Logik, die in Hegel kulminiere, ist nur ein notwendiger Schein) hin zu einem Denken, das „ausschließlich und zuvor vom Wesen des Seyns her bestimmt wird." Nur dergestalt lasse sich die Wahrheit des Seyns er-denken, wenn in einem neuen und zugleich ursprünglichen, einem abgründigen Denken, aus der Not, die zum Wesen des Seyns gehört, gedacht wird. Diese Not, so sagen wir, ist der offene Zwang des Phänomens, der aus dem Profundal in den Logos drängt. In dieser Neuausrichtung des Logos nun werde die Philosophie schließlich in ihrer Ursprünglichkeit kulminieren, verkündet Heidegger:

> Aber indem das Denken (im Sinne des Er-denkens) aus dem Seyn das Wesen erhält, indem sogar das Da-sein, dessen *eine* Inständigkeit das Er-denken sein muß, erst und nur durch das Sein er-eignet wird, hat *das* Denken, d. h. die Philosophie, ihren eigensten und höchsten Ursprung aus ihr selbst, aus dem in ihr zu Denkenden erreicht.

Die Schwierigkeit eines solchen Seynsdenkens verdichtet Heidegger in drei weiteren Momenten: Erstens, dass sich das Seyn in seiner Einzigkeit aber niemals endgültig sagen lässt, es also einen Abgrund bewahrt, ein ineffables Dunkles, eine wesenhafte Fremdheit, die allerdings zur Gründung der Wahrheit des Seyns gehört, insofern

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diese Ereignis ist. Entsprechend selten und von Wenigen wird das Seyn auch er-dacht, weil ihm heute eine Sprache noch ermangelt, die es wahrlich be-sagen könnte. Zweitens, dass dem Er-denken des Seyns eine religiöse oder zumindest hierophane Dimension eignet, denn wie Heidegger schreibt: „Das Er-denken des Seyns, die Nennung seines Wesens, ist nichts anderes als das Wagnis, den Göttern hinaus zu helfen in das Seyn und dem Menschen bereit zu stellen die Wahrheit des Wahren." Welche Rolle Gott und die Götter für den *anderen Anfang* spielen, werden wir später aufgreifen (siehe §35). Drittens, dass für dieses Er-denken eine Poesie nottut, die vom *Dass* des Sich-Ereignens aus dichtet, was sich ereignet, so wie Hölderlin den künftigen Dichter besang und gemäß Heidegger selbst der erste "ist", der seynsgeschichtlich dichtete. Insofern ausschließlich die Dichtung es versteht, diesen „Stoß des Seyns" zur Sprache zu bringen, gewahren wir hier leicht die Notwendigkeit für eine poetische Phänomenologie, sofern es gilt, das Phainesthai des Logos des Seins zu beschreiben. Ein abschließendes Wort zur Poesie dieses Abschnitts: Sie liegt hier, wie es offenkundig ist, weniger in der Bildhaftigkeit von Heideggers Sprache als vielmehr in ihrer Diktion, das heißt in ihrer wortimmanenten Dichtung, deren Ver-dichtungen die einzigartige Poesie des Logos offenbaren, wie sie für Heideggers Denken typisch ist.

Die ontologische Differenz, das Haus des Seins und das Er-denken des Seyns haben uns verschiedene Gesichter des Logos des Seins im Denken Heideggers offengelegt. Allen dreien kommt die schon eingangs erwähnte Nähe zur Sprache zu, die spricht; und auf welche der Menschen hören soll. Dieses Hören auf den Unterschied von Sein und Seiendem ist vielleicht die Hauptaufgabe, die Heidegger seinen Lesern und Mitdenkenden aufgibt. Ähnlich wie bei Nietzsche begrenzt sich in dieser Arbeit der Logos selbst und erhebt sich damit zugleich wieder über diese selbstgesetzte Grenze. Fassen wir den Logos also in seinem weitesten Sinne – und nicht nur als Rede[188] oder als prädizierend, wie

188 In *Sein und Zeit* beschreibt Heidegger die "Rede" als das dritte Existenzial des Daseins, nebst der Befindlichkeit und dem Verstehen. Mit Rede meint er die „Artikulation der Verständlichkeit", in ihr spricht sich die „befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins" aus. (Siehe Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.161).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in Bezug auf das Seiende der Fall – dann umfasst seine sammelnde Gründung (vom Verb λέγειν (*légein*) u.a. sagen, lesen, sammeln)[189] auch die hier positiv und ontologisch normativ besetzte, vorlogische Offenbarkeit des λόγος, das Sein am Urgrund des sprachlichen Hauses des Seins sowie das zu er-denkende Seyn. Entsprechend richten sich Heideggers Bemühungen um den Logos des Seins auch auf das „anfängliche Wesen des λόγος, das bei Plato und Aristoteles, dem Begründer der »Logik«, schon verschüttet und verlorengegangen ist",[190] wie er im *Brief über den Humanismus* schreibt. Dieser anfängliche λόγος des Seins ist, ebenso wie das Ereignis oder das Wort Tao, unübersetzbar,[191] denn er spricht von sich selbst her, und zwar in der Sprache, welche sprechend die Unverborgenheit freilegt. Das heißt klassisch phänomenologisch gesprochen: Welche die Sache selbst beschreibt. Schon in *Sein und Zeit* steht deshalb: „Also gehört zum λόγος die Unverborgenheit, ἀ-λήθεια,"[192] denn der wahre Logos des Seins ist jener, der das Sein zur Sprache bringt. Getreu seines Denkcharakters bedeutet den heideggerianischen Logos des Seins dergestalt zu denken, einem Exzess in das unergründliche Innen des Pathos des Ereignisses nachzuspüren. Die sprachliche Demaskierungsarbeit, die damit vorgenommen wird, hält dabei die Wage mit ihrer prinzipiellen Maskierung durch den Logos, wofür ausdrücklich Heideggers denkpoetischer Stil sorgt. Es ist dies ein Stil, der deswegen zu vielfachen Paraphrasen einlädt. Sagen wir zunächst etwa: "Die Sprache ist das Haus des Seins", dann können wir dies auch paraphrasieren als: "Der Logos ist das abgründige Wohnen im Ereignis." Oder im Hinblick auf eine poetische Phänomenologie: "Die Poesie erlaubt das offenbarende Weilen im Seyn." Weil nun dieses Weilen nicht nur dem Sein eignet, sondern der Existenz des Daseins im Sein, ebenso wie das Er-denken des Seyns noch nicht das zu denkende Denken ist, zwingt uns der Versuch das Phänomen des Pathos des Ereignisses und des Logos des

189 Siehe Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.232: „Die Leitfrage wird anfänglich nicht in der ausdrücklichen Fragefassung gefragt, aber deshalb *umso* ursprünglicher ergriffen und maßgebend beantwortet: der Aufgang des Seienden, Anwesung des Seienden als solchen in seiner Wahrheit; diese gegründet im λόγος (Sammlung) und νοεῖν (Vernehmung)."

190 Heidegger: *Brief über den Humanismus* in *Wegmarken* (GA 9), S.348.

191 Siehe Heidegger: *Identität und Differenz* (GA 11), S.45.

192 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.219.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Seins zu denken, von hieraus nun explizit in die Phänomenologie des Daseins (siehe §15) sowie die Poesie des *anderen Anfangs* (siehe §19).

§12 Der konkrete Sinn im Plural

Blicken wir an dieser Stelle abermals zurück auf den bisherigen Gang dieses zweiten Kapitels. Was hat sich uns gezeigt? Insofern der Logos und das Pathos im Profundal chiastisch verschränkt sind, müssen wir offenbar auch den Logos des Glaubens bei Kierkegaard, den Logos des Unbewussten bei Nietzsche und den Logos des Seins bei Heidegger als Neuakzentuierungen des offenen Zwangs verstehen, der in allen Phänomenen waltet und nötigt. Denn die Ursprünglichkeit phänomenalisiert sich jeweils als ein Pathos mit Sinn (ein logisches Pathos) und ein Logos als Widerfahrnis (ein pathischer Logos). Aus der Warte des Logos betrachtet, liegt der offene Zwang allerdings im Sinn, der sich als konkretes Phänomen jeweils *vielfach gibt*. Der Logos, wie wir ihn bisher zu seiner Selbstbezeigung im Denken unserer Drei gebracht haben, hat uns aus seiner sowohl parmenideisch als auch heraklitisch gedachten Ursprünglichkeit so Topoi der Formstruktur des Logos offenbart, gleichsam als transzendentale Motive oder Stimmungen hin auf eine konkrete poetische Phänomenologie. Deshalb sind die hiob'sche Glaubensprüfung bei Constantin Constantius, Nietzsches Logos des Vergessens oder Heideggers Haus des Seins auch spezifische Beispiele von *Klimata des Werdens* (siehe §8), denn das kierkegaardisch zu Glaubende, das nietzscheanisch Unbewusste und das heideggerianische Sein im Logos zeigen sich gleichermaßen ambivalent zwischen Widerfahrnis und Wort, Verhüllung und Enthüllung, Werden und Denken, wie dies bereits für das Ur-Pathos bei den dreien galt. Mit welchen dunklen Hintergründen der Logos dieser Logoi dann aufwartet, haben die gewählten Beispiele bei unseren dreien zu Genüge gezeigt. Auch der Logos ist, wie das Pathos, im bodenlosen Boden des Profundals "beheimatet", denn er ist ursprünglich. Entsprechend tief verliert sich auch dieser Ab-grund. Der "Glauben", das "Unbewusste" und das "Sein" bleiben so als Maskierungen dieses Unsagbaren und Undenkbaren zurück. Von hieraus können wir den Logos (1) erstens als konkreten Sinn, (2) zweitens als konkreten Sinn im Plural und

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(3) drittens als demarkativ denken, um, (4) viertens daraus einen Begriff des Logos für eine poetische Phänomenologie abzuleiten.

Der konkrete Sinn

Der konkrete Sinn, der sich uns so bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger zeigt, beruht auf der Irreduzibilität des offenen Zwangs des Phänomens. Um ein Bild der Vitalität zu bemühen: Aus dem verborgenen Urgrund des Profundals durchfließt das Blut des Logos das Fleisch all seiner Logoi und versieht so alle Dinge mit ihren jeweiligen Bedeutungen im Wie und Was ihres Sagens und Gesagtseins. Pathos und Logos bedingen sich gegenseitig, und zwar in Lebendigkeit: vom Logos her (das Wortphänomen), in seine Logoi hinein (die Phänomenworte); vom Pathos her (das Phänomen als Widerfahrnis), aus seinen Pathe hinaus (die Widerfahrnisse als Phänomene). Die pathische Gewalt des Ursprungs verdichtet sich also in den Sinn – der als "Wort" nur eine subtile Gewalt aufweist, als darin konzentriertes "Widerfahrnis" indes alle Kraft bewahrt – der sich als Signifikation zeigt und darin zeitigt, also der Dynamik des Werdens (dem "Sei, der du wirst") unterliegt. Wir müssen dabei zwei Ebenen des Sinns unterscheiden: Erstens den Sinn *als* Sinn (der Logos): Dieser ist, was in allen Phänomenen als Strukturlogos zwingt. Er ist das, was Kierkegaard mit dem "Glauben", Nietzsche mit dem "Unbewussten" und Heidegger mit dem "Sein" benennt und worin sich jeweils das Absurde, die Not und das Ereignis als Pathos verbergen. Zweitens der jeweils konkrete Sinn (die Logoi des Logos): Dieser ist das Was des jeweiligen phänomenalen Zwangs; dasjenige, was sich in diesem Phänomen verdichtet hat, zu einem zwingenden Was zusammengewachsen ist (lateinisch *con-crescere*); kurz das, was sich uns konkret als Etwas mit Signifikation zeigt. Im Falle Kierkegaards etwa die innerliche Glaubensdialektik von Abraham; bei Nietzsche etwa die Psychologisierungen, die Zarathustra an der aufgehenden Sonne vornimmt; und bei Heidegger etwa die Tatsache, dass die Tafel schief im Hörsaal steht. Dergestalt ergeht der Sinn in einer Erfahrung direkt an *mich, dich, uns*, so auch im Falle der Lektüre von sprachlich konzentrierten Erfahrungen. Allein, wir wissen: Dieser Sinn ist niemals singulär, sondern gibt sich uns stets offen im Plural.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der konkrete Sinn "im Plural"

Die offene Pluralität des Sinns in allen Phänomenen liegt im modalen Übergang vom "Was des Zwangs" zum "Wie des Zwangs". Es gibt phänomenologisch kein Was ohne sein Wie. Betrachten wir also "wie" sich Etwas zeigt, zum Beispiel das absolute Paradox bei Climacus, dann konstatieren wir, dass der konkrete Sinn davon nicht reduzierbar ist auf "eine geschlossene Einheit" von Etwas. Vielmehr zeigt uns Climacus den Phänomenkomplex des „absoluten Paradoxes" sowohl logisch und spekulativ als auch ironisch und leidenschaftlich (als die Leidenschaft des Denkens). Wir haben dabei sechs Bestimmungen des absoluten Paradoxes freigelegt, unter anderem die Bestimmung als Gott. "Was" das absolute Paradox bei Kierkegaard also "ist", welchen konkreten Sinn es hat, bricht sofort auf in die Frage, "wie" Climacus das absolute Paradox zeigt respektive "wie" es sich zu zeigen gibt. Sein konkreter Sinn bricht sofort auf in ein Plural seines Sich-zeigens, das heißt seines Übergangs in die Erfahrungswelt von Phänomenen, seien diese direkt erfahren, indirekt erlesen oder geträumt, oder auch nur imaginiert. Dieser Plural im Sinn ist ein "Mehr" (lateinisch *pluralis*) seiner selbst, und zwar auf dreierlei Weisen: Erstens als die genuine Vielheit jedes Wie des Sich-Zeigens, welche somit eine genuine Vielheit ihres Was impliziert. Rechnen wir diesen Zeigens-Plural unter die Heraklitisierung von Parmenides, dann rührt der *Pluralis* daher, dass der Logos in seinem offenen Sich-Zeigen notwendig dynamisiert verstanden werden muss. Mit Heidegger gedacht, weil er nun als Seyn und nicht mehr nur als Seiendes erkennbar wird. Zweitens als schon erwähnter Möglichkeitssinn innerhalb jeder sich zeigenden und zu zeigenden Wirklichkeit, welche es verlangt, dass der Sinn in seinen vielen Verwirklichungen offenbar wird, wie Climacus am Beispiel des absoluten Paradoxes zeigt. Drittens als die Exzessivität in jedem Phänomen, das an seinen Rändern stets in das Hyperbolische überfließt (siehe §16), ebenso wie es im Profundal des Logos im Exzess eines bodenlosen Bodens ruht, also auch *nicht* ruht – denken wir an Zarathustras Licht-Abgrund. Ergo: Der konkrete Sinn zeigt sich "im Plural" und so muss er auch vielfach gezeigt und beschrieben werden. Die Arbeit an den Phänomenen ist stets eine Arbeit am *Pluralis* ihres Erscheinens. Dieser Sinnplural ruft jetzt nicht nur nach Poesie, sondern schreit nachgerade poetisch nach ihr, denn insbesondere

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Poesie vermag es, den Sinnplural erstens zu zeigen und zweitens durch ihre bloß andeutende, verhüllend-enthüllende Kraft zu bewahren. Dieser poetische Schrei nach Poesie hallt auch in Kierkegaards Logos des Glaubens, in Nietzsches Logos des Unbewussten und in Heideggers Logos des Seins nach. Er ist nie nur ein Stil, sondern Notwendigkeit des konkreten Sinns selbst. Der phänomenale Sinnplural verlangt im Dienst seiner Präzision gewollter Unpräzision nach Poesie (also nach einem poetischen Logos seiner Phänomene): Es ist dies die Notwendigkeit, die dazu führt, den Glauben kraft des Absurden poetisch, das heißt am Beispiel Abrahams zu zeigen oder aber den Wert des Vergessens für das Bewusstsein anhand einer wiederkäuenden Tierherde sichtbar zu machen. Wir haben bisher vor allem die logische Struktur aller Erfahrung thematisiert, doch hat diese so für jede gelebte Erfahrung Geltung. Was vielfach beschrieben werden kann und vielfach beschrieben werden muss, reißt offenkundig den Raum der Interpretation auf. An dieser Stelle scheint die Hermeneutik unweigerlich in unser Denkgelass einzutreten. Doch wie bereits klargestellt, eignet der Exzessivität der Phänomene, wie eine poetische Phänomenologie sie zu fassen und zeigen trachtet, eine Offenheit – von ihrem Ursprung her – die niemals eine Frage erschöpfender Auslegung und Verstehbarkeit sein kann. Eine poetische Phänomenologie muss deshalb immer mehr *zeigen* als erklären, wenngleich dies ein schmaler Grat ist, zumal im Multilog mit anderen Denkern. Entscheidend an einem exzessphänomenologischen Begriff des Logos als "konkretem Sinn im Plural" ist deshalb die Bewahrung seines Ambivalenzcharakters, der in der Konkretion des Sinns eine Offenheit bewahrt. Weshalb? Weil diese Offenheit dem Pathos und Logos aller Erfahrungen ontologisch selbst innewohnt, und damit auch der gelebten Zeitlichkeit des "Sei, der du wirst". Diese Offenheit aufrechtzuerhalten, ist unerlässlich für jede Phänomenologie.

Der demarkative Logos

Des Weiteren hat sich uns gezeigt, dass der Logos, wie er sich bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger gibt, ein sich selbst begrenzender und damit die Grenze seiner selbst wieder überschreitender Logos ist. In dieser Paradoxie können wir ihn bei allen dreien

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als "demarkativen Logos" charakterisieren (vom spanischen *demarcar*, dem Festlegen einer Grenze (worin die germanische Mark, die Grenze anklingt)): Climacus sinnt über das absolute Paradox, das dem Logos seine Grenze setzt, mit den Mitteln des Logos nach. Selbst die unendliche qualitative Differenz von Gott und dem Menschen bestimmt Kierkegaard mit diesen Mitteln. Wie auch sonst? Auf dieselbe Weise versucht Nietzsche den unvernünftigen Hintergrund der Vernunft durch die sprachliche Vernunft anzuzeigen. Ebenso denkt Heidegger das Geheimnis des "Es gibt" des Seins aus der Sprache, die dieses "Es gibt" nur feststellen, nicht aber erklären kann. Der demarkative Logos bei unseren dreien bringt auf den Begriff, was an Ambivalenz und Offenheit in der Bezeichnung "konkreter Sinn im Plural" immer schon mitschwingt. Nimmt man dies ernst, dann wird der Logos, der diese reflektiert, zwangsläufig demarkative Züge annehmen, und damit der Logos in allen Phänomenen. Gerade dies entspricht der Redlichkeit des kierkegaardischen, nietzscheanischen und heideggerianischen Denkens. Sie hegt die Vernunft ein und entfesselt sie zugleich (Kierkegaards Denken im Paradox des Glaubens, der höher ist als die Vernunft); sie denkt die Unbewusstheit in allem Bewusstsein und befreit dadurch das sprachliche Bewusstsein (Nietzsches Denken mit Zarathustras Aufbruchspoesie, die tiefer ist als der Tag gedacht); sie zeigt die Unzulänglichkeit des Logos des bloß Seienden, um das Seyn im Seienden freizulegen und so das Seienden doch wieder zu denken (Heideggers Seins- und Ereignisdenken, welche nach dem anfänglichen Wesen des λόγος strebt) – und zwar genau in der fruchtbaren Differenz und Verwandtschaft dieser Ansätze, die uns Leser immer wieder auf dieselbe Grenzlinie des Logos zurückwerfen. Der demarkative Logos wird so zur *schmalen Grundlage* für das gesuchte *novide Denken* bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger und den damit verbundenen Leitmotiven (siehe 4. Kapitel: Die Poesie der poetischen Phänomenologie). Offenheit, Sinnpluralität und Exzessivität sind drei ihrer Merkmale. Am eindeutigsten auf das Demarkative im Denken unserer Drei weist wohl Jaspers, der sie bekanntermaßen alle "über-blickte" (siehe §4). Die Vernunft- und Wissenschaftskritik bei Kierkegaard und Nietzsche, welche den klassischen Professor

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Gelehrten zum verachtenswerten Typus erklären,[193] gilt ihm auch für Heidegger, von dem Jaspers sagt: „Heidegger ist Professor, ohne es zu wollen und zu begehren."[194] Aber auch: „Unter den deutschen Philosophieprofessoren unserer Zeit hat mich nur einer interessiert: *Heidegger*."[195] Die Abkehr vom bloß Professorialen und damit Herkömmlichen des Logos – sei dieser pejorativ hegelianisch, christlich oder metaphysisch verstanden – entspricht bei den dreien ihrer Hinwendung zu einem grenzgängerischen Verständnis des Logos, der auf eine Neuausfaltung der Vernunft gerichtet ist. Jaspers nennt sie, mit Blick auf Kierkegaard und Nietzsche, die Suche nach einer „*unendlichen Reflexion*"[196], bei Nietzsche nach „einer tieferen Denkungsart."[197] Im Hinblick auf Heidegger ist wiederum die Rede von dessen denkerischer Vorbereitung „auf etwas absolut Neues, das er "spürt", –."[198] Es seien dies bei Heidegger „mystische Einsichten, die sich spekulativ, in Gleichnissen, in Bild und Dichtung aussprechen."[199] In dieser besagten Unendlichkeit, Tiefe, Mystik und Poesie des Denkens unserer Drei zeigt sich nicht nur der konkrete Sinn im Plural an, sondern, wie es offensichtlich ist, auch die Notwendigkeit zu einer Phänomenologie, die auf die Poesie angewiesen ist.

193 Siehe Jaspers: *Vernunft und Existenz*, S.12f. Siehe dazu Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.98: „Der Professor ist eigentlich die größte menschliche Dummheit oder Verkehrtheit, er ist nämlich der dünkelhafte menschliche Versuch, in Reflexion ausschöpfen zu wollen, was über der Reflexion lag." Siehe dazu auch Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.361: „Hütet euch auch vor den Gelehrten! Die hassen euch: denn sie sind unfruchtbar! Sie haben kalte vertrocknete Augen, vor ihnen liegt jeder Vogel entfedert."

194 Jaspers: *Notizen zu Martin Heidegger*, S,180. Heidegger selbst klagt in seinen Briefen an Jaspers oft genug über die uninspirierende Professorenschaft, und nicht nur: „Die Universität langweilig. Die Studenten bieder, ohne besondere Antriebe. Und da ich mich viel mit dem Problem der Negativität beschäftige, habe ich hier die beste Gelegenheit zu studieren, wie "das Nichts" aussieht." Siehe Heidegger/Jaspers: *Briefwechsel*, S.69.

195 Jaspers: *Notizen zu Martin Heidegger*, S.75.

196 Jasper: *Vernunft und Existenz*,17f.

197 Jaspers: *Nietzsche*, S.66.

198 Jaspers: *Notizen zu Martin Heidegger*, S.65.

199 Ebd., S.145.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Begriff des Logos

Ziehen wir die Fäden des hier Entwickelten zusammen und formen daraus einen Begriff des Logos bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger, dann lautet dieser sinnigerweise auf das eben ausgefaltete *Demarkative*. Denn darin ist nicht nur der profundale Abgrund des Pathos und Logos mitgedacht, sondern auch die Offenheit des Zwangs sowie die Pluralität des Sinns – zugleich aber auch die Konkretion des Sinns und der spezifische Zwang im Phänomen. Das Heraklitische und Parmenideische sind ebenso wie das aristotelische Erbe bei unseren dreien immer komplementär mitzudenken. Die hier prinzipiell gedachte Ambivalenz am Grund jeder poetischen Phänomenologie bleibt damit gewahrt und hält sich überdies in der Vibration realer Erfahrungen lebendig. Der elementare Begriff des Ur-Logos ist also das Demarkative, was bedeutet, dass auch dem logischen Pathos (ebenso wie zuvor dem pathische Logos als Profundal) nunmehr sein Begriff verliehen wurde. Die chiastische Verschränktheit von Pathos und Logos ist aber immer nur die Grundlage für den Schritt in die Phänomenologie von Widerfahrnis und Wort, das heißt hin zu den Phänomenen und ihrer Poesie, den wir jetzt endlich machen können.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Teil: Phänomen und Poesie – Konkretion einer poetischen Phänomenologie

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Kapitel: Das Phänomen der poetischen Phänomenologie

Das doppelte Pathos und der doppelte Logos

Widerfahrnis (Pathos) und Wort (Logos) drängen zum Phainesthai (Phänomen), wovon die Dichtung (Poesie) deskriptiv Zeugnis ablegen soll. So lautet die innere Bewegung einer poetischen Phänomenologie, wobei wir nunmehr von der pathischen und logischen Grundlage (1. Teil) zum logischen Pathos der Phänomenologie sowie zum pathischen Logos der Poesie bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger übergehen wollen (2. Teil). Dabei gilt: Das Pathos im Zwang öffnet sich einem Logos; der Logos in der Offenheit zwingt zu einem Pathos. Die chiastische Verschränktheit von Logos und Pathos im Profundal und von Pathos und Logos im Demarkativen ist konstitutiv für die Phänomenologie, denn das Pathos widerfährt und der Logos bedeutet, doch gründet, wie wir wissen, das Pathos in einem Ungrund und stiftet der Logos zugleich durch Grenzziehung und Grenzüberschreitung. Pathos und Logos konkretisieren sich so im Phainesthai des offenen Zwangs (das Phänomen als originäre Gabe des *Phainesthai*) sowie in der Sprache, welche dieses Phainesthai ausdrücken *kann* (die Poesie des originären *Phainesthai* der Gabe). Diese poetische Sprache der Phänomene ist es letztlich, an welcher uns hier liegt – trotz aller begrifflichen Verflochtenheit bisher – und welche es nunmehr weiter auszuprägen gilt im Hinblick auf eine phänomenologisch-poetische Sprache des "Sei, der du wirst". Es ist dabei zu bedenken, dass Zwang und Sinn der Sachen selbst stets miteinander einhergehen, was so auch für den Unsinn gilt, wo ein Phänomen also nicht verstanden ist und sein Logos sich als Alogos entpuppt. Generell zeigt uns die Ganzheitlichkeit des Erfahrens im Chiasmus der Erfahrung jedenfalls, dass wir von einem *doppelten Pathos und doppelten Logos* ausgehen müssen, insofern dem Pathos immer schon ein Logos innewohnt (im Profundal als Möglichkeit impliziter Wirklichkeit), sowie in jedem Logos ein Pa-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

thos durchklingt (im Phänomen als Wirklichkeit impliziter Möglichkeit). Deshalb sind die Wortphänomene (vom Logos her) auch in ihre Phänomenworte (in ihre Logoi hinein) und die Phänomene als Widerfahrnisse (vom Pathos her) auch in ihre Widerfahrnisse als Phänomene (in ihre Pathe hinein) überkreuzt. Der Logos im Pathos ist das "Was" der Sache selbst; das Pathos im Logos wiederum ist das "Wie" der Sache selbst. Das Demarkative umrahmt beider Möglichkeits- und Wirklichkeitsspektrum und hält den pluralen Sinn der Phänomene in ihrer geschlossenen Offenheit.

Die Pflicht des Phänomenologen

Die erste Aufgabe des Phänomenologen besteht darin, die Transition vom sogenannt vulgären zum phänomenologischen Phänomen vorzunehmen, indem er letzteres sichtbar macht. Seine zweite Aufgabe ist es, dieses phänomenologische Phänomen einer immer klareren Selbsterhellung zuzuführen, indem er dieses immer genauer beschreibt. Zweiteres ist, wie in §4 schon angedeutet, nicht misszuverstehen als "Analyse des Phänomens", sofern Analyse eine systematische Zergliederung eines ganzheitlichen Objekts bedeuten soll (vom griechischen ανάλυσις (*analysis*), Zergliederung, Untersuchung). Phänomene sind keine partikulär beherrschbaren Objekte, sondern ein Pathos, das in Erscheinung tritt und in diesem Sich-Zeigen einem Logos angehören, der sie beschreiben kann. Anstatt zu sagen, dass Phänomenologen die sichtbar gemachten Phänomene analysieren, ist es deshalb treffender festzustellen, dass Phänomenologen immer genauer *betrachten* und demgemäß *zeigen*, was sich ihnen zu zeigen gibt. Dies gilt für alle Phänomenologie, für eine poetische aber im Besonderen, zumal dort, wo das Phänomen in seiner Selbsterhellung mehr und mehr in ein ineffables Dunkel drängt. Gegeben dieser Ausgangslage, ist die Pflicht des Phänomenologen deshalb ein dreifaches Zeigen (siehe §4): Erstens soll er die Erfahrung in ihrer Geburtlichkeit zeigen – der schon zitierte *status nascendi* – worin also das pathisch-logische Phänomen aus seiner Ursprünglichkeit heraus als "Sache selbst" zwingend sichtbar wird. Zweitens soll er diese "Sache selbst" aber auch in ihrem konkreten und tatsächlichen Sinn eröffnen, wo dieser in Offenheit vielfach zwingt, und zwar über sich selbst hinaus. (3) Drittens soll er die "Sache selbst" folglich gemäß ihrer immer auch gegebenen Exzessivität

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aufzeigen, was sich letztlich in einem Unzeigbaren in allem Zeigen verlieren muss. *In summa*: Der Phänomenologe soll vom Ursprung her den Sinn in Richtung seines Exzesses lichten. Oder: Der Phänomenologe ermöglicht, legt dar und verwirklicht. Dabei muss er gleichsam *zeigender zeigen* als bloß zu "zeigen", nämlich indem er in der sprachlichen "Verwirklichung" der Phänomene auch verdunkeln muss, sofern das Phänomen dies verlangt. Es ist evident: Nur die poetische Sprache vermag es zu "verwirklichen", indem sie zeigender zeigt. Zeigung respektive Lichtung bedeuten aber stets Stiftung von Anwesenheit respektive Vergegenwärtigung im und durch das Wort, sei es auch durch Abwesenheit und Nichtgegenwart. Es ist dabei die immanente Exzessivität in allen Phänomenen, welche den Phänomenologen zur Poesie zwingt, und damit zu einer poetischen Phänomenologie drängt. Die spezifische Pflicht jeder poetischen Phänomenologen ist es mit poetischen Mitteln sichtbar zu machen, was sich nur noch poetisch andeuten lässt: nämlich besagte Exzessivität am Phänomen, also an der originären Gabe des *Phainesthai*. Im Wesentlichen erweist sich die poetische Phänomenologie damit als Ausdruck einer poetisch erweiterten Deskriptionskultur, deren Notwendigkeit darin liegt, dass sie jedem Phänomen *auch* in seiner Exzessivität begegnet, und zwar vom Ursprung her (Profundal) über seinen Sinn (Demarkation) bis hin zu seiner Erscheinungsweise (Hyperbolik). Diese Wendenot als Notwendigkeit wohnt dem Zwang, seiner Offenheit und dem *Pluralis* des Sinns bereits inne. Im Lichte der Annahme, dass es drei Ebenen der Phänomenologie gibt: Erstens jene der regulären Phänomene (ein Buch, ein Gefühl, eine Handlung, eine Melodie etc.); zweitens jene der Hyperphänomene (das Fremde als Fremdes, das Fremde in allen Phänomenen, die Geburt, der Tod etc.); und drittens jene des Theophänomalen (die Welt als solche, das Übernatürliche, Christus, die Eucharistie etc.), wird deutlich, dass sich die zweite und dritte Ebene nicht ohne das Exzessive denken lassen.[200] Nicht alle Phänomene sind Hyperphänomene oder Theophänomene, aber in allen Phänomenen ist Hyper- und

200 Außerdem können wir drei Sphären unterscheiden, welche die Erscheinung von Phänomenen konstituieren: Erstens die Lebenswelt, die vorprädikativ, unbewusst und bedingend ist; zweitens die Weltlichkeit der Welt mit ihren herkömmlichen Phänomenen innerhalb der natürlichen Einstellung; drittens die phänomenologische Welt mit ihren phänomenologischen Phänomenen gemäß der jeweiligen Epoché und Reduktion.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Theophänomenalität enthalten, das heißt allen Phänomenen kommt ein Exzess ihrer selbst zu. Wo die Phänomenologie dies nicht in Anschlag bringt, verfehlt sie notwendig die "Sachlichkeit selbst" und damit ihr Wesen.

Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger als poetische Phänomenologen

Durch die Freilegung des Pathos des Absurden, der Not und des Ereignisses (1. Kapitel) sowie durch den Logos des Glaubens, des Unbewussten sowie des Seins (2. Kapitel) haben wir den Übergang von bloßen Topoi, Gegenständen oder eben vulgären Phänomenen zum originären *Phainesthai* der Gabe, wo dieses zu einer Exzessphänomenologie zwingt, bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger längst präpariert. Entsprechend können wir die Drei in der Folge auch konkret als Phänomenologen angehen, freilich noch nicht umgehend als "poetische Phänomenologen", wozu uns erst die Erarbeitung einer gewissen Poetik im 4. Kapitel befugen wird. Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger als (poetische) Phänomenologen zu lesen, bedeutet sie ausgehend von der Frage anzugehen, wie sie den pathischen Logos zur Erscheinung treiben, indem sie dadurch selbst ein logisches Pathos entfesseln. Die eingangs des 1. Kapitels entwickelten Kriterien der Ursprünglichkeit des offenen Zwangs, des konkreten Sinns im Plural, der prinzipiellen Exzessivität sowie einer deskriptiven Poesie als Antwort auf das *Phainesthai*-Problem bleiben dabei konstitutiv für unsere Drei. Sie fungieren als regulative, zugleich aber offene, weil nicht-systematische Merkmale dessen, *was* eine poetische Phänomenologie überhaupt *sei*. Eine keineswegs triviale Frage im Lichte der seit Husserl vorgenommenen, fortwährenden Selbstklärung der Phänomenologie und all ihrer „Husserl-Häresien" in der Folge.[201] Das besagte "logische Pathos" bezeichnet dabei nichts anderes als den schon trätierten Stil aller Philosophie, und damit allen phänomenologischen Deskribierens, indem es die Anwesenheitsweise des Phänomens ins Auge nimmt. Die Frage nach dem Stil bei unseren dreien wirft nicht nur die für unseren

201 Siehe Ricœur: *A l´école de la phénoménologie*. S. 156: Ebd.: „Die Phänomenologie besteht zu einem beträchtlichen Teil aus einer Geschichte von Husserl-Häresien. Die Bauart, die das Werk des Meisters aufweist, brachte es mit sich, daß es zu keiner Husserl-Orthodoxie kam."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ansatz fundamentale Frage nach dem tatsächlichen *Wie* der poetischen Deskriptionssprache auf, sondern zwingt uns auch zu fragen, was es bedeutet, das phänomenologische Phänomen poetisch zu beschreiben, ohne es dabei in eine "bloße Poesie" zu überführen. Denn so würden wir den Grund der Phänomenologie zugunsten eines Bodens reiner Dichtung verlassen. Die philo-poetische sowie poeto-sophische Engführungen, welche Dichtung und Denken bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger erfahren, sprechen aber deutlich genug: Zu den Sachen selbst gelangen wir *zunächst* nicht ausschließlich mit poetischen Mitteln, doch, erstens, *immer auch* (die poetische Phänomenologie ist komplementär); zweitens, *auf vorzügliche Weise* (die poetische Phänomenologie zeigt zeigender), und zwar dann, wenn die philosophischen Reflexionen in eine poetische Stimmung gehüllt sind, in welcher das Lebendige an den behandelten Phänomene immer wieder durch deren explizite Poetisierung zum Vorschein gebracht wird; und drittens *zuletzt auf zwingende Weise* (die poetische Phänomenologie ist notwendig), wo die Exzessivität der Phänomene unvermeidlich einer indirekten Rede bedarf, die nur poetisch sein kann. Wie bereits klargestellt (siehe §2), ist die poetische Phänomenologie keine "Phänomenologie der Poesie" im Sinne Bachelards,[202] keine "Poesie der Phänomenologie",[203] kein nur "poetisches Denken",[204] keine "Poetik der Phänomene",[205] aber auch nicht eine "phänomenologische Poesie"[206] oder eine "Poesie, die phänomenologisch anzugehen sei",[207] sondern eine poetische Tat als denkendes Dichten und dichtendes Denken. Ihr Vollzugscharakter des Zeigens ist prioritär gegenüber dem, was sie dadurch reflexiv zur Erläuterbarkeit bringt. Sprich: Eine poetische Phänomenologie *lässt widerfahren* (Pathos) und *setzt Bedeutung frei* (Logos), indem *es zeigt* (Phainesthai), was sich *nur dichterisch zeigen lässt*

202 Siehe auch Gosetti-Ferencei: *The Phenomenology of Poetry* in *Language and Phenomenology* (2020).

203 Siehe Reginald Shepherds Gedicht *Phenomenology* in *Poetry* (1994).

204 Respektive eine "Poesie der Kontemplation", wie sie im Untertitel von Kevin Harts *Lands of Likeness, For a Poetics of Contemplation* (2024) anklingt.

205 Wie man Aristoteles' *Poetik* verstehen kann.

206 Siehe Fischer: *The Poet as Phenomenologist: Rilke and the New Poems* (2016).

207 Siehe Dufrenne: *The Phenomenological Approach to Poetry* in *Crosscurrents in Phenomenology* (1976). Siehe auch Page: *When Poetry and Phenomenology Collide* in *Journal of Aesthetics and Phenomenology* (2018).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(Poesie). Gerade dies ist auch typisch für Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger. Die Drei als Phänomenologen zu lesen ist leicht möglich – bei Heidegger freilich trivial. Die Drei als poetische Phänomenologen zu lesen indes ist ein – wir wissen es – bisher *nicht* begangener Weg. Doch dies betrifft nicht nur unsere Drei, sondern die Sache der poetischen Phänomenologie selbst, die sich nicht dadurch begründet, dass von "poetischer Phänomenologie" die Rede ist, wie gelegentlich der Fall.[208] Eine poetische Phänomenologie, wie wir sie hier verstehen, ist ein ganzheitlicher, aber offener Selbstvollzug zwischen Poesie und Existenz, wie ihn ausschließlich Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger vollbracht haben und der sich unter dem Prinzip des "Sei, der du wirst" zusammenfassen lässt.

Das ursprüngliche Sich-Zeigen

Der nächste Schritt zur Erarbeitung einer poetischen Phänomenologie liegt in der Verdeutlichung des Phänomens. Das entvulgarisierte, phänomenologische Phänomen ist die "Sache selbst", welche sich vom "Pathos *her*" als "Logos *von*" zu zeigen gibt. Das Phänomen ist eine Erregung mit Bedeutung, es hat Ursprünglichkeit und einen Sinn, ist offen, aber konkret. Das Phänomen ist damit die Erfahrung von Etwas (Logos), das uns widerfährt (Pathos), indem es sich in unserer Existenz zeigt. Das Phänomen verleiht dem Seienden ein Gesicht und gibt folglich das Existenzielle des Existierens zu zeigen, das heißt das Seiende, das uns lebendig angeht und demgemäß letztlich zu existieren ist. Gemäß ihrem φαίνεσθαι sind Phänomene damit das ursprüngliche Sich-Zeigen des offenen Zwangs, der sich als originäre Gabe des *Phainesthai* in den Erfahrenden verwirklicht. Wird das Phänomen erfahren oder zur Sprache gebracht, hat es Anwesenheit, und zwar als Sein, als Sache selbst. „Soviel Schein, soviel Sein", wie Husserl und Heidegger, aber auch schon Hegel auf seine

208 Siehe etwa Latifi: *Fragmentarik: Eine poetische Phänomenologie des Fragments* (2024), die sich als literarästhetische Theorie der Ästhetik des Fragments versteht. Von "Theorien" ist eine poetische Phänomenologie in unserem Sinne aber weit entfernt. Siehe auch Fischer: *A Poetic Phenomenology of the Seasons* in *The Seasons* (2021), die sich durch Bezug auf Merleau-Ponty und Goethe dem Phänomen der Jahreszeiten poetisch und phänomenologisch anzunähern versucht.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weise klarstellen.[209] Gemäß der in allen Phänomenen innewohnenden Exzessivität weist das Phänomen in all seiner Präsenz aber stets auch eine Absenz auf (Hyperbolik des Seins) und eröffnet, über alle Gegebenheit seines Seins hinaus, eine Werdbarkeit seiner selbst (Hyperbolik der Zeit), ist also parmenideisch und heraklitisch zugleich. Das Phänomen alleine ist noch nicht genug für die Phänomeno-Logie, wie auch Husserl schon betont,[210] denn im Zuge ihres Zeigens und genaueren Zeigens bedarf sie eines Logos, der den Logos in ihr (im Phänomen) verdeutlicht. Das heißt, die Phänomenologie gebietet, dass ein doppelter Logos der Deskription walten muss (siehe §16), der die Möglichkeit des Phänomens verwirklicht, und zwar, indem es diese poetisiert, wie uns das Beispiel von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger zeigt.

Die Poetisierung in der Universalpoesie

Friedrich Schlegels „großer Gedanke" in seinen *Athenaeum-Fragmenten*, „daß alles poetisiert werden soll"[211], weist unfreiwillig auf unsere poetische Phänomenologie und damit auch auf Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger. Unfreiwillig deshalb, weil die Drei der frühromantischen Universalpoesie in ihrer Explizitheit zunächst entschieden ferne stehen: Kierkegaard kritisiert etwa in seiner Dissertation *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, welche ihm den Magistergrad verlieh, das romantische Konzept der Ironie; Nietzsche wiederum unterzieht im 370. Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft* die Romantik einer Generalkritik;[212] und Heideggers eigentliche Ferne zur Romantik zeigt sich insbesondere darin, wie er Hölderlin explizit nicht-romantisch, sondern

209 Siehe Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, S.261f: „Das Wesen muß *erscheinen*. (…) Das Scheinen ist die Bestimmung, wodurch das Wesen nicht Sein, sondern Wesen ist, und das entwickelte Scheinen ist die Erscheinung. Das Wesen ist daher nicht *hinter* oder *jenseits* der Erscheinung, sondern dadurch, daß das Wesen es ist, welches existiert, ist die Existenz Erscheinung."

210 Siehe Husserl: *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, S.79: „[...] bloße Erfahrung ist keine Wissenschaft."

211 Schlegel: *Athenaeum-Fragmente*, 239.

212 Siehe Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.619 – 622.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

griechisch liest.[213] In ihrer Indirektheit aber stehen unsere Drei – und damit die poetische Phänomenologie – einigen Grundmotiven der Universalpoesie durchaus nahe. Wir wollen drei hervorheben: Erstens die Universalität der Poesie, die, als Transzendentalpoesie verstanden, stark macht, dass letztlich alles Sprechen und alle Darstellung immer poetisch sei, insofern das Gedicht sich in seiner Darstellung selbst zur Darstellung bringe.[214] Innerhalb einer poetischen Phänomenologie bedeutet dies, dass jedes Phänomen im Hinblick auf Lichtung *immer auch* zu poetisieren ist, damit das Phänomen sich von sich selbst her zeigt, also durch das Wort, das es zur Sprache bringt, hindurch-scheint und so zur Selbstdarstellung gelangt (im doppelten Logos). Zweitens die Progressivität dieser Poesie, welche die romantische Poesie gerade in ihrem Werdensprozess zu verstehen und zur Darstellung zu bringen versucht, insofern sie in schaffender Freiheit das Leben und die Gesellschaft ins Unabgeschlossene hinein poetisieren will.[215] Im Sinne der poetischen Phänomenologie klingt hier der heraklitische Unterton in der parmenideischen Seinsmusik an, welches sich im Sinne des "Sei, der du wirst" in das Offene des Zwangs entfaltet. Drittens die Notwendigkeit zum Fragment, da der Werdungscharakter der romantischen Poesie eine Fragmentarik und Freiheit impliziert – die „Randglossen zu dem Text des Zeitalters", wie Schlegel sie nennt,[216] die nicht definieren, sondern uns herausfordern, selbst zu poetisieren. Es ist dies, was wir vom offenen Zwang des Phänomens aus als den konkreten Sinn im Plural bezeichnen und dabei auch keine Paradoxien scheut, wenn das Phänomen diese entbirgt. Kurz: Die poetische Phänomenologie ist keine progressive Universalpoesie im Sinne Schlegels oder Novalis', doch lässt sich leicht einsehen, dass Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger ihr nicht nur aufgrund der schon erwähnten Neigung zum Nicht-Systematischen näherstehen, als man auf den ersten Blick glaubt. Deutlich wird dies auch darin, dass das Phänomen progressiv-fragmentarisch poetisiert werden muss, wenn wir es im Chiasmus des profundalen Pathos und des demarkativen Logos verschränkt begreifen.

213 Siehe etwa: Heidegger: *Hölderlins Himmel und Erde* in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4), S.152 – 181.
214 Siehe Schlegel: *Athenaeum-Fragmente*, 116 und 238.
215 Siehe ebd., 22 und 116.
216 Ebd., 259.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Antlitz der Wahrheit

Doch wozu die Poetisierung phänomenaler Anwesenheit? Damit die "Sachen selbst" als Sachen selbst zum Vorschein kommen. Hiermit ist dem Wahrheitsanspruch der poetischen Phänomenologie das Wort gesprochen, wo sie hinter den Masken der Ursprünglichkeit ein Antlitz der Wahrheit verspricht, ungeachtet ihrer eigentlichen Transzendenz und Unschaubarkeit (verwandt mit der mosaischen Tradition): Denn das Profundal in seiner Demarkation maskiert sich stets in das Pathos und den Logos. „*Rerum cognoscere causas*" – Die Gründe der Dinge zu erkennen,[217] bedeutet aber nicht nur den jeweiligen offenen Zwang freizulegen (ihre *causas*), geschweige denn nur kausal, sondern auch die Phänomene (ihre *res*), in welchen dieser sich überhaupt erst zeigt. Erkenntnis will das Antlitz der Wahrheit, auch wenn die Wahrheit verborgen ist hinter ihren Masken der Ursprünglichkeit. Denn durch diese Verbergung reicht sich die Wahrheit zumindest ihrer indirekten Erkennbarkeit zu – und zwar im mysteriösen Interim von Wahrheit und Unwahrheit (siehe §8). Wir können also trotz, oder gerade *wegen* der dialektischen Ambivalenz von Verborgenheit und Entborgenheit mit Kierkegaard dennoch einen Wahrheitsanspruch "hinter" dem Pathos des Absurden und dem Logos des Glaubens erheben: Er lautet, trotz aller inneren Nuancen in seinem Denken, letztlich auf *Gott*. Gott ist die Wahrheit, doch in ihrer Transzendenz, zu welcher wir uns nicht objektiv verhalten – denn objektive Wahrheit ist stets ungewiss – sondern subjektiv im Modus leidenschaftlicher Hingabe. Das Charakteristikum des kierkegaardischen Gottesverhältnisses aber ist, wir entsinnen uns: das Paradox, zu welchem wir uns existenziell verhalten.[218] Ganz ähnlich auch bei Nietzsche, der trotz des herausgestellten Illusionscharakters der Wahrheit, "hinter" dem Pathos der Not und dem Logos des Unbewussten gleichwohl ein leitendes Prinzip annehmen kann: Den *Wille zur Macht* nämlich, der sich in Bezug auf den herkömmlichen Wahrheitsbegriff als Nichtentsprechung, gleichsam als "Unwahrheit" zeigt, weil er nicht mehr nach der Korrespondenz von Sache (*rei*) und Begriff (*intellectus*) fragt – dem

217 Vergil: *Georgica,* 2,490.

218 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.339/351. Siehe auch Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.28: „Die Lüge ist Wissenschaft, die Wahrheit ein Paradox."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schein der wahren Welt, die zur Fabel wurde[219] – sondern neu nach Genese, Wert und Dynamik für das gelebte Leben. In der eigentlichen Unsagbarkeit dieses Verhältnisses – denn auch die Feststellung der Wahrheit des Willens zur Macht kann nicht eigentlich "wahr" sein, wenn alle Wahrheit illusorisch ist – vollzieht sich "Wahrheit" schlicht in ihrer konkreten Wirkung im Leben, das will, was es will. Für Heidegger schließlich verheißen das Pathos des Ereignisses und der Logos des Seins "hinter" ihren Masken dennoch die Möglichkeit der Unverborgenheit (ἀλήθεια) des *Seyns*, und damit die „Wahrheit des Seyns" – ursprünglich eine Formulierung Hegels, wenngleich ohne das y[220] – wobei sich die Wahrheit des Seyns als „lichtende Verbergung" ereignet, denn erst im Sichverbergen west das Seyn als Ereignis.[221] Das Wesen der Wahrheit ist also auch bei Heidegger als eine Art paradoxes Zwischenverhältnis zu denken, das aber jedenfalls auf die Erschlossenheit durch das Dasein angewiesen ist, denn ohne Dasein auch keine Wahrheit. – Das Antlitz der Wahrheit zeigt sich bei allen dreien folglich als zugleich existenzielles, aber auch widersprüchliches Verhältnis: Gott, der Wille zur Macht, das Seyn. Wahrheit im Sinne der poetischen Phänomenologie ist eine mögliche Unmöglichkeit (siehe §24). Weshalb? Weil ihre Wahrheit sich als exzessiv entpuppt. Aufgrund der Zugewandtheit zur Existenz birgt der Exzess des Phänomens, trotz seiner Hyperbolik oder Paradoxie, aber ein entscheidendes Motiv, welches unsere drei Denker verbindet: den Anti-Nihilismus. Dieser sichert trotz der Abgründigkeit der Wahrheit einerseits das Erscheinen der Phänomene (ihr Pathos) und andererseits die Sinnstiftung in den Phänomenen (ihr Logos). Wie sich diese antinihilistische Zuwendung zum Phänomen genau zeigt, sollen die nachfolgenden Beispiele unter Beweis stellen.

In diesem 3. Kapitel gilt es also die erarbeiteten Grundlagen einer poetischen Phänomenologie weiter zu konkretisieren, indem wir Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger zunächst als Phänomenologen lesen, um sie in der weiteren Folge dann als poetische Phänomenologen herauszustellen (4. Kapitel: Die Poesie der poetischen Phänomenologie). Unser Fokus ist dabei auf die Phänomenologie der Existenz bei Kierkegaard (siehe §13), die Phänomenologie des

219 Siehe Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.80.

220 Siehe Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, S.262: „Der Schein ist die nächste Wahrheit des Seins oder der Unmittelbarkeit."

221 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.30/342/380.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lebens bei Nietzsche (siehe §14) und die Phänomenologie des Daseins bei Heidegger (siehe §15) gerichtet.

§13 Kierkegaard: Phänomenologie der Existenz

Kierkegaard als Phänomenologen zu lesen, ist ein in der Forschung wiederholt vorgenommener Versuch[222] und schon Merleau-Ponty deutet die Nähe Kierkegaards zur Phänomenologie an.[223] Es wird dabei in der Regel entweder die Methodenfrage gestellt (etwa ob Kierkegaard eine Reduktion vornehme) oder versucht seine vielfältige Analyse von Phänomenen wie Angst (*Der Begriff der Angst*), Verzweiflung (*Die Krankheit zum Tode*) und Liebe (*Der Liebe Tun)*, aber auch Ironie und Langeweile (*Entweder – Oder*) oder Gott (*Einübung im Christentum*) als phänomenologisch zu interpretieren, oder dies gerade in Zweifel zu ziehen. Ohne hieran auf diese Debatten einzugehen,[224] dürfte es auf der Hand liegen, dass die Kriterien, welche eine poetische Phänomenologie auszeichnen, dem Denken Kierkegaards nicht nur entsprechen, sondern von ihm überhaupt erst mitkonstituiert wurden. Kierkegaard ist ein poetischer Phänomenologe, weil die poetische Phänomenologie immer auch kierkegaardisch ist. Wie angedeutet, konzentrieren wir uns nun zunächst auf Kierkegaard als "bloßen" Phänomenologen, ohne die Spezifik seiner darin immanenten Poesie explizit zu beleuchten (siehe §17), wenngleich auch seine "bloße" Phänomenologie immer schon poetisch ist. Kierkegaards Phänomenologie gilt uns als eine Phänomenologie der Existenz, das heißt sie macht Existenzielles plastisch. Das Existenzielle indes ist ausgehend vom Pathos des Absurden und vom Logos des Glaubens als das Leidenschaftliche und Paradoxe zu

222 Siehe u.a. Arne Grøn: *Kierkegaards Phänomenologie?* in *Kierkegaard Studies* (1996), Jeffrey Hanson (Hrsg.): *Kierkegaard as Phenomenologist: An Experiment* (2010), Louis Pojman: *Kierkegaard's Phenomenology of the Stages of Existence* in *Faith, Knowledge, and Action* (1984), Jon Stewart: *Kierkegaard's Phenomenology of Despair in The Sickness Unto Death* in *Kierkegaard Studies* (1997), Claudia Welz: *Present within or without Appearances? Kierkegaard's Phenomenology of the Invisible: Between Hegel and Lévinas* in *Kierkegaard Studies* (2007) und Claudia Welz: *Kierkegaard and Phenomenology* in *The Oxford Handbook of Kierkegaard* (2013).

223 Siehe Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S.4.

224 Zusammengefasst von Welz in *Kierkegaard and Phenomenology*, S.455ff.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fassen. Dieses gesuchte *Was* der existenziellen Erregung zeigt sich bei Kierkegaard dabei oft mehr in der konkreten Leidenschaft des Lebendigen (denken wir an Abraham), als in seinen minutiösen Analysen von Phänomenen wie der Angst und der Verzweiflung, da diese vom Ur-Pathos abgerückt, schnell einer begrifflichen Abstraktion zugeführt werden. Dies bleibt zwar phänomenologisch, wird aber unpoetischer. Um dies plakativ zu vereinfachen: *Furcht und Zittern* oder *Die Wiederholung* sind phänomenologischer als *Der Begriff der Angst* oder *Die Krankheit zum Tode,* sofern von einer poetischen Phänomenologie die Rede ist. Je mehr Kierkegaard anschaulich auf eine leibliche Responsivität hin *zeigt*, indem er immer genauer betrachtet, aber einen mehr impliziten, denn expliziten Verstehenshorizont eröffnet, desto phänomenologisch-poetischer ist er. Das Phänomen des Existenziellen im Denken Kierkegaards *in toto* auszubreiten, ist hier kein Raum. Wir beschränken uns deshalb, wie gewohnt, auf drei originäre Gaben des *Phainesthai*, in welchen Kierkegaard den Phänomenkomplex der Existenz umkreist: Erstens die Leidenschaft des Rausches in einem weiteren Brief des Dichters in *Die Wiederholung* (Tableau XXII); zweitens das Kernmotiv der Krankheit zum Tode in der Einleitung zu *Die Krankheit zum Tode* (Tableau XXIII); und drittens die Wahrheit als Leben verstanden in *Einübung im Christentum* (Tableau XXIV). Gesucht ist dabei stets die Sache selbst, die zur sprachlichen Anwesenheit kommt.

Der Rausch der Leidenschaft

Wir setzen unseren musealen Rundgang also mit einem weiteren Brief des jungen Dichters in *Die Wiederholung* fort, den er am 15. November an Constantin Constantius richtet.[225] Wir kehren damit auch zurück zu Hiob (siehe §9, T14). Das Schreiben zeugt von einem Rausch der Leidenschaft, der grund-existenzieller Natur ist. Grund-existenziell deshalb, weil sich der Dichter darin zu Hiob nicht nur leidenschaftlich verhält, sondern seine ganze Existenz an diese Leidenschaft hängt („Wenn ich Hiob nicht hätte", der erste Satz des Briefes). Ohne hier bereits auf das bei Kierkegaard und seinen Pseudonymen wichtige Motiv der existenziellen Wahl einzugehen,

225 Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.414 – 417 (T22).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wird umgehend deutlich, dass die Intimität, die der Dichter zu Hiob aufgebaut hat (er nimmt das Buch nachts zu sich ins Bett), und in welche er sich gleichsam fortwährend stürzt, für ihn lebensnotwendig ist. Er liest ihn mit dem „Auge des Herzens", also dem Organ des Lebens, seiner Innerlichkeit, die nach außen drängt. Jedes seiner Worte ist ihm „Nahrung, Kleidung und Medizin" für seine Seele, also den Lebenshauch des Geistes. Sein Logos „erweckt" ihn aus seiner „Lethargie" und „stillt" sein „fruchtloses Rasen", wirkt also auf seinen Leib des Lebens. In dieses Herz, diese Seele und diesen Leib werden auch wir Leser, wie gewohnt, durch die Anrede („*Mein stiller Mitwisser!*", „mein Vertrauter") einbezogen. Es ist von großer Bedeutung, dies *wiederholt* hervorzuheben, da die existenzielle Involvierung des Lesers in den aufgezeigten "Phänomeno-Logos" bei Kierkegaard gerade durch die Wiederholung erfolgt (siehe §25). Eine Wiederholung, zu welcher der Dichter auch Constantin Constantius aufruft: „Sie haben doch Hiob gelesen: Lesen Sie ihn, lesen Sie ihn immer wieder." Wiederholte Involvierung bedeutet hier, dass wir immer und immer wieder in die existenzielle Dynamik des Dichters hineingezogen werden, deren pathischer Schwung sofort spürbar ist, weil die Radikalität Hiobs auch durch seine pathetischen Worte hindurchwirkt, obgleich er ihn explizit *nicht* zitieren will. Weil diese Nicht-Zitierung und ihre weiteren Folgen im Brief für eine poetische Phänomenologie kruzial sind, führen wir die Stelle im Brief hier ganz an:

> Ich kann es nicht über mich bringen, in einem Brief an Sie einen einzigen Ausbruch abzuschreiben, obgleich ich meine Freude daran habe, immer wieder eine Abschrift von allem zu nehmen, was er gesagt hat, bald mit dänischen, bald mit lateinischen Buchstaben, bald im einen Format, bald im anderen. Eine jede solche Abschrift legt sich wie ein Heilpflaster aus Gottes Hand auf mein krankes Herz. Und auf wem hat wohl Gottes Hand gelegen wie auf Hiob! Aber ihn zitieren – das kann ich nicht. Das hieße, meinen Senf mit dazugeben wollen, das hieße, seine Worte in Anwesenheit eines anderen zu den meinigen machen wollen. Wenn ich allein bin, dann tue ich es, eigne mir alles an; aber sobald jemand zugegen ist, dann weiß ich gut, was ein junger Mensch zu tun hat, wenn alte Leute sprechen.

Der Dichter verzichtet darauf Hiob zu zitieren, weil er ihn sich ansonsten "öffentlich" aneignen würde, das hieße seine Heiligkeit, Rigorosität, Resolutheit – kurz seine einzigartige „Menschlichkeit"

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– für sich selbst zu beanspruchen. Intime, "private" Abschriften dieser Menschlichkeit sind für den Dichter hingegen möglich, ja sogar essenziell, da sie ihn heilen. Diese Ambivalenz zwischen privater Abschrift und öffentlich Zitation wirft drei grundlegende Fragen auf, die für eine poetische Phänomenologie entscheidend sind: Erstens, kann das tatsächlich gesuchte Phänomen überhaupt öffentlich ausgesagt werden? Zweitens, kann es in fremder Rede, also zitiert, ausgesagt werden? Drittens, kann vermerkt werden, dass das tatsächlich gesuchte Phänomen *nicht* in fremder Rede ausgesagt werden kann, um es durch die Aussage gerade indirekt auszusagen? – Der Dichter würde die ersten zwei Fragen mit "Nein", die dritte aber mit "Ja" beantworten. Er verzichtet darauf Hiob zu zitieren, weil er ihn ansonsten verfälschen würde. Verfälschen bedeutet hier besagte falsche Aneignung. Entsprechend fragen auch wir: Darf eine poetische Phänomenologie, wenn sie die Sachen selbst zur Sprache bringen will, Kierkegaard (respektive seine Pseudonyme), Nietzsche und Heidegger als fremde Reden "öffentlich zitieren" oder werden die Phänomene dadurch einer falschen Aneignung überführt, die hier weder dem Autor noch dem Leser entsprechen können? Der Dichter muss, zumindest in Bezug auf Hiob, "Nein" sagen. Wir selbst lassen die ersten beiden Fragen offen, weil sich diese im Lichte der dritten Frage erübrigen. Weshalb? Sobald der Dichter in seinem Brief nämlich zugesteht, dass er Hiob privat abschreibe, hier nun aus den genannten Gründen aber nicht zitieren wolle, hat er, wie die dritte Frage fragt, Hiob dennoch indirekt dem gesagten Kontext bereits zugeführt. Dieser Kontext ist *hier* jener einer poetischen Phänomenologie. Der Dichter würde die dritte Frage also mit "Ja" beantworten, denn ansonsten hätte er von Hiob oder seiner Unzitierbarkeit ganz schweigen müssen. Der junge Poet gibt uns so, und in der weiteren Folge des Briefes, die Kriterien dieser "seiner poetischen Phänomenologie", die hier auch die unsrige ist, weshalb auch wir die dritte Frage mit "Ja" beantworten können. Diese seine poetische Phänomenologie ist (1), erstens, wie schon gesehen, existenziell. (2) Zweitens behandelt sie Unsagbares, hier Hiob und seinen Schmerz, der „in einem Konfinium zur Poesie" liege und dessen Ausdruck in der Welt einzigartig sei. Hiob ist also demarkativ. (3) Drittens ist Hiobs Leidenschaft folglich größer als Worte und doch werden diese vom Dichter – im Selbstwiderspruch – gerade ausgesagt, und wird damit implizit auf die *Heilige Schrift* verwiesen, wo Hiobs

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Worte nachzulesen sind. Der Dichter verstehe Hiobs Schreie, wie er sagt – und jetzt kommt die entscheidende Stelle: „diese Worte mache ich zu den meinigen. Im gleichen Augenblick empfinde ich den Widerspruch, dann lächele ich über mich selbst, wie man über ein kleines Kind lächelt, das des Vaters Kleider angezogen hat." Es liegt in der Aneignung des Nicht-Aneigenbaren also ein fruchtbarer Widerspruch, der noch gedoppelt wird, dadurch, dass dieser vom Dichter nicht nur in Stille gelebt, sondern in seinem Brief auch ausgesagt wird. In genau diesem doppelt fruchtbaren Widerspruch spielt sich auch die ganze poetische Phänomenologie hier ab: Sie sagt Unsagbares (das Exzessive) indirekt aus (also poetisch). (4) Viertens bedeutet dieses Paradox fruchtbar zu machen für den Dichter so eine zweifache Performativität: Erstens lebt er den Rausch seiner hiob'schen Leidenschaft und zweitens beschreibt er ihn uns in unserer Annahme, dass hier eine Kongruenz zwischen Taten und Worten vorliege. Etwa: „Zur Nacht kann ich die Kerzen in meiner Stube anzünden, das ganze Haus illuminieren lassen. Dann stehe ich auf, lese mit lauter Stimme, fast schreiend, den einen oder anderen Passus von ihm. Oder ich öffne mein Fenster und schreie seine Worte in die Welt hinaus." Es ist dies eine doppelte Betroffenheit, die beim Dichter auch andauert, wenn er in stille Kontemplation versinkt und Hiobs Schicksal meditiert. Seine Existenz ist ganz hiobisch-dichterisch geworden. (5) Fünftens liest er Hiob dabei selbst als einen Dichter (so wie wir Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger lesen, das heißt die Quellen unserer existenziellen Phänomene) respektive eine „poetische Figur", und zwar als singuläre, ja als den vielleicht größten aller Dichter („denn wer besitzt eine solche Wohlberedtheit wie Hiob oder ist imstande, etwas von dem Gesagten zu verbessern."). Seine Textquelle wird also selbstreferenziell (der Dichter liest den Dichter dichterisch, insofern er davon berichtet) und darin für ihn existenziell. (6) Sechstens liest der junge Poet Hiob aus zwei Gründen auf diese Weise: Zum einen, weil er fortwährend ein frisches Pathos in ihm findet („Obgleich ich das Buch immer wieder gelesen habe, ist jedes Wort für mich immerzu neu."). Hier stoßen wir auf das für die poetische Phänomenologie fundamentale Kriterium der wiederholten Meditation der in den ausgewählten Text-Tableaus konzentrierten Phänomenworte (Logoi) und Widerfahrnissen als Phänomene (Pathe). Sie sollten uns immer wieder, wenn wir uns diesen Texten zuwenden, wie der Wind eines frischen

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Pathos anwehen. Zum anderen, weil der Dichter existenziell in diesen Logoi und Pathe wohnt, sein Leben also von der textuellen Phänomenalität Hiobs ergriffen ist („Ein halbes Wort, so eilt meine Seele in seinen Gedanken, in seine Ausbrüche hinein; schneller als das ausgeworfene Lot den Grund des Meeres sucht, schneller als der Blitz den Blitzableiter sucht, schlüpft meine Seele hinein und verbleibt darinnen."), die über ihn selbst auch hinausgeht, wie die letzten Zeilen des Briefes andeuten, wo der Dichter darüber nachsinnt, dereinst dahin zu gelangen, Hiobs entsetzliches Pathos am eigenen Leibe zu verstehen. (7) Siebtens wird dieser Brief des 15. Novembers so in seiner Gesamtstruktur zu einem Paradebeispiel nicht nur für das Phänomen des Existenziellen bei Kierkegaard, sondern aufgrund seiner vielfachen Intertextualität (Hiob im Dichter in Constantin Constantius in Kierkegaard) und text-sprengenden Existenzialität für die poetische Phänomenologie als Ganzes. Das klärende Wort hierfür gibt uns der Dichter selbst, denn er „verstehe in *clairvoyance* das Einzelne auf die verschiedenste Weise."

Die Krankheit zum Tode

Ebenso wie *Die Wiederholung* verwendet auch unser zweites Beispiel hier einen biblischen Phänomenalraum, um sein eigentliches Anliegen zum Ausdruck zu bringen. Betrachten wollen wir die Einführung in die von Anti-Climacus verfasste Schrift *Die Krankheit zum Tode*,[226] die dort auf ein kurzes Vorwort über die Erbaulichkeit ihrer christlich-psychologischen Entwicklung folgt. Im Unterschied zur Indirektheit Hiobs stoßen wir dort aber auf eine Direktheit Jesu und des Lazarus, welche durch insgesamt sieben Zitationen aus dem *Evangelium nach Johannes* in aller Deutlichkeit gegeben ist. Die „Krankheit zum Tode" ist selbst ein Wort Jesu und bezieht sich auf die Auferweckung des toten Lazarus, dessen Krankheit *eo ipso nicht* zum Tode war (er schlief nur, aber war doch tot). Die Auferweckung des Lazarus ist exzessphänomenologisch zu lesen, das heißt sie zeichnet sich durch den Überschuss einer nicht zu klärenden Hyperbolik von Tod, Leben, Schlaf und Wiederbelebung aus. Denn: Lazarus war tot und doch *nicht* zum Tode. Die Sprengung

226 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.27ff (T23).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieses Paradoxes gelingt nur durch einen Exzess der Vernunft, also das Hin-über-gehen des begrifflichen Logos in einen Logos kraft des Absurden. Damit dies gelingt, bedarf es aber des Beispiels Jesu. Denn diese gesprengte Widersprüchlichkeit gilt gemäß Anti-Climacus auch für Jesus, der im Angesicht seiner Selbstbezeichnung als „die Auferstehung und das Leben" sowie der Tatsache, dass er dies infolge seiner Auferstehung vom Tode auch bezeugte, für jene, die an ihn glauben, dem Tod den Stachel gezogen hat, wie eine bekannte Rede von Paulus insinuiert.[227] In und dank Jesus ist keine Krankheit mehr zum Tode, denn er ist das Leben, das durch den Tod hindurch ging. Er ist also das lebendige Paradox, das seine eigene Widersprüchlichkeit in sich aufgesprengt hat („Nein, nicht weil Lazarus von den Toten auferweckt wurde, nicht darum kann man sagen, daß diese Krankheit nicht zum Tode ist; sondern weil Er da ist, darum ist diese Krankheit nicht zum Tode."). An dieser Stelle in der Einführung folgt nun die phänomenologisch wichtige Wende weg vom rein biblischen Kontext hin zur existenziellen Dimension des Lebens. Die fundamentale Unterscheidung, die Anti-Climacus dabei einführt, ist durch die zwei Redeweisen „menschlich gesprochen" und „christlich verstanden" vorgenommen: Rein „menschlich gesprochen", ist der Tod das Entsetzlichste, sind die Leiden des Menschen („Not, Krankheit, Elend, Drangsal, Widerwärtigkeiten, Pein, Seelenqualen, Sorge, Gram") auf den Tod hin, ist der Tod also die Krankheit zum Tode. Diese Sichtweise des natürlichen Menschen, dass der Tod das „letzte von allem" sei und es Hoffnung nur gibt, wo Leben ist, entspricht gemäß Anti-Climacus der Sichtweise eines Kindes, das nicht wirklich weiß, was das Entsetzliche ist: „Die Unvollkommenheit des Kindes besteht zunächst darin, daß es das Furchtbare nicht kennt; und daraus folgt wieder, daß es sich vor etwas fürchtet, was nicht entsetzlich ist." Daraus resultiert, dass die natürlichen Kindermenschen sich gleichsam "falsch" fürchten, wenngleich ihre Furcht durchaus real ist, da sie nicht wissen, was das wahrhaftig Furchtbare ist. Der Tod indes ist nicht die Krankheit zum Tode, also auch nicht das Entsetzlichste (Heideggers „Sein zum Tode" wird hier also relativiert, siehe §23, T47). Denn „christlich

227 Siehe 1 Kor 15,55–57: „Tod, wo ist dein Sieg? / Tod, wo ist dein Stachel? / Der Stachel des Todes aber ist die Sünde, die Kraft der Sünde ist das Gesetz. / Gott aber sei Dank, der uns den Sieg geschenkt hat durch Jesus Christus, unseren Herrn."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verstanden", ist der Tod „nur eine kleine Begebenheit innerhalb eines allumfassenden ewigen Lebens", der eine Hoffnung birgt, die weitaus größer ist als jede Hoffnung, wo es nur irdisches Leben gibt. Für den Christenmenschen ist alles Grausige des irdischen Leidens „wie ein Scherz", verhält sich der Christ zum natürlichen Menschen doch wie der Mann zu einem Kinde: „Wovor dem Kinde graust, das sieht der Mann für ein Nichts an." Das bedeutet aber auch, dass der Mann im Gegensatz zum Kinde weiß, was das Entsetzlichste ist. Nur davor graust ihm: vor der wahren Krankheit zum Tode, von welcher der Kindermensch nichts weiß, dem echten Elend, das eines Mutes bedarf, den man nur erhält, wenn man weiß, was die größte Gefahr ist. Und so konkludiert Anti-Climacus: „Nur der Christ weiß, was unter der Krankheit zum Tode zu verstehen ist." Die Einleitung selbst sagt uns aber *nicht*, was die wahre Krankheit zum Tode ist, sondern spart diese als ein Exzessphänomen konsequent aus. Sie wird nur indirekt über die Umkehr der Bezeichnung selbst angedeutet, transzendiert dadurch aber jedenfalls das herkömmliche Verständnis des Primats von Tod und Leben. Was die Krankheit zum Tode tatsächlich *ist* – also ihre Sache selbst – klärt das namentliche Werk in seinen zwei Abschnitten *en detail*, die überschrieben sind mit: „Die Krankheit zum Tode ist Verzweiflung" und: „Verzweiflung ist die Sünde". Die wahre Krankheit zum Tode, welche nur der Christ kennt und welche das wirklich Entsetzliche ist, vor welchem allein er sich in seinem Leben fürchtet, ist also nicht der Tod, sondern die Sünde. Wir werden auf die Sünde als konstitutiv für die eigene Existenz noch zu sprechen kommen (siehe §33).

Die Wahrheit als ein Leben

Unser drittes Bespiel einer Phänomenologie der Existenz finden wir in der ebenfalls von Anti-Climacus verfassten, aber von S. Kierkegaard herausgegebenen *Einübung im Christentum*.[228] Die existenzielle Grundfrage darin lautet nach der Wahrheit, genau so, wie Pilatus sie Christus stellt: „Quid est veritas?" – Was ist die Wahrheit?[229] Der hier zu betrachtende Abschnitt weist in Bezug auf die

228 Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.212 – 218 (T24).
229 Joh 18,38.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wahrheitsfrage vier Sinneinheiten auf: Erstens die Ambivalenz in Pilatus' Frage nach der Wahrheit; zweitens die Feststellung, dass Wahrheit ein lebendiges Sein ist; drittens, dass das Sein zu sein prioritär ist über das Wissen dieses Seins; und viertens, dass in Bezug auf die Wahrheit ein wesentlicher Unterschied zwischen Weg und Ergebnis besteht. Beginnen wir mit dem ersten Punkt: (1) Anti-Climacus greift das Beispiel von Pilatus nicht nur deshalb auf, weil es uns einen anschaulichen Rahmen für das zu Zeigende verleiht – den Rahmen der poetischen Phänomenologie – sondern weil er dadurch das grund-existenzielle Verhältnis des Menschen thematisieren kann, der nach der Wahrheit fragt. Nun gilt: Christus *ist* die Wahrheit, Pilatus fragt also die Wahrheit nach der Wahrheit. Darin liegt nach Anti-Climacus eine Ambivalenz verborgen: Zum einen ist die Frage „ganz am rechten Platz" (Ja), zum anderen „aber so völlig verfehlt wie nur möglich" (Nein). Angemessen ist die Frage, weil er ja Christus fragt, der die Wahrheit ist; unangemessen aber, *wie* er sie Christus stellt, nachdem dieser sich – im vorangegangenen Vers – als jenen bekannte, der von der Wahrheit Zeugnis ablege und dass jeder, der aus der Wahrheit sei, seine Stimme höre.[230] Wer also, wie Pilatus, die Wahrheit *so* nach der Wahrheit fragt, beweist gerade „daß er gar kein Auge für die Wahrheit hatte", denn er erkannte nicht, dass ihm das Leben Christi gerade zeigt, was Wahrheit ist, ja mehr noch, dass die Wahrheit, nach welcher er fragt, ihm *de facto* gegenübersteht. Pilatus hat sich also selbst entlarvt und damit – gemäß Anti-Climacus – trotz seiner Wissbegierde als töricht erwiesen, denn wenn er die lebendige Wahrheit direkt vor seinen Augen nicht erkennt (die „völlige Verwirrung"), dann helfen auch die „umständlichsten Vorträge der allerscharfsinnigsten Denker" nicht. Pilatus hat Christus also nicht erkannt („Armer Pilatus!") und wird damit zum existenziellen Sinnbild all jener, die im Leben stehen, ebenfalls nach der Wahrheit fragen, diese aber verfehlen, weil sie nicht einsehen, dass Christus die Wahrheit ist; und vielleicht, weil sie auch nicht einsehen, dass die Wahrheit, sobald sie ihr ausge-

230 Joh 18,37–38: „Pilatus sagte zu ihm: Also bist du doch ein König? Jesus antwortete: Du sagst es, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit Zeugnis ablege. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme. / Pilatus sagte zu ihm: Was ist Wahrheit? Nachdem er das gesagt hatte, ging er wieder zu den Juden hinaus und sagte zu ihnen: Ich finde keinen Grund, ihn zu verurteilen."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

setzt wären, *nicht* befragt werden könnte. Denn, so müsste Christus gemäß Anti-Climacus auf die von Pilatus gestellt Frage antworten: „ich bin der einzige Mensch, der auf diese Frage überhaupt nicht antworten kann, weil ich die Wahrheit *bin*." (2) Zweitens: Daraus folgt die erste eminente Einsicht, dass Wahrheit keine Theorie, kein Glaubenssystem, kein Konzept, nicht „eine Summe von Lehrsätzen", nicht „eine Begriffsbestimmung", ja auch nicht primär ein Wissen ist, sondern ein lebendiges Sein. Wahrheit ist existenziell, Wahrheit ist ein Leben! In den wirkmächtigen Worten des Anti-Climacus: „In diesem Sinne ist also Christus die Wahrheit, daß die einzige wahre Erklärung dessen, was die Wahrheit ist, darin besteht, die Wahrheit zu *sein*." Daraus folgt sodann die zweite eminente Einsicht, dass das „Sein der Wahrheit" nicht im Gedachten besteht, sondern im Lebendigen, dort also eine Verdoppelung erfahren soll. Denn das

> Sein der Wahrheit ist die Verdoppelung in dir, in mir, in ihm, die darin besteht, daß dein, daß mein, daß sein Leben annäherungsweise – im Streben danach – die Wahrheit ausdrücke, daß dein, daß mein, daß sein Leben annäherungsweise – im Streben danach – das Sein der Wahrheit sei, wie die Wahrheit in Christo war: ein *Leben*, denn er war die Wahrheit.

Die Verdoppelung des Seins der Wahrheit weist somit auf die Nachfolge Christi, denn Wahrheit ist ein Leben, das zu existieren ist.[231] (3) Drittens erkennen wir damit, dass es hier eine Priorität des Seins über das Wissen des Seins gibt, welche den existenziell gelebten Glauben sowohl über die Philosophie als auch die Theologie erhebt. Das Christentum lässt sich *nicht* dozieren: Denn, „christlich verstanden" (Anti-Climacus bedient sich hier derselben Redeweise wie in *Die Krankheit zum Tode*, siehe oben T23), also in der Klarsicht eines Mannes, gilt es Wahrheit nicht primär zu wissen, sondern zu *sein*. Diesem Wahrheit-Sein wohnt aber ein Ineffables inne, wie das Beispiel Christi selbst offenbart, denn jede Antwort auf die Frage des Pilatus, wäre im Vergleich dazu, was es heißt die Wahrheit zu sein unwahr. Christus, der die Wahrheit *ist*, „hätte nur unwahr darauf antworten können." Und mehr noch: Für Christus, der die Wahrheit

231 Nachfolge ist die Verdoppelung vor Gott, denn Gott schaut immer mit, ob mein Leben auch ausdrückt, was ich sage (siehe Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.243). Das Leben selbst ist also ein Examen vor Gott (siehe ebd., S.195).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist, ist das Wissen um die Wahrheit im Grunde eine Unwahrheit. Denn: „die Wahrheit wissen ist etwas, das ganz von selbst daraus folgt, daß man die Wahrheit ist, nicht umgekehrt; und eben darum wird es Unwahrheit, wenn die Wahrheit wissen von dem die Wahrheit sein geschieden wird." Das Sein der Wahrheit ist also so lange und in demjenigen Grade prioritär über das Wissen der Wahrheit, bis nicht Sein und Wissen der Wahrheit, vom Sein her, sich einander annähern oder in Eins fallen. Deshalb gilt: „Kein Mensch weiß mehr von der Wahrheit, als was er von der Wahrheit ist." Ganz *ist* die Wahrheit wiederum nur Christus, also gilt es ihr nachzufolgen, was keine Bestimmung des Wissens, sondern des Lebens ist, das dies gar nicht wirklich wissen, sondern nur existieren *kann*: „Ja, man kann die Wahrheit eigentlich gar nicht wissen; denn weiß man die Wahrheit, so muß man ja auch wissen, daß die Wahrheit darin besteht, die Wahrheit zu sein, und dann weiß man ja auch durch sein Wissen um die Wahrheit, daß die Wahrheit wissen eine Unwahrheit ist." Wahrheit ist ein Sein, das zu leben, nicht zu wissen ist und das den Menschen am Leben erhält, so wie die Speise den Leib. (4) Viertens impliziert dies schließlich, dass es einen wesentlichen Unterschied für den Nachfolgenden zwischen dem Weg zur Wahrheit und dem Ergebnis zur Wahrheit gibt. Ersteres ist für Anti-Climacus der eine Weg zur Wahrheit, der die Wahrheit *ist*; zweiteres ist das Ergebnis von Wahrheiten, wie sie in der Welt entdeckt werden. Die Unterscheidung von Wahrheit und Wahrheiten ist damit auch eine Unterscheidung von Christus und dem Wissen, von der Nachfolge Christi und der Nachfolge eines Vorgängers, von Gott und wissenschaftlichen Entdeckungen, von der existenziellen Wahrheit, die je existenziell zu begehen ist, und den faktischen Wahrheiten, die freigelegt und nutzbar gemacht werden können. Zweiteres erlaubt es, auf dem Wissen des Vorgängers aufzubauen, seine „Ergebnisse" zu nutzen, Zeit zu gewinnen, den Weg gleichsam abzukürzen, wie die drei Beispiele von Anti-Climacus zeigen. Um hier nur das erste anzuführen: Jemand hat über die Dauer von 20 Jahren ein Pulver erfunden (das Ergebnis), sein Nachfolger kann dieses Wissen in 30 Minuten lernen (abgekürzter Weg). Ja, dafür, dass die Wahrheit hier nicht der Weg, sondern das Ergebnis ist, spielen selbst die 20 Jahre nur eine zufällige Rolle, denn erfunden hat auch der Vorgänger das Pulver in vielleicht nur 30 Minuten, wo ihm das Wissen über die Wahrheit endlich zu Geiste stieg. Ganz anders der erste Fall

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Wahrheit der Nachfolge: Hier, wo nun die Wahrheit der Weg selbst ist, wo es gilt die Wahrheit zu *sein*, sie zu leben, da gibt es *keine* Abkürzung. Jeder beginnt existenziell an derselben Ausgangsstelle in *seiner* Nachfolge. Deshalb ist gemäß Anti-Climacus diese Unterscheidung von Wahrheit und Wahrheiten für das Christentum, genauer die Christenheit, auch so entscheidend, weil sie oftmals „das Christentum als Wahrheit im Sinne des Ergebnisses betrachtet hat, während es Wahrheit im Sinne des »Weges« ist." Damit aber verfehlten Kirche und Theologie die Wahrheit, denn diese darf, christlich verstanden, niemals als Ergebnis betrachtet werden, denn sie lässt sich *nicht* dozieren, sondern immer nur als ein Weg, der lebendig zu begehen ist.

Der Rausch der Leidenschaft, die Krankheit zum Tode und die Wahrheit als ein Leben haben drei Phänomene der Existenz ans Licht geführt: Am Beispiel Hiobs und des Dichters, erstens, den Hingabecharakter des Lebens, sein Feuer, seine Verve, vielleicht auch seine ἐνέργεια (*enérgeia*), also die existenzielle Wirkung der Phänomene. Mit Jesus und Lazarus, zweitens, indirekt die Verzweiflung und die Sünde als das in Wahrheit existenzbestimmende Motiv der Furcht, und nicht etwa der Tod. Und, drittens, die Grundbestimmung der Wahrheit als ein zu lebendes Leben in der Nachfolge desjenigen, der die Wahrheit selbst *war* und *ist*. In allen drei Phänomenen spielt eine Leidenschaft, die am Absurden und Unaussprechlichen rührt, eine essenzielle Rolle. Schon A in seinen Diapsalmata von *Entweder – Oder* lamentiert: „Laß andere darüber klagen, daß die Zeit böse sei; ich klage darüber, daß sie erbärmlich ist; denn sie ist ohne Leidenschaft."[232] Leiden und Leidenschaft verleihen dem Leben nicht nur seine Würze, für Kierkegaard ist das Leben insgesamt leidenschaftlich zu begreifen. Leidenschaft gibt existenzielle Bedeutung, zumal dort, wo das Pathos des Absurden und der Logos des Glaubens ins Lebendige einmünden. „Gottes Leidenschaft liegt im Absurden"[233], wie Kierkegaard in seinen *Ta-*

232 Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.37. Siehe auch Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.221: „Aber was der Zeit fehlt, ist nicht Reflexion, sondern Leidenschaft."

233 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.230f: Die ganze Stelle lautet: „Gottes Leidenschaft liegt im Absurden; wo man dies Zeichen sieht, da ist Gott anwesend, da ist es, als hörte man seine Stimme, in gewisse Sinne schrecklicher als

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gebüchern schreibt. Für den Menschen bedeutet Leidenschaft, mit dem ganzen Leben auf das "pathisch Absurde" und den "logischen Glauben" zu antworten (siehe §9).[234] Dies ist immer auch eine Arbeit am Paradoxen, „denn das Leben selbst ist ein Widerspruch."[235] Auch die herkömmliche Existenz ist in ihr Pathik also absurd und paradox, oder wie Anti-Climacus in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* sagt, komisch und tragisch zugleich: „Überall wo Leben ist, da ist Widerspruch, und wo Widerspruch ist, da findet sich das Komische. Das Tragische und das Komische sind dasselbe, insofern als beide den Widerspruch bezeichnen, aber das *Tragische ist der leidende Widerspruch, das Komische der schmerzlose Widerspruch.*"[236] Eine kierkegaardische Phänomenologie der Existenz muss deshalb stets am antinomischen "Herzblut" des Lebens arbeiten, wie es auch die drei gewählten poetischen Imagines zeigen. In ihrer Anordnung entsprechen sie den oben genannten drei Ebenen der Phänomenologie (ein Phänomen der Leidenschaft, ein Hyperphänomen der Sünde, ein Theophänomen der Wahrheit). Sie lenken den Leser mit aller Eindringlichkeit in die Gebrochenheit seiner eigenen Existenz, und das heißt an den Brennpunkt eines Absurden, wo auf lange Dauer die Entscheidung für oder gegen Gott unausweichlich bleibt. Damit steht Kierkegaard einerseits Kant nahe, wo das Wissen aufgehoben werden muss, um Platz für den Glauben zu bekommen.[237] Andererseits radikalisiert er diesen toten Punkt der praktischen Philosophie

---

im Unwetter, denn der Abstand des Absurden ist größer; da ist es, als hörte man seine Stimme zu den Menschen: Seht ihr, Ihr Lümmel, seht ihr, hier bin ich dabei; seht ihr das Absurde!".

234 Siehe dazu auch Frater Taciturnus in *„Schuldig" – „Nicht Schuldig?"* in *Stadien auf des Lebens Weg*, S.386.: „Ähnlich geht es allezeit, so barmherzig, so reich ist das Dasein: je weniger man hat, um so mehr sieht man. Nimm ein Buch, das mäßigste, das je geschrieben worden, jedoch lies es mit der Leidenschaft, daß es das einzige ist, das du lesen willst: du liest zuletzt alles aus ihm heraus, d. h. so viel, als etwa in dir selber ist, und mehr würdest du dir doch niemals anlesen, auch wenn du die allerbesten Bücher läsest."

235 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band I)*, S.337: „Solange ich lebe, lebe ich im Widerspruch, denn das Leben selbst ist ein Widerspruch."

236 Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.709. Siehe dazu Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, S.76: „Etwas ist also lebendig, nur insofern es den Widerspruch in sich enthält, und zwar diese Kraft ist, den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten."

237 Siehe Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B XXX, S.38: „Ich musste also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– und damit Kant – im Modus eines existenziellen Sprungs, der nur als subjektive Wahrheit, als Sprung in das Persönliche Geltung erhält. Denn: „Persönlichkeit ist Wahrheit."[238] Und: „Das Paradox besteht darin, dass die Persönlichkeit höher ist als die Lehre."[239] Der Sprung der Existenz geht also jedenfalls in einen Widersinn. Nicht zuletzt deshalb mündet die Phänomenologie der Existenz auch in ihrer subjektiven Poetisierung (siehe §17), die nach einer Höhe persönlicher Existenz strebt, in welcher sich der Glauben nicht nur versteht, sondern auch praktisch *vollzieht*. Nur auf diese Weise kann er sich selbst auch bewahrheiten (siehe §33).

§14 Nietzsche: Phänomenologie des Lebens

Das Verhältnis von Nietzsche zur Phänomenologie ist, ähnlich wie bei Kierkegaard, ein in der Forschung gelegentlich aufgegriffener Gegenstand.[240] Auch bei Nietzsche wird dabei einerseits die Methodenfrage gestellt – im Zusammenhang mit der Frage, *was* Phänomenologie genau sei – andererseits sein Umgang mit spezifischen Phänomenen wie dem Leib, der Musik oder dem Morgengrauen als potenziell phänomenologisch diskutiert. Auffällig oft wird aber auch der metaphänomenologische Zusammenhang des Erscheinens von Schein thematisiert oder versucht, Nietzsches Untersuchungen des Bewusstseins in seiner mittleren Phase (etwa in *Morgenröthe*, 119.) mit Husserls Bewusstseinsphänomenologie zu parallelisieren.[241] Gewiss ist, dass Nietzsches Phänomenalismus, der zugleich einen Perspektivismus inhäriert, es erlaubt, die Erscheinungen der Welt, und das heißt die Erfahrungswelt, als Ausgangspunkt philosophischer Untersuchungen zu nehmen. Denn es gibt dazu keine Alternative,

238 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band II)*, S.207.

239 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band IV)*, S.67.

240 Siehe u.a. Élodie Boublil und Christine Daigle (Hrsg.): *Nietzsche and Phenomenology: Power, Life, Subjectivity* (2013); Christine Daigle: *Nietzsche's Notion of Embodied Self: Proto-Phenomenology at Work?* (2011), Andrea Rehberg (Hrsg.): *Nietzsche and Phenomenology* (2011) und Rüdiger Safranski: *Nietzsche. Biografie seines Denkens* (2000).

241 So etwa in Safranskis *Nietzsche*, S.210 – 223. Von Nietzsche sagt er: „Seine Phänomenologie ist die Philosophie des Frühlichts und des Vormittags." (Ebd., S.222).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst wenn dieses Erscheinen von Welt vom Menschen nur zurechtgemacht ist.[242] Ein Ja zum Schein also, ein Ja zum Phänomen.[243] Gewiss ist auch, dass dies eine Poesie bedingt, welche diesen Schein erst ermöglicht, weil es ihn immer schon interpretiert. „Denn nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt."[244] Ein Ja zum Schein also, der perspektivisch erscheinbar gemacht wird, ein Ja zur Poesie. Vom nietzscheanischen Pathos der Not und seinem Logos des Unbewussten her stiftet das Phänomen folglich eine Anwesenheit der Sache selbst, die einer Art Konstruktivismus des Scheins unterliegt, der, stilistisch betrachtet, zu einer Poetisierung der Phänomene geradezu einlädt (siehe §18). Konkret bedeutet dies, dass er das Prinzip des Lebens und darin das Lebendige sichtbar macht. Eine umfassende Phänomenologie des Lebens bei Nietzsche übersteigt einmal mehr Absicht und Möglichkeit einer poetischen Phänomenologie, wie wir sie hier ausbreiten. Wir greifen deshalb, wie gewohnt, drei Beispiele im Denken Nietzsches auf, und zwar im Spektrum von Phänomenalität, Hyperphänomenalität und Theophänomenalität: Erstens das Prinzip des Willens zur Macht in Zarathustras Rede *Von der Selbst-Ueberwindung* in *Also sprach Zarathustra* (Tableau XXV); zweitens die Wahrheit der Unwahrheit in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (Tableau XXVI); und drittens der Geist der Leichtigkeit in Zarathustras *Tanz-*

242 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887* (KSA 12), S.249: „Die Welt ist nicht so und so: und die lebenden Wesen sehen sie, wie sie ihnen erscheint. Sondern: die Welt besteht aus solchen lebenden Wesen, und für jedes derselben giebt es einen kleinen Winkel, von dem aus es mißt, gewahr wird, sieht und nicht sieht. Das „Wesen" fehlt: Das „Werdende", „Phänomenale" ist die einzige Art Sein. |?" Siehe ebd. S.395f: „2) die Welt der „Phänomene" ist die zurechtgemachte Welt, die wir als real empfinden. Die „Realität" liegt in dem beständigen Wiederkommen gleicher, bekannter, verwandter Dinge, in ihrem logisirten Charakter, im Glauben, daß wir hier rechnen, berechnen können. 3) der Gegensatz dieser Phänomenal-Welt ist nicht „die wahre Welt", sondern die formlos-unformulirbare Welt des Sensationen-Chaos, — also eine andere Art Phänomenal-Welt, eine für uns „unerkennbare"".

243 Siehe dazu auch Nietzsche: *Nietzsche contra Wagner* (KSA 6), S.439: „Oh diese Griechen! sie verstanden sich darauf, zu leben! Dazu thut noth, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehn zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben! Diese Griechen waren oberflächlich — aus Tiefe…".

244 Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie* (KSA 1), S.47.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lied (Tableau XXVII). In allen drei Beispielen kommen Leben und Lebendiges "poetisch" zum Vorschein.

Der Wille zur Macht

Das Prinzip des Willens zur Macht wird von Nietzsche am vielleicht prominentesten in Zarathustras Rede *Von der Selbst-Ueberwindung* im 2. Teil seines *Also sprach Zarathustra* thematisiert.[245] Was Zarathustra unter dem Willen zur Macht genau versteht und entsprechend verkündet – soll heißen, in diesem Denkbild zu *zeigen* versucht – lässt sich in fünf Punkten summieren, die wir als fünf Komponenten des Phänomens des Willens zur Macht lesen können: Erstens zeigt sich der Wille zur Macht als Wille zur Wahrheit; zweitens als dasjenige, was Gut und Böses setzt; drittens als das Leben; viertens als die Selbstüberwindung; und fünftens als das Schaffendsein.[246] Gehen wir chronologisch vor: (1) Erstens entpuppt sich der Wille zur Macht als das eigentliche Grundprinzip hinter dem Willen zur Wahrheit, der die Weisen, die Denker und die Erkennenden antreibt, alles Seiende zu erdenken („„Wille zur Wahrheit" heisst ihr's, ihr Weisesten, was euch treibt und brünstig macht?"). Dergestalt soll sich das Seiende dem Gedanken „fügen und biegen", soll dem Geiste als „sein Spiegel und Widerbild" untertan gemacht werden. Wahrheit wird also nicht entdeckt oder erkannt, sondern *gewollt*, das heißt gemäß dem Willen denkbar *gemacht*. Erste Facette des Phänomens! (2) Zweitens unterliegen auch die Werte von "Gut" und "Böse" diesem Willen zur Macht, der die „Werthschätzungen" vornimmt, also gleichsam die Gewichte von Gut und Böse wiegt. Zur Veranschaulichung bemüht Zarathustra hier das poetische Bild eines Nachens der auf dem „Fluss des Werdens" treibt (einmal mehr stoßen wir auf Heraklits *panta rhei*). Die von den Weisen machtvoll gesetzten und so "gewollten Werte" sitzen im Nachen und gleiten über das Volk, das an sie glaubt. Gut und Böse sind also nicht unvergänglich, haben keine universale Gültigkeit, sondern sind nur Ausdruck des herrschenden Willens der Weisen, der sie – wenn nötig –

245 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.146 – 149 (T25).

246 In dieser umgreifenden Form interpretiert Heidegger den Willen zur Macht bei Nietzsche als „Sein des Seienden". Siehe Heidegger: *Nietzsche II* (GA 6.2), S.233: „«Der Wille zur Macht« nennt das Wort für das Sein des Seienden als solchen, die essentia des Seienden."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit Gewalt setzt. Zweite Facette des Phänomens! (3) Drittens bestimmt der Wille zur Macht aber nicht nur die gewollte Wahrheit und die gesetzten Werte, sondern ist das Leben selbst. Wie Zarathustra bekanntlich sagt: „Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein." Im Herz des Lebens, in seinen tiefsten Wurzeln, zeigt sich das Leben als ein Wille, der herrschen will, auch in der Dialektik des Dienstes als eigentlicher Herrschaft (Hegels Herr-Knecht-Dialektik wird hier evoziert)[247] oder wo das Größere sich dem Schwächeren im Wagnis hingibt, um darin noch mehr Macht zu erlangen („Das ist die Hingebung des Grössten, dass es Wagniss ist und Gefahr und um den Tod ein Würfelspielen."). Im sprechenden Auge des Lebens selbst horcht Zarathustra diesen Herrschaftsverhältnissen nach und vernimmt dabei drei Grundsätze, welche wiederum die Wahrheit von Gut und Böse konstituieren. Diese drei Grundsätze bilden selbst beinah ein eigenes Tableau, so wollen wir sie hier auch vollständig zitieren:

> Aber, wo ich nur Lebendiges fand, da hörte ich auch die Rede vom Gehorsame. Alles Lebendige ist ein Gehorchendes.
> Und diess ist das Zweite: Dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann. So ist es des Lebendigen Art.
> Diess aber ist das Dritte, was ich hörte: dass Befehlen schwerer ist, als Gehorchen. Und nicht nur, dass der Befehlende die Last aller Gehorchenden trägt, und dass leicht ihn diese Last zerdrückt: —

Leben ist Gehorsam; wer nicht befehlen kann, dem wir befohlen; Befehlen ist schwerer als Gehorchen. Die Verschränktheit dieser drei Grundsätze exprimiert die innere Hierarchie des Willens zur Macht, der in allem Lebendigen waltet und an Gewicht zunimmt, je stärker man sich seiner annimmt (also selbst will) und nicht seiner Dynamik unterliegt (also gewollt wird). Befehlen ist ein Wagnis, zumal, wenn man sich selbst befiehlt, denn auch befehlend, gehorcht man noch. Das Leben will also nicht nur sich selbst (das Dasein), sondern es will sich selbst stets über sich selbst hinaus.[248] Dritte Facette des Phänomens! (4) Viertens ist der Wille zur Macht, der

247 Siehe Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S.145 – 155.

248 Führen wir Wollen und Befehlen zusammen, dann ist Gehorchen auch ein Gewolltsein. Siehe Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 3), S.213: „Einige von ihnen wollen, aber die meisten werden nur gewollt." Aber auch wer gewollt ist, will selbst noch. Um das berühmte Wort aus *Zur Genealogie der Moral*

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Phänomen des Lebens ist, deswegen auch die stete Selbstüberwindung: „Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir. „Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muss."" Dieses heraklitisch oder auch ovid'isch anmutende Prinzip der Selbstüberwindung – das auch im Titel der Rede anklingt – bezeichnet die progressive Dynamik des Willens zur Macht. Dieser wälzt sich, befehlend und gehorchend, in steter Metamorphose im Lebendigen fort. Seine innere Harmonie ist, phänomenologisch beschrieben, Kampf, Widerspruch, Untergang und Aufgang – zum Zwecke der Macht, zum Zwecke der Setzung von Gut und Böse. Nicht Fortschritt ist sein telos, sondern Selbstgeltung als Herrschaft. Vierte Facette des Phänomens! (5) Fünftens ist der Wille zur Macht somit auch der Name für alles Schaffendsein. Doch wer schöpferisch ist, so wie das Leben, der baut und erhält nicht im "Guten", sondern muss auch destruieren können („Und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen."), also die vorherrschenden Werte wieder umwerten, um im Dienst einer neuen Güte, einer „höchsten Güte" auch das „höchste Böse" zu wagen. Alle einmal gesetzten Werte, die auf dem Nachen über den Fluss des Werdens gleiten, unterliegen – ungeachtet unserer Liebe für sie – dem Willen zur Macht gerade auch in seiner Destruktivität und müssen letztlich zugrunde gehen. Untergang aber ist Aufgang. Mit dem Schlusssatz der Rede lakonisch auf ein poetisches Bild gebracht: „Manches Haus giebt es noch zu bauen!" Fünfte Facette des Phänomens!

Die Wahrheit der Unwahrheit

Unser nächstes Beispiel greift den schon in §6, T8 thematisierten Text *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* auf, aber an einer späteren Stelle,[249] wo uns der junge Nietzsche seine berühmte Definition der Wahrheit gibt, die in das schon berührte Paradox einer gleichsam unmöglichen Selbstermöglichung reicht:

(KSA 5), S.412 zu zitieren: „lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen…" (siehe auch ebd., S.339).

249 Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (KSA1), S.880 – 884 (T26).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.

Es gibt also diese eine Wahrheit, dass die Wahrheit nur die Wahrheiten ist, die Illusionen sind. Die Wahrheit ist *ergo* die Wahrheit ihrer Unwahrheit – denn, so gibt sich uns ihr Phänomen zu zeigen. Der Widerspruch dieses Verhältnisses erweist die Wahrheit, und damit die Sprache, bei Nietzsche als ein Entzugsphänomen innerhalb seiner Bezüge (das heißt als ein Hyperphänomen). "Wahrheit" ist bloß eine anthropomorphe Poesie, deren Genese vergessen ging und sich so in das kollektive Unbewusstsein eingenistet hat, gleichsam als vorherrschende Bedeutungs- und Formstruktur, die unbewusst dem Bewusstsein des Logos zugrunde liegt (siehe §10), wie das Gesicht auf der Münze, das sich in durch Reibung in seiner bloßen Materialität des Metalls verlor. Mit anderen Worten: Die Sprache lebt, doch ist sie eigentlich tot, denn alles, was sie besagt, ist unwahr und entspricht damit nicht einer lebendigen Wahrheit, sondern lediglich einer Chimäre. Auch der vorhin besprochene Wille zur Macht unterliegt dieser inneren Zerrissenheit, deren Ambivalenz ihn zugleich aufhebt und setzt. Der gesamte Text *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, ja das gesamte Oeuvre Nietzsches, mehr noch, alle möglichen Worte und Texte dieser Welt, welche Einsicht in die Wahrheit ihrer Unwahrheit ermöglichen, müssen als eine indirekte Rede verstanden werden. Hinter dieser generellen Illusion von Sprache vermutet nun schon der junge Nietzsche eine treibende Kraft, er nennt sie hier noch „Trieb zur Wahrheit", bestreitet aber zu wissen, woher dieser komme (siehe Genius der Gattung, §10, T17). Nur seine Folgen sind für Nietzsche klar, dass der Mensch nämlich gewohnheitsmäßig und das heißt unbewusst lügt, wo er Wahrheit beansprucht „— und kommt eben durch diese Unbewusstheit, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit." Dieses Gefühl ist dem Menschen "wahr" geworden, weil er es sich leiblich habituiert hat. Doch als vernünftiges Wesen hat er sich damit der „Herrschaft der Abstractionen" unterstellt, in welche hinein er seine

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

namenlosen Eindrücke verallgemeinert hat. Wo diese Metaphern sich in Schemata kristallisierten, sich ein Bild in einen Begriff auflöste, sieht Nietzsche die Keimzelle von Herrschaft, die es erlaubt, mit Begriffen Ordnungen, Hierarchien, Gesetze und Bestimmungen zu stiften, welche letztlich wieder darüber verfügen, was "Wahrheit" ist, was unbewusst als "wahr" geglaubt und gelebt wird. Hinter alle dem attestiert Nietzsche dem Menschen ein, wie er sagt, durchaus bewundernswertes, „gewaltiges Baugenie", hat er diese Begriffswelt doch auf „fliessendem Wasser" (Heraklit) wie einen „complicierten Begriffsdom" (Parmenides) errichtet, der einem fein gesponnenen, nicht leicht zu zerstörendem Spinnennetz ähnelt. Dennoch ist alles, was der Mensch darin als "wahr" versteht, nur selbstreferenziell gültig, denn "wahr" wurde und gilt ihm nur, was er „innerhalb des Vernunft-Bezirks" als dieses oder jenes bestimmt hat (deduktiv), um diese Bestimmung dann mit seinem Wahrheitsbegriff abzugleichen (induktiv). Wir konstatieren hier abermals, dass die Wahrheit der Unwahrheit in ihrer Gattungspoesie also anthropomorph ist (der Mensch als „das vervielfältigte Abbild des einen Urbildes, des Menschen."). Die Selbstbezüglichkeit dieses archimedischen Prinzips der *humanitas* darf sich aber der zwei großen Vorzüge rühmen, dass der Mensch diese, erstens, in der Regel fortwährend vergisst (sie also einer Unbewussheit überführt), und zweitens, dass sie dem Menschen eine Ruhe verleiht, die ihm das Leben erträglich macht (es also einer geschützten Bewusstheit übergibt). Die Wahrheit der Unwahrheit wirkt somit im Dienst des Lebens, ist vermutlich selbst ein Wille zur Macht. Dies gilt auch für die Erscheinung dieser paradoxen Wahrheit, ebenso wie für alle Erscheinungen. Denn, wie Nietzsche schreibt: „Das Wort Erscheinung enthält viele Verführungen, weshalb ich es möglichst vermeide: denn es ist nicht wahr, dass das Wesen der Dinge in der empirischen Welt erscheint." Wahr ist nur, dass uns als "wahr" gilt, was infolge zahlloser Wiederholungen dergestalt "erscheint", dass es für den Menschen die Bedeutung von "wahr" angenommen hat („wie ein Traum, ewig wiederholt, durchaus als Wirklichkeit empfunden und beurtheilt werden würde."). Die indirekte Phänomenologie der wahren Unwahrheit, die Nietzsche uns hier vorlegt, entbirgt sich somit als eine paradoxe Phänomenologie des Unsagbaren, die gleichwohl um die Logik ihres Logos weiß. Ob auch dieser Widerspruch im Dienst des Lebens steht, sei dahingestellt.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Geist der Leichtigkeit

Wenden wir uns zum Schluss neuerlich *Also sprach Zarathustra* zu: Etwa in der Mitte des dortigen 2. Teils finden sich drei Lieder Zarathustras (*Das Nachtlied, das Tanzlied* und *Das Grablied*), die uns allesamt einen poetisch aufgeladenen Propheten präsentieren. Unter implizit theophänomenalen Vorzeichen wollen wir an dieser Stelle das dortige *Tanzlied* genauer betrachten.[250] Das Lied, das Zarathustra singt, ist umrahmt von einer Eröffnungsszene, in welcher Zarathustra und seine Jünger abends auf der Suche nach einem Brunnen bei einer grünen Wiese auf eine Gruppe tanzender Mädchen treffen; und einigen kurzen, schwermütigen Abschlussworten Zarathustras am Ende der Rede, ehe der Abend anbricht. In den eröffnenden Zeilen wird deutlich, dass Zarathustra offenbar mit dem römischen Gott Cupido, dem Gott der Liebe, unterwegs ist. Damit ist gewiss auf Zarathustras eigene Herzensstimmung verwiesen, der offenbar auf Liebe aus ist, und wie es sich im Lied selbst herausstellen wird: auf Liebe zum Leben („Von Grund aus liebe ich nur das Leben"). Dazu gehört auch die latente Erotik in Zarathustras Worten, der die „Mädchen-Füsse mit schönen Knöcheln" lobt und von sich selbst als dunklem Wald spricht, unter dessen Cypressen sich aber auch Rosenhänge finden lassen. Den Tänzerinnen gegenüber gibt sich Zarathustra als „Gottes Fürsprecher" zu erkennen. Dieser Gott ist nun naheliegenderweise Cupido (der Knabe, der zunächst neben dem Brunnen noch schläft und dann tanzen wird), oder aber Dionysos, wie das Sujet des Tanzes insgesamt nahelegt („göttliche Tänze"). Unbezweifelbar ist, dass Cupido oder Dionysos mit dem „Teufel" kontrastiert werden, dem „Geist der Schwere". Der tanzende Liebesgott kann hier folglich als "Geist der Leichtigkeit" interpretiert werden, der dem Teufel widersteht. Der Teufel hat den Tod in die Welt gebracht. Damit erweist sich der Geist der Leichtigkeit als Geist des Lebens – eben jenes Lebens, dem Zarathustra im Tanzlied auch seine Liebe bekennt. Das Tanzlied ist also ein Lied auf das Leben. Zarathustra selbst nennt es ein Tanzlied für Cupido (den Geist der Leichtigkeit) und ein Spottlied auf den Teufel (den Geist der Schwere). Betrachten wir nun das Tanzlied als solches. Vor dem

250 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.139ff (T27). Nicht zu verwechseln mit *Das andere Tanzlied* im 3. Teil von *Also sprach Zarathustra.*

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hintergrund, dass während des Liedes Cupido (mit Tränen in den Augen) zusammen mit den Mädchen tanzt, weist es im Wesentlichen vier Motive auf: (1) Erstens, dass das Leben unergründlich ist. Das Lied eröffnet mit den Worten: „In dein Auge schaute ich jüngst, oh Leben! Und in's Unergründliche schien ich mir da zu sinken." Mit den nahezu selben Worten wird die Rede auch enden. Wir sind hier sofort an das Profundale erinnert, den pathischen Un- und Abgrund hinter aller Phänomenalität des Lebens. Das Leben selbst aber verspottet Zarathustra für diese Bezeichnung, dass es „unergründlich" sei („So geht die Rede aller Fische, sprachst du; was sie nicht ergründen, ist unergründlich"). Denn (2), zweitens, versteht sich das Leben selbst als „ein Weib, und kein tugendhaftes". Das Leben ist wild und will sich nicht von männlichen Tugenden charakterisieren lassen (Tiefe, Treue, Ewigkeit) und also lacht es auf seiner schillernden Oberfläche. (3) Drittens nun ist das Leben, die schon erwähnte Liebe Zarathustras, selbst wenn sie ihm zuweilen hassenswert erscheint. Denn wo das Leben zornig zu ihm spricht „Du willst, du begehrst, du liebst, darum allein lobst du das Leben!", da verfehlt es Zarathustra offenbar, denn dieser liebt das Leben um des Lebens wegen, und nicht um der Wahrheit willen oder der Weisheit halber, oder nur weil ein bloßer Wille in ihm will (zumal der Wille zur Macht mit dem Leben ja identisch ist, siehe oben). (4) Viertens aber bezeichnet Zarathustra das Leben auch als Weisheit, genauer seine „wilde Weisheit", doch nur, um die beiden doch wieder zu differenzieren („was kann ich dafür, dass die Beiden sich so ähnlich sehen?"). Die Weisheit zieht uns an, man dürstet um sie, viele kann sie ködern, selbst die „ältesten Karpfen". Sie ist ein „Frauenzimmer", veränderlich, trotzig, vielleicht sogar böse und falsch, aber sie verführt, gerade wo sie „von sich selber schlecht spricht". Die Engführung von Leben und Weisheit wird zuletzt von Zarathustra selbst wieder vorgenommen, wenn er singt: „Als ich diess zu dem Leben sagte, da lachte es boshaft und machte die Augen zu. „Von wem redest du doch? sagte sie, wohl von mir?" Die Weisheit des Lebens ist somit das Leben als Weisheit – doch nicht als Identitäts- sondern als Ähnlichkeitsverhältnis verstanden. Diese grundsätzliche Vagheit und Unschärfe im Leben eignet auch dem Tanze, der in seinem Schwung und Rhythmus die Unergründlichkeit des Lebens selbst symbolisiert. Es lässt sich nicht festhalten, sondern lockt zu einer vielleicht theotischen, jedenfalls aber immanenten Apotheose

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Lebens und aller Lebendigen, die im Tanze am "Geist der Leichtigkeit" teilhaben. – So wird auch Zarathustras Melancholie zum Ende der Rede verständlich, als der Tanz zu einem Ende kommt und die Mädchen von dannen gezogen sind: Der Abend naht, es ist dies der Geist der Schwere, der die Kühle des Todes mit sich bringt, ein „Unbekanntes", das erstaunt ist, dass Zarathustra noch lebt und deshalb fragt: „Ist es nicht Thorheit, noch zu leben? — " Zarathustra, der Fürsprecher Gottes, der ihm das Leben ist, nimmt die Last des Abends auf sich, fast so, als müsste er selbst für den fortwährenden Tag in Leichtigkeit sorgen können: „Ach, meine Freunde, der Abend ist es, der so aus mir fragt. Vergebt mir meine Traurigkeit! Abend ward es: vergebt mir, dass es Abend ward!"

Der Wille zur Macht, die Wahrheit der Unwahrheit und der Geist der Leichtigkeit haben uns drei Einblicke in eine nietzscheanische Phänomenologie des Lebens verliehen, die uns sowohl das Wesen des Lebens (der Wille zur Macht) als auch seine Selbstmaskierung (die Sprache) enthüllt haben, die beide in den vergöttlichenden Liebesvollzug des Lebens (der Tanz) zu überführen sind. Letztlich lehrt uns Zarathustra, dass das Leben *gelebt* werden soll, und zwar in einem Geist der Leichtigkeit, so als würden wir Leser zum Tanzlied selbst das Tanzbein schwingen. Der exzessive Hintergrund aller Vitalität ist das Pathos der Not, welches im Logos des Unbewussten seinen Grenzgang wagt, damit uns das Leben *als* "Leben" erscheint, also zum Phänomenkomplex wird, den wir mit Nietzsche umkreisen können. Es gibt darin einen Kampf „Leben gegen Leben",[251] wie Nietzsche in der *Zur Genealogie der Moral* mit Blick auf das asketische Ideal (die Abtötung des Lebendigen im Leben) feststellt. Der Wille zur Macht bekämpft sich also auch innerhalb des Lebens mit unterschiedlichen Lebensidealen was wir, in gewisser Nähe zu Kierkegaard, als eine Art Leidenschaft des Lebens selbst deuten können. Damit uns diese immanente Passion des Lebendigen als "wahr" erscheint, muss sie selbst wieder machtvoll sein, mit der Macht

251 Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral* (KSA 5), S.365. Oder auch "Tod gegen Leben". Siehe Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.468: „Das Lebende ist nur eine Art des Todten, und eine sehr seltene Art."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

also eine Freundschaft geschlossen haben.[252] Was dergestalt im Leben "erscheint", behandelt der Mensch als "wahr" – auch wenn es bis auf seine tiefste Not eigentlich Irrtum ist[253] – weil er darin immer nur sich selbst als Poet des Lebendigen begegnet. Denn: „Wir können nur eine Welt begreifen, die wir selbst gemacht haben."[254] Die „Oberflächen- und Zeichenwelt" (siehe §10, T17) des zur Sprache gebrachten Lebens ist auch die zur Phänomenalität gebrachte, aus dem Unbewussten in ein nur interpretiertes, darin aber zwingendes Bewusstsein gehobene Welt in ihrem Schmerz. „Die „scheinbare" Welt ist die einzige: die „wahre Welt" ist nur hinzugelogen", wie Nietzsche in der *Götzen-Dämmerung* schreibt.[255] Wahr ist an ihr somit nicht *nur* ihre Unwahrheit, sondern eben auch ihre Poesie der unbewussten und perspektivischen Erfindungen von Wahrheit im Angesicht der pathischen Not (siehe der Sinn im Plural, §12): Die Vernunft ist dichtend – im Sinne von Kants transzendentaler Einbildungskraft[256] – denn: „gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen."[257] Diese Unbewusstheit im Bewussten, dieser Alogos im Logos, diese Unwahrheit in Wahrheit – im Grunde diese Unphänomanlität im Phänomen – bleibt auf eine unklärbare Weise paradox, entspricht damit aber Nietzsches innigstem und tiefstem Verständnis des Lebens in seinem Erscheinen: Die Phänomenologie

252 Nietzsche: *Morgenröthe* (KSA 3), S.306: „Die Wahrheit hat die Macht nöthig. — An sich ist die Wahrheit durchaus keine Macht, — was auch immer des Gegentheils der schönthuerische Aufklärer zu sagen gewohnt sein mag! — Sie muss vielmehr die Macht auf ihre Seite ziehen oder sich auf die Seite der Macht schlagen, sonst wird sie immer wieder zu Grunde gehen! Diess ist nun genug und übergenug bewiesen!".

253 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* (KSA 9), S.566: „Nicht die Erkenntniß gehört zum Wesen der Dinge, sondern der Irrthum. Der Glaube an das Unbedingte muß ableitbar aus dem Wesen des esse, aus dem allgemeinen Bedingtsein sein! Das Übel und der Schmerz gehören zu dem, was wirklich ist: aber nicht als dauernde Eigenschaften des esse."

254 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA 11), S.138. Siehe auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889* (KSA 13), S.53: „Ich halte die Phänomenalität auch der inneren Welt fest: alles, was uns bewußt wird, ist durch und durch erst zurechtgemacht, vereinfacht, schematisiert, ausgelegt."

255 Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.75.

256 Wobei hier, was diese Poesie der unbewussten und perspektivischen Erfindungen anbelangt, zwischen dem "dichtenden Wesen" und dem "dichterischen Wesen" zu unterscheiden ist. Siehe dazu Heidegger: *Nietzsche I* (GA 6.1), S.524 – 527.

257 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1886–1887* (KSA 12), S.315.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Lebens ist ein Widerspruch, denn – und hier spricht wieder Bruder Kierkegaard – das Leben selbst ist ein Widerspruch (siehe §13). Oder in Nietzsches Worten: „Wahrhaft seiend ist nur der Schmerz und der Widerspruch."[258] Entscheidend bei Nietzsche ist, wie es das *Tanzlied* deutlich macht, dass die paradoxe Phänomenologie des Lebens dennoch ein emphatisches Ja zum Leben verlangt. Es gilt das Leben auch in seiner Illusion noch zu *wollen*.[259] So wie bei Kierkegaard die Wahrheit sich erst durch die Existenz bewahrheiten kann, so muss sich die "Wahrheit" bei Nietzsche erst in ihrer Einverleibung bewähren, insofern wir diese in uns selbst bejahen und damit überschreiten. Es richtet sich unser Blick damit bereits auf die Selbstüberwindung des je selbst, von jedem Einzelnen zu lebenden Lebens, das sich die schwere Aufgabe auferlegt hat, sich selbst nicht nur zu befehlen, sondern auch zu gehorchen.

§15 Heidegger: Phänomenologie des Daseins

An die Seite von Kierkegaards Phänomenologie der Existenz und Nietzsches Phänomenologie des Lebens stellen wir Heideggers Phänomenologie des Daseins. "Dasein" steht bei Heidegger mindestens seit *Sein und Zeit* bekanntlich für die unmittelbare Existenzweise des Menschen. Zum Sein verhält sich das Dasein existenziell, denn der Mensch ist jenes Wesen, das im Sein "da" ist. In den Worten Heideggers ist das Dasein das „Seiende, das wir selbst je sind"[260], dasjenige Seiende, dem es in „seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht"[261], dessen Wesen in seiner Existenz liegt[262], das sich wesenhaft

258 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874* (KSA 7), S.204. Siehe ebd.: „Wenn der Widerspruch das wahrhafte Sein, die Lust der Schein ist, wenn das Werden zum Schein gehört — so heißt die Welt in ihrer Tiefe verstehen den Widerspruch verstehen. Dann sind wir das Sein — und müssen aus uns den Schein erzeugen. Die tragische Erkenntniß als Mutter der Kunst."

259 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874* (KSA 7), S.428: „Man muss selbst die Illusion wollen – darin liegt das Tragische."

260 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.7.

261 Ebd., S.12.

262 Ebd., S.42. Dabei gilt: Existenz ist das „Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält." (ebd., S.12) Siehe auch

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

immer schon in einer Welt vorfindet[263] und als solches „verstehendes Seinkönnen“[264] ist, um hier lediglich die basalsten Bestimmungen des Daseins aufzuführen. Gerade den Möglichkeitssinn des Daseins, der im verstehenden Seinkönnen anklingt, werden wir erst in der Folge weiter entfalten können (siehe §23). Eine Phänomenologie des Daseins ist also eine Phänomenologie der Existenzweise des Menschen, das heißt, *wie* diese als Phänomen erscheint. Damit hängt die phänomenologische Engführung von Sein und Dasein zusammen, insofern bei Heidegger jedes Seinspathos überhaupt erst vom Dasein her sprachlich (im Logos) als das gelichtet werden kann, was es ist. Als Ausgangspunkt für seine Phänomenologie ist das Dasein für Heidegger damit gleichsam die “bessere Intentionalität“, denn der Ort, wo die Sachen selbst in Erscheinung treten, ist nicht, wie Husserl dachte, das Bewusstsein von Etwas, auf der Basis eines transzendentalen Egos, sondern die Erschlossenheit im existenziellen Daseinsvollzug. Das heißt, phänomenologisch zu beschreiben sind nicht die Akte des Bewusstseins, sondern die formalen Strukturbegriffe des Daseins, die Heidegger in *Sein und Zeit* als Existenzialien bezeichnet (in der Abkehr von den metaphysischen Kategorien). Nur dort lässt sich das Existenzielle des Existierens als Phänomen fassen. Dass nun Heidegger auch nach der Kehre, also etwa ab 1938, der Phänomenologie auf seine Weise treu blieb, deutet er nicht nur zum Ende seines Aufsatzes *Mein Weg in die Phänomenologie* von 1963 an,[265] sondern verdeutlicht selbst das späte *Seminar in Zähringen* von 1973, wo Heidegger sogar eine „Phänomenologie

---

Heidegger: *Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?«* in *Wegmarken* (GA 9), S.374: „Der Mensch allein existiert.“

263 Siehe Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.13.

264 Ebd., S.261.

265 Siehe Heidegger: *Mein Weg in die Phänomenologie* in *Zur Sache des Denkens* (GA 14), S.101: „Die Zeit der phänomenologischen Philosophie scheint vorbei zu sein. Sie gilt schon als etwas Vergangenes, das nur noch historisch neben anderen Richtungen der Philosophie verzeichnet wird. Allein die Phänomenologie ist in ihrem Eigensten keine Richtung. Sie ist die zu Zeiten sich wandelnde und nur dadurch bleibende Möglichkeit des Denkens, dem Anspruch des zu Denkenden zu entsprechen. Wird die Phänomenologie so erfahren und behalten, dann kann sie als Titel verschwinden zugunsten der Sache des Denkens, deren Offenbarkeit ein Geheimnis bleibt.“ *Dieser* Sache des Denkens verschrieb sich auch Heideggers Denken zeitlebens.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Unscheinbaren“[266] ansagt (im Sinne des Profundals). Heidegger blieb zeit seines Lebens ein Phänomenologe, wenngleich er dabei innere Wandlungen durchlief. Unsere Phänomenologie des Daseins hier bleibt nun vorerst dem unmittelbar Erscheinenden treu, weshalb die nachfolgenden drei Beispiele in ihrer Immanenz auch das Theophänomenale opfern, da für dessen Möglichkeit im Denken Heideggers erst die weiteren Auffächerungen des Daseins vollzogen werden müssen (siehe §31 und §35).[267] Wir blicken hier deshalb auf folgende drei poetische Imagines des Daseins: Erstens auf die Durchschnittlichkeit des Man in *Sein und Zeit* (Tableau XXVIII); zweitens auf die Botschaft der Zwiefalt in *Aus einem Gespräch von der Sprache* (Tableau XXIX); und drittens auf das Dasein als Hineingehaltenheit in das Nichts in *Was ist Metaphysik?* (Tableau XXX). Wir tun dies in der Besinnung, dass das Dasein dem Existenzial des Man ausgesetzt ist, es in der Herkunft des Erscheinens steht und in das Nichts hineingehalten ist.

Die Durchschnittlichkeit des Man

Unser erstes Beispiel stammt aus §27 von *Sein und Zeit*, wo Heidegger seine berühmt gewordene Analyse des Existenzials des Man ausbreitet.[268] Wie üblich bei Heidegger, und insbesondere in *Sein und Zeit*, ist die Anschaulichkeit aller verwendeten Beispiele durch seine einzigartige Deskriptionspoesie zusätzlich veranschaulicht. Die Alltäglichkeit des Daseins, die Alltäglichkeit des Man, werden durch eine Poesie des Alltäglichen beschrieben. Dieses ist in ihrem Stil zwar höchst unalltäglich, versteht sich aber als eine

266 Siehe Heidegger: *Seminar in Zähringen 1973* in *Seminare* (GA 15), S.399: „das Denken, dem hier nachgefragt wird, nenne ich das tautologische Denken. Das ist der ursprüngliche Sinn der Phänomenologie. (…) So verstanden ist die Phänomenologie ein Weg, der hinführt vor... und sich das zeigen läßt, wovor er geführt wird. Diese Phänomenologie ist eine Phänomenologie des Unscheinbaren.“

267 Siehe dazu Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.4: „Diese Erzitterung [des Wesens des Seyns] erstarkt dann zur Macht der gelösten Milde einer *Innigkeit* jener *Götterung* des Gottes der Götter, aus der die *Zuweisung* des Da-seins an das Seyn, als der Wahrheitsgründung für dieses, sich ereignet.“

268 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.126 – 130 (T28).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gleichsam *alltäglichere Alltäglichkeit*. Aus dieser Verdichtung stammt auch das Wort "Man", das einem jeden vertraut ist, bei Heidegger aber einer neuen, gleichsam basaleren Bedeutung zugeführt wird. Was also ist das Man? In einem Wort: das Dasein in seiner kollektiven Norm, oder: das Dasein als durchschnittlicher Niemand. Insgesamt entfaltet Heidegger das Man in acht Stufen, die wir hier kurz nachzeichnen wollen: (1) Erstens gehört das Man innerhalb der Sorge – also der existenzialen Gesamtstruktur des Daseins, das immer schon im praktischen Umgang mit der Welt besteht und an Kierkegaards Konzept der Bekümmerung erinnert – in den spezifischen Kontext des Mitseins des „eigenen Daseins und der Anderen". In seiner Ausgangslage ist das Dasein als Man, ist es sich selbst *so* gegeben. Innerhalb dieser Alteritätsstruktur der Begegnung mit dem Anderen aber „ruht ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen." Heidegger nennt diese Sorge um die Differenz zum Anderen die „Abständigkeit". Entfernt dämmert Nietzsches Pathos der Distanz. Das Man ist zunächst also soziale Beziehung. (2) Diese Abständigkeit innerhalb des alltäglichen Miteinanderseins aber hat gemäß Heidegger den Charakter der „*Botmäßigkeit* der Anderen", das heißt der Andere nimmt einem selbst das eigene Sein ab, indem er den Einzelnen in einen kollektiven Gehorsam überführt. Auch hier klingt wieder entfernt Nietzsche an mit seinen Grundsätzen des Lebens als Gehorsam und Befehl. Diese Herrschaft des Anderen indes wird durch keinen „*bestimmten* Anderen" ausgeführt („Im Gegenteil, jeder Andere kann sie vertreten"), sondern ist eben die quasi unbewusste Herrschaft der Durchschnittlichkeit, kurz des Man. Das Man ist also die Macht der Herde. (3) Drittens ist die „Diktatur" des Man allerdings eine unauffällige, beinah nicht feststellbare, denn sie vollzieht sich schlicht in der vorgeschriebenen Praxis des alltäglichen Besorgens von Welt, ist also unauffällig normal geworden. In den bekannten Worten Heideggers: „Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom »großen Haufen« zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden »empörend«, was *man* empörend findet." Das Man bezeichnet somit das Usuelle aller, den kollektiven Zwang des Phänomens, nicht aber den offenen! (4) Viertens erweist sich das Man damit als Dynamik der geistigen und praktischen Nivellierung („*Einebnung*") des Einzelnen in das Kollektiv. Die „*Durchschnittlichkeit*", welche

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das menschliche Miteinandersein so besorgt, ist ein „existenzialer Charakter des Man". Es ist dies die Durchschnittlichkeit des In-der-Welt-seins des Daseins. Es unterdrückt damit jede Deviation von der Norm, legt fest, was gewagt werden darf, überwacht die Ausnahme und hält jeden Vorrang nieder, das heißt es minimiert „Seinsmöglichkeiten" (siehe §23). Und mehr noch: „Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Erkämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft." Das einebnende Man ist damit der Feind aller Philosophie, Kunst und Religion, aber auch jeder progressiven Politik und Wissenschaft. Kurz: Das Man ist der Feind der Neugierde. (5) Fünftens repräsentiert das Man somit die konstitutiv herrschende „Öffentlichkeit". Sie ist die zur normativen Macht gewordene *res publica*, im Sinne des Gemeinwesens. Sie „behält in allem Recht", weil sie den Maßstab der Richtigkeit gegenüber dem Sein und dessen Verhältnis zu den "Dingen" konstituiert. Dies aber ist gemäß Heidegger nur möglich, weil „sie unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit", das heißt, weil sie „auf die Sachen" gerade *nicht* eingeht, sondern diese verhüllt. Heidegger spart hier an Deutlichkeit nicht, wenngleich er das Kind nicht beim Namen nennt, doch ist die Sache glasklar: Das Man ist in seiner Öffentlichkeit der Antagonist zu jeder Phänomenologie, die gerade an einem echten und profunden Verhältnis des Seins zu den Sachen selbst arbeitet, indem es diese zu enthüllen trachtet. *Ergo*: Das Man ist der Feind der Wahrheit. (6) Sechstens ist das Man damit, wo es in seiner Durchschnittlichkeit des Niemand direkt auf den Einzelnen wirkt, eine Kraft, welche den Einzelnen vor sich selbst „*entlastet*", ihn damit aber weiter in seinen Fängen hält. Es verhindert, dass das einzelne Dasein zu einer Entscheidung über sein Leben gelangt, weil es ihm die Verantwortung über seine Selbstwahl immer schon abnimmt. Das Man ist also auch der Feind der Freiheit. (7) Siebtens entspricht das Man damit der Weise der „Unselbstständigkeit" und also der „Uneigentlichkeit". Vom Man determiniert, ist das einzelne Dasein somit weder ein Selbst noch ein Eigenes (es ist das „*Man-selbst*"), denn es lässt sich seine Wahl in Bezug auf sich selbst vom anonymen Anderen des Man abnehmen, kann auch sich selbst nicht in Eigentlichkeit wählen und werden. Der Einzelne hat sich selbst zerstreut und so im Man verloren, und „zumeist bleibt es so." Dieser Zustand des Daseins als Herdenwesen ist nun gerade der offensichtlichste, jedoch innerhalb der Ambiva-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lenz seiner erhellten Selbstverdunkelung, da sich das Man in seiner Alltäglichkeit doch immer wieder in seinem Enigma verborgen hält. Das Man bedarf deshalb des Phänomenologen, um in seinem Wesen zum Vorschein gebracht zu werden (*quod erat demonstrandum*). Das Man ist also ein phänomenologisches Phänomen. (8) Achtens ist das Man deshalb *nicht* etwa als „allgemeines Subjekt" zu lesen oder die „Gattung des jeweiligen Daseins" innerhalb einer „rohen Ontologie des Vorhandenen" der Dinge, dem mit den Mitteln der traditionellen Logik und Metaphysik (also kategorial) beizukommen wäre. Vielmehr muss es im Sinne der in *Sein und Zeit* versuchten Fundamentalontologie existenzial als Phänomen gedacht, verstanden und beschrieben werden. In einem Satz summiert: „*Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins.*" – Also spricht der Phänomenologe. Auf der Basis dieser acht Facetten des Man kann Heidegger in der Folge nun auch das „*eigentliche Selbst*" entwickeln, gleichsam als das Nicht-Man, oder wie Heidegger sagt, als das existenziell modifizierte Man, das sich nun selbst ergreifen und wählen kann. Damit wird das Dasein nicht nur sich selbst ent-decken, sondern auch die Welt um sich herum aus der Verdunkelung der Durchschnittlichkeit in das Licht der Eigentlichkeit heben können. Hier kann Selbstwerdung beginnen, ein Weg, den wir – wie schon mehrfach angedeutet – auch mit Kierkegaard und Nietzsche gehen wollen (siehe 6. Kapitel: Das Werden poetischer Existenz sowie 7. Kapitel: Der Leib der poetischen Existenz).

Die Botschaft der Zwiefalt

Richten wir unser Augenmerk nunmehr weg vom Existenzial des Man auf die Phänomenalität der Phänomene selbst, wie sie dem Dasein erscheint. Im Dialog zwischen Heidegger (F, dem Fragenden) und einem namenlosen Japaner (J, der Japaner) mit dem Titel *Aus einem Gespräch von der Sprache* von 1953/54 gibt es etwa zu Beginn des letzten Drittels des Gesprächs eine Stelle,[269] wo die beiden Diskutanten das Problem der Erscheinung als solcher in Beziehung zum

269 Heidegger: *Aus einem Gespräch von der Sprache* in *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), S.125 – 129 (T29).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Menschen vertiefen. Das Gespräch selbst hat dabei stets suchenden Charakter, schweift oft ab oder fügt alltägliche Nebensächlichkeiten ein („weil Sie [der Japaner] morgen nach Florenz weiterreisen wollen."). Dadurch wird – ob künstlich erzeugt oder nicht – eine poetische Lebendigkeit des waltenden Logos zum Ausdruck gebracht, welche einer Phänomenologie, wie wir sie hier anvisieren, explizit eignet. Wir beleuchten hier fünf Ebenen der ausgewählten Stelle des Gesprächs: (1) Erstens bestimmt Heidegger in der für die Leser seiner Schriften bekannten Weise das Phänomen von den Griechen als gegründet im φαίνεσθαι, also dem (hier) „sich zum Scheinen bringen und darin erscheinen." Erscheinung ist damit der „Grundzug des Anwesens von Anwesendem, insofern diese in die Entbergung aufgeht." Mit anderen Worten: Das Phänomen ist das zur Sichtbarkeit gekommene Gegebene. Auf Rückfragen des Japaners kreist diese erste Sinnebene dann um die Abgrenzung dieses Verständnisses von Erscheinung zu anderen, vorherigen der Tradition (dies in Bezug auf den Titel einer von Heidegger 1921 gehaltenen Vorlesung mit dem Titel *Ausdruck und Erscheinung*, auf welche im Gespräch immer wieder Bezug genommen wird). Heidegger präzisiert deshalb: Erscheinung meint nicht die „Gegenstände als Gegenstände" (Materialismus) oder die „Gegenstände des Bewusstseins" (Kartesianismus) respektive des „Selbstbewusstseins" (Kantianismus, Deutscher Idealismus). Die vormalige Subjekt-Objekt-Struktur gilt es zu überwinden. Es tut vielmehr not (2), zweitens, das Phänomen griechisch, genauer „das griechisch Gedachte noch griechischer zu denken." Dies ist, wie Heidegger eingesteht, freilich sehr diffizil. Es hat einen Ambivalenzcharakter, der einen „einfachen freien Blick verlangt". Der Japaner nennt diesen Blick in seinem gesteigerten Komparativ „offenkundig noch selten". Wir nähern uns auch hier wieder Heideggers Leitmotiv des *anderen Anfangs* an (siehe §19), das zugleich eine Rückkehr zur Vorsokratik ist und doch auch *nicht*, wie Heidegger einräumt (ein Törichtes, das doch „etwas Richtiges im Sinn" hat). Dieses griechischere Denken des Phänomens versteht dabei die Griechen nicht besser als sie selbst, sondern denkt sich *von sich selbst* her das Große. Was aber ist es nun, was Heidegger in Bezug auf die Erscheinung im Auge hat? Es ist die Lichtung selbst als das bisher noch Ungedachte, um welches es der Erscheinung aber geht. Wie dies? Erscheinung ist, wie oben schon bestimmt, zunächst Anwesenheit, insofern etwas in seine Unverborgenheit tritt (ἀλήθεια), also in seine Wahrheit. Diese

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Unverborgenheit „ereignet sich im Entbergen als einem Lichten." Doch was ist dieses Lichten, zumal als Ereignis verstanden? Eben diese Lichtung ist gemäß Heidegger „nach jeder Hinsicht ungedacht" und um genau diese dreht sich das noch griechischere Denken. Nun aber bedeutet das Ungedachte im Lichten von Anwesenheit zu denken, nichts andere als dem Ursprünglichen nachzugehen (also dem Profundal im Sinne des "Es gibt"), es in seiner „Wesensherkunft erblicken". Entsprechend unseren bisherigen Ausführungen bedeutet dies: Es gilt das Phänomen vom Pathos des Ereignisses her zu bedenken (siehe §7). Was der dafür nötige Blicke genau verlangt, entzieht sich auch Heidegger („Mir scheint, darauf steht uns keine Antwort zu"). Dennoch bemüht Heidegger (3), drittens, eine poetisch vertiefte Bestimmung dieser Aufgabe, wo er sie als „Zwiefalt von Anwesen und Anwesendem" bezeichnet. Die Zwie-Falt deutet also eine innerliche Doppelheit an, sprich eine Ambivalenz in der Ursprünglichkeit des Erscheinens. Entscheidend ist nun, dass eben diese Zwiefalt sich „obzwar als solche verhüllt", dem Menschen angeboten hat, denn dieser sieht er sich ausgesetzt. (4) Viertens zeigt sich folglich, dass die Phänomenalität auf den Menschen angewiesen ist, und zwar nicht nur in einem kantisch-transzendentalen Sinne, sondern eben auch im Sinne des heideggerianischen Ereignisdenkens von Erscheinung. Ohne den Menschen gibt es keine Phänomene. Wer aber ist der Mensch in diesem Verhältnis? Jener, der auf die Botschaft der Zwiefalt hört. Dies nicht mit eigenem Achten, sondern rein wesensmäßig, das heißt existenzial-hermeneutisch, denn der Mensch bringt „Kunde jener Botschaft", wie Heideggers poetische Sprache spricht. Demgemäß lautet an dieser Stelle auch Heideggers hermeneutische Bestimmung des Menschen: „Der Mensch ist der Botengänger der Botschaft, die ihm die Entbergung der Zwiefalt zuspricht." Der Mensch hört also auf die Botschaft des Seins und er kann sie sprachlich auch lichten. Der *andere Anfang* wird also jedenfalls ein menschlicher Vollzug sein müssen, selbst wenn das Ereignis der Lichtung dieser noch ungedachten Ursprünglichkeit zunächst mysteriös bleibt. (5) Fünftens schließlich gesteht der Japaner, dass sich hier eine „tief verborgene Verwandtschaft" mit dem japanischen Denken erahnen lasse, woraufhin Heidegger sich nach dem Ort dieser Verwandtschaft erkundigt. Der Japaner bringt das japanische Wort *Ku* in Spiel, welches sich als das Offene, das Grenzenlose, das Leere des Himmels übersetzen lässt. Wenn nun aber dieser Ort das

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

offene Grenzenlose ist, dann ließe sich der Mensch, wie Heidegger es versucht, auch als „Grenzgänger des Grenzenlosen" charakterisieren. Eine demarkative Bestimmung (des Logos) in unserem Sinne. Darin sucht er, in den Worten des Japaners, „das Geheimnis der Grenze", und Heidegger ergänzt, „das in nichts anderem sich bergen kann als in der Stimme, die sein Wesen be-stimmt." – Diese Stimme ist wiederum jene der Botschaft der Zwiefalt, die ans Licht zu bringen, der Mensch angehalten ist, *insofern* er Mensch ist. Die Phänomenologie des Daseins ermöglicht also das Sein einer Phänomenologie schlechthin, weil nur der Mensch in der Herkunft des Erscheinens steht, insofern das Erscheinen stets das Dasein braucht, um erscheinen zu können.

Die Hineingehaltenheit in das Nichts

Unser drittes, tableau-artiges Beispiel soll aus Heideggers 1929 gehaltenen Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* entnommen werden.[270] Dort charakterisiert Heidegger das Dasein als „Hineingehaltenheit in das Nichts". Was bedeutet dies? Das Nichts tritt uns zunächst entgegen in Distinktion zum Seienden. Nichts ist kein Seiendes, ist kein Gegenstand, vielleicht auch kein Nicht-Seiendes, sondern es ist die „Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein". Das heißt: Nichts erlaubt Entbergung von Seiendem, und zwar für den Menschen. Damit ist das Nichts mit dem Seienden in derselben Ursprünglichkeit (im Profundal als Pathos also) wesenhaft geeint. In Heideggers Worten: „Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts." Sein und Nichten gehören ursprünglich zusammen. Deshalb ist dem Menschen ein Zugang zum Seienden nur „auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts" ermöglicht. Daraus folgt, dass auch der Mensch in seinem Dasein wesenhaft aus dieser doppelt naturierten Ursprünglichkeit von Seiendem und offenbarem Nichts stammt. Sprich: Das Dasein verhält sich in seiner Existenz zu Seiendem, das es selbst *ist* und *nicht* ist. Am Grunde seines Wesens transzendiert der Mensch sich immer schon in das offenbare Nichts, sobald er dem Seienden und sich selbst begegnet. Deshalb also ist der Mensch als „Hineinge-

270 Heidegger: *Was ist Metaphysik?* in *Wegmarken* (GA 9), S.114 – 118 (T30).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

haltenheit in das Nichts" zu charakterisieren, weil er sich als Seiendes dem Seienden ausgesetzt sieht, von welchem er nur wissen kann, weil das Nichts ursprünglich die Offenbarkeit des Seienden ermöglicht. Diese Exzessivität im Wesen des Menschen entspricht damit der Exzessivität von Sein und Nichts in der dreifachen Komplementarität von Anwesenheit (Sein), Abwesenheit (Nichts) und Dasein (Mensch). Heidegger nennt diesen Exzess die „Transzendenz" im Sinne des Hinausseines über das „Seiende im Ganzen". In der Konkretion des gelebten Daseins ist diese Transzendenz im Menschen, das heißt diese wesenhafte Eigenschaft, dass der Mensch sich selbst immer transzendiert (und transzendieren *kann*), auch Bedingung der Möglichkeit dafür, dass er im normativen Sinne frei ist und sich als ein Selbst fassen kann („Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbst und keine Freiheit." Siehe auch §23). Daraus folgt: Der Mensch ist selbst ein Exzessphänomen. Das damit korrespondierende Existenzial, das Heidegger hier nun konkretisiert, ist die *Angst*. Diese hat er – von Kierkegaard angeregt (siehe *Der Begriff der Angst*) – bereits in *Sein und Zeit* als Stimmung und Befindlichkeit des Daseins thematisiert. Auch wir werden auf seine Rolle bei Kierkegaard (siehe §29, T58) und im Zusammenhang mit dem Sein zum Tode bei Heidegger selbst noch zu sprechen kommen (siehe §23, T45). Hier aber, in *Was ist Metaphysik?,* verhandelt Heidegger die Angst zwar auch als „Grundstimmung" des Daseins,[271] die uns das Nichts – und damit das Seiende – überhaupt erst zugänglich macht, doch im Lichte der Verstelltheit der ursprünglichen Angst. Auch die Angst weist somit die uns inzwischen schon vertraute Ambivalenz einer Art anwesenden Abwesenheit auf, insofern sie selbst in die Transzendenz ihrer Offenbarung reicht und nur „in seltenen Augenblicken" auftritt. Warum aber verstellt sich uns die originäre Angst? Weil wir uns vom Nichts abgewandt und in der Oberflächlichkeit des Seienden verloren haben. Mit Blick auf das vorherige Tableau: Weil wir uns zum Seienden verhalten, wie *man* sich verhält. Dass wir uns damit paradoxerweise dem Nichten des Nichts wieder annähern (denn vom Nichts abgewandt ist das Nichts nicht), weil wir uns dem Seienden annähern, ändert nichts daran, dass wir dies dann *nicht* erkennen, phänomenologisch betrachtet, also ärmer werden (denn nur der Phänomenologe entnimmt das

271 Siehe ebd., S.112.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nichts seiner Verborgenheit). Solange der Mensch sich also nicht ängstigt, bleibt das Nichts verborgen, wenngleich die Angst und das Nichts allezeit abwesend anwesend sind, also jederzeit in unser Leben einbrechen können. In den Worten von Heideggers Poesie der Angst:

> Die Angst ist da. Sie schläft nur. Ihr Atem zittert ständig durch das Dasein" (…) Die ursprüngliche Angst kann jeden Augenblick im Dasein erwachen. Sie bedarf dazu keiner Weckung durch ein ungewöhnliches Ereignis. (…) Sie ist ständig auf dem Sprunge und kommt doch nur selten zum Springen, um uns ins Schweben zu reißen.

Was ist also der Mensch im Angesicht der verborgenen Angst? Er ist, wie Heideggers markante Umschreibung (nicht Definition) lautet, der „Platzhalter des Nichts", denn in seiner Endlichkeit füllt er die Lücke des Seienden, die er in seiner Selbsttranszendierung selbst auch ist. Der Mensch ist die Transzendenz, in deren Grund er gründet und deren Ort des erscheinenden Nicht-Erscheinens er innehat, damit er sich selbst erscheinen kann. Wichtig ist zum Schluss die Einsicht, dass Heidegger hier nicht dogmatisch arbeitet, sondern fragend, wie nahezu immer. Auch die thematisierte Vorlesung ist eine oftmals fragende und suchende. So auch die These, dass das Nichts der „Ursprung der Verneinung" sei, und nicht umgekehrt, also nicht der logische Logos am Ursprung von Nein, Verneinung und Nichts stehe, sondern eben das nichtende Nichts. Der logische Logos werde in seiner Herrschaft demnach an die zweite Stelle gerückt, was auch den Primat der Logik auflöse, und zwar „im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens". Dieses ursprünglichere Fragen ist das Fragen nach dem Ursprünglichen, welches uns aus den bekannten Topoi wie dem Ereignis, dem Seyn und zuletzt der Zwiefalt vertraut ist. Wo immer Heidegger fragt, vollzieht er eben dieses ursprüngliche Fragen selbst. Er sagt also nicht nur, was philosophisch zu tun sei, nämlich ursprünglicher zu fragen, sondern er tut es auch, indem er ursprünglich fragend philosophiert.

Die Durchschnittlichkeit des Man, die Botschaft der Zwiefalt und die Hineingehaltenheit in das Nichts haben uns drei Grundmomente einer Phänomenologie des Daseins eröffnet. An ihnen und *durch* sie tritt das Phänomenale als solches zum Vorschein, und zwar als Phänomendimensionen des Daseins. Nun ist das Dasein in seiner

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gesamtstruktur selbstredend umgreifender als die drei thematisierten Momente, zumal wenn wir dieses von seiner gesamten Verfasstheit im In-der-Welt-sein, aber auch in der Selbstlichtung von Sein und Sprache bedenken. Ausgehend vom Pathos des Ereignisses aber und vom Logos des Seins haben sich uns im Man, in der Zwiefalt des Anwesens und im Nichts drei vom Profundalen und Demarkativen her abzuleitende Erscheinungsweisen des Ereignisses und des Seins offenbart, konkretisiert gedacht, nämlich im Dasein als Existenzial des Man (Konkretion gelebten, wenngleich verfehlten Lebens), im Dasein als hermeneutisches Wesen (Konkretion der Lichtung) und im Dasein als Platzhalter des Nichts (Konkretion der Angst). Wahr ist dies alles bei Heidegger, insofern "Wahrheit" im Sinne der Unverborgenheit sich *darin* und erst *dadurch* zeigt. Diese Quasi-Transzendentalität des Daseins liegt im Wesen des Logos, gerade auch in seiner Selbstbegrenzung zur Logik. Denn wir wissen: Der Logos entbirgt, er ist „aufweisendes Sehenlassen".[272] Und wie schon zitiert: „Also gehört zum λόγος die Unverborgenheit, ἀ-λήθεια."[273] Der Logos entbirgt die Wahrheit, er trägt zusammen (λέγειν), was sprachlich und signifikativ zusammengehört. Es gehört deshalb zum Logos, dass er sich selbst in seinen Grenzen zur Sprache bringt, also im Paradox seiner Demarkation zum Selbstphänomen wird. Denn alle Unverborgenheit bedarf der Verborgenheit. Oder wie Heidegger in seinem Heraklit-Aufsatz *Logos* schreibt:

> Alles Entbergen enthebt Anwesendes der Verborgenheit. Das Entbergen braucht die Verborgenheit. (…) Der λόγος ist *in sich zumal* ein Entbergen und Verbergen. Er ist die ἀλήθεια. Die Unverborgenheit braucht die Verborgenheit, die Λήθη, als ihre Rücklage, aus der das Entbergen gleichsam schöpft.[274]

Der Logos tut dies, und zwar im Einklang mit dem Menschen als dem „Grenzgänger des Grenzenlosen", der auf die Botschaft des Seins horcht, insofern diese ihn angeht (Pathos des Ereignisses).[275] In unseren Worten: Der demarkative Logos lichtet im Menschen

272 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.32/33/213.

273 Ebd., S.219.

274 Heidegger: *Logos (Heraklit, Fragment 50)* in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.225f.

275 Siehe ebd., S.220: „Wir hören nicht, weil wir Ohren haben. Wir haben Ohren und können leiblich mit Ohren ausgerüstet sein, weil wir hören."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den Logos. Worin? In der Poesie der Phänomene, die der Mensch poetisiert (im Sinne der Universalpoesie). Nun ist es evident, dass die beiden Kerntopoi dieses 3. Kapitels, also das Phänomen des Daseins und die Phänomenwerdung der Wahrheit, offensichtlich auch bei Heidegger dergestalt heraklitisch zu denken sind, dass eine Phänomenologie des Daseins in Wahrheit notwendig in die Werdenstemporalität des Daseins (als Selbstwerdung) und die gesteigerte Exzessivität der Wahrheit (als Wahrheit im Riss und in der Vergessenheit (Λήθη) (*Alethe*)) weitergedacht werden muss. Der Mensch ist nicht nur ein Dasein, er *wird* es erst, als Da-sein (siehe §31); und die Wahrheit ist nicht nur zweifältig, sie reißt noch immer tiefer in den Riss eines Abgrunds ein. Der Weg dorthin geht über die Poesie Heideggers, welche seine Phänomenologie des Daseins noch bedeutend weiterentwickeln wird.

§16 Die originäre Gabe des Phainesthai

Zum Ende dieses Kapitels wollen wir uns abermals einen kurzen Überblick über das zuletzt Gezeigte verschaffen und einige Fäden zusammenziehen: Die Phänomenologie der Existenz, des Lebens und des Daseins heben einen jeweils offenen Zwang als konkreten Sinn im Plural in eine prinzipielle Exzessivität des Phänomens, indem der Logos dieses Erscheinens durch Poetisierung zu seinem Logos gebracht wird. Was Phänomenologie bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger bedeuten, hat sich uns durch die ausgewählten Beispiele ausreichend gezeigt, damit augenfällig wurde, dass der antinihilistische Umgang mit Pathos und Logos bei den dreien sich einer phänomenalen Gegebenheitsweise verdankt, die einer „Konzentration der Ahnung" gegenüber der Wirklichkeit gleichkommt, die man nie mehr vergisst, wie Constantin Constantius in *Die Wiederholung* schreibt.[276] Dieser "schwanende Fokus" ist zunächst Frage einer Kontemplation. Die Phänomenologie Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers hat offenkundig meditative Züge, denn sie schaut Phänomene nicht nur, sondern besinnt sie auch, doch im Sinne vorrangiger Andeutungen. „Die Kunst des Beobachters besteht da-

276 Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.348.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rin, das Verborgene ans Licht zu bringen“[277] – der Phänomenologe Kierkegaard spricht deutlich zu uns. Dies auch, weil er sich nicht scheut, uns daran zu erinnern, dass Entbergung auch Verdunkelung bedeuten muss: „In einer dunklen Nacht eine Laterne aushängen, das verbirgt mehr als die Finsternis.“[278] Doch welches Verborgene heben er sowie Nietzsche und Heidegger aus ihren Beobachtungen ans Licht? Es ist dasjenige, was in aller kontemplativen Konzentration unabweisbar ist – weil es sich *zeigt* – und sich doch *immer nur* ahnen lässt – weil es sich *entzieht*: der Exzess der Wahrheit. Davon ausgehend, sind wir nun im Stande, (1) erstens, die Anwesenheit der Sache selbst vertieft zu denken, (2) zweitens die originäre Gabe des *Phainesthai*, (3) drittens das *Phainesthai*-Problem und (4) viertens eine Exzessphänomenologie. Daraus können wir dann, (5) fünftens, auf den für eine poetische Phänomenologie relevanten Begriff des Phänomens schließen.

Anwesenheit der Sache selbst

Der Exzess der Wahrheit ist, phänomenologisch betrachtet, die Charakterisierung einer sprachlichen Anwesenheit der Sache selbst. Sie gibt sich als Antlitz des Wahren hinter den Masken der Ursprünglichkeit zu erkennen, indem es sich *durch diese* und *durch diese hindurch* zeigt. Dieser doppelte Logos der Deskription poetisiert im Antlitz (Verwirklichung) ihre Masken (Möglichkeiten). Nun präsentieren sich das Antlitz des Wahren von Gott (Kierkegaard), vom Willen zur Macht (Nietzsche) und vom Seyn (Heidegger) stets hyperbolisch und paradox, wir wissen dies. Beispiele wie der Rausch der Leidenschaft (Kierkegaard), die Wahrheit der Unwahrheit (Nietzsche) sowie die Botschaft der Zwiefalt (Heidegger) sind hier unmissverständlich. Dies gilt auch und besonders im Lichte einer nietzscheanischen Skepsis („Erkennen, ein Wahn“) gegenüber der Wahrheit als solcher und also jener der sich zeigenden Phänomenen, denn auch diese “bewahrheiten“ sich in ihrer Existierung, Verlebendigung und Daseinung so konkret, wie nur etwas konkret sein kann. Der performative Selbstwiderspruch einer Phänomenolo-

277 Ebd., S.333f.
278 Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.296.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gie der Unmöglichkeit ermöglicht sich in einem Möglichkeitssinn jenseits des Satzes vom Widerspruch. Der möglich unmögliche Wahn im Wahn einer jeden Phänomeno-Logie verlangt deshalb nur *ein* Ethos des beobachtenden Auges: die Redlichkeit gegenüber dem Phainesthai. Mit Nietzsche gesprochen: „Nicht wo euer Auge aufhört zu erkennen, sondern schon dort wo eure Redlichkeit aufhört, da sieht das Auge nichts mehr."[279] Diese Aufrichtigkeit gegenüber den Phänomenen *ist* wahr, weil die darin manifeste Paradoxie und Hyperbolik, aber auch das Zwischen des Sich-Zeigens und also die Indirektheit ihres Beschreibens, *wahr* sein müssen, auch für jeden Zweifel gegenüber dem, was das Auge sieht. Gerade *weil* die Phänomene von ihrer pathisch-logischen Tiefe des Profundals und des Demarkativen einem Wahn des Paradoxen, Hyperbolischen und Interimischen unterliegen, *sind* sie wahr im Wahn Christi, dem Geist der Leichtigkeit oder in der Hineingehaltenheit in das Nichts. Die Redlichkeit einer Phänomenologie der Existenz, des Lebens und des Daseins liegt also in der Freilegung von anwesenden Stimmungen, deren Gott und Persönlichkeit (Kierkegaard); deren Not, Widerspruch und Lebensbejahung (Nietzsche); und deren Sein und Ereignis (Heidegger) ein Antlitz entbergen, das selbst vom Tode aus in Lebendigkeit strahlt: der fruchtbare Widerspruch der Sünde, die zum Tode ist und doch zum Leben (Kierkegaard), einer Sprache, die tot ist und doch sagt (Nietzsche), eines Seienden, das sich nur vom gleichsam toten Nichts in seine Offenbarung hebt (Heidegger). Die Wahrheit aus Sicht der poetischen Phänomenologie erschließt sich somit als Intensivierung von Aufrichtigkeit im Bruch (oder mit der Universalpoesie gedacht: als fragmentarische Poesie). Mit Heidegger paraphrasisch angedeutet: „Diese eigentliche Erschlossenheit zeigt das Phänomen der ursprünglichsten Wahrheit im Modus der Eigentlichkeit."[280] Die "eigentliche" Anwesenheit der Sache selbst ist und bleibt somit das *Müssen* des offenen Zwangs, wo es Sprache werden *will*, weil sein Pathos und Logos auch Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger von der freien Gewalt des Ursprungs aus *gezwungen* haben.

279 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.217.
280 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.221.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die originäre Gabe des Phainesthai

Das sprachliche Festhalten dieser ursprünglichen Erregung von Pathos und Logos im Phänomen lichtet uns – wir wissen es – die originäre Gabe des *Phainesthai*. Auf diese Weise gab uns Kierkegaard den Rausch der Leidenschaft des Dichters auch als ein sprachliches *Hindurch-Scheinen*, ebenso eröffnete Nietzsche uns so den Willen zur Macht und bemühte sich Heidegger um die Lichtung des Existenzials des Man. Der Logos des Zeigens gab uns darin einen jeweiligen Zeigens-Logos im Stil der Drei. Oder anders formuliert: Der Logos des Phainesthai gab sich als ein jeweiliges Pathos des Sich-Zeigens. Die Logik der darin anwaltenden poetische Imagines wird uns in Bälde beschäftigen (siehe 4. Kapitel: Die Poesie der poetischen Phänomenologie), doch bereits jetzt offenbart uns die poetische Phänomenologie unserer Drei, dass in der jeweiligen Irreduzibilität von Existenz, Leben und Dasein dieselbe Irreduzibilität des offenen Zwangs durchschimmert, der sich in jedem ihrer konkreten Sinne im Plural hält und doch unterschiedlich bricht. Denn: Christus ist *nicht* der Geist der Leichtigkeit; die Zwiefalt *nicht* der Wille zur Macht; und das Nichts *nicht* die Krankheit zum Tode – und *doch* ist Christus als die Wahrheit der Opponent zum Geist der Schwere; drückt sich im inneren Kampf des Willens zur Macht eine Seins-Dichotomie aus; und stehen sich die Sünde und das Nichts weitaus näher als ein erster Blick ahnt. Die originären Gaben des *Phainesthai* (im Plural) entstammen demselben Grund der originären Gabe des *Phainesthai* (Singular) im Profundal des Pathos und im Demarkativen des Logos, weshalb sich die Differenzen der kierkegaardischen, nietzscheanischen und heideggerianischen Phänomenologie immer *nur* von ihrer ursprünglichen Verwandtschaft her verstehen und zeigen lassen.

Das Phainesthai-Problem

Sobald die originäre Gabe des *Phainesthai* sprachlich dergestalt gegeben ist, wie unsere bisherigen Text-Tableaus es geleistet haben, sodass diese *auch* reflexiv in das originäre *Phainesthai* der Gabe umschlagen können, ist längst auch der Boden für die Aufhebung des *Phainesthai*-Problems betreten. Wir sind auf dieser *Terra* inzwi-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen einigermaßen weit in die poetisch-phänomenologischen Lande getreten, sodass hier eine kurze Selbstbesinnung des *Phainesthai*-Problems gewiss nochmals angebracht ist. Anfangs des 1. Kapitels haben wir festgehalten, dass es fünf Ursachen sind, die es bisher verhindert haben, dass die Sachen selbst in ihrer Tatsächlichkeit zur Sprache gebracht wurden: (1) Erstens die oft übertriebene Abstraktion phänomenologischer Beschreibungen und Analysen; (2) zweitens die meist zu geringe Irritations- und Befremdungskraft in der dabei verwendeten Sprache; (3) drittens die in der Regel allzu starre, also nicht temporal-dynamische Sprachlichkeit; (4) viertens der nicht selten allzu große Fokus auf Metaphänomenologie anstatt konkrete Phänomenologie; und (5) fünftens die meistens allzu geringe Involvierung des Lesers in das phänomenologische Zeigen. Es liegt nahe: Die Aufhebung des *Phainesthai*-Problems gelingt durch die Umkehrung dieser fünf Ursachen (siehe §20). Die "Anwesenheit der Sache selbst" im Sinne der "originären Gabe des *Phainesthai*" ist dafür also *noch nicht* genug, drängt das originäre *Phainesthai* der Gabe im Letzten doch nach einer derart "starken sprachlichen Präsenz" in Wort und Unwort des bloß Angedeuteten, dass der Leser möglichst auch leiblich in den Text involviert wird. Wo immer dies bei unseren bisherigen Beispielen schon der Fall gewesen sein sollte, fehlen uns doch weiterhin die zwei entscheidenden begrifflichen Ingredienzen: Poesie und Leib, das heißt eine *deskriptive Poesie,* die existenziell, weil leiblich; und die zeigend, weil poetisch ist – und mehr noch, die sich dessen auch *gewahr* wird. Es gilt die Aufhebung des *Phainesthai*-Problems nicht nur zu "denken", auch nicht nur zu "zeigen", sondern auch zu "wissen" als Logos dieses Phänomeno-Logos (Zeigens-Gedachten). Der doppelte Logos der Deskription kehrt also auch hier wieder, da er seine "Verwirklichung der Möglichkeiten" ebenso verwirklicht "weiß". Dieses Selbst-Gewahrsein ist entscheidend für eine poetische Phänomenologie, die mehr ist als nur Poesie und sich deshalb phänomenologisch anhand ihres Ausgangsproblems – nämlich dem *Phainesthai*-Problem – auch auf den Begriff bringt. Die poetisch anvisierte leibliche Präsenz der Sprache ist also nie nur leibliche Präsenz der Sprache, sondern auch der Begriff der "leiblichen Präsenz der Sprache". Die poetische Phänomenologie spricht vom Leib zum Leib, insofern sie vom "Leib" zum "Leib" spricht, und sich darin auch strukturell und nicht nur inhaltlich als exzessiv erweist. Das *Phainesthai*-Problem kann also nicht aufgehoben werden, ohne

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einen entsprechenden Begriff der Phänomenologie der "poetischen Phänomenologie". Diesen heißen wir *Exzessphänomenologie*.

Exzessphänomenologie

Was wir unter "Exzessphänomenologie" verstehen, ist an dieser Stelle nicht konzeptuell auszubreiten, als ob diese nurmehr einer Definition harrte. Vielmehr hat sie sich bisher immer schon ausgebreitet, von gelegentlichen Nennungen begleitet. Die Exzessphänomenologie hat sich hier aber auf den Begriff gebracht, um die Phänomenologie der Existenz bei Kierkegaard, die Phänomenologie des Lebens bei Nietzsche und die Phänomenologie des Daseins bei Heidegger im oben genannten Ursprung der Verwandtschaft begrifflich zu grundieren. Denn der Exzess aller Phänomene offenbart sich am eindeutigsten von der Uneindeutigkeit des offenen Zwangs des Phänomens her und schlägt davon aus im Überschuss des konkreten Sinns aller Phänomene. Deshalb ist auch klar, dass die "Anwesenheit der Sache selbst" im Sinne der "originären Gabe des *Phainesthai*" eine Ab-Wesenheit dieser Sache im Sinne einer Un-Gabe impliziert. Wir sind bei unseren dreien fortwährend auf sie gestoßen. Die phänomenologisch interessanteste Frage bleibt deshalb jene nach der Art der indirekten Rede, welche die Exzessivität nicht nur der Phänomene, sondern auch ihres Logos (als Exzess-Phänomeno-Logie) bedingt. Wir wissen, dass sie poetisch sein muss, weil nur die Poesie auch durch Verdunkelung noch lichten kann. Die Mitgebärung von Sinn im Leser ist damit immer auch eine *Mäeutik in Andeutung*, was uns einen ersten Namen für den poeto-phänomenologischen Stil der Exzessphänomenologie gibt. Ein Bild Kierkegaards berührt uns wie ein Kuss, ein Wort Nietzsches trifft uns wie ein Faustschlag, ein Ausdruck Heideggers durchwühlt unser Haar wie eine Luftwoge – und doch verblassen diese Widerfahrnisse in die Vergangenheit ihres Gewordenen und in die Zukunft ihres Werdens. Allein unser Heraklit sorgt für den Zeit-Exzess (Hyperbolik der Zeit) jedes leiblichen Phänomens (Hyperbolik des Seins), wie unsere Drei es parmenideisch beschreiben. Doch nicht, um es zu verlieren, sondern um es im "Exzess" zu bewahren, also im Unbewahrten der Selbst-Übersteigung des zu bewahrenden Phänomens. Dergestalt tritt die Exzessphänomenologie gleichsam am Ende der regulären Phänomenologie auf,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wo diese das Spektrum der Phänomene, der Hyperphänomene und auch des Theophänomenalen abgesteckt hat, weil sie das Phänomen nun nicht allein *auch* vom Nicht-Phänomen aus begreift, wie schon Merleau-Ponty erkannte,[281] oder vom Fremden *als* Fremden, das vor Waldenfels auch Husserl schon thematisiert hat,[282] oder schlicht, weil alle Erfahrungen stets vage und voller Entzüge sind,[283] sondern von der *Not ihrer Unzulänglichkeit* aus gegenüber der gebührenden Sprache im Verhältnis zu den Phänomenen. Gibt es nämlich keine Exzesssprache, dann kann es auch keine Phänomeno-Logie geben, wenn all ihre Phänomene *immer auch* exzessiv sind, vom offenen Zwang des Phänomens her. Die Exzessphänomenalität innerhalb der poetischen Phänomenologie bedingt deshalb die Notwendigkeit der Poesie auch auf modaler Ebene und nicht nur im Dienst der Lebendigkeit der Phänomene. Ohne Exzess keine Poesie, ohne Exzessphänomenologie keine poetische Phänomenologie, ohne das Prinzip "Sei, der du wirst" keine existenz-offenen Erfahrungen.

Der Begriff des Phänomens

Der Begriff des Phänomens in einer poetischen Phänomenologie lautet somit auf den *Exzess*, wie jener des Pathos auf das "Profundal" und jener des Logos auf das "Demarkative", weil sich die originäre Gabe des *Phainesthai,* wie sie sich uns bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger zeigt, nur von derselben Hyperbolik begriffen werden kann, wie sie ihrer Ursprünglichkeit schon eignet. Der Exzess ist somit nur das chiastische Äquivalent zur Natur des Pathos und Logos in allen Phänomenen und führt diese "in ihr Licht". Der Exzess geht hinaus (*ex-cedere*), insofern geht auch das Phänomen, als exzessiv verstanden, über sich-hinaus, wo es seine Grenzen der Gegebenheit durch seine Anwesenheit gibt. Er ist verwandt mit der Ekstase oder dem Überschuss – zuletzt darin, dass sie, phänomenologisch

281 Siehe Merleau-Ponty: *Der Philosoph und sein Schatten* in *Zeichen*, S.260.

282 Siehe Husserl: *Cartesianische Meditationen*, S.114.

283 Wie viel Verzerrung und Absenz ist doch in jeder Wahrnehmung, wie viel Ausblendung, Unschärfe, Projektion, Reduktion auf den Fokus des Blicks oder eine bestimmte Tätigkeit. Wie viel wird dort überhört, verdoppelt, vergessen, dem Unbewussten überlassen. Das aktive Bewusstsein ist eine innere Zerrung voller Entzüge.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

betrachtet, allesamt nach der Poesie rufen, die vom offenen Zwang des Phänomens her sich übersteigend zeigt, indem sie verdichtet und steigert. Es ist die gelebte Zeitlichkeit der Erfahrung selbst, die hier ruft. Der fruchtbare Exzess der *negativen Theosis* ist hier zwar noch weit (siehe 8. Kapitel: Die Gnade poetischer Existenz), doch unser nächster Schritt in ihre Richtung führt uns jetzt endlich zur namentlichen Poesie der poetischen Phänomenologie.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Kapitel: Die Poesie der poetischen Phänomenologie

Das ursprüngliche Hervorbringen

Poesie ist überall im Denken Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers. Doch was ist Poesie? Gemäß dem späteren Heidegger beruht das Wesen der Dichtung im Denken, insofern sich darin die Wahrheit des Seins sagt.[284] Folgen wird indes dem jüngeren Nietzsche, gründet alle Wahrheit auf den rhetorischen Steigerungen und Schmückungen der Poesie,[285] wohnt aller Rede in gewisser Hinsicht also eine Unwahrheit inne. Hören wir schließlich auf Kierkegaards Constantin Constantius, dann ist die Seele eines Dichters von einer religiösen Stimmung getragen, wie ein Geheimnis, das er nicht zu erklären vermag,[286] eine sprachlose Wahrheit also, ohne bloß "Wahrheit" zu sein. Dichtung und Denken, des Gedachte und das Besungene, das Unwahre und das Wahre sind vom Logos her ineinander verschränkt. Ein Logos, den Constantin Constantius im Lichte des Eröffnungsverses des *Evangeliums nach Johannes* nicht ohne Grund in der Religion fundiert,[287] und der in diesem elementaren Sinne auch einer poetischen Phänomenologie zugrunde liegen muss. Poesie ist ein ausgezeichneter Umgang mit dem schöpferischen Logos, sagten wir. Ausgehend vom griechischen ποίησις (*poiēsis*) sei sie das Machen, Schaffen und Verdichten von Sinn und Bedeutung.

---

284 Siehe Heidegger: *Was heißt Denken?* in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.136. Siehe auch: Heidegger: *Der Spruch des Anaximanders* in *Holzwege* (GA 5), S.328.

285 Siehe Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (KSA 1), S.880.

286 Siehe Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.437.

287 Siehe das Joh 1,1: „Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος." (*En archē ēn ho lógos kaì ho lógos ēn pròs tòn theòn kaì theòs ēn ho lógos*) – Im Anfang war das Wort, / und das Wort war bei Gott, / und das Wort war Gott.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sie stiftet allen Künsten Signifikation, im vorliegenden Fall durch das eröffnende Wort (siehe §2). Die Poesie ist also das *ursprüngliche Hervorbringen* mit den Mitteln des Logos. Sie zeugt, erzeugt, gebärt, nährt, erstellt, entwickelt, erfindet, baut, kreiert, produziert, indem sie sprachlich hervorholt, was als bloßes Potenzial verborgen lag oder noch unentwickelt war.[288] Sie komprimiert, sammelt und verstärkt zugleich aber auch Sinn und Bedeutung, indem sie diese weiter konzentriert oder intensiviert. Kurz: Poesie macht fruchtbar; Poesie bringt Frucht, Poesie ist die Frucht des Schaffens – und zwar im Logos. Die Poesie schafft also nicht aus und durch sich selbst, sondern ist stets auf den Logos angewiesen, ebenso auf das Pathos und das Phänomen. Das heißt: Wenn Phänomene Erregungen mit Bedeutung sind, dann ist die Poesie Phänomene mit Stil. Genauer: Die Poesie ist ein ausgezeichneter Stil des Erscheinens von Erregungen mit Bedeutung. Sie verleiht dem pathischen Logos der Phänomene eine besondere Form, ein eigentümliches Wie des Sagens der Phänomene (siehe 3. Kapitel: Das Phänomen der poetischen Phänomenologie). Als solche gehört die Poesie wesenhaft zum Menschen als sprachlichem Wesen, als ζῷον λόγον ἔχον, als Wesen, das von Sprache durchdrungen ist. Nun ist in einem grundsätzlichen Sinne alle Sprache Stil. Worin also liegt die Besonderheit des poetischen Stils? In zweierlei: Zum einen darin, dass er durch seine Imagines (Leib der Poesie) eine leibliche Anwesenheit des Gesagten im Leser zu erzeugen vermag (Poesie des Leibes); zum anderen, dass seine Bilder sich nicht auf sich selbst beschränken (Gesagtes), sondern stets einen Exzess andeuten, der aber ausgespart bleibt (Sagen). Gerade an diesen Auslassungen hängt auch die wesentliche Wirkung der Poesie im Leib des Lesers. Durch bloß Gesagtes vermag auch die Schlagzeile einer Boulevardzeitung uns leiblich zu erregen, doch fehlt dort jeder Exzess im phänomenologischen Sinne. In der Poesie indes ist kein Gesagtes ohne sein Sagen, keine Anschauung ohne ihre tatsächliche Lebendigkeit, keine sprachliche Anwesenheit ohne indirekte Stimmung. Dafür bedient sie sich einer Musikalität ihrer

288 Heidegger versteht alle Kunst als Hervorbringung. Siehe Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerks* in *Holzwege* (GA 5), S.22/45f/50/53. Dabei gilt: „Das Her-vor-bringen bringt aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor. Her-vor-bringen ereignet sich nur, insofern Verborgenes ins Unverborgene kommt." (siehe Heidegger: *Die Frage nach der Technik* in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.13).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erregungen, einer Malkunst ihrer Darstellungen und eines Tanzes ihr Dynamiken. Die Poesie verdichtet und steigert das Phainesthai von Pathos und Logos, das ist ihr Stil des ursprünglichen Hervorbringens zwischen Entbergung und Verbergung. Sie macht das Ungesehene sichtbar und deutet das Unsichtbare an. Im Angesicht einer poetischen Phänomenologie ist klar: Dieser Stil der Poesie ist die von uns gemeinte Deskriptionssprache, wenn ihr Zeigen eine (abwesende) Anwesenheit der Sachen selbst ermöglicht. Dann nämlich ist dieses poetisch-phänomenologische Zeigen wahr, weil es vom Pathos her beschreibt, weil es das Antlitz der Wahrheit freilegt, weil es den offenen Zwang der Phänomene frei lichtet – gemäß dem "Sei, der du wirst". Blicken wir nun auf Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger, dann erkennen wir, dass ihr Stil des phänomenologischen Zeigens jeweils von einem poetischen Leitmotiv geprägt ist: Bei Kierkegaard ist es die *indirekte Mitteilung*, bei Nietzsche die *Umwertung aller Werte* und bei Heidegger der *andere Anfang*. Diese Leitmotive charakterisieren den Stil ihres Denkens, sind gleichsam deren Grund- oder Oberstil, in welchen ihre poetischen Imagines eingebettet sind. Ihre jeweilige Logik zeigt dabei die Beschaffenheit der Poiesis selbst im Denken der Drei, das heißt ihr *Poetisches der Poesie*, denn verstehen lassen sich die Imagines bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger (ihre Poesie im Einzelnen) im Wesentlichen von ihren Leitmotiven her (das Poetische ihrer Poesie).

Leitmotive bei Platon

Ein Leitmotiv im herkömmlichen Sinne ist ein künstlerisches Mittel, das sich als Grundprinzip durch die Gesamtheit eines Werkes durchzieht. In den Opern Richard Wagners etwa zeigt es sich als häufig wiederkehrendes Motiv, das einer Person oder Situation zugeordnet ist und damit eine entsprechende Stimmung erzeugt. Innerhalb der Philosophie findet sich das Prinzip eines *poetischen Leitmotivs* bereits bei Platon, und zwar je nach Interpretation mehrfach. Wir greifen zwei Beispiele heraus: Erstens das schon erwähnte Höhlengleichnis aus der *Politeia* (siehe §8),[289] zweitens die sogenannte Prinzipienlehre, also Platons ungeschriebene Lehre, wie vor allem

289 Siehe Platon: *Politeia* 514a-518b.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der *7. Brief* sie andeutet.[290] Diese beiden platonischen Leitmotive sind aber nicht nur, wie bei Wagner oder allgemein in der Leitmotiv-Technik, auf einzelne Kontexte anzuwenden, sondern lassen sich als Grundprinzipien lesen, welche den gesamten *Corpus Platonicum* charakterisieren. Wofür steht das Höhlengleichnis? Für das Erwachen des philosophischen Geistes, für die Befreiung der Seele vom bloßen Schein, für die Hinwendung zur Wahrheit der Ideen, für den Aufstieg zum Ewigen und Göttlichen, für eine Konversion des gesamten Lebens. In dieser Elementarität verstanden, können wir das Höhlengleichnis als Leitmotiv aller sokratischen Elenktik und Mäeutik, ebenso wie aller platonischen Poesie und auch gelegentlichen Dogmatik lesen. Es ist eine Musik, welche sich durch alle platonischen Dialoge und Monologe zieht. Dergestalt entspricht das Höhlengleichnis in seinem Grundzug auch dem phänomenologischen Einstellungswandel, wie Husserl ihn im Kontext von Epoché und Reduktion beschreibt: Weg von der alltäglichen, hin zur phänomenologischen Eingestelltheit gegenüber den Phänomenen. Mit der Prinzipienlehre ist es ähnlich bestellt, sofern wir diese von ihrer Hauptursache her bedenken, nämlich der platonischen Schriftkritik.[291] Diese besagt nicht, dass das Medium der Schrift prinzipiell zu verwerfen sei, sondern dass sie es nicht erlaube, die tiefsten philosophischen Gedanken (etwa zur Idee des Guten und zur Dialektik) zum Ausdruck zu bringen. Das heißt wir stoßen bei Platon einerseits auf einen Vorrang der Rede gegenüber dem Geschriebenen, insofern gewisse Inhalte sich nur mündlich und nicht schriftlich vermitteln lassen; und andererseits auf ein überhaupt Unsagbares im Sagen, eine Hyperbolik, die sich in aller philosophischen Rede nur andeuten lässt. Die Prinzipienlehre handelt also davon, was nicht gesagt werden *soll* und was nicht gesagt werden *kann*.[292] Dergestalt ist sie der Kern der platonischen Philosophie, dergestalt grundiert sie als Leitmotiv alle platonischen Dialoge, und zwar ungeachtet

290 Siehe Platon: *7. Brief* 340cd-344b.

291 Siehe vor allem Platon: *Phaidros* 276d, 278d–e.

292 Ausgehend u.a. von Aristoteles: *Metaphysik* 987b20ff und 988a7–15 sowie Aristoteles: *De Anima* 404b und Sextus Empiricus: *Adversus Mathematicos* und davon dann auf platonische Dialoge wie *Philebos, Parmenides* und *Timaios* geschlossen, wissen wir dennoch, wovon die Prinzipienlehre handelt; nämlich von den zwei höchsten Prinzipien: dem Einen und der unbestimmten Zweiheit.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der nur seltenen Erwähnung ihres Pendants – der Schriftkritik – ja gerade *aufgrund* ihrer eigentlichen Unerwähntheit. Eine Tatsache, die auch Nietzsche unterstreicht.[293] An dieser leitmotivischen Logik bei Platon hängt nun zweierlei, was für unsere Zwecke entscheidend ist: Erstens, dass wahre Erkenntnis somit, wie Platon sagt, zu vergleichen ist mit einem „Feuer, das von einem übergesprungenen Funken entfacht wurde",[294] sich also plötzlich für jene einstellt, deren Seele eine innere Verwandtschaft mit den Gegenständen des Erkennens aufweisen.[295] Zweitens, dass an den Rändern des Sagbaren der Mythos, den Platon mit dem Logos als identisch charakterisiert,[296] uns helfen kann, das, was sich nicht oder nur schwer ausdrücken lässt, dennoch anzuzeigen. In der *Politeia* beteuert Platon sogar, dass der Mythos uns retten könne, sofern wir uns von ihm überzeugen lassen.[297] Platon bedient sich also der Mythen und Gleichnisse, um philosophische Erkenntnisse mit indirekten Mitteln poetisch zu veranschaulichen.[298] Er tut dies dort, wo etwas verwunderlich, also staunenswürdig ist, das heißt dort, wo bekanntlich die Philosophie beginnt – ein Topos, den auch Heidegger noch aufgreift: „Im ersten Anfang: das Er-staunen."[299] Dazu vermerkt Aristoteles in seiner *Metaphysik* sinnreich: „Wer aber in Zweifel und Verwunderung über

293 Siehe Nietzsche: *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* (Vorlesung WS 1871/72) in *Nietzsches Werke* (Band XIX), S.235 – 304.

294 Platon: *7. Brief* 340d.

295 Siehe ebd. 343e-344b. Hinzu kommen die häufige gemeinsame Bemühung um die Sache und ein gemeinsames Leben (*7. Brief* 340c sowie *Politeia* 487a/494d). Außerdem bedingt die Einsicht in die wahre Erkenntnis auch der ethischen Läuterung, denn die Ideenwelt ist göttlich (*Politeia* 500c) und bedarf der Reinheit (*Phaidon* 67b). Zwei Mitteln unterstützen den Philosophen auf diesem Weg: Erstens die *peira*, eine Art Testgespräch, das prüft, ob jemand für die Philosophie geeignet ist (*7. Brief* 340cd); zweitens die Ausbildung zum Dialektiker/Philosophen (siehe *Politeia*).

296 Siehe Platon: *Gorgias* 523a und *Timaios* 28c.

297 Siehe Platon: *Politeia* 621b-c.

298 Bei Platon finden sich fünf Mythen: a) Die drei Jenseitsmythen, jeweils am Ende von *Gorgias*, *Phaidon* und *Politeia*, b) den Mythos der Auffahrt des Seelenwagens im *Phaidros*; und c) den Mythos der Weltzeitalter im *Politikos*. Berühmt sind ferner die fünf Gleichnis: Das Sonnengleichnis, Liniengleichnis und Höhlengleichnis in der *Politeia*, das Webergleichnis im *Politikos* und das Gleichnis der Magnetkette im *Ion*.

299 Heidegger: *Beiträge von der Philosophie (Zum Ereignis)* (GA 65), S.20. (Siehe §7, T12).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine Sache ist, der glaubt sie nicht zu kennen. Darum ist der Freund der Sagen (*mythos*) auch in gewisser Weise ein Philosoph; denn die Sage besteht aus Wunderbarem."[300] Die philosophische Erkenntnis mit den Mitteln des Mythos zu poetisieren, bedeutet somit das Wunderbare zur Sprache zu bringen. Mit anderen Worten: Das Pathos der Verwunderung muss in einen poetischen Logos umschlagen. – Wir summieren: Das Leitmotivische (das Poetische der Poesie in unserem Falle) ist (1) erstens existenziell transformativ (Höhlengleichnis); (2) zweitens immer auch ungeschrieben und unausgesprochen (Prinzipienlehre); springt (3) drittens in seiner Wahrheit wie ein Funken über; und bedient sich (4) viertens stilistisch des Mythos, also der Poesie. Diesen vier Kriterien unterliegen auch die Leitmotive bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger. *Vice versa* gedacht: Ihre Form ist poetisch, ihre Quintessenz intuitiv, ihr Ineffables angedeutet durch indirekte Rede, ihr Ziel das Leben der Leser zu verändern. Lesen wir Platon somit als Vorläufer einer poetischen Phänomenologie nach diesen vier Kriterien, wird deutlich, wie nah unsere Drei formal dem großen Schüler des Sokrates stehen.

Der Stil des Antlitzes

Die *indirekte Mitteilung*, die *Umwertung aller Werte* und der *andere Anfang* sind poetische Leitmotive des Denkens, die sich als Masken des Profundals (2. Kapitel: Der Logos der poetischen Phänomenologie) über das Antlitz der Wahrheit (3. Kapitel: Das Phänomen der poetischen Phänomenologie) legen. Der Stil dieses Antlitzes entpuppt sich dabei als das Antlitz des Stils, denn die Wahrheit gibt sich in einer poetischen Phänomenologie notwendig durch ihren Stil (ihre Deskriptionssprache) zu erkennen. Im Falle Kierkegaards ist dies – wir wissen es – die Wahrheit des paradoxen, weil transzendent und zugleich leidenschaftlich zu gewinnenden Gottes; im Falle Nietzsches die Wahrheit des unsagbaren, aber dennoch dynamisch wirkenden Willens zur Macht; und bei Heidegger die lichtend verborgene Wahrheit des Seyns als Ereignis. Folgen wir dieser Logik, dann ist die *indirekte Mittelung* der überwiegende Stil des Göttlichen; ist die *Umwertung aller Werte* der reguläre Stil des Willens zur Macht; und ist der *andere Anfang* der primäre Stil der Wahr-

300 Aristoteles: *Metaphysik* I,982b15–20.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heit des Seyns. Wir schreiben "überwiegend", "regulär" und "primär", weil selbstredend nicht alle wahre Rede bei unseren drei Freunden auf die *indirekte Mitteilung*, die *Umwertung aller Werte* und den *anderen Anfang* reduziert werden kann. Diese drei Leitmotive sind als Grund- oder Oberstile charakteristisch für ihr Denken, aber nicht monokausal determinierend. Weder sind sie strenge Doktrin noch der eine Grundgedanken ihres Denkens, sondern die formale Tendenz, damit ihre wesentlichen Grundgedanken überhaupt erst gedacht werden können. Oft treten sie mit anderen oder ähnlichen Namen auf, wie wir noch genauer sehen werden. Meist bündeln sie Wesentliches, um es doch wieder zu streuen. So durchtönen die Leitmotive ihre Logoi und Imagines wie eine Hintergrundmusik, sind sie die Handreichungen im Gang durch ihren Hauptlogos. Als Stil wiederum sind sie die notwendige Formgebung der Wahrheit, damit diese überhaupt erscheinen kann, als Art, Duktus, Gestus, Fasson, Manier – kurz: als Form der Wahrheit. Mit seinem Stil verfügt der Künstler über die Präsenz innerhalb seines Mediums, er bringt das Sein in Form. Als poetische Phänomenologen tun Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger mit ihren Leitmotiven dasselbe. Ihre darin angewandte Poesie muss nicht zwingend und nicht immer wahr sein – Nietzsches, Kierkegaards, aber auch Platons bekannte Dichterkritik bleiben also bestehen.[301] Wahr ist ihre Poesie dann, wenn sie vom demaskierten Antlitz der Wahrheit her zeigt, was sich zu zeigen gibt. Es ist evident, dass die Leitmotive im Letzten auf die Wahrheit zielen. Fünf Eigenschaften zeichnen sie dabei besonders aus: (1) Erstens, dass die Leitmotive – phänomenologisch betrachtet – eine *poetische Reduktion* vornehmen, insofern darin zum einen inhaltlich auf ihre Wahrheit reduziert wird (Gott, Wille zur Macht, Seyn), das heißt auf dasjenige, was dennoch vorausgesetzt werden muss, sollte alles in Zweifel gezogen werden, das, was also irreduzibel ist im Sinne des Profundals, des Demarkativen und des Exzesses. Zum anderen, indem darin formal auf das zu Poetisierende reduziert wird, das heißt auf dasjenige, was sich *ausschließlich, primär* oder *vorzugsweise* poetisch zeigen lässt (durch Imagines). Nicht die Poesie ist

301 Siehe u.a. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra (KSA 4),* S.110: „Alles Unvergängliche — das ist nur ein Gleichniss! Und die Dichter lügen zuviel. — " Siehe ferner: Kierkegaard: *Der Liebe Tun,* S.53 – 64. Siehe außerdem Platon: *Politeia* 607b-608.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

also das Irreduzible, sondern das, was sich nur poetisch zeigen lässt, nämlich die Wahrheit. Die von uns ausgewählten Tableaus erweisen sich somit als poetisierte Reduktionen; die Leitmotive wiederum als ein Sehenlernen des zu Poetisierenden. Als solches sind die Leitmotive bereits Ausdruck einer phänomenologischen Eingestelltheit. (2) Zweitens, dass die Leitmotive einer bestimmten *Selbsterzählung* unterliegen, also eine narrative Dimension aufweisen. Sie erlauben es, dass ihre Selbstbegründung als eine große Geschichte der Mitteilung des Evangeliums (Kierkegaard), des Umsturzes aller vormaligen Sicherheiten (Nietzsche) und des Seins (Heidegger) erzählt werden können. Die Leitmotive haben damit gleichsam mythologischen Charakter, was vor allem bei Nietzsches *Zarathustra* offenkundig ist. Auch eine gewisse Theatralik und Dramatik kommt ihnen zu, so vor allem bei Kierkegaards Spiel der Pseudonyme. Diese Erzählbarkeit verleiht den Leitmotiven und ihren Bildern eine Lebendigkeit, wo sie im Individuellen (*pro me*) das Universale (*kath'auto*) evozieren. Das erlaubt es, in ihren Sinneinheiten gleichsam zu *wohnen*, in ihren Welten eine denkerische Geborgenheit zu finden, mit ihren Gefilden und Wegen vertraut zu sein, trotz aller Fremdheit darin. Es sind neue Sprachspiele im Sinne Wittgensteins.[302] Gerade diese Eigenschaft der Leitmotive ist genuin poetisch. (3) Drittens, dass die Leitmotive im Zuge dieser Selbsterzählung revolutionären Charakter haben. Sie sind *Umwälzungen im Logos* und darin von schicksalhafter Eigenart. Dies klingt vor allem bei Heideggers Narration von der Seinsvergessenheit, Seinsverlassenheit oder Seinsbesinnung an, wo sie die Jahrtausende betreffen, dies durchaus im Nachklang nietzscheanisch gedachter Größenordnungen. Ihre Ausgangslage ist stets eine fundamentale Krisis (der Glaubensabfall der dänischen Kirche, der europäische Nihilismus, die Seinsvergessenheit), die einer Gegenvision bedarf. Dergestalt wollen ihre Leitmotive vormalige Sicherheiten umwälzen: so Kierkegaard die hegelianische Philosophie, so Nietzsche den Platonismus,[303] so Heidegger die metaphysische Tradition. Dies befremdet, dies beunruhigt, dies hält uns in gespannter Irritation (siehe 1. Kapitel: Das Pathos der poetischen Phänomenologie). (4) Viertens, dass die Leitmotive darin aber nicht

302 Siehe Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, u.a. 7/23/27/66.

303 Nietzsche nennt seine Philosophie „umgedrehter Platonismus" (siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874* (KSA 7), S.199).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

voraussetzungslos sind, wie schon die oben thematisierte Nähe zu Platon zeigt. Die Leitmotive sind gewachsen auf einem bereits bestellten Boden, sind angeregt durch beutende Vorgänger. So lässt sich Kierkegaards *indirekte Mitteilung* nur von Sokrates einerseits (seine Mäeutik *indirekter Mitteilung*) und von den biblischen Propheten (deren poetische Rebellion im Dienst Gottes) andererseits her verstehen; wäre Nietzsches *Umwertung aller Werte* ohne Schopenhauer (seine Entdeckung des Willens) und Wagner (die Idee einer mythologischen Kulturrevolution) undenkbar; ist Heidegger nicht unabhängig von Nietzsche (sein Rückgang zu den Vorsokratikern) und Hölderlin (sein Poesie der Zukunft) zu denken. Kierkegaard war der Sokrates von Kopenhagen, nannte sich selbst einen „Regenpropheten"[304], aber auch einen „Spitzel im Dienst des Höchsten".[305] Nietzsche war seit Studienzeiten erst Schopenhauerianer, danach glühender Wagnerianer, ehe er beide von sich stieß. Dem ersten widmete er seine dritte *Unzeitgemäße Betrachtung: Schopenhauer als Erzieher* (1874), über den zweiten schrieb er sogar drei kleinere Werke: *Die vierte Unzeitgemäße Betrachtung: Richard Wagner in Bayreuth* (1876) und viel später dann die beiden kurzen Schriften *Der Fall Wagner – Ein Musikanten-Problem* (1888) sowie *Nietzsche contra Wagner* (1888). Heidegger schließlich hat sich mit Nietzsche eingehend beschäftigt (siehe §4), wovon allein die Bände *Nietzsche I* (1936–1939) und *Nietzsche II* (1939–1946) zeugen. Dasselbe gilt für Hölderlin, mit dem er sich ab Mitte der 1930er Jahren bis zum Ende seines Lebens intensivstens auseinandersetzte (siehe *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936–1968), GA 4). Im *Spiegel-Gespräch* beteuert er: „Mein Denken steht in einem unumgänglichen Bezug zur Dichtung Hölderlins."[306] (5) Fünftens, dass die Leitmotive trotz dieser Grundlagen – im abstoßenden und aufbauenden Sinne – gleichwohl einer prinzipiellen *Offenheit* unterliegen, und zwar nicht

304 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band II)*, S.23: „Es gibt einen Vogel, den man Regenspäher nennt und dem gleich ich; wenn in dem menschlichen Geschlecht das Unwetter sich zusammenzuziehen beginnt, dann zeigen sich Individualität von der Art, wie ich bin." Nigg nennt ihn einen „modernen Amos" (siehe Nigg: *Sören Kierkegaard*, S.228).

305 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band III)*, S.29: „Ich bin wie ein Spitzel im höchsten Dienst."

306 Heidegger: *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger* in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), S.678.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

trotz ihrer kolossalen Stoßrichtungen und Botschaften, sondern *wegen* diesen. Die *indirekte Mitteilung*, die *Umwertung aller Werte* und der *andere Anfang* sind keine Dogmen, sondern exzessphänomenologische Expeditionen in das Unbekannte eines *noviden Denkens*, das im Paradoxen, Indirekten und Zwischenhaften sich selbst erst sucht. Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger sind sich der Not ihrer sprachlichen Unzulänglichkeit gegenüber den Phänomenen dabei durchaus bewusst, sowohl stilistisch als auch modal. Dennoch streben ihre Denkbilder nach Klärung, gerade dort, wo nur die Verdunkelung noch lichten kann und deshalb auf die Poesie angewiesen ist. Das Prinzip des "Sei, der du wirst" bleibt hier maßgebend, weil unsere Drei jeweils einen künftigen Logos im Offenen suchen, der sich *nur* existenziell (5. Kapitel: Die Möglichkeit poetischer Existenz) und *erst* vor dem Göttlichen (8. Kapitel: Die Gnade poetischer Existenz) bewähren wird. Auf diese Weise können wir die drei Leitmotive jeweils als poetischen Schlüssel zum phänomenologischen Denken Kierkegaards, Nietzsches und Heidegger verstehen. Wollen wir unsere Drei nunmehr, wie in der Einleitung bereits vermerkt, explizit poetisch lesen, dann heißt das mit dem Fokus insbesondere darauf, wie sie selbst Dichter *sind*, und weniger, was sie über die Poesie als solche insgesamt äußern oder wie sie sich auf andere Dichter beziehen. Dabei ist zu bedenken, dass Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger *poetae docti* sind, also keineswegs "nur" Poeten. Denken und Dichten fällt bei den dreien in der Regel in Eins. Sie denken dichterisch und dichten denkerisch, so wie dies für eine poetische Phänomenologie charakteristisch ist.

Unser 4. Kapitel hier widmet sich folglich der Poesie der poetischen Phänomenologie, indem wir zum einen die Poesie der *indirekten Mitteilung* bei Kierkegaard (siehe §17), zum anderen die Poesie der *Umwertung aller Werte* bei Nietzsche (siehe §18) und schließlich die Poesie des *anderen Anfangs* bei Heidegger (siehe §19) genauer betrachten wollen.

§17 Die Poesie der indirekten Mitteilung

Kierkegaards Poesie ist existenziell, sie entfaltet sich im Angesicht des Absurden, doch vor dem Horizont des Glaubens. In dieser Zer-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rissenheit hält sich auch ihr ambivalenter Status im Denken des Dänen zwischen Feier und Kritik, Anerkennung und Skepsis, wo es einerseits heißt: „Gott ist wie ein Dichter“[307], andererseits: „Das dichterische Ideal ist immer ein unwahres Ideal, denn das wahre Ideal ist immer das wirkliche“[308]; wo Kierkegaard von sich selbst schreibt: „Was ich oft genug gesagt habe, kann ich nicht oft genug wiederholen: Ich bin ein Dichter“[309]; wo er aber auch vom Christen sagt: „soweit er Dichter ist, ist er nicht Christ.“[310] Kierkegaards zwiespältiges Verhältnis zur Poesie beruht auf der Differenz zwischen “bloßer Dichtung“ und “reiner Wahrheit“ – das alte Problem seit der Antike – also zwischen Dichtung und Gott, bloßer Poesie und Offenbarung. Kritisch sieht er die Poesie dort, wo sie lediglich Wort ist, nur heuchelt,[311] wo sie nur die Minne und nicht die wahre Liebe Gottes anpreisen kann,[312] wo sie sich Gottes lediglich dunkel bewusst ist zum Wahren nur durch Phantasie verhält und nicht in Wirklichkeit[313] – kurz, dort, wo sie nur ästhetisch bestimmt ist und ausschließlich ästhetischen Zwecken dient – etwa ein junges Mädchen zu verführen, so wie in *Das Tagebuch des Verführers*.[314] Positiv konnotiert ist die Dichtung hingegen, wo sie als *indirekte Mitteilung* in Gott hineintäuscht, als direkte Rede religiösen Zwecken dient oder, wo der Dichter als „Genius der Erinnerung“ das Vergessen bekämpft und einen Helden bewundern und besingen kann.[315] Das Kriterium für ihre Relevanz ist stets die Wahrheit – ein Grundkriterium jeder

307 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.315.
308 Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.767.
309 Kierkegaard: *Die Schriften über sich selbst*, S.156. Ab 1842 lebte Kierkegaard ein beinah klösterliches Leben als Dichter, zu dem er berufen war.
310 Kierkegaard: *Der Liebe Tun*, S.54. Siehe auch Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.109f.
311 Siehe Kierkegaard: *Der Augenblick*, S.148ff.
312 Siehe Kierkegaard: *Der Liebe Tun*, S.53 – 65.
313 Siehe Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.109: „Christlich betrachtet ist [trotz aller Ästhetik] jede Dichterexistenz Sünde, die Sünde: daß man dichtet satt zu sein; daß sich jemand zum Guten und Wahren durch Phantasie verhält, anstatt das zu sein, was er ist, existenziell danach zu streben, es zu sein.“
314 Das heißt, sich im rein Ästhetischen verlieren: „alle Bewegungen der Unendlichkeit zu machen, sich selbst zu schaukeln, sich in Stimmungen zu wiegen, Poesie und Wirklichkeit, Wahrheit und Dichtung zu verwechseln, sich in Unendlichkeit zu tummeln.“ (siehe Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.458).
315 Siehe Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.191f.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

poetischen Phänomenologie. In allen Fällen ist die Poesie aber etwas zutiefst Subjektives, ja Intimes, selbst dort, wo sie nur täuscht, was für den Dichter Kierkegaard ebenso wie für seine Dichterfiguren gilt (insbesondere in seinen poetischsten und narrativsten Werken *Entweder – Oder*, *Die Wiederholung* und *Stadien auf des Lebens Weg*). Deshalb bedient sich Kierkegaard selbst dort der Poesie, wo er sie tadelt, weil er auch im Nüchternen noch lebendig spricht. Sein Stil ist grund-poetisch, sei dies in der direkten oder *indirekten Mitteilung*, seine Stilmittel vielseitig: Zuweilen erzählerisch, aphoristisch oder fiktiv (etwa in *Entweder – Oder*), dann wieder analytisch, dialektisch oder historisch (etwa in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift*). Er bedient sich der Ironie und der Polemik, beschreibt teils vage, teils überdeutlich, oft voller Wiederholungen, manchmal erbaulich, immer wieder spielerisch, häufig ernst. In seinem Imaginarium hat es Raum für Welthistorisches und Ernstes, aber auch Skurriles sowie das Subtile des Alltäglichen. Oft wird der Leser dabei direkt angesprochen und mit dem Textgeschehen in ein Verhältnis der Betroffenheit versetzt. Nicht nur die Vorworte seiner Werke (siehe *Vorreden* von Nicolaus Notabene, eine Sammlung von Vorworten zu Büchern, die nie geschrieben wurden), sondern auch die Untertitel seiner Werke sprechen oft deutlich, gelegentlich auch ironisch von Stil, Art und Methode des vorgelegten Werkes.[316] In seiner direkten, nicht-pseudonymischen Rede adressiert er in der Regel explizit theologische Gehalte (u.a. in *Der Liebe Tun*, in seinen *Erbaulichen Reden*, *Christlichen Reden*, *Religiösen Reden* und *Frommen Reden,* in seinen Predigten, in *Das Buch Adler* sowie in *Der Augenblick*. Eine

316 Einige Beispiele: *Entweder – Oder*: Ein Lebensfragment; *Furcht und Zittern*: Dialektische Lyrik; *Die Wiederholung*: Ein Versuch in der Experimentalpsychologie; *Der Begriff der Angst*: Eine schlecht und recht psychologisch-hinweisende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde; *Stadien auf des Lebens Weg*: Studien von Verschiedenem; *Philosophische Brosamen*: Philosophische Brosamen oder ein bisschen Philosophie; *Unwissenschaftliche Nachschrift*: Mimisch-pathetisch-dialektische Sammelschrift, existenzieller Beitrag; *Das Buch Adler*: Oder der Begriff des Auserwählten; *Der Liebe Tun*: Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden; *Zwei kurze ethisch-religiöse Abhandlungen*: Diese zwei kurzen Abhandlungen werden ohne Zweifel nur für Theologen von wesentlichem Interesse sein.; *Die Krankheit zum Tode*: Eine christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung; *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*: Eine unmittelbare Mittelung, Meldung an die Geschichte.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ausnahme bilden *Die ethisch-religiösen Mitteilungen* von 1849, die das Pseudonym H.H. verfasste) oder aber, wie in den *Tagebüchern*, auch Persönliches. Davon weicht die indirekte Rede ab, in welcher sich Kierkegaard bekanntlich einer Vielzahl von Pseudonymen und Herausgebern mit meist sprechenden Namen bedient,[317] die explizit *nicht* seine eigenen Sichtweisen vertreten,[318] sondern in neo-sokratischer Manier – und das heißt gemäß einer neuen Mäeutik – in die Wahrheit des Christentums hineinzutäuschen versuchen,[319] und zwar über die Schwelle ihres Gegenteils. Als ihr Gegenteil fungieren dabei das ästhetische und ethische Stadium der Existenz, welches auf das religiöse Stadium erst vorbereitet (siehe §25, T50). Zur indirekten Rede gehört folglich eine Dramaturgie der Maskierung, Selbstverschleierung und Verführung, die zwischen Teleologie und Aporie, Dialektik und Experimentalität changiert. Verstehen lässt sich die *indirekte Mitteilung* – die im Werk Kierkegaards verschiedenen Namen trägt[320] – nur von der direkten Mitteilung her, und *vice versa*. Weshalb? Erstens, weil die indirekte Rede nur dadurch indirekt ist, weil sie *nicht* direkt erfolgt, sie also einen (rhetorischen) Umweg über etwas nimmt, was sie nicht besagt, um dasjenige zu besagen, was sie eigentlich intendiert. Zweitens, weil die *indirekte*

317 Einige Beispiele: *Entweder – Oder*: Victor Eremita (der siegreiche Eremit); *Furcht und Zittern*: Johannes de silentio (Johannes von der Stille); *Die Wiederholung*: Constantin Constantius (als eine Wiederholung); *Der Begriff der Angst*: Vigilius Haufniensis (der wachsame Hüter Kopenhagens); *Stadien auf des Lebens Weg*: u.a. Hilarius Buchbinder (jener, der Bücher bindet); *Philosophische Brosamen* und *Unwissenschaftliche Nachschrift*: Johannes Climacus (Der Gegenspieler von Anti-Climacus); *Zwei kurze ethisch-religiöse Abhandlungen*: H.H. (bleibt unklar); *Die Krankheit zum Tode* und *Einübung im Christentum*: Anti-Climacus (Der Gegenspieler von Climacus).

318 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.839f.

319 Siehe Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band II)*, S.126: „Hier liegt mein Verdienst durch die Pseudonyme. Daß ich innerhalb des Christentums das Geburtshelferische entdeckt habe." Siehe auch Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.244: „Die Wahrheit ist eine Schlinge: Du kannst sie nicht haben, ohne daß du gefangen wirst."

320 Sieh heißt auch „indirekte Methode", „Dialektik der Mitteilung", „Doppelreflexion der Mitteilung" und „doppeltreflektierte Mitteilung", „Existenzmitteilung» und „Existenzmitteilung [...] in der Form der Möglichkeit", „Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung", „Könnensmitteilung" und „direkt-indirekte Mitteilung", „Reduplikation" und „Reduplikation der Mitteilung, das „Maieutische" und „Mitteilung in Reflexion". Siehe dazu Schwab: *Der Rückstoss der Methode. Kierkegaard und die indirekte Mitteilung* (2014).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mitteilung bei Kierkegaard ein dialektischer Prozess ist, der das woran ihr liegt, erst durch ihr Anderes, das sie nicht ist, entwickelt. Es zeigt sich darin der uns wichtige Vorrang des Werdens über das Sein gemäß dem "Sei, der du wirst"-Prinzip. Die *indirekte Mitteilung* ist also reziprok und komplementär zur direkten Mitteilung. Gedichtetes und zu Denkendes gehen bei ihr Hand in Hand. Als Leitmotiv verstanden, ist das Telos der *indirekten Mitteilung* immer Gott, was Kierkegaard zu einem Dichter des Christentums macht, gerade auch dort, wo er zunächst pseudonymisch weg vom Christentum weist. Es ist gerade diese thematische und stilistische Vielfalt, die den Boden für Kierkegaards vielleicht größte poetische und methodische Meisterschaft bereitet: nämlich seine existenzielle Psychologie. Davon ist die *indirekte Mitteilung* als Leitmotiv – welche den Leser über Umwege zu Gott führen will – nur die Krone all seiner einzelnen, nicht nur für seine Zeit bahnbrechenden und profunden Analysen von Angst, Furcht, Verzweiflung, Langeweile, Liebe, Freiheit, Sorge oder Glaube, mit welchen Kierkegaard die Existenzphilosophie begründet hat. Ihr Zweck ist es stets, den Leser auf sich selbst zurück zu werfen, damit er durch die Werke Kierkegaards in die Aneignung seiner selbst gelange. Die *indirekte Mitteilung* ist in ihrer letzten Konsequenz folglich performativ. Dass Kierkegaard dabei durch sein Werk im Wesentlichen sich selbst und sein Leben verarbeitet (etwa die gescheiterte Verlobung mit Regine Olsen – welcher sein gesamtes Werk gewidmet ist – oder das Verhältnis zu seinem Vater), zeigt wie existenzphilosophisch er sich auch zu sich selbst verhielt. Nicht das Werk Kierkegaards allein hat die Existenzphilosophie begründet, sondern auch der Mensch "Søren Aabye Kierkegaard", der zu großen Stücken sein eigenes Werk *war*. Eine wichtige Tatsache, auf die wir noch zurückkommen werden (siehe §32). – Wenn wir uns nun, wie üblich, drei Beispiele genauer betrachten wollen, dann unter dem Gesichtspunkt, dass sich darin die *indirekte Mitteilung* als *in toto* poetisch-phänomenologisch erweist, das heißt Kierkegaard erzeugt hier Anwesenheit der Sache selbst. Unsere drei Beispiele sind: Erstens die Seufzer süßer Musik im ersten Aphorismus der Diapsalmata aus *Entweder – Oder* (Tableau XXXI); zweitens eine erste und letzte Selbsterklärung der *indirekten Mitteilung* in die *Unwissenschaftliche Nachschrift* (Tableau XXXII); und drittens ein Gebet Kierkegaards aus seinen gesammelten *Gebeten* (Tableau XXXIII).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Seufzer süßer Musik

Kierkegaard äußert sich verstreut durch sein gesamtes Werk verschiedentlich zur Poesie. Am bekanntesten ist dabei vermutlich der erste Aphorismus der Diapsalmata aus den Schriften von A in *Entweder – Oder*.[321] Bemerkenswert an diesen Zeilen ist, dass sie das Ästhetische der Poesie mit ästhetischen Mitteln nicht nur bestimmen, sondern auch *zeigen*. Der Dichter zeugt dichterisch von der Dichtung, er doziert nicht nur über sie. Ein Grundzug im kierkegaardischen Denken und Schaffen, der insbesondere auch für das Religiöse gilt und ebenso wesentlich ist für das Leitmotiv der *indirekten Mitteilung*: Stets vollzieht sich da selbst, wovon die Rede ist. Dass das dabei Gesagte nicht mit Kierkegaards eigenen Ansicht übereinstimmen muss, sofern es einem Pseudonym in den Mund gelegt wurde, ändert nichts an dieser performativen Verdoppelung. Was ist nun ein Dichter gemäß dem Pseudonym A? „Ein unglücklicher Mensch, der tiefe Qualen in seinem Herzen birgt, dessen Lippen aber so geformt sind, daß, indem der Seufzer und der Schrei über sie ausströmen, sie klingen wie eine schöne Musik." So die vielzitierte Bestimmung. Dreierlei fällt dabei auf: (1) Erstens, dass die Poesie aus einem Pathos des Leidens stammt. Der Dichter ist ein unglückseliger Mensch, der tiefe Pein erleidet, der große Schmerzen in seinem Innersten trägt. (2) Zweitens, dass A ihn entschieden in seiner Leiblichkeit beschreibt. Er leidet im Herzen, in seiner innersten Mitte. Es ist seine Stimme, mit welcher er sich Ausdruck verleiht, deren Seufzer und Schreie über seine Lippen ausströmen. Und (3) drittens, dass er diese leiblichen Qualen aber zu sublimieren weiß, denn er verfeinert und erhöht den physisch-seelischen Schmerz in die wohlgefällige Schönheit einer Musik. Der Dichter verwandelt Leid in Schönheit, und zwar in seiner Innerlichkeit, die nach Expression drängt. Die Leidenschaft führt in die Poesie. In den *Stadien auf des Lebens Weg* lesen wir deshalb auch: „Ohne Pathos kein Dichten. Pathos ist das Erste."[322] (siehe §5). In der weiteren Folge des Aphorismus verdoppelt A durch das Bild des Ochsen des

321 Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.27 (T31).
322 Kierkegaard: *Stadien auf des Lebens Weg*, S.430.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Phalaris[323] und die nunmehr hinzutretenden Hörer und auch Rezensenten lediglich die oben schon vorgenommene Bestimmung des Dichters. Durch die wachsende Anschaulichkeit zeigt er das Wesen des Dichters dadurch aber gleichsam noch *zeigender*. Drei weitere Bestimmungen kommen so hinzu: (4) Viertens, dass der Dichter in seinem Pathos keineswegs wirkungslos ist. Sein Phainesthai erreicht die Menschen (sowohl durch die Rezitation als auch die Schrift) und erzeugt konkrete leibliche Responsivität (bei Phalaris, den Zuhörern und den Rezensenten), doch in einem irrigen, verkehrten Sinn. Denn (5) fünftens *eigentlich* möchte der Dichter mit seinen sublimierten Schreien, die in den Ohren sowohl des Phalaris als auch aller Zuhörer und Rezensenten wie süße Musik klingen, durchaus aufwühlen und entsetzen. Seine Intention ist es zu erschüttern, doch versteht ihn bloß niemand. Weshalb? Weil des Dichters Lippen eben so geformt sind, dass sie seine Seufzer in süße Musik verwandeln. Der Dichter erweist sich als Opfer seines eigenen sublimierende Genies. Damit kommt (6) sechstens eine für Kierkegaard typische Ironie ins Spiel, deren Doppeldeutigkeit zwischen Wehmut und Spott oszilliert. Das Schicksal des Dichters ist ein tragisches und sowohl der Dichter als auch die Zuhörer und die Rezensenten wissen dies, doch nehme sie es so hin. Der Dichter hat keine Wahl, denn er ist, der er ist, insofern er Dichter ist. Der Zuhörer wiederum will sich an den Schreien des Dichters nicht ängstigen, schätzt aber die leibliche Musik, die seinen Martern entströmt. Und der Rezensent schließlich weist das Wesen des Dichters zynisch den „Regeln der Ästhetik" zu. „Ganz recht, so soll es sein." Dem Dichter bleibt so nur dreierlei: Zum einen sein Schicksal in sisyphusartiger Haltung auf sich zu nehmen – und zwar in liebender Verachtung, wie Camus uns lehrt –; zum anderen den Rezensenten zu verspotten (wie A es hier im Aphorismus tut: „Nun, versteht sich, ein Rezensent gleicht einem Dichter ja aufs Haar, nur hat er nicht die Qualen im Herzen, nicht die Musik auf den Lippen"); oder schließlich sein Dichtersein aufzugeben, um der Misere seiner Verkennung zu entkommen: „Sieh, darum will ich lieber Schweinehirt sein auf Amagerbro und von den Schweinen verstanden sein, als Dichter sein und mißverstanden sein von den Menschen." Dies aber sind gerade wieder Worte des

323 Phalaris war ein Tyrann der griechischen Kolonie Akragas auf Sizilien (ca. 570 – 555 v.Chr.).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dichters: Auch seine Selbstaufgabe äußert er also durch eine poetische Ironie, die ihn als genuinen Poeten erweist. Worin liegt hier nun die *indirekte Mitteilung*? In zweierlei: Erstens darin, dass sie das Poetische poetisch zeigt, und zwar so, dass wir als Leser mit uns selbst konfrontiert werden, weil wir mit dem Wesen der Poesie konfrontiert sind. Zweitens darin, dass sie das Ästhetische im Lichte der Verzweiflung beschreibt. Verzweiflung aber ist ein Königsweg zu Gott (siehe *Die Krankheit zum Tode*), und zwar auch in ihrer dialektischen Natur das Gegenteil des Göttlichen zu sein.

Eine erste und letzte Erklärung

Unser zweites Beispiel stammt aus der von Johannes Climacus verfassten *Unwissenschaftlichen Nachschrift*, welcher allerdings eine erste und letzte Erklärung von Kierkegaard selbst angefügt ist, mit welcher das Werk endet.[324] Dieser Annex erhält seine besondere Bedeutung im Angesicht einer Beilage (*Blick auf eine gleichzeitige Bestrebung in der dänischen Literatur)*, die inmitten des zweiten Teiles eingeschoben ist und wo Johannes Climacus sich zum Erscheinen einiger pseudonymer Werke im Verlauf der letzten Jahre äußert und diese bespricht. Es handelt sich dabei um Kierkegaards bis 1846 erschienene Werke (von *Entweder – Oder* bis zu den *Stadien auf des Lebens Weg*), aber auch die Schriften des Magisters Kierkegaard (Die *Erbaulichen Reden*).[325] Kierkegaard analysiert also durch das Pseudonym Johannes Climacus mit ironischen Mitteln *sich selbst*, wodurch er zum einen die *indirekte Mitteilung* mit indirekten Mitteln erstmals zur Sprache bringt; und zum anderen die *indirekte Mitteilung* in diese selbst integriert. Auf der Basis dieser Beilage erhält die Erklärung am Ende der *Unwissenschaftlichen Nachschrift*, die wir hier nun genauer betrachten, eine ambivalente Tönung: Einerseits könnte man glauben, dass Kierkegaard darin seine Methode der *indirekten Mitteilung* schlicht offenlegt, indem er seine Pseudonymie erklärt. Andererseits aber reiht sie sich im Angesicht der Beilage inmitten der *Nachschrift* in das multiperspektivische Verwirrspiel

324 Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S. 839–844 (T32).

325 Siehe ebd.: *Blick auf eine gleichzeitige Bestrebung in der dänischen Literatur,* S.401 – 459.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der *indirekten Mitteilung*, wodurch es nicht klar ist, ob Kierkegaard dadurch, dass er seine Pseudonymie nun offenlegt, sich nicht selbst zu einem Pseudonym macht – im Sinne einer weiteren heterogenen Stimme nebst jenen der anderen Pseudonyme. Denn Johannes Climacus bezieht sich auf den Magister Kierkegaard ebenso wie auf Victor Eremita oder Joannes de silentio.[326] Die erste und letzte Erklärung am Ende der *Nachschrift* gehört also selbst zur *indirekten Mitteilung* gerade dadurch, dass sie diese paradoxerweise offenlegt. Denn sie zwingt uns Leser zu ihr und ihrem eigentlichen Ziel, nämlich sich zur direkten Rede von Gott zu verhalten. Was also sagt uns Kierkegaard darin konkret über die *indirekte Mitteilung*? Er eröffnet die Erklärung damit, dass er die Verfasserschaft der pseudonymen Schriften von 1843 bis 1846 eingesteht, doch auch dies wieder nur indirekt („wie man sagt") und gewissermaßen relativierend („was zu wissen kaum für jemand realiter Interesse haben kann"), obgleich dieses Geständnis ja gerade der Schlüssel zu seinem Werk ist, selbst wenn nur stilisiert. Es folgen sechs grundlegende Bestimmungen: (1) Erstens, dass die Pseudonymie, und damit die *indirekte Mitteilung*, notwendig und nicht zufällig ist (etwa politisch-juristisch). Sie hat einen „*wesentlichen* Grund in der *Produktion* selbst", dass sie es nämlich erlaubt, die dichterisch unerlässliche Multiperspektivität („Individualitäts-Verschiedenheit") in mannigfaltigen Topoi („Gut und Böse", „Verzweiflung und Übermut") rücksichtslos zum Ausdruck zu bringen, was für eine „faktisch wirkliche Person" sittlich unerlaubt, also im Grunde unmöglich sei. (2) Zweitens, dass Kierkegaard in diesem Spiel nur ein außenstehender Souffleur ist, der den Pseudonymen eine ihrer Lebensanschauung gemäße Überzeugung in den Mund gelegt hat, eine „doppelt-reflektierte Mitteilung". Er selbst ist also nicht eigentlich der Verfasser ihrer Ansichten, sondern der Verfasser von Pseudonymen und literarischen Figuren (1. Stufe), deren Vorworte und Namen gleichsam selbst ihre Produkte sind (2. Stufe). Kierkegaard trägt juristisch-literarisch die Verantwortung für sie, dichterisch aber hat er sie nur *veranlasst*. Deshalb das bekannte Wort: „So ist in den pseudonymen Büchern nicht ein einziges Wort von mir selbst; nur als Dritter habe ich eine Meinung über sie,

326 Siehe ebd., S.423 – 428. Ähnliche Selbstbezüge finden sich auch auf S.221, wo Climacus den Magister Kierkegaard kritisiert. Auf S.237 wiederum bekennt er, *Furcht und Zittern* von Johannes de silentio gelesen zu haben.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nur als Leser ein Wissen von ihrer Bedeutung." Er selbst sei „das Gleichgültige" zu diesen Ansichten. Das ist in Anbetracht der existenziellen und persönlichen Note aller Werke Kierkegaards ein mit Vorsicht zu genießendes Bekenntnis, gehört so aber selbst wieder zum Vexierspiel der *indirekten Mitteilung* und rückt Kierkegaards Pseudonymie außerdem in die Nähe einer Heteronymie, wie wir sie später aus dem Werk Pessoas kennen, wo die verschiedenen Pseudonyme ein Eigenleben über den Autor hinaus annehmen. (3) Drittens, dass deshalb die „Hörbarkeit des Produkts" gemäß der Vielstimmigkeit der pseudonymen Verfasser zitiert werden soll (was in dieser Schrift eingehalten wird, leider eine Seltenheit im Umgang mit Kierkegaard) und nicht immer mit dem Verweis auf Kierkegaard als deren "vermeintlichem Autor". Kierkegaard sei der Sekretär sowie Verfasser der Verfasser der pseudonymen Schriften, nicht nur deren Verfasser, doch auch. (4) Viertens, dass Kierkegaard damit – in gekonnt dialektischer Art und Weise – das Faktum seines Bekenntnisses gerade wieder umkehrt („dialektische Doppelheit"). Denn er gesteht hier seine Verfasserschaft der pseudonymen Schriften zwar ein, doch indem er sie wiederum von sich weist, denn er sei ja nur der „uneigentliche Verfasser" dieser Schriften, nicht deren eigentliche Verfasser, wie man glauben könne. Der eigentliche Verfasser sei er nur von den *Erbaulichen Reden*, also seiner direkten Mitteilung. Wie bereits oben konstatiert: Die *indirekte Mitteilung* ist selbst eine *indirekte Mitteilung*, oder wie Kierkegaard schreibt: Ein Tanz (denn es gilt „mit der doppelt-reflektierten leichten Idealität eines dichterisch-wirklichen Verfassers zu tanzen.")! (5) Fünftens, dass die *indirekte Mitteilung* auch eine autobiographische Selbstpoetisierung und Selbststilisierung Kierkegaards ist (noch mehr dann in *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller* sowie *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, wo Kierkegaard die *indirekte Mitteilung* weitaus ausführlicher preisgibt, siehe unten, und damit auch den Titel hier (*Eine erste und letzte Erklärung*) negiert), denn er verknüpft sie eng mit seinem schriftstellerischen Leben, wenn er der Vorsehung dankt (innerlich), und ebenso seinem Vater (erinnernd), den Pseudonymen selbst (vertraut), jenen, die von der Pseudonymie geschwiegen haben (verbindlichst), aber auch der Firma Kts (ehrfürchtig und ironisch), die davon geredet habe. Der ironische Abschluss der *Erklärung* wiederum, wo Kierkegaard verkündet, dass er von den Pseudonymen jetzt scheide (bereits im Jahr 1847, also

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Nachfolgejahr der *Unwissenschaftlichen Nachschrift,* wird er mit Inter et Inter ein neues Pseudonym einführen[327]), inklusive der an die *Offenbarung des Johannes*[328] gemahnenden Warnung hier nicht Hand anzulegen („Und möge nun kein Halbmatrose dialektisch Hand an diese Arbeit legen, sondern sie stehen lassen, wie sie jetzt steht."), ist selbst Ausdruck der spielerischen und doppeldeutigen Dimension der *indirekten Mitteilung*, die Kierkegaards Leben, seine Verfasserschaft und das Eigenleben seiner Pseudonyme umfasst.[329] (6) Sechstens schließlich, dass die *indirekte Mitteilung* im Letzten nichts Neues im Sinne einer „unerhörten Entdeckung" von Bedeutung vorlegen will, sondern im Gegenteil, dass die Pseudonyme „keine Bedeutung haben wollen", dass sie durch die Doppel-Reflexion nur das „Alte, Bekannte und von den Väter Überlieferte" vorlegen wollen, doch „womöglich auf eine innerlichere Weise". Auch dies ist vexierbildhaft zu lesen, denn natürlich liegt gerade darin, das Alte und Bekannte auf eine innerlich radikalisierte Weise mit den Mitteln der christlich gesteigerten, *indirekten Mitteilung* zu zeigen (Kierkegaards Emphase auf die Innerlichkeit) eine signifikante Leistung, die sich ihrer Bedeutung durchaus bewusst ist und aufgrund ihrer existenziellen Intensität zweifelsohne eine Erneuerung des Denkens erwirkt hat, wie die Rezeptionsgeschichte Kierkegaards zeigt.

---

327 Siehe Kierkegaard: *Die Krise und eine Krise im Leben einer Schauspielerin* (1847).

328 Siehe Offb 22,18–19: „Ich bezeuge jedem, der die prophetischen Worte dieses Buches hört: Wer etwas hinzufügt, dem wird Gott die Plagen zufügen, von denen in diesem Buch geschrieben steht. / Und wer etwas wegnimmt von den prophetischen Worten dieses Buches, dem wird Gott seinen Anteil am Baum des Lebens und an der heiligen Stadt wegnehmen, von denen in diesem Buch geschrieben steht."

329 In *Die Tagebücher (Band IV)*, S.206, gesteht Kierkegaard ein, dass er nicht von Beginn weg Zweck und Ziel der Pseudonymie durchschaut habe, sondern dass diese ein Teil der dichterischen Ergießung seiner eigenen Lebensentwicklung gewesen sei. In seiner *Kierkegaard-Biographie* wiederum zeigt Joakim Garff, dass die *indirekte Mitteilung* von Kierkegaard auch außerhalb seiner Schriften vollzogen wurde. So besuchte er etwa absichtlich das Theater, um den Anschein zu erwecken, dass er vollends im ästhetischen Stadium lebe, doch nur um das Theater nach zehn Minuten durch den Hinterausgang wieder zu verlassen.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Gebet des Leids

Als letztes Beispiel wollen wir ein Gebet Kierkegaards näher betrachten. Es stammt aus den Jahren 1849–1850 und trägt keinen Titel. Wir nennen es hier ein "Gebet des Leids"[330] und rechnen es unter die Poesie Kierkegaards.[331] Das Gebet ist von Kierkegaard verfasst, als solches auch vermerkt, gehört folglich zur direkten Rede, die nicht über die *indirekte Mittelung* in Gott hineintäuschen muss, sondern explizit von Gott sprechen kann, denn der Zuhörer – so vermutet Kierkegaard – ist von Gott bereits überzeugt. Im Lichte der existenziellen Psychologie Kierkegaards, in welcher Gott im qualitativen Sprung der Wiederholung durch eine Selbstwerdung immer erst zu gewinnen ist (siehe 3. Teil: Poiesis und Zeit sowie 4. Teil: Selbst und Gott), erhält diese Poesie des Gebets ihr Gewicht aber immer erst durch Möglichkeit und Notwendigkeit der indirekten Rede, denn erst diese erzeugt die Innerlichkeit, die es für den Logos des Glaubens braucht (siehe §9). Das Gebet hebt an mit der direkten Anrede Christi („Du") und legt den Schwerpunkt in der Folge sogleich auf ein Kernmotiv der kierkegaardischen Theologie: das Leiden Christi. In diesem Sinne lässt sich das Gebet auch als eine Phänomenologie des göttlichen Leidens lesen, denn das Leiden wird darin nicht nur besagt, sondern in Verehrung Gottes auch bekannt, und das bedeutet auf eine indirekte Weise *gezeigt*: Eine Offenbarung durch Zugeständnis. Bekannt wird, dass Gott, der Unschuldige, (1) erstens in die Welt kam, um für die Schuldigen zu leiden, dass er (2) zweitens das schwerste aller Leiden trug, (3) drittens dies wusste, (4) viertens es freiwillig trug, (5) fünftens durch das gesamte Leben hindurch litt, (6) sechstens einen erniedrigenden Tod erlitt, um so (7) siebtens durch sein „heiliges Leben" das Leiden zu heiligen. Dafür gebührt Gott Dank, wie Kierkegaard betet, vor allem aber auch dafür, dass er aufklärte, was „für den gewöhnlichen Menschen völliges Dunkel ist", nämlich das (göttliche) Leiden! Gott selbst war also durch seinen Sohn eine Art Phänomenologe, denn er *zeigte* das Wesen des Leidens. Genau dieses Zeigen bekennt auch das Gebet zeigend, wodurch es besagte Phänomenologie des göttlichen Leidens

330 Kierkegaard: *Rufe zu Gott. Gebete*, S.31 (T33).

331 Ein anderes Gebet Kierkegaards zum Leiden (*Lord Jesus Christ, Who suffered all life long*) hat Samuel Barber nebst drei weiteren Gebeten in seinem Werk *Prayers of Kierkegaard*, Op.30 (1954), vertont.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vollbringt, und zwar im Sinne einer Phänomenologie der Existenz (siehe §13), denn geschrieben wurde das Gebet von einem leidenschaftlich Existierenden (Kierkegaard) für leidenschaftlich Existierende (die Leser). Sobald dieses göttliche Leid erkannt wurde, soll es nie wieder vergessen gehen und den Leidenden trösten, stärken und belehren. Denn „über alle Maße" leistet die Erkenntnis des leidenden Gottes dies alles, wenn der Mensch weiß, dass Gottes Leiden für die Schuldigen war und dass sein Tod zur Wiedergutmachung diente.

Die Seufzer süßer Musik, eine erste und letzte Erklärung sowie das Gebet des Leids haben uns drei Ebenen der Poesie der *indirekten Mitteilung* gezeigt: Ihre explizite Anwendung im ästhetischen Stadium, ihre Selbsterklärung anhand der Beschaffenheit der Pseudonymie und ihre implizite Bestimmung und zugleich Überwindung durch die direkte Rede eines Gebets. Insgesamt geht die Poesie der *indirekten Mitteilung* natürlich noch um ein Vielfaches weiter, insofern Kierkegaard sie nebst den schon genannten Werken *Unwissenschaftliche Nachschrift, Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller* und *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* auch in der geplanten Vorlesung *Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* (Fragment geblieben, 1847), in der *Einübung im Christentum,* in seinen *Briefen* und in den *Tagebüchern* thematisiert; vor allem aber durch sein gesamtes Werk hindurch selbst vollzieht, das heißt explizit im Zuge seiner Pseudonymie (bis zur *Einübung im Christentum* von 1850, in welcher Søren Kierkegaard aber als Herausgeber fungiert) und implizit in den dazu negativ stehenden direkten Mitteilungen des Religiösen (bis zu *Der Augenblick* von 1855). Letztere fallen aber auch unter die *indirekte Mitteilung*, sobald wir "Kierkegaard" selbst als ein Pseudonym Kierkegaards lesen. Die Poesie der *indirekten Mitteilung* verwirklicht sich folglich entscheidend in der leiblich-existenziellen Involviertheit des Lesers in die psychologische Bewegung der Hineintäuschung, die Kierkegaard an ihm vorzunehmen versucht.[332] Sie ist nicht davon abhängig, ob diese mäeutische Methode bekannt ist oder nicht, sondern ist *gerade auch*

332 Siehe dazu Nietzsche: *Morgenröthe* (KSA 3), S.234: „Es ist noch nicht genug eine Sache zu beweisen, man muss die Menschen zu ihr auch noch verführen oder zu ihr erheben."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dann am Werk, *wenn* sie bekannt ist, nur auf einer zweiten, reflektierten Ebene (wenn sie sozusagen ihre Maske der Masken trägt, doch als Stil des Antlitzes). Der Hauptzwecke der Poesie der *indirekten Mitteilung* ist die christliche Mäeutik, die Kierkegaard in der sokratischen Tradition aufgreift und erneuert. Hierin manifestiert sich auch der Leitmotivcharakter der *indirekten Mitteilung*, die phänomenologisch die Lebendigkeit der Worte freisetzt und den Leser in seiner Lebendigkeit angeht, und zwar indem sie ihren Hauptgegenstand – die Wahrheit Gottes – als Exzessphänomen behandelt und deshalb nur indirekt umkreist. Einzig auf diese Weise verdichtet und steigert ihre Poesie auch das Pathos des Göttlichen, so wie es den Menschen in seiner Innerlichkeit existenziell betrifft. Es gibt Unsagbares, das heißt Nicht-Dozierbares (das Ethische, das Religiöse). Dieses in direkter Rede dennoch zu dozieren, bedeutet es unethisch und unreligiös mitzuteilen,[333] wodurch (1) erstens, der Selbstvollzug der *indirekten Mitteilung* unterbunden wird, (2) zweitens die Mäeutik des Lesers verunmöglicht, (3) drittens eine Hineintäuschung in die Wahrheit verhindert und (4) viertens somit eine existenzielle Aneignung durch den Leser erschwert. Alle Mitteilung muss durch die „doppelte Reflexion", wie Kierkegaard schreibt, und das bedeutet, dass sie sich erst mitteilen und dann wieder zurücknehmen muss,[334] damit der Betroffene (der Leser, der Einzelne) das Ethische und Religiöse selbst vollziehen kann. Die *indirekte Mitteilung* ist „Könnens-Mitteilung"[335], sie befugt den Leser zu einem Können in Richtung von Möglichkeit. Die kierkegaardische Dialektik tendiert folglich nicht, wie die hegelianische, zu einer abschließenden Synthesis, sondern hält den Logos stets in einer Spannung, arbeitet auch *gegen* sich selbst. Sie wagt die Unabgeschlossenheit, um damit eine existenzielle Offenheit aufrechtzuerhalten. Wir erkennen hier innerhalb der Poesie der *indirekten Mitteilung* in aller Deutlichkeit das Prinzip "Sei der du wirst", dem eine ambivalente und offene Dialektik eignet. Sie arbeitet im Ausgang vom Pathos des Absurden an den Grenzen der Vernunft (das Demarkative), um so Ermöglichungen einer Existenzpoesie des Wahren zu provozieren.

---

333 Siehe Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band II)*, S.114.

334 Siehe Kierkegaard*: Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung (Syndikat)*, S.27.

335 Ebd., S.68/71.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

§18 Nietzsche: Die Poesie der Umwertung aller Werte

Die *Umwertung aller Werte* kann als poetisches Leitmotiv der nietzscheanischen Philosophie fungieren, wo sie als Movens der Wahrheit des Willens zur Macht verstanden wird. Freilich tritt die Formulierung erst im Jahre 1884 erstmals auf,[336] und zwar als Untertitel für ein nie geschriebenes Werk (*Philosophie der ewigen Wiederkunft*), später dann als Untertitel oder alternativer Titel für sein geplantes, aber später wieder verworfenes Hauptwerk *Der Wille zur Macht*. Doch ist sie charakteristisch für Nietzsches denkerische Umwälzungen seit *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* (von 1872), wie Nietzsche selbst beteuert,[337] insofern alle Werke Nietzsches eine Umwertung bestehender Werte vornehmen. Die Rede ist dabei nicht nur von moralischen, sondern auch von epistemischen, ästhetischen, religiösen und überhaupt ontologischen Werten. Umwertung meint dann Neukalibrierung, Neubestimmung, Revision, Korrektur bestehender Werte, insofern diese von einem projizierenden Willen zur Macht gesetzt wurden[338] und darin einem fortwährenden, durchaus heraklitischen Werdensprozess unterliegen – getreu unserem elementar verstandenen "Sei, der du wirst". Umwertung meint damit auch, „dass die Gewichte aller Dinge neu bestimmt werden müssen"[339], was nichts weniger als „eine neue Denkweise" verlangt.[340] Es konzentrieren sich im Leitmotiv der *Umwertung aller Werte* so viele verwandte, für Nietzsche typische Dynamiken, Bewegungen und Modi, wie etwa die Überwindung, das Dionysische, der Kreis, die Morgenröte, die Experimentalphilosophie, die Philosophie der Zukunft, die Götzendämmerung oder das Aufstellen neuer Tafeln. Ähnlich wie bei Kierkegaard sprechen auch bei Nietzsche die Werkuntertitel zuweilen leitmotivisch.[341] Wer zu dieser Transformation im

336 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA 11), S.218.

337 Siehe Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.160: „die „Geburt der Tragödie" war meine erste Umwerthung aller Werthe."

338 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889* (KSA 13), S.49.

339 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.519.

340 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA 11), S.507.

341 Einige Beispiele: *Menschliches, Allzumenschliches*: Ein Buch für freie Geister; *Also sprach Zarathustra*: Ein Buch für Alle und Keinen; *Jenseits von Gut und Böse*: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft; *Zur Genealogie der Moral*: Eine Streitschrift. *Götzen-Dämmerung*: Oder Wie man mit dem Hammer philoso-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stande ist, steht im außermoralischen Sinne jenseits von Gut und Böse und horcht die alten, hohl gewordenen Werte (und Götzen) aus.[342] Diese sind für Nietzsche *in primis* die nihilistisch und décadent verstandenen Werte des Christentums, wie *Der Antichrist* deutlich macht, der mit der Formulierung „Umwerthung aller Werthe!..." auch programmatisch fulminant endet.[343] Doch mehr als *nur* eine Genealogisierung, Dekonstruktion oder Destruktion ist die *Umwertung aller Werte* eine Formel für einen „Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit, der in mir Fleisch und Genie geworden ist",[344] wie Nietzsche in *Ecce Homo* schreibt. Sie wird damit zur Neuprägung der Not (Pathos), des Unbewussten (Logos) und überhaupt des Lebens (Phänomen) durch die Wahrheit des Willens zur Macht. Mit alle dem ist die *Umwertung aller Werte* auch ein Spiel, eine Poesie eben, und entspricht damit dem Dichter Nietzsche, der sich nicht nur als Schaffender von Versen und Gedanken, sondern auch von neuen Werten versteht. Ähnlich wie bei Kierkegaard finden wir aber auch bei Nietzsche ein gespaltenes Verhältnis zur Dichtung. Einerseits lügen Dichter zu viel[345] (siehe unten), bekannt auch der Vers „Nur Narr! Nur Dichter!" aus dem *Lied der Schwermuth* in *Also sprach Zarathustra* (siehe auch §34, T70).[346] Andererseits ist die Dichtung als Kunst „die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans des Lebens"[347], das zum Ideal des Schaffens gehört. Ohnehin sind Philosophen vergleichbar mit den Dichtern, denn sie klären nicht nur Begriffe, sondern müssen sie „allererst machen, schaffen, hinstellen und zu ihnen überreden."[348] Deleuze und Félix Guattari haben in dieser neologistischen Kunst die „Aufgabe der Philosophie" überhaupt erkannt[349]

---

phiert; *Der Antichrist*: Fluch auf das Christentum; *Ecce Homo*: Wie man wird, was man ist.

342 Siehe Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.57f.

343 Siehe Nietzsche: *Der Antichrist* (KSA 6), S.253f. Auf diese Formulierung folgt noch ein neues „Gesetz wider das Christenthum" in sieben Sätzen.

344 Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.365.

345 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.110.

346 Ebd., S.373. Wobei dies auch ironisch und spöttisch zu lesen ist gegen all jene, welche den dionysischen Dichter nicht fassen können.

347 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente* (KSA 13), S.521.

348 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente* (KSA 11), S.486f.

349 Siehe Deleuze/Guattari: *Was ist Philosophie?*, S.10. Siehe ebd., S.6: „Die Philosophie ist die Kunst der Bildung, Erfindung, Herstellung von Begriffen."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und sie damit in nächste Nähe zur Poesie gerückt. Diesen seinen Worten gemäß ist auch Nietzsches gesamte Philosophie poetisch naturiert, insofern sie poietisch operiert. Nebst seinen Gedichten seit Kindertagen – wobei *Dem unbekannten Gotte* von 1864 sein erstes Gedicht von Weltrang ist (siehe §34) – erweist sich *eo ipso* auch seine Prosa von Beginn weg als durchaus poetisch,[350] wo sie sich verschiedener rhetorischer Stilmittel wie des Aphorismus',[351] des Gleichnisses oder der Erzählung bedient. Selbst erzählerische Dialoge hat Nietzsche geschrieben.[352] Ab dem Nachspiel des ersten Teils von *Menschliches Allzumenschliches* finden zudem immer wieder Gedichte ihren Weg in Nietzsches Werke, am ausgeprägtesten in *Die fröhliche Wissenschaft* mit den *Liedern des Prinzen Vogelfrei*. Mit den *Dionysos-Dithyramben* endet Nietzsches Werk auch poetisch.[353] Über alle dem ragt selbstredend *Also sprach Zarathustra*, der nahezu die gesamt stilistische Bandbreite Nietzsches umfasst – vom wissenschaftlich-analytischen Ton insbesondere der *Genealogie der Moral* einmal abgesehen. An strotzender Sprachkraft kommt ihm stellenweise wohl nur *Der Antichrist* gleich. Die Epik des biblisch-prophetischen Tones wird im *Zarathustra* kontrastiert durch Ironie, Parodie und Satire;[354] an die Seite eines gravitätischen Ernstes gesellt sich

350 Siehe Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.447: „Man schreibt nur im Angesicht der Poesie gute Prosa!" Und ebd., S.448: „Der Krieg ist der Vater aller guten Dinge, der Krieg ist auch der Vater der guten Prosa."

351 Siehe Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.153: „Der Aphorismus, die Sentenz, in denen ich als der Erste unter Deutschen Meister bin, sind die Formen der „Ewigkeit"; mein Ehrgeiz ist, in zehn Sätzen zu sagen, was jeder Andre in einem Buche sagt, — was jeder Andre in einem Buche n i c h t sagt…".

352 Siehe Nietzsche: *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* in *Nachgelassene Fragmente 1870–1873* (KSA 1), S.651 – 752.

353 Drei der neun Gedichte der *Dionysos-Dithyramben* sind bereits im 4. Teil von *Also sprach Zarathustra* erschienen: *Klage der Ariadne* (In "Der Zauberer"), *Nur Narr! Nur Dichter!* (in "Das Lied der Schwermuth") and *Unter Töchtern der Wüste* (unter diesem Titel).

354 Siehe dazu auch Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.496: „Homo poeta. — „Ich selber, der ich höchst eigenhändig diese Tragödie der Tragödien gemacht habe, soweit sie fertig ist; ich, der ich den Knoten der Moral erst in's Dasein hineinknüpfte und so fest zog, dass nur ein Gott ihn lösen kann, — so verlangt es ja Horaz! — ich selber habe jetzt im vierten Act alle Götter umgebracht, — aus Moralität! Was soll nun aus dem fünften werden! Woher noch die tragische Lösung nehmen! — Muss ich anfangen, über eine komische Lösung nachzudenken?"".

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine tänzerische Leichtigkeit; kluge Sinnsprüche werden von einer sophistischen Pathetik abgelöst, selbst Surrealismen finden sich in Nietzsches Kosmos.[355] Durch alles strömt aber die Kraft einer verführerischen Musikalität – *Also sprach Zarathustra* ist von Ludwig van Beethovens *Neunter Sinfonie* angeregt, wie eine Sinfonie mit vier Sätzen konzipiert[356] – die sich zwischen einem Rausch der Extreme und subtilen Kolorierungen bewegt. Nietzsche nennt diesen Stil dithyrambisch, er glaubte damit „tausend Meilen über das hinaus" geflogen zu sein, „was bisher Poesie hieß."[357] Dieser *Tonus* entspricht dem Grundsatz aus der *Götzen-Dämmerung:* „Ohne Musik wäre das Leben ein Irrthum."[358] Wir sagen: Ohne Poesie wäre das Leben ein Irrtum! – und meinen im Wesentlichen dasselbe, weil die Imaginarien der Poesie immer auch musikalisch sind und nicht bei Nietzsche allein, der sie vor allem mit der natürlichen Erhabenheit von Meer, Berg und Sonne malt, vereinzelt auch mit Menschen, Tieren, Göttern, Fabelwesen, dem Propheten Zarathustra und Nietzsche selbst. Klare Parallelen zu Kierkegaard erkennen wir in Nietzsche als dem großen Psychologen, der Verborgenes, Verdrängtes und Geheimes zur Sprache bringt, desgleichen in seinem ebenfalls intimen Verhältnis zu seinen Lesern, aber auch in seinen vielfältigen Masken- und Täuschungsspielen. Nicht zufällig sind beide vom Typus des Schauspielers fasziniert. In gewisser Hinsicht lässt sich folglich auch Zarathustra als ein Pseudonym interpretieren, sind Figuren wie Dionysos, der Freigeist, der Prinz Vogelfrei, der tolle Mensch oder der Zwerg mit Nietzsche verwandte, aber nicht identische Stimmen,[359]

355 Zarathustra kann fliegen (*Also sprach Zarathustra:* Von grossen Ereignissen, S.167) und trifft „ein Ohr, so gross wie ein Mensch!" (*Also sprach Zarathustra:* Von der Erlösung, S.178).

356 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* (KSA 9), S.519f. Berühmte Vertonungen von Teilen des *Zarathustra* haben Richard Strauß (*Also sprach Zarathustra*, Op.30 (1896)), Gustav Mahler (*Dritte Sinfonie* d-Moll, 4. Satz (1902) und Frederick Delius (*A Mass of Life* (1905)) vorgelegt.

357 Siehe Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.304f/345.

358 Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.64.

359 Dass Nietzsche nicht identisch ist mit Zarathustra zeigt u.a. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA 11), S.83: „Entschluß. Ich will reden, und nicht mehr Zarathustra." Aber auch ein Brief an seine Schwester Elisabeth Nietzsche aus dem Jahr 1885 macht dies deutlich: „Glaube ja nicht, daß mein Sohn Zarathustra *meine* Meinungen ausspricht. Er ist eine meiner Vorbereitungen und Zwischen-Akte." (siehe Nietzsche: *Briefe,* S.282).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die allerdings nicht selten seine wichtigsten Gedanken aussprechen (der Zwerg die Ewige Wiederkunft des Gleichen; der tolle Mensch den Tod Gottes; Zarathustra den Übermenschen). Auch Nietzsche bedient sich also einer Art *indirekten Mitteilung*, wo er mit Polyphonien und Multiperspektiven spielt. Bezweckt ist damit stets eine Erschütterung des Lesers, eine Verwundung, welche die Seele für die anvisierte *Umwertung aller Werte* vorbereiten soll. – Auch die drei nachfolgenden Beispiele sind folglich als solche Erschütterungen zu lesen, weil sie nichts weniger als eine Umwälzung von Poesie, Menschentum und Herz verlangen. Wir wollen so erstens die Rede *Von den Dichtern* aus *Also sprach Zarathustra* betrachten (Tableau XXXIV); zweitens *Zarathustra Untergang* aus *Die fröhliche Wissenschaft* (Tableau XXXV); und drittens den Willen zur Härte in der Rede *Von alten und neuen Tafeln* abermals aus dem *Zarathustra* (Tableau XXXVI).

Von den Dichtern

Unser erstes Beispiel stammt aus dem zweiten Teil von *Also sprach Zarathustra,* wo sich die Rede *Von den Dichtern* findet.[360] Ihr Hauptthema ist die Frage nach Lüge und Wahrheit der Dichtung, und zwar mit den Mitteln der Poesie befragt. Phänomenologisch gesprochen, zeigt Nietzsche poetisch das Poetische, doch indem er die Poesie kritisch betrachtet: „Die Dichter lügen zuviel" – dieses Wort Zarathustras aus seiner Rede *Auf den glückseligen Inseln* wird hier erneut aufgegriffen und durch sechs Gründe fundiert: (1) Erstens durch die Leiblichkeit, welche alles "Unvergängliche zum Gleichnis" mache – eine Anspielung auf die Schlussverse von Johann Wolfgang von Goethes *Faust II*[361] – wodurch das Geistige „nur noch gleichsam Geist" sei, die Poesie also selbst nur Gleichnis, nur ein großes Sozusagen ist. (2) Zweitens durch das Unwissen der Dichter. Sie wissen wenig und lernen schlecht, sagt Zarathustra: „so müssen wir schon lügen." Deshalb sind Dichter Verführer der „geistig Armen, sonderlich wenn es junge Weibchen sind" und glauben an

360 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.163 – 166 (T34).

361 Siehe Goethe: *Faust. Der Tragödie zweiter Teil*, 12104–12111: „Alles Vergängliche / Ist nur ein Gleichnis; / Das Unzulängliche, / Hier wird's Ereignis; / Das Unbeschreibliche, / Hier ist's getan; / Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Weisheit des Volkes. (3) Drittens durch ihre eigene Fantasterei, vornehmlich, wenn sie glauben, dass die Natur oder der Himmel ihnen „Heimliches" und Heiliges einflüstere, wenn ihnen „zärtliche Regungen" kommen. Zarathustra klagt: „Ach, es giebt so viel Dinge zwischen Himmel und Erden, von denen sich nur die Dichter Etwas haben träumen lassen!" So haben die Dichter im „Reich der Wolken" auch die Götter erfunden, lauter „Dichter-Gleichniss, Dichter-Erschleichniss!" (4) Viertens durch die Oberflächlichkeit der Dichter. Sie seien nur „seichte Meere", „dachten nicht genug in die Tiefe", so blieb ihr Gefühl den Gründen fern und hielt sich an „etwas Wollust und etwas Langeweile". (5) Fünftens durch ihre Unreinlichkeit, denn all ihre Tiefe sei nur erschlichen. „Sie trüben Alle ihr Gewässer, dass es tief scheine." Letztlich sind die Dichter nur „Mittler und Mischer" eines „alten Gottes", geben sich nur dem Anschein nach als „Versöhner". Deshalb findet man bei ihnen auch nur selten Seele, oft aber „gesalzenen Schleim". (6) Sechstens durch ihre Eitelkeit, weshalb die Poeten wie die Pfauen seien, die selbst vor dem „hässlichsten aller Büffel" noch mit ihrem Spitzenfächer „von Silber und Seide" stolzieren. Zuschauer wollen sie unter allen Umständen, nach Anerkennung giert ihr Geist. – „Ach, wie bin ich all des Unzulänglichen müde, das durchaus Ereigniss sein soll! Ach, wie bin ich der Dichter müde!" schließt deshalb Zarathustra und gibt seiner poetischen *Umwertung aller Werte* einen ersten Ausdruck, die uns zwingt über die Dichter gehörig umzulernen. Doch findet sich noch ein weiterer Grund für das Lügen der Dichter, den Zarathustra bereits zu Beginn seiner Rede andeutet, als ihn einer seiner Jünger nach dem Warum fragt: nämlich die Grundlosigkeit. Zarathustra dürfe nicht nach seinem Warum gefragt werden, betont er, denn sein Erleben sei nicht von Gestern, seine Meinungen bedürften nicht mehr der Gründe. „Müsste ich nicht ein Fass sein von Gedächtniss, wenn ich auch meine Gründe bei mir haben wollte?" Dichter lügen zuviel, sprach einst Zarathustra und vergaß es wieder. Jetzt wird er danach gefragt, doch müsse er dafür nicht zwingend Gründe nennen, glaubt Zarathustra. Hier nun stoßen wir auf eine weitere *Umwertung aller Werte*, nämlich eine onto-epistemische, wie wir sie ähnlich schon beim Logos des Unbewussten und der Emphase auf das Vergessen angetroffen haben (siehe §10). Der Satz vom Grunde, die Verherrlichung von Gedächtnis und Erinnerung, rücken für Zarathustra an zweite Stelle. Primär ist ihm sein grundloses Erleben,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das ganz der Gegenwart gehört und deshalb nicht zwingend der Gründe für seine Ansichten braucht, sondern offen ist für gleichsam zugeflogenes Neues und Fremdes. Zu diesem Bruch mit der herkömmlichen Logik gehört dann auch das Paradox, welches dieser gesamten Rede zugrunde liegt, dass sie nämlich selbst von einem Dichter mit dichterischen Mitteln vorgelegt wird. Es sind der Dichter Nietzsche, aber auch sein Pseudonym, der Dichter Zarathustra, die dichterisch behaupten, dass Dichter zuviel lügen. „Aber auch Zarathustra ist ein Dichter", beteuert jener selbst. Warum sollte man an ihn glauben? Der Jünger antwortet: „„Ich glaube an Zarathustra." Aber Zarathustra schüttelte den Kopf und lächelte." Auch Zarathustra könnte lügen, denn er ist ein Dichter, wodurch seine Rede über die Dichter selbst das Prädikat der Zwiespältigkeit und Ungewissheit erhält. Der Logos wird als in eine Ambivalenz der Offenheit überführt, welche die Leser Zarathustras, ähnlich wie bei Kierkegaards *indirekter Mitteilung*, auf sich selbst zurückwerfen und zum Selbstdenken zwingen. Im Zuge der poetischen *Umwertung aller Werte* finden sich gegen Ende und verstreut in den schon zitierten Stellen der Rede so zumindest Andeutungen einer Art Poesie der Zukunft, die einen Aufbruch auch für die Dichtung verheißt. Denn etwas in Zarathustra ist „von Morgen und Übermorgen und Einstmals", etwas in ihm blickt schon in „weite Fernen". Die Dichtung sei unzulänglich, aber sie soll „durchaus Ereigniss sein", hieß es. Lesen wir Ereignis hier nicht als Effekthascherei der insuffizienten Dichter, sondern heideggerianisch als Gabe von Sein und Zeit, dann wäre hier durchaus von einer kommenden Poesie die Rede, die eigentliches Ereignis sein solle. Und zwar dergestalt, dass sie wie Zarathustra offen ist für das Nicht-Erinnerte, das wie eine Intuition oder eine fremde Gabe zugeflogen kommt und neue, zitternde Möglichkeiten den schaffenden Händen darreicht: „Und mitunter finde ich auch ein zugeflogenes Thier in meinem Taubenschlage, das mir fremd ist, und das zittert, wenn ich meine Hand darauf lege." Zarathustra blickt in weite Fernen und sieht neue, verwandelte Dichter kommen, die ihrer selbst überdrüssig geworden sind: „Verwandelt sah ich schon die Dichter und gegen sich selber den Blick gerichtet. Büsser des Geistes sah ich kommen: die wuchsen aus ihnen." Prophetische Worte, die der nietzscheanischen *Umwertung aller Werte* ihr "Sei, der du wirst" sprechen.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zarathustras Untergang

Das vierte Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* endet mit demselben Erzählbild, mit welchem *Also Zarathustra* eröffnet.[362] Im erstgenannten Werk lautet es auf *Zarathustras Untergang* im zweiten gehört es zu *Zarathustra's Vorrede*. Der zweite, hier wesentliche Unterschied[363] liegt aber in den ersten beiden Wörtern von *Zarathustras Untergang*, die lauten „Incipit tragoedia" und die in *Also sprach Zarathustra* fehlen. Der Prophet Zarathustra beginnt also seinen Untergang und so beginnt die Tragödie. Dies lässt sich mindestens vierfach lesen: (1) Erstens als Beginn der Tragödie von *Also sprach Zarathustra*, und zwar als dramatische Gattung verstanden, und das heißt in unserem Fall als Auftakt zu einer großen (phänomenologischen) Poesie verstanden, die auch theatralischen Charakter hat. (2) Zweitens als Auftakt zu "Zarathustras Programm", und damit zur anvisierten *Umwertung aller Werte* als dem nunmehr konkretisierten Leitmotiv des gesamten nietzscheanischen Denkens, das mit philosophischen, poetischen und religiösen Mitteln eine Umwälzung der bisherigen Überzeugungen und Sicherheiten vornehmen will. (3) Drittens als Anbruch aber einer großen Krisis für die Welt und ihre bestehenden Werte, die jetzt unter Druck geraten sind. Ihre rücksichtslose Umwertung wird für viele ein schmerzhaftes Drama sein und als großes Unglück empfunden.[364] (4) Viertens aber auch als Drama für Zarathustra und Nietzsche selbst, insofern die *Umwertung aller Werte* auch scheitern könnte, also womöglich selbst in einer Katastrophe enden wird. Damit beginnend, dass die Tragödie mit dem Untergang Zarathustras, der zu den Menschen herniedersteigt, ihren Anfang nimmt. Gewissermaßen ein böses Omen. – In dieser schillernden Bedeutungsvielfalt können wir das *Incipit*

362 Siehe Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.571 (T35) und *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.11f.

363 Darüber hinaus hat Nietzsche den Abschnitt in *Also sprach Zarathustra* in Versform überführt und den „See Urmi" durch den „See seiner Heimat" ersetzt.

364 Siehe dazu Nietzsche in seinem später hinzugefügten Vorwort für *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.346: „Incipit tragoedia" — heisst es am Schlusse dieses bedenklich-unbedenklichen Buchs: man sei auf seiner Hut! Irgend etwas ausbündig Schlimmes und Boshaftes kündigt sich an: incipit parodia, es ist kein Zweifel…".

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tragoedia somit als Schlagwort schlechthin für das Leitmotiv der *Umwertung aller Werte* lesen und damit auch für eine phänomenologische Unschärfe, die gerade dem nietzscheanischen Leitmotiv in seiner Offenheit entspricht. Die weiteren Motive von *Zarathustras Untergang* führen ihn als Propheten der *Umwertung aller Werte* ein: Wie Christus zog er sich einst von der Welt zurück, allerdings für zehn Jahre und nicht nur vierzig Tage, ließ sich im Gebirge von Einsamkeit und Sonne nähren („nahmen dir deinen Ueberfluss ab") und erlangte so die Weisheit. Dieser ist er nunmehr überdrüssig und möchte sie verschenken, so wie die Bienen den Honig. Mit der „Morgenröthe" ist sein Entschluss gefasst, mit dem Morgenrot beginnt also die *Umwertung aller Werte*. Sie ist Neuaufbruch und Hoffnung. Von der Sonne genährt, muss Zarathustra selbst zur Sonne werden – die Anspielungen auf Platon, aber auch das Christentum sind unüberhörbar – also Licht in das Dunkel bringen, und zwar aus innerem Überreichtum. „Dazu muss ich in die Tiefe steigen", wie Zarathustra zur Sonne spricht, muss er selbst wie die Sonne abends untergehen. Er muss sich also opfern, gleichsam wie Christus zum Fleisch werden, oder wie ein Bodhisattva, nachdem dieser die Erleuchtung erlangt hat, zu den Menschen zurückkehren, um auch ihnen das Heil zu bringen. Das ist von Beginn weg dramatisch, denn Zarathustras Lamento ist ohrenfällig: „Du grosses Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du nicht Die hättest, welchen du leuchtest!" Zarathustra will den Menschen das Licht bringen, zugleich beklagt er vor der Sonne deren Existenz. Die Zerrissenheit der gesamten nietzscheanischen *Umwertung aller Werte* ist in diesem Vers enthalten, die sich im Widerspruch von Verachtung und Liebe gegenüber den Menschen hält (ein Grundmotiv im *Zarathustra*, und nicht nur dort). Und dennoch: „Zarathustra will wieder Mensch werden", sein Untergang – im doppelten Sinn des Wortes: als Selbstminderung (Zarathustra wird wieder Mensch) und als Hingabe (Zarathustra wird zur Sonne) – ist besiegelt. Er erbittet sich den Segen der Sonne, damit aus seinem Becher „Wasser golden aus ihm fließe". Incipit tragoedia, incipit Zarathustras Programm der *Umwertung aller Werte*.[365]

365 Ein anderer Beginn der *Umwertung aller Werte* klingt im Gedicht *Sils Maria* an. Siehe Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.649: „Hier sass ich, wartend, wartend, — doch auf Nichts, / Jenseits von Gut und Böse, bald

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Wille zur Härte

Unser drittes Beispiel führt direkt in die besagte Tragödie Zarathustras, und zwar zum Ende seiner schon einmal zitierten Rede *Von alten und neuen Tafeln* aus dem dritten Teil von *Also sprach Zarathustra*.[366] Dort, im neunundzwanzigsten und dreißigsten Abschnitt, verleiht Nietzsche der Poesie der *Umwertung aller Werte* konkreten Ausdruck, namentlich durch zwei Motive: die Härte und die Willenskraft. Der "Wille zur Härte" also, das heißt eine Konkretion des Willens zur Macht, der sich uns als neuer Wert zu verstehen gibt; der, nachdem die alten Wertetafeln – von Sinai über Athen bis Rom – zerbrochen wurden, nunmehr als neuer Wert auf neuen Tafeln über den Häuptern der Menschen aufzuhängen ist. „Werdet hart!" – so lautet das Gebot im ersten Abschnitt. Doch was bedeutet Härte für Zarathustra? Es bedeutet „Diamant" zu sein und nicht „Küchen-Kohle", so weich, so nachgebend, so weichend. Es bedeutet ehrlich zu sein, keine Verleugnung im Herzen zu tragen, klar zu sehen: Warum ist „so wenig Schicksal in eurem Blicke?" fragt Zarathustra seine Brüder. Wer Schicksal im Auge hat, muss auch hart, muss auch unerbittlich sein. Es bedeutet zu siegen; auch bedeutet es zu schaffen: „Die Schaffenden nämlich sind hart", sie müssen „scheiden und zerschneiden", um Neues zu schaffen. Es bedeutet selig zu werden, um die „Hand auf Jahrtausende zu drücken wie auf Wachs", um „auf dem Willen von Jahrtausenden zu schreiben wie auf Erz", um härter und edler zu sein als Erz. Denn: „Ganz hart ist allein das Edelste". Mit der Emphase auf das Schaffendsein, welches die Werte der Jahrtausende neu bestimmt, ist die innere Dynamik der *Umwertung aller Werte* benannt, die in heraklitischer Manier wie der Schicksalsknabe Aion mit den Bausteinen der Werte spielt und sie neu anordnet.[367] Ihr Movens ist der Wille, der den vormaligen „Willen von Jahrtausenden" entkräftet. – Damit ist der Übergang in den dreißigsten Abschnitt erfolgt. Dieser hebt an mit den Worten: „Oh du mein Wille! Du Wende aller Noth, du meine Nothwendigkeit! Bewahre mich vor allen kleinen Siegen!" Zarathustra ruft den Willen

---

des Lichts / Geniessend, bald des Schattens, ganz nur Spiel, / Ganz See, ganz Mittag, ganz Zeit ohne Ziel. / Da, plötzlich, Freundin! wurde Eins zu Zwei — / — Und Zarathustra gieng an mir vorbei…".

366 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra (KSA 4)*, S.268f (T36).

367 Siehe Heraklit: B52 in *Fragmente der Vorsokratiker*.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wie die Musen oder einen Gott an. Der Wille zur Härte ist der Wille zur Macht, als solcher gilt er Zarathustra als der Wille, der den großen Sieg bringen kann, die Not (im Pathos) umwendet und damit zur Not-Wendigkeit der Schaffenden (im Logos) wird. Habet einen starken Willen! So könnte das Gebot dieses Abschnittes lauten. Der Sieg selbst ist ein neuer Wert Zarathustras, sofern er als Schicksal verstanden wird, der "in" und "über" dem Schaffenden zu finden ist, denn er kommt aus seiner eigensten Mitte (das "In-mir", der Wille), geht jedoch über den Schaffenden hinaus (das "Über-mir", die Schickung). Den letzten Sieg indes soll der Wille bringen: den „großen Mittag", wo die Sonne am höchsten steht, und in dessen Hoffnung *Also sprach Zarathustra* zuletzt auch einmünden wird (die folglich eine Offenheit bewahrt, also dem Werden den Vorrang über das Sein verleiht); aber auch die letzte Selbstreife des Schaffenden („bereit zu mir selbst"), der im großen Mittag zum Sterne geworden ist, ja selbst die Sonne des großen Mittags sein muss („eine Sonne selber und ein unerbittlicher Sonnen-Wille"). Unerbittlich gilt es dafür zu sein, auch bereit im Siege zu vernichten. Wie schwierig das ist, weiß Zarathustra, denn die alten Werte der Schwäche und Willenslosigkeit, wie er sie versteht, sind noch immer machtvoll am Werk. Man kann auch im Siege noch unterliegen und taumeln. Dennoch endet die Rede *Von alten und neuen Tafeln* in der großen Zuversicht auf den unerschütterlichen Willen des zum schenkenden Stern gewordenen Schaffenden: „Oh Wille, Wende aller Noth, du meine Nothwendigkeit! Spare mich auf zu Einem grossen Siege! — — " Die zwei Gedankenstriche zum Ende der Rede deuten die Exzessivität dieses Ansinnens an – *aus* dem Profundalen des Pathos und *im* Demarkativen des Logos – für welches die Poesie der *Umwertung aller Werte* keine Worte mehr kennt, allerdings eine Ahnung, eine Verheißung, eine Sehnsucht nach dem ganz Anderen.

Von den Dichtern, Zarathustras Untergang und Der Wille zur Härte atmen allesamt eine „Luft der Höhe", eine „Luft der Stärke", wie Nietzsche im *Ecce Homo* von seinen Schriften schreibt.[368] Es ist dies die Luft der *Umwertung aller Werte*, die wie ein frischer Wind eine geistige Erneuerung anstrebt, sei dies durch die Kritik an den Dichtern, die aber die Sehnsucht einer Poesie der Zukunft in sich

368 Siehe Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.258.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

birgt; sei es durch den Beginn einer Tragödie im mehrfachen Wortsinn oder durch die Hoffnung auf eine Kultur des Schaffens, die aber auch misslingen kann. Die Poesie der *Umwertung aller Werte* ist exzessphänomenologisch naturiert, denn sie spart viel Eindeutigkeit ihrer neuen Werte aus, legt den Fokus so vielmehr auf ihre offenen, aber aussichtsreichen Andeutungen. Wir können ihr ganzes Geschäft, und im Besonderen auch die drei hier betrachteten Imagines, so unter den berühmten, selbstkritischen Kommentar Nietzsches im Vorwort seiner *Geburt der Tragödie* von 1887 rechnen: „Sie hätte singen sollen, diese „neue Seele" — und nicht reden!"[369] Ob sie damit auch das eigentliche Ideal für eine fröhliche Wissenschaft bietet, sei dahingestellt. Die Poesie der *Umwertung aller Werte* aber ist eine singende, sie wagt immer wieder dichterisch zu sprechen, geht damit die Gefahr ein, an gewissen Stellen am Dunkeln, Undeutlichen und Unsagbaren zu rühren und dort zu harren, doch nur um darin dem Chiasmus der poetischen Phänomenologie gemäß in Indirektheit heller, deutlicher und sagbarer zu zeigen, was sich nur im Ungezeigten zeigt. Die Mystik dieser Poesie hat nicht nur für Kierkegaards Wahrheit des Gottes ihre Geltung, sondern auch für Nietzsches Wahrheit des Willens zur Macht, ebenso wie für Heideggers Wahrheit des Ereignisses, wo diese ihr Antlitz dem ihr gemäßen Stil zuführen. Das Leitmotiv der *Umwertung aller Werte* kennt in seiner Ausformulierung also eine halb freiwillige, halb unfreiwillige Offenheit, die man an Nietzsche oft bemängelt hat. Welche neuen Werte offeriert er uns denn *in concreto*? Gewiss, den Willen zur Macht, das Schaffendsein selbst, die Härte, die Hoffnung, eine Kraft und Stärke, eine Sternen-Moral, auf dass der Mensch sich selbst überwinden lerne, dass er sich als Einzelner von seinen Werdensmöglichkeiten her verstehe und es wage, an den Übermenschen in ihm zu glauben, dass er sich von der falschen Transzendenz abwende und der Immanenz des Sinns der Erde zuwende, dass er die große Vernunft des Leibes erkenne und die große Gesundheit anstrebe, dass er das Lachen heiligspreche, dass er die Ewige Wiederkunft des Gleichen einsehe und bejahen lerne, dass er im *amor fati* überhaupt auf den Gott Dionysos und seine Weisheit vertrauen lerne. Wir werden viele dieser Topoi in der Folge aufgreifen, wo sie dem nietzscheanischen "Sei, der du wirst" eine Richtung verleihen. Dennoch ist es offensichtlich,

369 Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie* (KSA 1), S.15.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass die Wahrheit des Willens zur Macht, welcher das Leitmotiv der *Umwertung aller Werte* das zeigende Wort spricht, nebst der Entlarvung und Zerstörung der bestehenden Werte, tatsächlich mehr Aufbruch in ein unentschiedenes Noch-Nicht verheißt und weniger Handfestes vorlegt. Wer eine Philosophie der Zukunft anvisiert, der drängt ins Offene. Das muss keineswegs ein Mangel sein, ganz im Gegenteil, zumal aus Sicht einer poetischen Phänomenologie gen *negative Theosis*. Denn entschieden wahr bleibt, dass Nietzsches Stil des poetischen Denkens in seinem Zeigen uns Leser leiblich angehen kann und damit Pathos sowie Logos einer neuen Konzentration und Transzendierung anheimgibt, die unser Leben tatsächlich umzuwerten versteht.

§19 Heidegger: Die Poesie des anderen Anfangs

Heideggers Ereignis- und Seinsdenken sowie seine Phänomenologie des Daseins sind in besonderem Maße, mehr als bei Kierkegaard und Nietzsche, explizit auf ihre Poesie, das heißt ihre Zur-Sprache-Bringung angewiesen. Das ontologische Denken Heideggers impliziert damit eine Poesie *aus* dem Ereignis, dem Sein und dem Dasein. Denken wir diese Poesie leitmotivisch, dann können wir sie als Poesie des *anderen Anfangs* lesen, die sich uns in ihren Grundzügen bereits gezeigt hat: Der *andere Anfang* bezeichnet den Versuch eines neuen Anfangs des Denkens, der im Gegensatz zum ersten Anfang der Metaphysik und bisherigen Philosophie nunmehr das Ereignis zu denken versucht, das heißt das Denken des "Es gibt" (siehe §7).[370] In diesem Er-denken des Seyns gemäß der ontologischen Differenz soll das vorlogische Offenbarsein eines Ganzen angedacht werden (siehe §11), das Ereignis einer Lichtung von Ursprünglichkeit, die zunächst mysteriös bleibt (siehe §15). Auch der *andere Anfang* ist somit als eine Bewegung zu verstehen, das heißt eine Dynamik in das Offene des "Sei, der du wirst". Doch anders als Kierkegaards Deviation (Indirektheit) und Nietzsches Vertierung (Umwertung) ist ihre Richtung ein paradoxes Zurück-nach-vorne, also eine Originärisie-

370 In dieser Hinsicht stellt sich Heidegger, wie oben schon erwähnt (siehe Fn.40), in direkte Nachfolge zu Nietzsche, den er als den letzten Metaphysiker des Abendlandes versteht.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rung (Her-kunft) als versuchter Neuaufbruch (Zu-kunft). Sie strebt dabei explizit nach dem Wesentlichen und Anfänglichen des Profundals – da die Nähe zu Heraklit und Parmenides (siehe 1. Kapitel: Das Pathos der poetischen Phänomenologie) – und versucht diesem einen denkerisch-poetischen Ausdruck zu verleihen. Heideggers Bemühung ist darin verwandt mit Pessoas Heteronym Alberto Caeiro, dessen Poesie ausdrücklich vor den Ursprung des abendländischen Denkens und Dichtens zurückstrebt.[371] Das anfängliche Denken ist eine Besinnung des Seins, es ist „Er-denken der Wahrheit des Seyns und so die Ergründung des Grundes."[372] Dichten und Denken sind nicht identisch, beide aber gründen und er-gründen, weshalb Heidegger die Dichtung auch als Gründung des Bleibenden und Stiftung des Seyns versteht.[373] Zugleich betont er: „Das Denken des Seins ist die ursprüngliche Weise des Dichtens", und: „Alles Dichten [als Urdichtung] ist in seinem Grunde ein Denken."[374] Letztlich sind das Dichten und das Denken für Heidegger der gemeinsame Versuch, dem Geheimnis der Sprache (also dem Logos in seiner Ursprünglichkeit) auf die Spur zu kommen, oder wie Heidegger im Anhang zu *Phänomenologie und Theologie* schreibt:

> Denn das Geheimnis der Sprache, worin sich die ganze Besinnung versammeln muß, bleibt das denk- und fragwürdigste Phänomen, vor allem dann, wenn die Einsicht erwacht, daß die Sprache kein Werk des Menschen ist: Die Sprache spricht. Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht. (…) Die Sprache ist ein Urphänomen, dessen Eigenes sich nicht durch Tatsachen beweisen, das sich nur erblicken läßt in einer unvoreingenommenen Spracherfahrung.[375]

371 Siehe Pessoa: *Alberto Caeiro* (2014).

372 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.56.

373 Siehe auch Heidegger ebd., S.11: „Die Seinsfrage ist *der* Sprung in das Seyn, den der Mensch als der Sucher des Seyns vollzieht, sofern er ein *denkerisch* Schaffender ist. Sucher des Seyns ist im eigensten Übermaß sucherischer Kraft der Dichter, der das Seyn "stiftet"".

374 Heidegger: *Der Spruch des Anaximanders* in *Holzwege* (GA 5), S.328f. Siehe auch Heidegger: *Der Weg zur Sprache* in *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), S.256: „Alles sinnende Denken ist ein Dichten, alle Dichtung aber ein Denken. Beide gehören zueinander aus jenem Sagen, das sich schon dem Ungesagten zugesagt hat, weil es der Gedanke ist als der Dank."

375 Heidegger: *Phänomenologie und Theologie* in *Wegmarken* (GA 9), S.72.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Denken des *anderen Anfangs* ist somit das Denken des Urphänomens der Sprache, und zwar als eine Spracherfahrung. Diese Spracherfahrung ist eine poetische, denn die Dichtung selbst ist ein nicht-objektivierendes, „denkendes Sagen".[376] Damit wird auch Heideggers innige Beziehung zur Dichtung deutlich, denn sie ist ihm Beziehung zum Denken selbst: Das gilt für seine gründliche Beschäftigung mit Dichtern wie Rainer Maria Rilke, Georg Trakl, Celan und vor allem Hölderlin, den er bekanntlich als „Dichter des Dichters" feiert,[377] als den Dichter, „der in die Zukunft weist, der den Gott erwartet".[378] Dies gilt aber auch für seinen eigenen Denkstil, der nichts Geringeres ist als eine singuläre Denkpoesie, die ebenso unverkennbar ist wie ein Gemälde Vincent Van Goghs oder eine Sinfonie Gustav Mahlers. So denkt Heidegger die Sprache, bringt die Sprache zur Sprache und macht dadurch die Sprache erfahrbar – und zwar von ihrer Ursprünglichkeit her, welche die Sprache erst sprechen lässt. Deshalb Heideggers etymologisches, die ursprünglich ontologische Dynamik der Worte und Silben freisetzendes Denken in der Tradition von Platons *Kratylos*-Dialog.[379] Deshalb Heideggers unermüdliches Ringen mit der Sprache, deshalb sein manisch anmutendes Um-denken und Um-dichten des Seins. Deshalb Heideggers an den ersten Anfang bei den Vorsokratikern anknüpfender Ton, der zugleich uralt und doch ganz neu klingt. Deshalb Heideggers Denken als ein Vollzug ungeheuerlicher Intensität, der sogar zu einem eigenen Verbum geworden ist – näm-

376 Siehe ebd., S.75/78.

377 Heidegger: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* in *Erläuterungen zu Hölderlin* (GA 4), S.34. Im *Spiegel-Gespräch* sagt Heidegger bekanntlich, dass seine ganze Philosophie nur von Hölderlin her zu verstehen sei (siehe oben 4. Kapitel). Man bedenke, dass Nietzsche (vor der deutschen Intelligenzia) sowohl Hölderlin als auch die Vorsokratiker für sich entdeckte, also auch vor Heidegger. Einmal mehr zeigt sich, wie stark Heideggers Denken auf Impulse Nietzsches zurückgeht. Kierkegaards Anti-Climacus wiederum nennt in *Die Krankheit zum Tode* Shakespeare den „Dichter der Dichter", siehe ebd., S.62. Ebd., S.172: „und dann lies Shakespeare – und du sollst schaudern vor den Kollisionen."

378 Heidegger: *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger* in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), S.678.

379 Siehe Platon: *Kratylos*. Platon denkt dort den Ursprung der Worte als eingefrorene Bewegung. Siehe auch Heidegger: *Schwarze Hefte 1948–1951 (Anmerkungen VI-IX)* (GA 98), S.107.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lich "heideggern" – meist jedoch mit dem pejorativen Anklang, wo man versucht ist, Heideggers Jargon zu imitieren[380] oder wo auf dessen kryptische Elemente verwiesen wird. Dies deutet auch die verführerische Gefahr seines Stils an, der einen Leser zu seiner inneren, sich esoterischen ausnehmenden Kraft zwingen kann. Dies, weil Heideggers Denkstil das leicht erspürbare Vermögen eignet, in die Tiefe des Ungedachten vorzudringen, wie es sich von sich selbst her zu zeigen gibt. Es ist dies ein *Phainesthai*-Denken reinsten Wassers, Heideggers Poesie des *anderen Anfangs* deshalb auch poetische Phänomenologie im genuinen Sinne. Sein Denken objektiviert nicht, sondern bleibt in Bewegung, ringt immer wieder mit seinem Stoff – der Wahrheit des Seyns – und sucht nach einer ihr gemäßen Sprache, gerade auch im Erschweigen. Phänomenologisch betrachtet, bedeutet dies ein "sachgerechtes Denken", also ein Denken von der Sache selbst her. Dabei setzt Heidegger *Wegmarken*, begeht *Holzwege*, ist *Unterwegs zur Sprache*. Wir entsinnen uns des Leitspruchs seines gesamten Oeuvres: „Wege – nicht Werke" (siehe §7). Auch hier sprechen also die Werktitel vom Gestus des Denkers, der versucht das Ereignis – das selbst ein Weg ist – zu eröffnen. Alles dies können wir als "formale Anzeige" verstehen, wie Heidegger es nennt, das heißt ein Denkstil, der durch seine Begriffe, seine Bewegungen, seine Beschreibungen, kurz: durch seine *Form anzeigt,* was er tut, weil er dies stets vom Phainesthai des Daseins her leistet, das zeitlich ist und in der Welt vollzieht, was sich sprachlich zeigen, denken und dichten lässt – gerade auch im Nicht-Sagbaren. Formale Anzeige ist so auch die Vollzugsmethode der Poesie des *anderen Anfangs*, denn ihre sprachlichen Gebilde springen und sprechen uns an, vergleichbar mit Kunstwerken, wie Jaspers zurecht bemerkt.[381] Pseudonyme, Maskierungen oder Fabelwesen indes finden sich in Heideggers Denken nicht, ebenso wenig eine entsprechende Psychologie wie bei Kierkegaard und Nietzsche. Dafür gehören zu seinem Imaginarium viele Bilder des natürlichen Lebens zwischen Land, Licht, Weg, Haus, Fuge, Wurf oder Tal. Seine Imagines sind schlicht, aber einprägsam. Sie atmen eine alte Herkunft der Natürlichkeit. Was nun folgt sind drei Tableaus der Poesie des *anderen Anfangs*,

380 Bekannt ist die Kritik Adornos in *Jargon der Eigentlichkeit* (1964). Allerdings ist auch Adornos Philosophie ein Jargon.

381 Siehe Jaspers: *Notizen zu Heidegger*, S.49: „Ein Sprach- und Formgebilde, das anspricht wie ein Kunstwerk, – vergleich mit Rilke (…)."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

welche die Poesie (Dichtung) als *anderen Anfang* (Denken) und den *anderen Anfang* (Denken) als Poesie (Dichtung) zugleich thematisieren und exprimieren wollen. Wir betrachten erstens das Wesen der Dichtung in *Der Ursprung des Kunstwerks* (Tableau XXXVII); zweitens den Sprung aus den *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Tableau XXXIII); und drittens das Gedicht *Das Wissen* aus *Besinnung* (Tableau XXXIX).

Das Wesen der Dichtung

In seinem bekannten Aufsatz *Der Ursprung des Kunstwerks* von 1935 greift Heidegger an einer bedeutenden Stelle die Frage nach dem Wesen der Dichtung auf.[382] Gleich zu Beginn unseres Denkbilds wird dort die Dichtung in ein enges Verhältnis zur Wahrheit gestellt (wir denken zurück an Platon, Kierkegaard und Nietzsche). Heidegger schreibt: „Wahrheit als die Lichtung und Verbergung des Seienden geschieht, indem sie gedichtet wird." Im Analogieschluss ist damit für Heidegger alle Kunst „im *Wesen Dichtung*", denn Kunst ist „das Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit". Dichtung aber lässt überhaupt erst Wahrheit geschehen. Wie vermag sie dies? Indem sie eine „offene Stelle aufschlägt", worin „Unverborgenheit des Seienden" und das heißt Unverborgenheit des Seins, möglich wird. Das heißt: Dichtung ermöglicht ἀλήθεια; Dichtung ist das Wesen der Kunst. Doch was bedeutet es, dass Dichtung eine offene Stelle aufschlägt? Dass sie „als lichtender Entwurf" das Offene überhaupt geschehen lässt, indem sie das Offene „zum Leuchten und Klingen bringt." Wir können sagen, Offenheit bedeutet ontologische Anwesenheit von Wahrheit; als Entwurf gedacht, aber auch zeitlicher Vollzug. Als solches entspricht beides unserem "Sei, der du wirst"-Prinzip, welches zum Wesen der Dichtung gehört. Dergestalt bestimmt, bleibt die Dichtung allerdings frag-würdig, wie Heidegger weiß, und es ist folglich auch ungeklärt, ob Imagination und Einbildungskraft ihr Wesen adäquat denken können. Wichtig ist ferner die Differenzierung zwischen Poesie und Dichtung, wobei gilt: Poesie ist Sprachkunst und als solche „nur eine Weise des lichtenden Entwerfens der Wahrheit", also des Dichtens, ebenso wie Musik, Malerei oder

382 Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerks* in *Holzwege* (GA 5), S.59 – 63 (T37).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Architektur es sind, wenngleich mit einem Sonderstatus. Denn die Poesie ist „ursprünglichste Dichtung im wesentlichen Sinne" und verwahrt so das ursprüngliche Wesen der Dichtung. Mit anderen Worten: Poesie ist Dichtung, aber im engeren Sinne. Dichtung im *wesentlichen* Sinne hingegen ist für Heidegger „die Sage der Unverborgenheit des Seienden", als solche. Im Grunde lässt sich sagen, dass Dichtung dem Logos entspricht (die Sprache als Sprache), die Poesie hingegen nur einer der Logoi des Logos ist (eine Sprache unter Sprachen), wenngleich der ursprünglichste. Ähnlich unterscheidet Heidegger in der Folge auch die Sprache als einerseits bloße Mitteilung (Verständigung) und andererseits als ein Sagen (Nennung). Erstere Dimension der Sprache erlaubt es zu kommunizieren, zweitere bringt das Seiende ins Offene, und das heißt, dass es dieses überhaupt erst zum Phänomen macht. „Dieses Nennen ernennt das Seiende *zu* seinem Sein *aus* diesem," wie Heidegger schreibt. Dies entspricht im Wesentlichen dem Übergang vom bloßen Ding zum Zeug, wie Heidegger ihn in *Sein und Zeit* entwickelt. Es ist dies ein Sagen als ein „Entwerfen des Lichten". Dieses entwerfende Sagen wiederum ist die besagte Dichtung. Oder wie Heidegger in seiner eigenen Dichtersprache ausführt: „die Sage der Welt und der Erde, die Sage vom Spielraum ihres Streites und damit von der Stätte aller Nähe und Ferne der Götter." Im entwerfenden Sagen – und das ist wichtig – wird stets auch das Unsagbare zur Welt gebracht, ohne welches Sprache nicht gedacht werden kann. Es gibt also keine Dichtung ohne das Unsagbare, und damit auch keine Wahrheit. Das Wesen der Dichtung ist „die Stiftung der Wahrheit", wobei Heidegger Stiften als Schenken, Gründen und Anfangen begreift, aber auch als einen Überfluss, der das Ungeheure aufreißt und das Geheure niederreißt. Mit Blick auf den *anderen Anfang* erkennen wir darin einige vorzügliche Vollzugsweisen, wie sich ein Ereignisdenken ins Offene bringen kann, wo es die Wahrheit des Seyns lichtet: nämlich als ein Exzess der Gabe, der in ein Novum aufbricht! Die Poesie des *anderen Anfangs* jedenfalls muss möglichst auch Dichtung des *anderen Anfangs* sein, damit sie Pathos, Logos und Phänomene als neue Wahrheit ins Werk setzen kann. Für Heidegger ist dies letztlich nur mit Hölderlin möglich, der „von der dichterischen Bestimmung

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

getragen ist, das Wesen der Dichtung eigens zu dichten,“[383] um so auf den kommenden Gott zu weisen.

Der Sprung

Unser zweites Beispiel entnehmen wir den *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)*, und zwar dem 117. Kapitel, das auf den Titel *Der Sprung* lautet (so wie allerdings noch vier weitere Kapitel, wie ebenso der IV. Teil des Werkes).[384] Der Sprung ist ein Kernbegriff des kierkegaardischen Denkens (siehe §9 und §29), so auch bei Heidegger, nicht zuletzt deshalb, weil es auch im Wort Ur-sprung enthalten ist, dem die Poesie des *anderen Anfangs* im Wesentlichen zu entsprechen trachtet. Demgemäß fungiert der Sprung auch hier als Möglichkeit des An-fangs des *anderen Anfangs*. Vorbereitet wird der Sprung durch die fundamentalontologische Besinnung seit *Sein und Zeit*, welche den Übergang vom ersten zum *anderen Anfang* sozusagen grundlegt. Dieser Übergang ist für Heidegger von weltgeschichtlicher, weil ursprünglichster Bedeutung. Er entspricht einem Entweder-Oder (ohne drittes Stadium) von Metaphysik (erster Anfang) oder dem „ganz Anderen“ (*anderer Anfang)*. Im Entweder sieht Heidegger eine Verrohung, ein grund- und ziellos Werden (neuer Biologismus, das heißt Wissenschaft als Beherrschungskultur), im Oder eine lange Vorbereitung für den Neubeginn (das heißt eine dichterische Seinsbesinnung des Ereignisses). Der Sprung zu einem anderweitigen Anfang wird selbst springend vorbereitet, indem es vonnöten ist, den ersten Anfang, und das heißt die Denkgeschichte der Metaphysik, zunächst denkerisch zu verarbeiten. Die Arbeit am *anderen Anfang* ist für Heidegger also immer auch Arbeit am ersten Anfang (das Zuspiel), was seine zahlreichen Studien großer Vorgänger bezeugen, von Heraklit über Aristoteles und Kant bis zu Nietzsche. Der erste Anfang ist die Geschichte der Seinsvergessenheit (die Heidegger hier freilich nicht nennt), denn im Ausgang des zunächst parmenideisch gedachten Seins durch das νοειν und λέγειν, wodurch das Sein noch ins „Offene seines

383 Heidegger: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4), S.34.

384 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.228ff (T38).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Waltens gesetzt" wurde, „damit das Seiende sich zeige", wurde es in der weiteren Folge gemäß Heidegger zunehmend entleert und lediglich in den Dienst des Seienden gestellt: Erst als ὑπόθεσις (als Annahme, Grundlegung) und ανυπόθετον (Voraussetzungslosigkeit), damit Seiendes oder Nicht-Seiendes überhaupt erscheinen könne; dann als *summum ens*, das erste Ursache des Seienden sei (als *ens creatum*) und als *essentia* und *idea* das zum Apriori der Gegenständlichkeit der Gegenstände wurde; und dadurch schließlich in der Ambivalenz des gemeinhin Bekanntesten oder als Seiendstes, das heißt als Absolutes. Diesen Verkennungsprozess des Seins im bloßen Dienst des Seienden, degradiert auf die Ursache des Seienden (die falsch gedachte ontologische Differenz also), sieht Heidegger in der gesamten abendländischen Metaphysik am Werk. Ihr gegenüber stellt Heidegger den *anderen Anfang*, worin alles verwandelt ist: Das Seiende ist um des Seyns willen. Es wird dem Seyn geopfert, wodurch es erst seine Wahrheit erhält. Das Seiende *ist*; das Seyn aber *west* Lichtung, und zwar als „Lichtung des Sichverbergens", das heißt als Ereignis. „Das Seyn west als Ereignis", wie Heidegger sagt, was in seiner kryptisch-poetischen Theologie bedeutet, dass es als „Augenblicksstätte der Entscheidung über Nähe und Ferne des letzten Gottes" west. Heidegger gesteht ein: Im gewöhnlichen Bezug des Seienden muss dieses Verständnis des Seyns notwendig befremden, ist das so verstandene Seyn das schlechthin Ungewöhnlichste. Ihr entspricht nur die „Einzigkeit des Todes", deren Wahrheit vom Menschen (dem Da-sein) allein begründet ist, da er „inständig ist im Seyn", also ein inniges Gewahrsein seines Todes hat (siehe §23). Dieses Existenzial ermöglicht ihm überhaupt erst das gelebte Leben und das unverborgene Seyn. Deshalb auch die Feststellung: „Der Tod das höchste Zeugnis des Seyns." Diese Todesinnigkeit, die zur Wahrheit des Seyns gehört, muss auch im *anderen Anfang* gewagt werden, denn dort gilt es das Da-sein wahrhaftig zu erdenken. So auch das Seyn, „das als Wegspur des letzten Gottes aufleuchtet", dafür aber des Menschen bedarf, der durch die „Gründung des Da-seins" verwandelt werde: Er wird Sucher, Wahrer und Wächter, wie Heidegger sagt, was erst den Raum für den schafft, der über Nähe und Ferne des letzten Gottes entscheidet. Wir konstatieren also: Die Poesie des *anderen Anfangs* ist primär Seyns- und Ereignisdenken, doch zu erreichen durch einen *Sprung*, der alles verändern kann, weil er so den Menschen als "Da-sein" und den Gott als "letzten Gott" er-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

möglicht. Die Denkpoesie, die Heidegger hier vorlegt, wiederum ist bereits Ausdruck der angekündigten Vorbereitung und Umwendung in Richtung des *anderen Anfangs*, ist also selbst schon *springend*. Dies gilt für seine *Beiträge* insgesamt, insofern das Sagen des Seyns dort die Wesung des Seyns selbst ist,[385] wodurch Heideggers dortiger Stil als versuchtes Hinhören auf das sagende Seyn und somit als versuchtes Aussagen des so Vernommenen zu charakterisieren ist.

Das Wissen

Zum Schluss wollen wir uns noch ein Gedicht Heideggers genauer ansehen, nämlich das Gedicht *Das Wissen* aus dem Werk *Besinnung*,[386] das Gedachtes aus den Jahren 1938/39 versammelt. Wir stoßen hier erstmals auf Heidegger als einen Dichter im herkömmlichen Sinne, der nicht nur große Dichtung Anderer kommentiert hat und auch nicht auf seine prosaische Denkpoesie reduziert werden darf.[387] Das Gedicht lautet auf den Titel *Das Wissen*. Doch was wird hier gewusst? Heidegger dichtet: „Aber wir wissen den Anfang, / den andern, wissen ihn fragend / stehen im Vorsprung zu / jeglichem Ja und Nein." Wir (Denker, fragende Menschen, Denker des *anderen Anfangs*) wissen zunächst also vom *anderen Anfang*, doch nicht wie ein vorgestelltes Objekt oder ein Sachverhalt, sondern fragend. Denn der *andere Anfang* ist, wie wir bereits oben sahen, fragwürdig, es also wert befragt zu werden nach seinem Wesen. Damit stehen wir außerhalb eines bloßen Ja und Nein, das heißt eines eindeutigen Wissens des *anderen Anfangs*. Wir stehen im Vorsprung. Das bedeutet dreierlei: Erstens auf der Spitze und Kante oberhalb von Diesem oder Jenem zu stehen, dort, wo wir noch fragen; zweitens in der fragenden Vorausschau auf den kommenden *anderen Anfang* zu stehen; drittens im Vor-Sprung zu stehen, also im erfragenden Stadium der Vorbereitung des denkerischen Neuaufbruchs. Die nächsten vier Zeilen lauten: „Wissende sind wir zwar nie, / doch im Wissen Seiende, / fragend über uns weg / die Lichtung des Seyns." Insofern wir den *anderen Anfang* zwar wissen, sind

385 Siehe Heidegger: *Beiträge (Vom Ereignis)* (GA 65), S.4.
386 Heidegger: *Besinnung* (GA 66), S.7 (T39).
387 Heidegger hat seit der Jugend gedichtet. Viele seiner Gedichte finden sich im Band *Gedachtes* (GA 81). Siehe hier auch Jaspers in Fn.30.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wir gleichwohl nie schon Wissende, denn wir fragen ja gerade erst, wissen folglich nur fragend. Wer fragend weiß, ist kein Wissender, doch ein im Wissen Seiender. Warum? Weil er zwar *ist,* aber über sich hinaus, insofern er Fragender ist. Wer fragt, ist immer über sich hinaus, so wie wenn er im Vorsprung steht. Doch was erfragen wir? Den *anderen Anfang*, und das bedeutet die Lichtung des Seyns, das heißt das Ereignis. Wir wissen somit auch das Ereignis, doch ebenfalls nur fragend. Heidegger dichtet weiter: „Dessen doch ist die Entscheidung." Wessen? Des Seyns, insofern es lichtet, also Wahrheit in die Unverbogenheit stellt, woran alles hängt im *anderen Anfang*. Das Seyn entscheidet, das bedeutet, dass es ent-scheidet, welchen Lauf die geschichtlichen Dinge nehmen. So lauten denn die Verse bis zum Ende des Gedichts: [Das Seyn entscheidet] „ob es, Macht und Ohnmacht / zerschlagend, rufe zur Erde / die Welt in den Streit, / bringe zur Not den Gott / und ereigne die hochweite Stille / zum Da-sein dem Menschen." Darin *zeigt* sich uns Folgendes: Das Seyn hat die Macht, es entscheidet über Macht und Ohnmacht aller Dinge: Ob der *andere Anfang* möglich wird, ob der erste Anfang verwunden wird (die Zerschlagung von Macht und Ohnmacht) oder ob das Denken sich in sein auf Beherrschung ausgerichtetes Denken verrennt. Wenn es die Macht des ersten und alten Anfangs bricht, unsere heutige Ohnmacht behebt, dann kann das Seyn vier Gaben darbringen, welche allesamt den *anderen Anfang* auszeichnen: (1) Erstens die Welt zur Erde zu rufen, und zwar im Streit. Das bedeutet, dass sie die Welt (die Gesellschaft, den Menschen) wieder auf die Erde, auf die Gaia besinnen kann (es klingt entfernt Nietzsches Ideal vom „Sinn der Erde" an, siehe §30, T62), die dem heraklitischen Werden (der *polemos* des Logos) gemäß zu fassen ist. (2) Zweitens den Gott zu ermöglichen (den letzten Gott im Vorbeigang), ja ihn heranzubringen, damit dieser den Menschen in seiner Not aufsuche, ihn womöglich errette. (3) Drittens die hochweite Stille des Ungesagten und Unsagbaren zum Ereignis zu machen (also die Sigetik), das heißt die tieferen Verhältnisse des transzendenten Logos zur anwesenden Abwesenheit und abwesenden Anwesenheit zu führen, damit sich die Wahrheit des Seyns lichten kann. (4) Viertens, und zwar dies alles – die Besinnung auf die Erde im Werden, die Ermöglichung des letzten Gottes und die Stille der Wahrheit des Seyns – dem Menschen zu seinem Da-sein zu konkretisieren, also seiner Weise zu existieren in der Welt, nämlich im Da seines Seyns, was

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den Menschen (als Wesen mit Logos) auszeichnet, doch worin er sich erst noch gründlich zu gründen hat. – Wie es leicht einzusehen ist, komprimiert das Gedicht in wenigen Versen die Quintessenz der gesamten Poesie des *anderen Anfangs*, die einen Bogen vom Sein über den Menschen und die Erde bis zum Gott spannt, was bereits das „Geviert" andeutet (Erde, Himmel, Göttliche und Sterbliche), welches ebenfalls wesentlich zur Poesie des *anderen Anfangs* gehört (siehe §31, T64).

Das Wesen der Dichtung, der Sprung und das Gedicht *Das Wissen* haben uns den *anderen Anfang* in der Sprachlichkeit der Sprache, als Folge einer Bewegung und durch die Poesie vermittelt. Der leitmotivische Charakter dürfte darin deutlich geworden sein, denn im Wesentlichen hat sich in diesen Imagines die grundsätzliche Denkbewegung der heideggerianischen Philosophie manifestiert. Das Leitmotiv des *anderen Anfangs* ist dabei ebenso wie die *indirekte Mitteilung* und die *Umwertung aller Werte* niemals eine dogmatische oder rigide Methode, sondern immer eine offene, aber doch dezidierte Tendenz im Denken Heideggers, welches sich in allen Phasen seines Denkens erkennen lässt: Von der Frage nach dem Sein des Seienden (der frühe Heidegger), über die Frage nach dem Sinn von Sein (in *Sein und Zeit*) und nach der Wahrheit des Seyns (u.a. in den *Beiträgen*) bis hin zur Frage nach dem Ort des Seins (die späten *Seminare*) – stets ist da die Suche nach einem anderen und neuen Denken maßgebend, zunächst ontologisch, dann in Richtung eines „nichtobjektivierenden Denkens und Sagens",[388] einer zeigenden Sage des Ereignisses. Auch das Prinzip des "Sei, der du wirst" dürfte in den behandelten Tableaus leicht erkennbar gewesen sein, auch wo es nicht eigens erwähnt wurde, denn wo immer von Offenheit (der Unverborgenheit), Verwandlung (des Menschen) oder Streit (im Logos) die Rede war, wurde auf die Zeitlichkeit, auf das Werden und auf den Vollzug des Seins rekurriert. „Das künftige Denken ist Gedanken-*gang*",[389] sagt Heidegger deshalb auch nicht zufällig zu Beginn der *Beiträge*. Die phänomenologisch wichtige Frage bleibt, ob gerade Heideggers Denkstil, im Grunde also seine formale Anzeige, es tatsächlich vermag nur *qua* ihrer Form die Anwesenheit der Sache

388 Heidegger: *Phänomenologie und Theologie* in *Wegmarken* (GA 9), S.78.
389 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.3.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst zu ermöglichen, gerade auch durch eine leiblich-existenzielle Wirkung im Leser. Gewiss ist, dass seine nicht-verdinglichte Sprache des *anderen Anfangs* nicht nur versucht ursprünglicher zu sprechen (ob schon *Sein und Zeit* dieser Sprache entspricht, ist eine zu debattierende Sache), weil sie möglich wäre, sondern weil Heidegger dies als unerlässlich, das heißt als notwendig erachtet, und zwar sowohl im Angesicht der geistesgeschichtlichen Lage der Seinsvergessenheit als auch der prinzipiellen Unzulänglichkeit der herkömmlichen Sprache das Seyn als Ereignis zu denken. Bekannt ist das provokante Wort aus den *Beiträgen:* „Das Sichverständlichmachen ist der Selbstmord der Philosophie."[390] Doch wird damit nur deutlich, dass die Poesie des *anderen Anfangs* keine Selbstverständlichkeit ist, ebenso wenig ihr vorschnelles Verstehen im herkömmlichen Logos.[391] Ganz im Gegenteil: Heidegger wagt ein neues und anderes Denken, weil er das noch Unverstandene zu umkreisen versucht, indem er dabei das Unmögliche nach seiner möglichen Unmöglichkeit befragt. Dass wir Leser dabei im stärksten Maße herausgefordert und somit auch explizit angegangen sind, wird niemand bezweifeln. Dazu gehört auch das Nichtverstehen. Das logische Pathos, das aus Heideggers Schriften dringt, ist jedenfalls inkommensurabel, ungeachtet unseres Ja oder Nein gegenüber seiner eingeschlagenen Stoßrichtung. Womöglich ist die Logik einer solchen Haltung schon verfehlt, wo es Heidegger doch um Grundlegenderes und Grenzwärtigeres geht als um bloße Neigungen seiner Leser.

§20 Das originäre Phainesthai der Gabe

Abermals wollen an dieser Stelle den zuletzt begangenen Weg besinnen: Die Poesie der *indirekten Mitteilung*, der *Umwertung aller*

390 Ebd., S.435.

391 Siehe dazu auch Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.33: „Aber ich werde fast niemals verstanden." Und ebd., S.247: „Niemand kann mir helfen, niemand versteht mich, und in gewissem Sinne verstehe ich auch niemanden." Siehe dazu auch Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.61: „Posthume Menschen — ich zum Beispiel — werden schlechter verstanden als zeitgemässe, aber besser gehört. Strenger: wir werden nie verstanden — und daher unsre Autorität…" Und: Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.257: „Hört mich! denn ich bin der und der. Verwechselt mich vor Allem nicht!".

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Werte und des *anderen Anfangs* verleihen dem Poetischen der Poesie Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers jeweils einen Namen. Gemäß dem Anspruch, dass eine poetische Phänomenologie auch eine poetische Tat sei, die den offenen Zwang, den konkreten Sinn im Plural und die prinzipielle Exzessivität der Phänomene poetisch *vollziehen* soll, schaffen die drei Leitmotive damit dem Mangel der bisherigen Phänomenologie Abhilfe, den Anteil der Poiesis *nicht* genügend berücksichtigt zu haben (siehe §1). Eine poetische Phänomenologie ist poietisch, wie Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger zeigen, denn sie tut der pathisch-logischen Not des *Phainesthai* Genüge durch die Schaffenskraft der Poesie, um *dergestalt* eine Anwesenheit der Sachen selbst zu ermöglichen. Ohne Kreativität keine Phänomenologie! Die phänomeno-logischen Bilderwelten unserer Drei blicken dem Leser so mit einem Stil der Wahrheit ins Auge, dessen kunstfertiges Pathos nur schwer anfechtbar ist. Er erzeugt leibliche Stimmungen des Logos, die uns Leser in einer Spannung stimulativer, weil indirekter Offenheit halten, wie nur die Künste dies vermögen. Dafür verantwortlich ist nicht zuletzt die absolute Authentizität unserer drei Dichterdenker. „Ich gebe Jedem das Meine“[392], schreibt Nietzsche. Dies gilt auch für Kierkegaard und Heidegger. Sie sind nicht nur die Autoren ihres Werkes, sie *sind* ihr Werk; sie sind nicht nur die Poeten ihrer Leitmotive; sie *sind* der Logos ihrer Leitmotive – und diesen schütten sie mit aller Kraft über ihre Leser aus. Diese Redlichkeit *wirkt* unter allen Umständen, denn sie verdankt ihre Intensität dem Stil des Antlitzes, aus welchem bekanntlich die *veritas* blickt. Die Gehalte der Leitmotive verwirklichen sich daher auch in ihrer Formgebung, denn durch ihre jeweilige Poesie drängt nicht nur ein geistiger, sondern auch ein sprachlicher Neuaufbruch nach Ausdruck. Die Poesie der *indirekten Mitteilung*, der *Umwertung aller Werte* und des *anderen Anfangs* sind Erneuerungen im Logos, gerade auch stilistischer Art. Nietzsche war sich dessen im Zuge seiner Selbststilisierungen durchaus bewusst, sah er sich nach Martin Luther und Goethe doch als dritter Erneuerer der deutschen Sprache, auf Augenhöhe mit einem Dante und William Shakespeare – oder noch darüber hinaus.[393] Auch Heidegger war ein Spracherneuerer,

392 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.88.

393 Siehe Nietzsche: *Briefe* (Brief an Erwin Rhode), S.266: „Ich bilde mir ein, mit diesem Z. [Zarathustra] die deutsche Sprache zu ihrer Vollendung gebracht

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wie es ihn seit Hegel (und Nietzsche selbst) in der Philosophie nicht gegeben hat. Und was Nietzsche für die deutsche Sprache gewesen sein mag, war Kierkegaard zusammen mit Hans Christian Andersen für die dänische Sprache der Nachromantik. Alle drei zählen in ihren besten Stellen zur Weltliteratur, was uns auch eine Ahnung gibt für den poetisch hohen Standard, den eine adäquate poetische Phänomenologie aufweisen muss. – Dies gesagt, können wir zum Abschluss dieses 4. Kapitels und zum Ende des 1. und 2. Teils dieser Schrift nun (1) erstens die deskriptive Poesie, (2) zweitens das originäre *Phainesthai* der Gabe, (3) drittens die Notwendigkeit Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers, (4) viertens die Minima eines *noviden Denkens* und (5) fünftens den Begriff der Poesie konkret angehen.

Deskriptive Poesie

Eine poetische Phänomenologie ist deskriptive Poesie, das bedeutet, dass sie auf der Basis eines exzessphänomenologischen Begriffs des Phänomens, als einem stets überschüssigen und ambivalenten, in der Mitte von Parmenides und Heraklit oszillierenden Phainesthai, eine poetische Reduktion auf das zu Poetisierende vornimmt. Wenn nun bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger von einer phänomenologischen Epoché die Rede sein kann, dann von einer Epoché des Nicht-Poetischen, damit das, was irreduzibel ist für eine das Existenzielle und Göttliche (Kierkegaard), das Lebendige und machtvoll Gewollte (Nietzsche) sowie das Daseiende und das dem Seyn Gemäße (Heidegger) zeigende Poesie, zur Sprache gebracht werden kann. Die Poesie der *indirekten Mitteilung*, der *Umwertung aller Werte* und des *anderen Anfangs* nehmen also jeweils eine poetische Reduktion vor und das heißt, dass ihre deskriptive Poesie dem Phänomen *als* Phänomen eine textuelle Anwesenheit ermöglicht. Der Logos lichtet den Logos, oder genauer: Der pathische Logos lichtet

zu haben. Es war nach *Luther* und Goethe noch ein dritter Schritt zu tun –." Siehe Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.343: „Dass ein Goethe, ein Shakespeare nicht einen Augenblick in dieser ungeheuren Leidenschaft und Höhe zu athmen wissen würde, dass Dante, gegen Zarathustra gehalten, so bloss ein Gläubiger ist und nicht Einer, der die Wahrheit erst schafft, ein weltregierender Geist, ein Schicksal –."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch das logische Pathos; erregende Bedeutung wird bedeutende Erregung; die Phänomenworte (Logoi) zeigen das Wortphänomen (Logos) und die Widerfahrnisse als Phänomene (Pathe) das Phänomen als Widerfahrnis (Pathos). Genau dies finden wir bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger vor, wo ihre deskriptive Poesie sich das Profundale und Demarkative gleichsam eingeimpft hat (das Hinein in die Poesie), um als Exzess und Imago auszustrahlen (das Hinaus aus der Poesie) – damit die Sachen selbst zu ihrer leiblich-existenziellen Wirkung im Leser gelangen können. Die *erste und letzte Erklärung* Kierkegaards leistet dies (Phänomen der *indirekten Mitteilung* als indirekte Selbstmitteilung), Nietzsches *Wille zur Härte* erwirkt es (Phänomen der *Umwertung aller Werte* als umwertende Selbstmitteilung), Heideggers *Das Wissen* setzt es um (Phänomen des *anderen Anfangs* als anfangende Selbstmitteilung), um drei Beispiele zu nennen. Die poetischen Imagines bei unseren drei Denkern sind deshalb nicht surreal oder willkürlich, sondern wahr in ihrem offenen Zwang, denn sie beruhen auf dem Phainesthai der Phänomene – dies gilt auch für vermeintlich fiktive Figuren wie Johannes Climacus, Zarathustra oder das Seyn. Poetische Phänomenologie ist folglich stets pathische und logische Poesie. Vom Selbstzweck der absoluten Poesie (siehe Friedrich Schlegel, Stephane Mallarmé oder Stefan George) ist sie also weit entfernt, näher steht sie noch den sprachlichen Selbstdarstellungen der konkreten Poesie (siehe Christian Morgenstern, Eugen Gomringer, Augusto de Campos). Wir können in Bezug auf viele poetische Motive bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger deshalb von einer pathischen und logischen Phantasie sprechen. Die Leitmotive erzeugen wahre Imagines, die Imagines wiederum sind die Erzählstoffe ihrer Leitmotive. Ihre Deskriptivität entspricht einer Ekphrasis, denn was sich in Worten allein nicht sagen lässt, drückt sich in einer poetischen Phänomenologie *bildlich* aus, indem das Lebendige (das Anschauliche, das Blut) und das nur Anzudeutende (das Indirekte, der Exzess) an den Phänomenen verdichtet und gesteigert werden. Wo dies gelingt, erhält die deskriptive Poesie einen Leib der Poesie, der dann zu einer Poesie des Leibes im Leser führen kann. Wir wissen es: Dieser Leib der Poesie ist ein offener – Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger bezeugen es zu Genüge – er zielt auf ein Werden seiner selbst im *Phainesthai* der Gabe.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das originäre Phainesthai der Gabe

Eine poetische Phänomenologie spricht vom Leib (*in verbo*) zum Leib (*in sensu*), denn die originäre Gabe des *Phainesthai* soll auch zum originären *Phainesthai* der Gabe werden. Nur auf diese Weise löst sich das aufgeworfene *Phainesthai*-Problem auf, an dem der Selbstanspruch der poetischen Phänomenologie liegt: Gegebenheit (Sache selbst), Signifikation (Sinn der Sache selbst) und Exzessivität (Überschuss der Sache selbst) müssen sich in der Betroffenheit (Leiblichkeit der Sache selbst) verwirklichen. Dafür sorgt eine deskriptive Poesie im Zeichen der Leitmotive, wie wir sie bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger vorfinden. Wie leistet sie dies? Durch Aufhebung des *Phainesthai*-Problems, indem sie deren fünf wesentlichen Ursachen tilgt (siehe 1. Kapitel: Das Pathos der poetischen Phänomenologie und §16). Wie? (1) Erstens durch poetische Anschaulichkeit und Konkretion, (2) zweitens durch poetische Irritation, (3) drittens durch poetische Dynamik, (4) viertens durch poetischen Vollzug, (5) fünftens durch Involvierung des Lesers. Falsche Abstraktion, mangelnde Befremdung, allzu starre Sprache, zu viel Metaphänomenologie und eine fehlende Ansprache des Lesers treten also in den Hintergrund zugunsten einer möglichst unmittelbaren Anwesenheit der originären Gabe des *Phainesthai* im responsiven Leib des Lesers, der die Gegebenheit der Phänomene durch ihre *Wirkung* bewährt. Wie genau dieser in seiner Poesie des Leibes auf die Lektüre Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers respondiert (verblüfft, mitgenommen, fasziniert, verstört, gelangweilt, belustigt, enerviert etc.) bleibt unverfügbar. Mit einer deskriptiven Poesie wird immer nur eine dem Gesagten analoge, nicht identische Erfahrung erzeugt. Dies bedeutet es, vom Phänomen gleichsam Zeugnis abzulegen. Unser Grundanspruch ist nur: Eine poetische Phänomenologie lässt niemanden kalt, sobald man sich auf ihr phainesthai-artige Poesie einlässt,[394] denn in ihr erkennt sich der Leser wieder. Damit ist zwar nur einer regulativen Idee das Wort gesprochen, doch darin das Wort eines für die poetische Phänomenologie

394 Vergleichbar mit dem Anspruch des Aristoteles für die griechische Tragödie, dass diese durch ἔλεος (Jammer, Rührung) und φόβος (Schauder, Schrecken) zu einer κάθαρσις (Reinigung, Läuterung) im Zuschauer führen werde. Siehe Aristoteles: *Poetik* 1449b26.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

apriorischen Elements. Selbstredend sind die genannten fünf Kriterien im Werk unserer Drei nur approximativ erfüllt, das heißt sie werden nicht allesamt zu aller Zeit erreicht, doch *grosso modo* und *im Entscheidenden*, wie auch unsere gewählten Tableaus in all ihrem konkreten Sinn im Plural zu zeigen versuchen. Dafür sorgen die vielfältigen Stilmittel bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger, die ihren Werken eine pathische Atmosphäre, ja im Grunde eine Aura verleihen, in welcher man sich vergessen kann. Was A in der *Wechselwirtschaft* schreibt, gilt als Kriterium für alle drei: „Stimmungen in seiner Gewalt haben."[395] Sie spielen mit Ambivalenzen und geistigen Vexierbildern, changieren zwischen Präzision und Offenheit, umkreisen das Unsagbare und Urvertraute, reißen Lücken auf und bleiben darin selbst porös, evozieren das Heilige, verlocken zum Neuen und Unvertrauten – doch alles dies stets im Ausgang von den Phänomenen, die wir alle kennen. Vieles am originären *Phainesthai* der Gabe, wo es zum Leib der Poesie gehört, bleibt also indirekte Rede, doch weil das Phänomen genau dies in seiner prinzipiellen Exzessivität verlangt. Deshalb muss eine poetische Phänomenologie auch exzessphänomenologisch sein, weil die Phänomene exzessiv sind (ihre Abwesenheit in der Anwesenheit) und deshalb notwendig einer Poesie zu ihrer Lichtung bedürfen. Genau dies wussten Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger. Genau deswegen sind ihre Leitmotive poetisch naturiert und zielen auf eine Umwälzung des Logos. Genau deshalb "scheint" und "strahlt" die Sache selbst "durch" die Texte unserer Drei – im Sinne des buchstäblichen φαίνεσθαι – und kann das Leben ihrer Leser verändern. Der offene Zwang der Phänomene existiert *kath'auto*, zwingt zum gebärenden Sinn aber *pro me*. Einen solche Stil der Wahrheit hat die Phänomenologie immer angestrebt, doch *nur* eine poetische Phänomenologie kann ihn garantieren, wo sie vom offenen Zwang der Phänomene, das heißt vom Profundal her poetisch zeigt. Ihre bisher entwickelte Logik (vom Profundal über das Demarkative und Exzessive hin zum Poetischen) ist damit vergleichbar mit dem platonischen Gleichnis der Magnetkette aus dem Dialog *Ion*: Gott ist dort der Magnetstein, an den sich eine Kette mit vielen Gliedern hängt, die allesamt von Gott durch die Poesie ergriffen sind: zuerst der Dichter, dann der Rhapsode und schließlich der Zuhörer. Alle sind sie von der Glut (Pathos) des

395 Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.347.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

göttlichen Magnets (Logos) in ihrem Gemüt erregt, doch in Abstufungen.[396] Gott entspricht hier der Sache selbst, von welchen unsere Drei (die Dichter) durch ihre Texte (die Rhapsoden) ihren Lesern (die Zuhörer) pathisch zeigend Zeugnis ablegen. Das Gleichnis der Magnetkette ist das Phainesthai-Gleichnis *par excellence*, vor allem in Bezug auf den Leib der Poesie und die Poesie des Leibes. Ersteren (den Leib der Poesie) haben wir hier nun gewonnen, zweiteren (die Poesie des Leibes) dem Grundsatz nach, doch noch nicht als spezifischen Leib des einzelnen Selbst im Denken Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers (siehe 7. Kapitel: Der Leib der poetischen Existenz).

Die Notwendigkeit Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers

Im Lichte der poetischen Leitmotive unserer drei Helden können wir nun auch konkret auf die Frage eingehen, weshalb eine poetische Phänomenologie im Wesentlichen von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger aus entwickelt werden *muss*. Denn auf den ersten Blick bieten sich zumindest mit Bachelard, Sartre und Camus, vielleicht auch Michel Henry, Merleau-Ponty und Levinas insbesondere in der französischen Phänomenologie scheinbar auch alternative Kandidaten an. Gerade Sartre und Camus bedienen sich einer explizit literarischen Phänomenologie, die sich getrost als poetisch charakterisieren ließe. Auch an den Rändern der Phänomenologie, wo stilistisch mit literarischen Mitteln gearbeitet wird, wie etwa bei Bataille, Ernst Jünger oder Pessoa, drängen sich weitere Kandidaten für eine poetische Phänomenologie auf. Über allen genannten Namen schwebt aber der Geist des ewigen Platons als des vielleicht ersten poetischen Phänomenologen. – Nun würde eine strenge Beantwortung dieser Frage von einer klaren Definition der poetischen Phänomenologie und ihrer Analyse bei den genannten Namen abhängen. Doch wäre dies unfruchtbar, weil durchaus unpoetisch, und würde auch nicht der poetischen Phänomenologie als solcher entsprechen, die keine Theorie ist, die um stringente Anhängerschaft buhlt, sondern eine offene Denk- und Zeigenskultur, die nicht von Identitäten, sondern von Verwandtschaften lebt. Es hängt deshalb von einer gewissen ungezwungenen Interpretation ab, ob "nur" Kierkegaard, Nietzsche

396 Siehe Platon: *Ion*, 533d-536e.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Heidegger oder vielleicht "auch" Platon und Pessoa unter die poetische Phänomenologie zu rechnen sind. Unser offenes, darin jedoch zwingendes Verständnis ebenselbiger – wie wir es bis anhin entwickelt haben – legt es jedenfalls nahe, weshalb es "nur" unsere drei gewählten Denker und keine anderen sind. Kurz gefasst: Bachelard hat uns eine Phänomenologie der Poesie vorgelegt, doch *keine* poetische Phänomenologie; Levinas, Merleau-Ponty und Henry wiederum sind trotz ihrer Sprachkraft letztlich zu wenig poetisch im performativ-*zeigenden* Sinne; Camus und Sartre wiederum *zeigen* durchaus "poetisch" gemäß vieler unserer Kriterien, doch "dichterisch" ist ihre Prosa deshalb noch lange nicht. Auch fehlt ihnen ein poetisches Leitmotiv, welches ihr Zeigen in eine tatsächlich soteriologische, also göttliche Dimension einbettet. Camus kommt mit seinem *Mythos des Sisyphus* diesem Ideal zwar schon nahe – wir könnten in seinem Falle von einer leitmotivischen "Poesie des Absurden" sprechen – doch hat sie in letzter Konsequenz nicht vergleichbaren Programm- und Heilscharakter wie die Leitmotive unserer Drei und kann damit auch nicht dieselbe durchdringende Wirkung auf ihre Leser ausüben. Bataille und Jünger wiederum ermangelt die phänomenologische Rigorosität, vor allem aber die dezidierte Entfaltung einer Selbstwerdung des phänomenal getroffenen Lesers, ohne die eine poetische Phänomenologie desgleichen nicht möglich ist (die sich allerdings bei Camus und Sartre wiederum findet). Bei Pessoa hingegen stoßen wir auf phänomenologisch zweifelsohne profunde Analysen, vor allem in *Das Buch der Unruhe*, wenngleich sie einer husserl'schen Gründlichkeit wohl nicht genügen würden. Auch thematisiert er Gott und die Götter, vor allem aber mittels eines poetischen Leitmotivs, welches in gewisser Hinsicht sein gesamtes heteronymes Werk durchzieht und in seiner Weite und Tiefe durchaus mit jenen unserer Drei vergleichbar ist. Er nennt es „*Fiktionen eines Zwischenspiels*".[397] Allerdings fehlt auch Pessoa der Topos der Selbstwerdung im erforderlichen Maße, wie er uns als Poesie der Existenz unerlässlich scheint. Dennoch kommt Pessoa einer poetischen Phänomenologie nach unserem Verständnis

397 Siehe Pessoa: *Genese und Rechtfertigung der Heteronymie* in *Die Rückkehrt der Götter*, S.15. Ähnlich unterliegt womöglich auch Ernst Jüngers Werk einem latenten Programm, einer Art verdeckten Schreibeweise hin auf das Göttliche. Ein anderes, transparentes Programm aus der Literatur wiederum ist Honoré de Balzacs *Comédie humaine*.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bereits sehr nahe. Bleibt noch Platon: Das Leitmotivische in seiner Prinzipienlehre und im Höhlengleichnis haben wir bereits trätiert (siehe oben). Auch denkt er sowohl formal als auch stilistisch immer wieder sehr poetisch, umkreist die Grenzen der Vernunft, fordert eine Selbstwerdung und weist auf das Göttliche. Doch ist Platon tatsächlich Phänomenologe? Und hat er wirklich eine zwingende Philosophie der Selbstwerdung wie unsere Drei entwickelt? Alles diese Komponenten sind in seinem kolossalen Denken zwar angelegt, doch vielleicht zu wenig ausgeführt, zu wenig elaboriert, um schon als veritable poetische Phänomenologie gelten zu können. Gleichwohl ist es evident, dass Platon unserer Sache eindeutig am nächsten kommt. Wie in so vielem (vor allem im perennialen Sinne der Phänomenologie gedacht) ist er auch hier ein großer Vorbereiter, dessen Einfluss auf Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger zweifelsohne maßgebend ist. – Wir konstatieren also: Es ist vor allem der Holismus eines Zeigens von Pathos und Logos (1. Teil), von Phänomen und Poesie (2. Teil), von Poiesis und Zeit (3. Teil) sowie von Selbst und Gott (4. Teil), gerade auch im performativen Sinne, der eine poetische Phänomenologie im Letzten auszeichnet. Nur zu erzählen, nur poetisch zu analysieren, aber auf Gott zu verzichten, die Selbstwerdung auszulassen, kein Leitmotiv aufzuweisen, nicht an den Grenzen der Vernunft zu arbeiten – ist für eine poetische Phänomenologie *nicht* genug. Gerade das Leitmotivische ist dabei entscheidend, denn es verleiht dem so geprägten Denkunterfangen einen ganzheitlichen und nahezu uneingeschränkten Kontext, der die Jahrtausende umspannt, doch dabei nicht nur im Logos umfassenden den Logos denkt (wie etwa Hegel), sondern diesen auch poetisch ausführt. Die Leitmotive sind damit Ausdruck einer *Poesie der Poesie*, die den Logos von der Poiesis und die Poiesis vom Logos her konstituiert, und so auch auf die Not der Phänomenologie zu einer Poesie eine Antwort vorlegen. Es liegt deshalb nahe: Vorrangig erfüllen ausschließlich Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger im *umfänglichen* Sinne diesen Gesamtanspruch einer poetischen Phänomenologie, zumindest so, wie wir sie hier in unserem phänomenologischen Museum "lesen" und "schauen".

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Minima eines noviden Denkens

Die Leitmotive arbeiten allesamt am künftigen Denken. Was bei Heidegger am offensichtlichsten ist, gilt aber auch für Kierkegaard und Nietzsche: Die *indirekte Mitteilung* und die *Umwertung aller Werte*, zielen ebenso wie der *andere Anfang* auf ein *novides Denken*, welches den bisherigen Logos mit poetischen Mitteln zu steigern trachtet. Deshalb hier die Arbeit am Profundalen, am Demarkativen sowie am Exzess; deshalb die poetische Arbeit an der Schwelle von Kollaps und Neugeburt des Logos; deshalb der Aufbruch in das Unvertraute und Fremde. Zwar sind Mäeutik und Pseudonymie, Genealogie und Prophetie, Destruktion und Etymologie noch kein neues Denken im strengen Sinne, doch vertiefen und steigern sie zugleich den gegebenen Logos an seinen Rändern. Im Sinne Heideggers sind sie die nötigen Sprünge und Übergänge in Richtung des ganz Anderen. Zu den *Minima eines noviden Denkens* gemäß unseren Drei gehört so auch die Arbeit am Paradox, was phänomenologisch bedeutet, dass auch die Verdunkelung zur Lichtung der Phänomene zählt. Dazu gehört Kierkegaards Verwirrspiel, dass das Zugeständnis der *indirekten Mitteilung* selbst zu dieser zählt; aber auch dass Nietzsche seinen Zarathustra als Dichter das Lügen der Dichter dichterisch thematisieren lässt oder dass Heidegger vom letzten Gott meist nur in widersprüchlichen Metaphern raunt. Wie Heraklit uns schon zu Beginn dieser Schrift andeutet (siehe §1), schlummert in den tieferen Verhältnissen der poetischen Phänomenologie der fruchtbare Widerspruch einer Nacht, die heller leuchtet als der Tag. Wo das Denken unserer Drei also selbst Schatten des Unverstehbaren wirft, enthüllt es in der Verhüllung oft *modo obliquo* eine Ahnung des ganz Anderen, die sich nur *so* andeuten lässt: sei es im Glauben kraft des Absurden, im Unbewussten des Licht-Abgrunds oder im Er-denken des Seyns. An ihren Grenzen muss eine poetische Phänomenologie verbergend entbergen, doch im eröffnenden Sinne. Weshalb? Weil nur im Dunkeln Möglichkeiten wachsen über die reine Wirklichkeit hinaus. Ebenso wie man tanzende Sterne aus dem Chaos gebären muss, wie Zarathustra dichtet,[398] so wächst

398 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.19: „Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Ich sage euch: ihr habt noch Chaos in euch."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch ein künftiges Denken im Offenen ins Offene, und nur dorthin. Diese doppelte Offenheit ist wesenhaft für die Poesie. Das "Sei, der du wirst" ist deshalb eine Maxime gerade auch für ein neues und anderes Denken aus dem Geist der eröffnenden Poesie, denn nur im Offenen des Werdens ist ein ganz Anderes möglich, namentlich die *negative Theosis*, auf welche die Leitmotive bei unseren Drei im Letzten zielen. Ihre poetische Phänomenologie weist uns so den vielleicht einzigmöglichen Weg zur dieser möglichen Unmöglichkeit, an welcher im Grunde das Geschick des Logos hängt, wie immer ungedacht und unmöglich diese zunächst scheint. Nur daraufhin sind die poetischen Imagines der Leitmotive angelegt, wo sie uns in ihren letzten Ausprägungen Geleit geben gen Christus, Dionysos und den letzten Gott. Dies sind existenzielle Verhältnisse, sie haben sich erst in und vor den Gottheiten lebendig zu bewähren, wie wir noch sehen werden (siehe 4. Teil: Selbst und Gott – Konkretion einer poetischen Existenz). Alles *novide Denken* ist existenziell, denn alle Existenz ist poetisch.

Der Begriff der Poesie

Schließen wir hier zum Ende nun auf einen Begriff der Poesie, so wie wir bereits auf einen Begriff von Pathos, Logos und Phänomen geschlossen haben, so muss dieser auf das *Imago* lauten.[399] Das Imago, verstanden als Bild im weitesten Sinne, das heißt als Darstellung – insofern diese mit sich selbst gleichzusetzen, also selbstidentisch ist – ist das, was poetisch vom Phänomen exprimiert werden kann. Die Poesie stellt selbstidentische Bilder dar. Oder wie Bachelard sagt: Das dichterische Bild ist „ein Ereignis des Logos"[400], das aus der Sprache emportaucht, doch immer ein wenig über der bedeutungsgebundenen Sprache ist.[401] Der Exzess im Imago ist die Andeutung des Unsagbaren in der poetischen Phänomenologie, doch wie es

399 Wir sagen "das" Imago, nicht die Imago, wie es in der Psychologie für ein im Unterbewusstsein vorhandenes (Ideal-)Bild einer anderen Person der sozialen Umwelt; und in der Zoologie für ein fertig ausgebildetes, geschlechtsreifes Insekt nach der letzten Häutung steht.

400 Bachelard: *Poetik des Raumes*, S.14.

401 Ebd., S.17.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zur Sache selbst gehört. So legt unser Begriff der Poesie auch das normative Phainesthai einer poetischen Phänomenologie fest: Ein poetisches Bild kann und soll den offenen Zwang des Phänomens als originäre Gabe des *Phainesthai* zur Sprache bringen, denn nur dieses vermag es eine sprachliche und leibliche Anwesenheit der Sache selbst zu ermöglichen. Dies ist ein holistischer Akt. Wenn Francesco Petrarca also schreibt: „Null'al mondo è che non possano i versi"[402] – Es gibt nichts auf der Welt, was Verse nicht vermögen – und Gabriele d'Annunzio sagt: „Der Vers ist alles"[403], dann ist dies aus Sicht der poetischen Phänomenologie wahr, denn *alles* kann zum dichterischen Bild werden, da sich in allem die Urerfahrung zu ihrem Ausdruck bringen lässt, um unseren Leib zu affizieren. Eine poetische Reduktion ist holistisch, doch muss sie jeweils das zu Poetisierende erkennen und freilegen. Daraus folgt, dass das poetische Bild nie beim bloßen Bild bleibt, sondern gleichsam ausfließen muss in die Leiblichkeit des Logos, der sich in Stimmungen, Menschen und Signifikationen aller Art (selbst im Digitalen) erstrecken kann. Das Imago drängt immer über sich selbst hinaus, denn das Wesen des Logos ist emittierend. Entsprechend sind auch die Leitmotive unserer Drei als omnistische Imaginarien ihres Denkens zu fassen, welchen man ganzheitlich einwohnen kann, und zwar sogar in einer gewissen Unbewusstheit. Ihre Poesie strahlt aus bis in die Nacht. Unser Museum ist nicht starr, es vibriert weiter in den Leibern jener, die es betreten und sich seinen Gemälden stellen. Die genannte Möglichkeit sich in das Denken Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers zu vergessen, hängt eng mit dieser Unbewusstheit ihrer Imaginarien zusammen. Ebenso wie ein Dichter nicht wissen muss, was Dichtung ist, um dichten zu können, so können auch die Imagines unserer Drei ganz unwissentlich wirken, indem sie sich umstandslos schlicht ereignen: Vom Pathos über den Logos und das Phänomen zur Poesie. – Beenden wollen wir diesen 1. Teil entsprechend im Vollzug, indem wir drei Bilderwürfe Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers unkommentiert zitieren. Sie sprechen für sich selbst, denn aus ihnen spricht der poetische Logos:

402 Petrarca: *Canzone* 38,28 in *Le rime di M. Francesco Petrarca.*
403 D'Annunzio: *Lust*, S.167.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vater im Himmel!
O Du, der Du Dich des Sperlings annimmst,
und zwar nicht so, dass Du grausam von ihm verlangst,
er möge werden wie Du! Nein,
Du nimmst Dich liebevoll des Sperlings an,
indem Du väterlich besorgt Dich an seine Stelle versetzest!
Du nimmst Dich ja auch des Menschen an. –
Und wenn Du von ihm verlangst, dass er strebe,
Dir ähnlich zu werden –
was Du ja vom Sperling nicht verlangen kannst –,
grausam verlangst Du es ja doch nicht von ihm. Nein,
väterlich besorgt versetzest Du Dich an seine Stelle,
und Du selbst bist es,
der ihm die Kraft zu seinem Streben schenkt.
Amen.[404]

Ach, so gebt doch Wahnsinn,
ihr Himmlischen,
Wahnsinn, dass ich endlich
an mich selber glaube!
Gebt Delirien und Zuckungen,
plötzliche Lichter und Finsternisse,
schreckt mich mit Frost und Glut,
wie sie kein Sterblicher noch empfand,
mit Getöse und umgebenden Gestalten,
lasst mich heulen und winseln
und wie ein Tier kriechen:
nur dass ich bei mir selber Glauben finde![405]

Nichts, Nirgend, Nie
vor jedem Etwas, allem Dann und Dort
entragt das Wort
dem Abgrund, der verlieh,
was jedem Grund
mißglückt,
da nur der Bund
mit dem Gesagten
jeglich Ding zum Ding bestückt
und die gejagten
Sinne wirr verstreut.[406]

404 Kierkegaard: *Rufe zu Gott. Gebete*, S.34. Die Verszeilen wurden angepasst.
405 Nietzsche: *Morgenröthe* (KSA 3), S.28. Die Verszeilen wurden angepasst.
406 Heidegger: *Das Wort* in *Besinnung* (GA 66), S.8. Der Titel des Gedichts wurde weggelassen.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Teil:
Poiesis und Zeit –
Grundlegung einer poetischen Existenz

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5. Kapitel: Die Möglichkeit poetischer Existenz

Die Existenz der Poesie

Alle Philosophie zielt auf ihre Praxis, das heißt ihre Verlebendigung in der Existenz jener, die von einer "Liebe zur Weisheit" verlockt sind. Das bedeutet nicht, dass Philosophie zwangsläufig in Moral und Ethik umschlagen muss, sondern dass sie sich erst durch ihren Vollzug erfüllt, sei dies im Selbstdenken oder im Selbsthandeln, wie schon der frühe Kant oder Wittgenstein dies dezidiert fordern.[407] So auch eine poetische Phänomenologie im Geist Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers, die uns zu einer Existenz gemäß den Phänomenen führen will (siehe 3. Kapitel: Das Phänomen der poetischen Phänomenologie), nicht zuletzt im Sinne einer Heraklitisierung des Parmenideischen, also eines Überführens des Seins in sein konkretes Werden. Das Selbstdenken und Selbsthandeln der Philosophie wird in einer poetischen Phänomenologie zum Selbstdichten von Erfahrung und Wort, zum Selbstreimen von Sprache und Leben. Dies gerade heißt uns das "Sei, der du wirst", wo es sich ausgehend von einer poetischen Phänomeno-Logie in einer poetischen Existenz gemäß dem Logos ihrer Phänomenalität konkretisiert. Wenn Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* also proklamiert, „wir aber wollen Dichter unseres Lebens sein",[408] dann spricht sich dort ein existenzieller Selbstentwurf das Wort, der sich von einer *Poiesis ins Offene* bestimmt weiß, die aber stets im gegebenen Leben ihren Anfang nimmt. Im Geiste Goethes gedacht: Weil jener philosophisch-dichterische Mensch im Stande ist, sich selbst in diesem lebendigen Entwurf liebend vorzufühlen, um so die schönste Gunst seiner poe-

---

407 In seiner *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre 1765–1766* schreibt Kant, der Student der Philosophie solle „nicht *Gedanken*, sondern *denken* lernen". Es sei überhaupt unmöglich, „Philosophie zu *lernen*". Siehe auch Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, 4.112: „Philosophieren ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit."

408 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.538.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tischen Existenz zu erzielen.[409] Dies bestätigt auch Kierkegaards bekanntes Wort aus seinen *Tagebüchern*: „Es ist völlig wahr, was die Philosophie sagt, dass das Leben rückwärts verstanden werden müsse. Aber darüber vergisst man den anderen Satz, dass es vorwärts gelebt werden muss."[410] Vorwärts zu leben, bedeutet folglich, sich vorwärts zu dichten; vom rückwärts verstandenen Leben aus sich ins Offene zu poetisieren. Ganz ähnlich auch Heidegger, der den schon zitierten Vers Hölderlins (siehe §11) – „doch dichterisch wohnet / der Mensch, auf dieser Erde" – den er in seinem Werk mehrfach aufgreift,[411] als Betroffenheit „von der Wesensnähe der Dinge" und ein Stehen in der „Gegenwart der Götter" liest.[412] Das Pathos der wesenhaften Dinge führt in die Offenheit der Anwesenheit der Götter, und zwar weil wir auf diese Weise in der Liebe des nur so möglichen Vorfühlens wohnen, um nochmals Goethe aufzugreifen. Die philosophische "Liebe zur Weisheit" ist auch eine "Liebe zur Poesie", denn poetisch zu existieren, bedeutet liebend zu existieren – in Richtung auf das erst zu Werdende von Poiesis, Zeit, Selbstheit und die Göttlichkeit. So poetisch Hegels berühmte Worte aus seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* auch sind – „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug."[413] – so stehen sie in ihrem rückwärtsgewandten Gestus dem poetischen "Sei, der du wirst" doch seltsam invers gegenüber. Denn wer wie unsere Drei

409 Siehe Goethe: *Vermächtnis*, 7,37–42 in *Gedichte*, S.224: „Und wie von alters her, im Stillen, / Ein Liebewerk nach eignem Willen / Der Philosoph, der Dichter schuf, / So wirst du schönste Gunst erzielen: / Denn edlen Seelen vorzufühlen / Ist wünschenswertester Beruf."

410 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band I)*, S.318.

411 U.a. als Titel eines Vortrags von 1951, siehe Heidegger: «*… Dichterisch wohnet der Mensch…*» in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.191 – 208.

412 Heidegger: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4), S.42: „Dichtung verstehen wir aber jetzt als das stiftende Nennen der Götter und des Wesens der Dinge. »Dichterisch wohnen« heißt: in der Gegenwart der Götter stehen und betroffen sein von der Wesensnähe der Dinge. »Dichterisch« ist das Dasein in seinem Grunde — das sagt zugleich: es ist als gestiftetes (gegründetes) kein Verdienst, sondern ein Geschenk."

413 Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* S.14.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lehrt die Phänomene poetisch zu existieren, der erkennt auch ins Vorwärtige hinein. Eine poetische Phänomenologie, welche dem Werden auch einen epistemischen Vorrang über das Sein einräumt, hat im Grunde also fünf Aufgaben: Nicht nur will sie, dass wir neu sehen, neu denken, neu sprechen und neu schreiben lernen, sondern – vornehmlich und *a fortiori* – dass wir auch neu existieren lernen, um *dadurch* neu zu erkennen. Existenz kommt vor Episteme! Die poetische Phänomenologie im Lichte der originären Gabe des *Phainesthai ist* eine Schule des Lebens, weil nur das Leben die Schule des Erkennens sein kann. Wie die Leitmotive des Denkens von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger das Poetische der Poesie entfalten, so tut dies in isomorphischer Hinsicht auch die Existenz dieser Poesie. Denn wie Benjamin schreibt: „Das Leben ist allgemein das Gedichtete der Gedichte."[414] Das zu Poetisierende der Poesie schlägt um in das zu Existierende der Poesie; die verwirklichte Möglichkeit wird Möglichkeit des existenziell zu Verwirklichenden; das zu Zeigende der Erfahrung realisiert sich in der Erfahrung des Gezeigten, denn das Phainesthai konkretisiert sich erst in der gelebten Zeitlichkeit. Nur wer dies phänomenologisch einsieht, kann verstehen, weshalb die Poesie zur Essenz menschlicher Existenz werden muss.

Der Chiasmus der poetischen Phänomenologie

Ein Blick nun auf die Struktur unseres weiteren Vorgehens: Nicht nur der Logos und das Pathos sind im Profundal und Demarkativen chiastisch doppelt verschränkt, sondern ebenso alle Phänomene und ihre Poesie im Exzess der Erfahrung, der sich in einem Imago zeigen lässt (der Chiasmus der Erfahrung). Was wir im 1. und 2. Teil dieser Schrift als Grundlegung und Konkretion einer poetischen Phänomenologie erarbeitet haben, gilt entsprechend auch für die Grundlegung (3. Teil) und Konkretion (4. Teil) einer poetischen Existenz, die wir jetzt in Angriff nehmen, und zwar sowohl im Einzelnen als auch in Relation zur poetischen Phänomenologie als solcher. Wir werden deshalb in der weiteren Folge die vier entwickelten Begriffe der poetischen Phänomenologie – das Profundal des Pa-

414 Benjamin: *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin »Dichtermut« — »Blödigkeit«* in *Aufsätze, Essays, Vorträge.*

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

thos, das Demarkative des Logos, der Exzess des Phänomens und das Imago der Poesie – gleichsam von hinten her mit den Topoi der Poiesis (5. Kapitel: Die Möglichkeit poetischer Existenz), der Zeit (6. Kapitel: Das Werden poetischer Existenz), des Selbst (7. Kapitel: Der Leib der poetischen Existenz) und dem Gotte (8. Kapitel: Die Gnade poetischer Existenz) verweben. Diese strukturelle Verflechtung erfolgt also gleichsam "chiastisch-gespiegelt", weil wir die Grundlegung der poetischen Existenz nicht vom Profundal her, sondern vom Imago aus angehen werden, doch wohl wissend um die alineare Verschränktheit aller Motive und Begriffe hier. – Wir befinden uns zurzeit demnach in der überkreuzten Schnittstelle von Phänomenologie und Existenz, stehen gewissermaßen auf der Schwelle vom Logos in die Praxis. Doch woher rührt dieser Chiasmus der poetischen Phänomenologie? Er liegt in ihrer omnistischen Konstitution begründet (siehe §4 und §20) sowie ihrer Eigenart ein Denken, Zeigen und Existieren im dynamischen Zwischen zu sein. Denn die poetische Phänomenologie legt in ihrem Zeigen der Phänomene gleichsam Zeugnis vom "Ganzen im Interim" ab, macht also dort, wo das Phänomen sich pathisch darbringt, einen Ort im Widerspruch fruchtbar, der sich in seinem Exzess nur chiastisch beschreiben lässt. Es ist dies der Ort, wo Kierkegaards Poesie der *indirekten Mitteilung*, Nietzsches Poesie der *Umwertung aller Werte* und Heideggers Poesie des *anderen Anfangs* überhaupt in greifbare Nähe rücken, ohne deshalb vollends begriffen oder ergriffen zu sein. Dieser Ort aber ist eine Transition, also auch *kein* Ort, und genau *dies* wiederum soll gezeigt werden. Um mit Montaigne zu sprechen: Die poetische Phänomenologie zeigt nicht (nur) das Sein, sondern (auch) den Übergang.[415] Dieser Übergang ist der Gang unserer Drei gen ein *novides Denken*, das in der ambivalenten Dialektik zwischen dem Exzess der Phänomene sowie dem Imago der Poesie immer schon eine *andersintensive Existenz* bedingt. Die Existenzpoesie der poetischen Phänomenologie wird im Riss, im Bruch, im Spalt geboren, oder wie wir sagen: im vierten Relat *modo obliquo*. Denn dort werden nicht nur duale Verhältnisse in ein Drittes überführt (Hegel) oder deren Nicht-Identität bewahrt (Adorno), sondern deren Relationen in einen dynamischen Chiasmus in der Schräglage aufge-

415 Siehe Montaigne: *Essais*, S.285: „Je ne peins pas l'être, je peins le passage." – Auch: Ich male nicht das Wesen, sondern die vorübergehende Erscheinung.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sprengt – in ein viertes Verhältnis der Offenheit. Eine strukturelle Neuausrichtung, welcher Deleuze und Guattari mit ihrem rhizomatischen Denken vielleicht am nächsten gekommen sind. Erreicht haben die beiden das vierte Relat jedoch nicht, es fehlt ihnen die omnistische Weite Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers, deren phänomenologische Ontologie nicht ohne die Praxis einer entsprechenden Existenzpoesie gedacht und *gelebt* werden kann. Das "Sei, der du wirst" bezeichnet so eine Ausfaltung von Erfahrung und Existenz in das Offene eines vierten Verhältnisses, dessen Haupteigenschaft der beziehungslose Bezug in der Überschneidung ist, worin sich zwei Linien zwar in einem Dritten treffen, aber doch wieder schräg auseinanderstreben – ebenso wie das Leben. Dieser Umstand verlangt deshalb im Übergang unserer beiden Oberteile (vom 1. und 2. Teil zum 3. und 4. Teil) und für die weitere Arbeit ein noch expliziteres Zeigen und Schauen, das sich nicht nur an Metaphänomenologie klammern darf. Unser Museum soll nicht nur Raum schaffen für die Wirklichkeit poetischer Phänomene, sondern auch für ihre existenzielle Verwirklichung.

Der existenzielle Möglichkeitssinn des Künftigen

Die existenzielle Verwirklichung der poetisch gezeigten Phänomene setzt einen entsprechenden Möglichkeitssinn voraus, denn alle Wirklichkeit ist Verwirklichung von Möglichem. Einen solchen existenziellen Möglichkeitssinn, der sich von einer poetischen Poiesis im Imago nährt, finden wir auf ausgezeichnete Weise bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger vor, wie wir in Bälde zeigen werden (siehe §21–23). Unter dem "Möglichkeitssinn" verstanden wir bisher die offene Lichtung der Wirklichkeit, um den Sinn des Phänomens mehrfach auszusagen (siehe §2 und 1. Kapitel: Das Pathos der poetischen Phänomenologie), das heißt das Vermögen, die ermöglichte Wirklichkeit (die Selbst-Zeigung des Phänomens im Logos) als verwirklichte Möglichkeit zur Sprache zu bringen (die Selbst-Erhellung des Logos durch den Logos). Traditionell werden Möglichkeit, Wirklichkeit, aber auch Unmöglichkeit und Notwendigkeit als metaphysische Kategorien verstanden. Eingeführt hat sie Aristoteles als ἐνέργεια (*energeia*), Wirklichkeit, sowie als δύναμις (*dynamis*), Möglichkeit,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wobei beide dem Seienden untergeordnet sind.[416] Teils abgewandelt, teils konkretisiert, gibt es so vom *Possest* bei Cusanus über die Transzendentalphilosophie bis hin zu Bergson eine entsprechende Tradition diese Modalitäten des Seins zu denken und weiterzudenken. Infrage gestellt, oder genauer, im Lichte neuer Umstände bedacht, werden sie spätestens seit den Einsichten der Quantenmechanik in die Simultaneität des Möglichen im Superpositionalen oder auch den heterologischen Ansätzen im Denken Batailles, der das „Extrem des Möglichen"[417] zu denken versucht. Desgleichen bei unseren Drei, welche im Übergang vom metaphysischen Denken hin zu einer neuen Ontologie des Existenziellen, Lebendigen und Daseienden (siehe 3. Kapitel: Das Phänomen der poetischen Phänomenologie) das Verhältnis des Möglichen, Wirklichen und Unmöglichen *anders* zu denken versuchen. Die Stoßrichtung dieser Andersheit entspricht ihrer leitmotivischen Poesie der Deviation (Kierkegaard), Vertierung (Nietzsche) und Andersanfänglichkeit (Heidegger), die in ihrer Öffnung auf das "Sei, der du wirst" dem Möglichen einen Vorrang über das Wirkliche einräumt. Dieser *existenzielle Möglichkeitssinn des Künftigen* gewinnt sich im "Spektrum des Möglichen" aus der "Transzendenz des Möglichen" (siehe 2. Kapitel: Der Logos der poetischen Phänomenologie), welche die Immanenz der Erfahrung im offenen Zwang der Phänomene gesteigert weiß. Diese steigernde Offenheit finden wir in gewisser Hinsicht auch schon in Husserls freien Variationen der Wesensschau wieder, wo der reinen Phantasie eine Priorität der offenen Möglichkeiten gegenüber der Wirklichkeit attestiert wird.[418] Ebenso in Musils Möglichkeitssinn, der das Erfinderische akzentuiert, dasjenige also, was ebenso sein *könnte*, das anders ist als das, was *nur* ist, indem es das ist, was nicht ist, inklusive den „noch nicht erwachten Absichten Gottes."[419] Von einem "vulgären Wirklichkeitssinn" eines bloßen Realismus, Positivismus oder Dataismus sind wir hier weit entfernt. Als solches handelt es sich beim existenziellen Möglichkeitssinn des Künftigen in gewisser Hinsicht um eine Umkehr von Aristoteles, für den die Wirklichkeit

416 Siehe Aristoteles: *Metaphysik* IX,1045b-1052a.
417 Bataille: *Die innere Erfahrung*, S.21f.
418 Siehe Husserl: *Erfahrung und Urteil*. S.423f.
419 Siehe Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*, S.16ff.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine eindeutige ontologische Priorität vor der Möglichkeit hat.[420] Dennoch ist es klar, dass das Mögliche nicht ohne das Wirkliche zu denken ist (im Demarkativen), denn das Wirkliche ist das Gegebene (das Profundal), doch als Ermöglichtes (im Exzess). Das Wirkliche kommt immer aus dem Exzess des Möglichen, doch wissen wir immer erst durch das Wirkliche, was auch möglich war,[421] indem dieses verwirklicht wurde. Genau betrachtet, gilt also: Beide, die Wirklichkeit und die Möglichkeit, gehen sich gegenseitig vor, denn zunächst ist immer alles möglich, was möglich ist, ehe es verwirklicht wird; und doch ist es erst das Wirkliche, welches zeigt, was tatsächlich möglich war. Auch hier stoßen wir auf einem Chiasmus. Wirklichkeit ist somit das Gewordene des Möglichen; der Logos des Wirklichen aber zielt nach dem erlebten Logos des Wirklichen (siehe §2), wie wir dies auch bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger schon sahen und noch genauer sehen werden (siehe 7. Kapitel: Der Leib der poetischen Existenz). Das Unmögliche wiederum gewinnt sich *katà tò dynatón*, weil es sich stets von der Negativität der "Maßgabe des Möglichen" her bestimmt;[422] insofern es das Andere von Murphys Gesetz ist.[423] So ist das Unmögliche auch das Nichts der Möglichkeit und dadurch gerade die lauernde Offenheit abwesender Anwesenheit und somit einer möglichen Unmöglichkeit, die realisierbar scheint (siehe §24). Der poetische Phänomenologe seinerseits, so sagten wir, ist jener, der das originäre *Phainesthai* der Gabe durch ein poetisches Zeigen verwirklicht (siehe 3. Kapitel: Das Phänomen der poetischen Phänomenologie). Dieses sein "zeigenderes Zeigen" einer deskriptiven Poesie ermöglicht die sprachliche Anwesenheit der Wirklichkeit und Möglichkeit der Phänomene, worin die Notwendigkeit der poetischen Phänomenologie liegt. Auf diese Weise sind das Mögliche, Wirkliche, Unmögliche und Notwendige nicht mehr metaphysisch, sondern exzessphänomenologisch gedacht, so auch bei Kierkegaard und Nietzsche, entgegen Heideggers Interpretation ihrer Ontologie als metaphysisch im pejorativen Sinne. Denn die Heraklitisierung des Parmenideischen, wie wir bei den dreien

420 Siehe Aristoteles: *Metaphysik* XII,1071b12–1072a8.

421 Siehe dazu Bergson: *Le Possible et le Réel* in *Le Pensée et le Mouvant*, S.135 – 151.

422 Siehe dazu auch Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, S. 233.

423 Siehe Murphy's Law: "Anything that can possibly go wrong, does."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sahen, transzendiert insgesamt die alten metaphysischen Gewissheiten von Substanzialität, vom Satz des Widerspruchs oder von Teleologie in Richtung eines Absurden, Unbewussten und Ereignishaften (siehe 1. Kapitel: Das Pathos der poetischen Phänomenologie). Die poetische Phänomenologie überschreitet jede Metaphysik, wo sie im "Sei, der du wirst" das existenzpoetisch Offene sucht, zumal dort, wo das Profundale, das Demarkative, das Exzessive und das Imago sich fortan in der existenziellen Künftigkeit des Möglichen intensivieren. Der existenzielle Möglichkeitssinn des Künftigen ist somit der Möglichkeitssinn des affizierten Perzipienten, ebenso wie des betroffenen Lesers, denn dieser drückt uns Perzipienten und Lesern in seinem Phainesthai die Möglichkeiten der Phänomene *kath'auto* auf. Dies bedeutet aber noch nicht automatisch, dass diese auch möglich *pro me* sind. Valérys Frage in seinem *Monsieur Teste* bleibt deshalb grundlegend: „Was vermag ein Mensch?"[424] In unserem Sinne lautet die Frage: Was vermag *ich* existenziell im Zustrom der Phänomene? Was sind *unsere* tatsächlichen „Kräfte des Könnens", wo wir je individuell das Können des Menschen vollbringen (siehe §3)? Alles Können nämlich ist Möglichkeit zur Konkretion, das heißt, *frei* zu sein (im Sinne des "Sei, der du wirst"). Der Möglichkeitssinn einer poetischen Phänomenologie ist ihre Freiheit der poetischen Existenz; das poetische Sollen deswegen auch ein poetisches Können der Lebensführung. Diese erst bestimmt unsere jeweilige und letzte Signifikanz des Vermögens, denn der existenzielle Möglichkeitssinn ist immer die zur Bedeutung gebrachte Ermöglichung einer Poesie der Phänomene.

Sokrates der existenzielle Ermöglicher

Das maßgebendste Beispiel einer solchen Signifikanz des Könnens ist innerhalb der Philosophie zweifelsohne Sokrates, den Jaspers nicht ohne Grund mit Konfuzius, Buddha und Jesus unter die vier maßgebenden Menschen rechnet.[425] Sokrates gilt uns als der personalisierte Ermöglicher, weil er – mehr noch als die Sophisten, Diogenes von Sinope oder Boethius – dafür steht, dass ein

424 Valéry: *Monsieur Teste*, S.24.
425 Siehe Jaspers: *Die maßgebenden Menschen* (1957).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weg freigemacht wird, in welchem das Denken zu seiner Praxis gelangt: Sei dies im Dialog oder in der Tat, Sokrates ist der Vollzug der Philosophie in Reinform, er ist ihre fleischgewordene Praxis, in ihm wird der Logos existenziell. Wenn wir mit Nietzsche die Poesie als „Ermöglicherin des Lebens" verstehen (siehe §18), dann ist Sokrates selbst eine Poesie, sein Leben ein Gemälde, so wie das eines Heiligen, und zwar gerade dank seiner platonischen und xenophonischen Stilisierung. Die poetische Phänomenologie ist somit auch sokratisch, weil sie existenzpoetisch ist. Dies ist im Falle Kierkegaards leicht zu unterstreichen, hat er Sokrates mit Johannes Climacus in den *Philosophischen Brosamen* und in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* doch ein Denkmal gesetzt – „der einzige, der mich tröstet, ist Sokrates"[426] – gilt aber auch für Nietzsche und Heidegger, trotz der vehementen Kritik des ersteren und der Verschweigung des zweiteren. Wer Sokrates als Feind des Dionysischen bekämpft,[427] aber zugleich eingesteht: „Socrates, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, dass ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe",[428] weiß um seine Gemeinschaft mit dem Lehrer Platons. Die Verwandtschaft hier ist eine Intimität in Sachen des existenziellen Möglichkeitsinns. Dieser verbindet auch Heidegger mit Sokrates, weil er gemeinsam mit Kierkegaard und Nietzsche denselben existenziellen Gestus des Philosophierens stark macht, den Sokrates paradigmatisch gelebt hat: Ehe er den Schierlingsbecher leerte, übertrug er in seiner Gefängniszelle erst noch Äsops Fabeln in Verse.[429] Erst starb er also in seiner Existenz der Poesie, um dann für seine Poesie der Existenz zu leben.

Die Poiesis des Imagos

Die existenzielle Poesie des Sokrates war somit eine zweifache: einerseits eine im konkreten Leben vollzogene "Existenz der Poesie"

426 Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.297. In *Furcht und Zittern* wiederum wird Sokrates als „intellektueller tragischer Held" bezeichnet (S.317).

427 Siehe Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie* (KSA 1).

428 Nietzsche: Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875–1879* (KSA 8), S.97. Diese Auseinandersetzung war auch akademisch: Während seiner Basler-Professur hielt Nietzsche Vorlesungen sowohl über die vorsokratische Philosophie als auch über Platon.

429 Siehe Platon: *Phaidon* 60c-61c.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und andererseits eine durch Platon, Xenophon und die ganze weitere Tradition zur sokratischen "Poesie der Existenz" gemachte. *Gemacht* bedeutet hier schaffend zum "Imago" seiner selbst gebracht, insofern nämlich die Poetisierung von Sokrates ebendiesen zum Sinnbild seiner eigenen Existenz geschaffen hat: die Poiesis des Imagos! Wir sehen hier am Beispiel von Sokrates einen modalen Grundzug der poetischen Phänomenologie am Werk, nämlich die Befreiung der "Poesie der Phänomene" in die Möglichkeit diese zu einem Bild ihrer selbst zu schaffen. Dasselbe macht Kierkegaard durch seine *indirekte Mitteilung* mit Christus, Nietzsche durch seine *Umwertung aller Werte* mit Zarathustra und Heidegger durch seinen *anderen Anfang* mit dem Seyn: Sie bringen diese philosophischen Protagonisten zum Bilde ihrer selbst, schaffen ihnen poetische Imagines und erschaffen sie durch diese poetischen Imagines mit. Stets ergänzt der poietische Logos das reine Pathos ontologisch. Doch trifft dies nicht nur für besagte Charaktere in der Textdramaturgie der Drei zu, sondern für alle Phänomene, die sie phänomenologisch poetisieren. Dies ist eine Arbeit am existenziellen Möglichkeitssinn des Künftigen, denn das schaffende Prinzip darin erzeugt und gebärt ins Offene des "Sei, der du wirst". Darin bewahrt es seine doppelte Naturierung: Es öffnet dem Einzelnen den Raum seiner konkreten Selbstwerdung als Existenz der Poesie (sei es als Leser oder auch so); und verleiht ihm zugleich die Möglichkeit sich zum "Bild seiner selbst" zu schaffen, im Sinne seiner Poesie der Existenz. In beiden Fällen konkretisiert der Einzelne seine eigenste Eigenheit (siehe 7. Kapitel: Der Leib der poetischen Existenz). Was diese Poiesis des Imagos phänomenologisch-poetisch ins Bild bringt, ist immer das zu Lebende, denn konkretisiert werden die poetischen Imagines auf ihre Lebbarkeit hin, also die Freiheit der Existenz. Diese kann zunächst bildhaft *geschaut* werden, wie schon Benedetto Croce wusste, wenn er von der Dichtung als dem Triumph der Kontemplation spricht. Über die Kontemplation hinaus muss sie aber selbst *gelebt* werden. Hier zeigt sich, inwiefern eine poetische Phänomenologie die Mitgebärung des Sinns ihrer Bilder im Leser bedingt (siehe §16). Nicht nur ermöglicht dieser die Erfahrung der Phänomene, sondern er schafft sich durch sie auch den logischen Erfahrungsraum seines eigenen Lebens – auch dies ein sokratisches Erbe. Vollkommene Kontrolle über das Schaffen setzt dies freilich nicht voraus, denn

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ebenso wie jede Poiesis ein *Wer* verlangt, kann dieses auch ein *Es* sein: Ich schaffe, wir schaffen, *es* schafft.

Dieses 5. Kapitel soll nun dazu dienen, die Möglichkeit poetischer Existenz ausgehend von der Poesie der Phänomene zu entwickeln. Wir werden dafür die Möglichkeit der existenziellen Wirklichkeit bei Kierkegaard (siehe §21), die Möglichkeit der Selbstüberwindung bei Nietzsche (siehe §22) und die Möglichkeit des Todes bei Heidegger (siehe §23) betrachten.

§21 Kierkegaard: Die Möglichkeit der existenziellen Wirklichkeit

Kierkegaards Begriff der Möglichkeit ist vielfältig und durchzieht sein gesamtes Denken. In seiner grundlegendsten Dimension ist er existenzieller Natur, zumal im Hinblick auf Kierkegaards Phänomenologie der Existenz. Was existenziell möglich ist, hängt innerhalb einer poetischen Phänomenologie an den Möglichkeiten der Poesie, wo wir diese über ihre Sprachlichkeit hinaus auch als existenzielle Kunst des Einzelnen verstehen. Denn wie es bei Johannes Climacus heißt: „Existieren ist eine Kunst."[430] Die Möglichkeit ein „poetisches Leben zu realisieren",[431] ist somit die Kunst ein Leben gemäß den Möglichkeiten zu leben, und das heißt, die Möglichkeiten selbst zu poetisieren. Dies verlangt, dass das ästhetische Pathos der Poesie sich in ein existenzielles Pathos verwandelt, damit die Idealität der bloßen Möglichkeit auch zur Wirklichkeit wird.[432] Denn „die Poesie verfügt über die Möglichkeit",[433] lesen wir bei Climacus in der

430 Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.519.

431 Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.353. Wenngleich dies dort kritisch gesehen wird. Siehe auch Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.516: „in der Existenz gilt es, daß solange es einen Menschen gibt, der auf eine menschliche Existenz Anspruch erhebt, so lange muß er die Poesie bewahren und all sein Denken darf ihm den Zauber der Poesie nicht stören, wohl aber ihn verschönern."

432 Siehe ebd., S.559.

433 Siehe ebd., S.480: „Aristoteles bemerkt in seiner Poetik, daß die Poesie höher stehe als die Historie, weil die Historie nur darstelle, was geschehen sei, die Poesie, was hätte geschehen können und sollen, das heißt, die Poesie verfügt über die Möglichkeit. Im Verhältnis zu Wirklichkeit ist die Möglichkeit, poe-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Unwissenschaftlichen Nachschrift. Sie steht deshalb zunächst höher als die Wirklichkeit, die sie nur interesselos betrachtet. Ihr „Pathos der Möglichkeit" ist das dichterische Pathos der Phantasie. Die Wirklichkeit ist ihr deshalb immer nur Anlass, nicht Endzweck.[434] Ethisch wiederum steht die Wirklichkeit höher als die Möglichkeit, denn ihr Pathos ist das der Interessiertheit gegenüber der konkreten Existenz. Möglichkeit und Wirklichkeit bedingen sich für eine poetische Existenz also gegenseitig, denn die dichterische Vorstellung muss ethische Existenz, das Wort muss Tat werden. Dieser Übergang ist poietisch, weil das geschaffene Wort (im Dichter) sich einen Raum seiner Existenz (in der Tat) zu schaffen bemüht. Dazu kommt als Drittes eine Prise Notwendigkeit, denn Wirklichkeit ist die Einheit von Möglichkeit und Notwendigkeit, zumindest wenn wir in dieser Sache Anti-Climacus folgen. Notwendigkeit bedeutet dann, die eigenen Grenzen im existierenden Selbst anzuerkennen.[435] Innerhalb dieser notwendigen Grenzen zeichnet sich die Existenz aber dadurch aus, dass sie Leidenschaft ist.[436] Damit ist dreierlei verbunden: Erstens, dass Möglichkeit für Kierkegaard eine Frage der Tat und ihrer Priorität ist, wie er in seinen *Tagebüchern* schreibt: „Das Höchste ist nicht, das Höchste verstehen, sondern es tun."[437] Möglichkeit zielt im Letzten auf existenzielle Ermöglichung von Wirklichkeit. Zweitens, dass zu existieren im Verhältnis zum bloßen Denken, eine erst wiederzuerlangende Kunst ist, denn „man hat [heute] vollständig vergessen, was Existieren heißt."[438] Dies nicht zuletzt, weil man vergessen hat, was es heißt, leidenschaftlich zu existieren (siehe §13). Und drittens, dass es in dieser geforderten Leidenschaft um nichts weniger als die lebendige Wahrheit geht, oder wie Kierkegaard in seiner berühmten Formulierung vom 1. August 1835 schreibt: „Es kommt darauf an, meine Bestimmung zu verstehen, zu sehen, was die Gottheit eigentlich will, das *ich* tun

---

tisch und intellektuell, höher, das Ästhetische und das Intellektuelle interesselos."

434 Siehe ebd., S.560f.

435 Siehe Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.59. Siehe ebd., S.58: „Ein Selbst, das keine Möglichkeit hat, ist verzweifelt, und ebenso ein Selbst, das keine Notwendigkeit hat."

436 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.472.

437 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.75.

438 Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.156.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

solle; es gilt, eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit *für mich* ist, *die Idee zu finden, für die ich leben und sterben will*."[439] – Beziehen wir diese Kriterien auf Kierkegaards gesamtes Werk, dann bedeutet dies, dass seine Poesie der *indirekten Mitteilung* uns Leser existenziell auf uns selber zurückwirft: Wer Kierkegaard liest, wird dazu aufgefordert *selbst* zu existieren – in Möglichkeit und Wirklichkeit. Vor dem Horizont des *Phainesthai*-Problems berühren wir hier konkret die Involvierung des Lesers innerhalb einer poetischen Phänomenologie. Die Distanz, welche die Pseudonymie Kierkegaards erzeugen kann, schlägt so stets in eine provozierte Selbstnähe des Lesers um, die von ihm eine erhöhte Aufmerksamkeit verlangt, auf dasjenige zu achten, was ihn existenziell betrifft (poetisch) und wo von ihm Entscheidungen fürs Leben gefordert werden (ethisch). Genau dies beabsichtigt Kierkegaards *indirekte Mitteilung*. Das Denken der "Möglichkeit" ist somit im doppelten Sinne existenziell: Es betrifft sowohl die gedachte als auch die gelebte Existenz. Damit ist Kierkegaards Möglichkeitsbegriff mehr als nur poietisch, er tangiert die gesamte Frage nach einer poetischen Existenz, muss also auch zeitlich, selbstisch und religiös gedacht werden, und wird uns deshalb auch in den folgenden Kapiteln immer wieder begegnen. Oder anders formuliert: Das Poietische erstreckt sich vom Möglichen über das wirkliche Werden hin zum Göttlichen. Das Meer der Möglichkeiten im Denken Kierkegaards auszuloten, ist damit kein Leichtes, zumal in Bezug auf das Mögliche selbst. Als Annäherung wollen wir in der Folge aber wie bisher wieder drei Tableaus betrachten: Erstens einen Ausschnitt von der Rede *An einem Grabe*, der letzten der *Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten* (Tableau XXXX); zweitens die Prophezeiung einer furchtbaren Nacht aus den *Tagebüchern* (Tableau XXXXI); und drittens das Sinnbild von der zahmen Gans, ebenfalls aus Kierkegaards *Tagebüchern* (Tableau XXXXII). In allen drei Imagines eröffnen sich uns Möglichkeiten poetischer Existenz, ohne dass das Mögliche darin direkt genannt wird.

439 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band I)* S.16. Siehe dazu auch Flaubert: *Die Erziehung des Herzens*: S.73: Frédéric findet die Idee, für die er leben und sterben will: Er will ein Maler werden.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

An einem Grabe

Die 1845 erschienenen *Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten* hat Kierkegaard unter seinem eigenen Namen veröffentlicht, sie unterliegen folglich nicht explizit seiner *indirekten Mitteilung*, sondern exprimieren relativ unverblümt eigene Ansichten. Dennoch wird das Religiöse in der dritten Rede, die auf den Titel *An einem Grabe* lautet,[440] und von welcher wir uns hier den Schlussteil vor dem Epilog genauer ansehen wollen, niemals in *via directa* genannt, sondern ebenfalls nur indirekt umkreist. Grund dafür ist der Gegenstand der Rede: die Unerklärlichkeit des Todes. Als solche reflektiert sie im Lichte der Mortalität des Menschen die Abkehr von rein ästhetischen Verhältnissen, wie sie etwa in den Reden des Symposiums in *Stadien auf des Lebens Weg* oder in den Schriften des Pseudonyms A in *Entweder – Oder* gefeiert werden. Wir begegnen damit zum zweiten Mal dem Tod bei Kierkegaard (siehe §13, T23), doch nun nicht in der Differenz von Tod und Sünde, sondern im Widerfahrnis des Todes als Tod. – Denken wir uns also den Magister Kierkegaard, wie er auf dem Assistenzfriedhof in Kopenhagen seine Runden dreht, plötzlich innehält, vor ein Grab tritt und dort in die Kontemplation über den Tod kommt. Was geschieht? Das erste und unmittelbare Pathos, das ihn und uns alle trifft, ist der offene Zwang eines exzessphänomenologischen Schweigens, denn „der Tod selbst erklärt nichts". Er ist unerklärlich, er konfrontiert einen jeden von uns mit einer Transzendenz. Treten wir dann auf den poetisierten Tod zu, diesen „bleichen unfrohen Schnitter", müßig „auf seine Sense gestützt", dann begegnen wir also einem Imago des Profundals, das sich selbst in den tiefsten Abgründen verliert. Legen wir ihm gar die Hand „auf die Schulter" und bitten ihn um ein Wort der Erklärung, dann richten wir unser Wort an ein Demarkatives im Exzess, denn der Tod übersteigt unseren Logos in eine namenlose Offenheit. Der Tod wird schweigen, „denn er erklärt nichts", er ist ein „Nichts". Kaum wird er merken, dass wir ihm die Hand auf die Schulter legen oder zu ihm sprechen. Er kommt von einer Jenseite, seine Ent-scheidungen, wo und wie seine Sense in unsere lebendige Mitte fährt, bleiben unbegreiflich, sein Möglichkeits- und Wirklichkeitssinn scheint nicht der unsrige,

440 Kierkegaard: *Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten, 1845*, S.199 – 204 (T40).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

trotzdem er die Möglichkeit und Wirklichkeit schlechthin unserer Existenz ist. Mit dieser Feststellung könnte Kierkegaards Grabrede enden, denn sie hätte die Transzendenz des Todes erkannt. Ob er als „Erlöser" oder „größtes Unglück" in unser Leben treten wird, uns Menschen bleibt in seinem Angesicht nur eins: zu verstummen. – Doch nein, wenngleich die Rede ihr Wesentliches bereits ausgesagt hat, beginnt die existenzphilosophische Reflexion Kierkegaards hier erst, denn gerade „diese Unerklärlichkeit bedarf ja wohl einer Erklärung", selbst wenn sie uns zum Ende doch wieder an den Anfang zurückbringt: nämlich die Unerklärlichkeit des Todes einzusehen. Dazwischen geschieht allerdings Maßgebliches: Denn insofern wir Leser und Denker, die wir gemeinsam mit Kierkegaard am Grab stehen und den Tod besinnen, das Unerklärliche gleichwohl zu erklären trachten, werden wir *auf uns selbst* zurückgeworfen. In den Worten des dänischen Sokrates: „Aber darin liegt eben der Ernst, daß die Erklärung nicht den Tod erklärt, sondern offenbar macht, wie der Erklärende ist in seinem innersten Wesen." Damit gewinnen wir eine entscheidende Umschreibung des Todes: Er ist jener, der uns, die wir den Tod erklären wollen, in unserem innersten Wesen freilegt, der uns demaskiert, indem er uns vor das Prinzip des Γνῶθι σεαυτόν stellt. Der Tod selbst ist der Unerklärliche, aber er ist auch der Enthüller, und damit der „Übergang", wie Kierkegaard sagt, wenngleich auch diese Charakterisierung unzulänglich bleibt. Er ist der Übergang vom Leben in das Ableben, von der Existenz in den Exitus; doch auch der Übergang *von uns*, die wir vor dem Tod verstummen, *zu uns*, die wir den Tod gleichwohl erklären wollen, und die wir uns genau dadurch zu erkennen geben. Der Tod ist deshalb eine epistemische Kraft, sein Dunkel leuchtet hell, er lichtet, doch nicht sich selbst, sondern *uns*, *für uns selbst* und *die Anderen um uns* herum. Was er dabei offenbart, hängt davon ab, mit welcher Weltanschauung wir den Unerklärlichen erklären: Wer ihn, wie die Heiden, als das Unbestimmbare denkt, ihn im „Gleichgewicht der Unentschiedenheit" hält, ihn so entkräftet, der flieht nur in eine Stimmung. Wer ihn hingegen als das „höchste Glück" denkt, der bleibt kindlich, unreif, ist im bloßen „Aberglauben" und enthüllt so in seinem Innern, „dass er nicht die Rückwirkung des Ernstes verspürt hat." Wer den Tod indes als das „größte Unglück" denkt, der hängt „feige" am Leben und bleibt dennoch in Furcht vor allem Leiden und Sterben innerhalb des Lebens. Ob eskapistisch, naiv

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

oder kleinmütig, diese und alle anderen Erklärungen des Todes sind bloß „Zerstreuung und Geistesabwesenheit in Gedankenferne". Letzten Endes zeigen sie nur, wie gedankenlos der Erklärende, „wie töricht sein Leben ist." Gerade in diesem Scheitern aber liegt der richtende Ernst all solcher ins Leere laufender Reflexionen, die im Wesentlichen eine Sache übersehen: Sie alle denken den Tod nicht *existenziell*. In den Worten Kierkegaards: Sie alle wollen nicht verstehen, *wie* und *dass* „die Erklärung rückwirkende Kraft im Leben empfange", wie der Tod es also vermag, unser Leben „umbildend zu durchdringen", wie wir so „Ewiges" ergreifen und es vermögen, den Tod „zu einem Ansporn im Leben zu machen." Kurz: Wie der existenziell gefasste Tod zum Ermöglicher in unserer eigenen Existenz wird. Das Religiöse wird dabei nicht genannt und dennoch ist es evident, was Kierkegaard uns hier mit indirekten Mitteln eröffnet: Wer sich im Urteil über den Tod nicht zurückhält, im Ernst aber anerkennt, wie er unser Leben in Richtung auf Gott transformieren kann, ja transformieren *muss*, der verfehlt den Tod – und damit sein Leben! Gilt dies auch für Kierkegaard selbst? Ohne Zweifel, doch seine Grabrede hier nährt sich gerade von der sokratischen Einsicht in das eigene Nichtwissen – der „*docta ignorantia*" des Cusanus – zumal dort, wo das Phänomen des Todes poetisch-reflexiv nur umkreist, nicht aber ergriffen wird. Einzig auf diese Weise kann der Tod zu unserem existenziellen „Lehrer"[441] werden, erhält er seine „ruckwirkende Kraft" und wird „damit zu einer Wirklichkeit im Leben des Lebendigen". Die poietische Bewegung, die hier eröffnet wird, ist eindeutig: Die Unerklärlichkeit des Todes muss zur Möglichkeit unserer Wirklichkeit werden, damit wir die Wirklichkeit unseres Lebens allein von seinen Möglichkeiten im Angesicht des Todes her gestalten. Der latente Selbstwiderspruch von Kierkegaards Rede, ihre eigene Unmöglichkeit im Selbstvollzug einzusehen, hebt sich in der Einsicht des Lesers in diesen Selbstwiderspruch wieder auf. Die Unerklärlichkeit des Todes zu erklären, erweist sich dann als fruchtbarer Widerspruch, weil sie den Leser, wie Kierkegaard dies intendiert, vor seine existenziellen Möglichkeiten stellt.

441 Auch Christus wird Lehrer und Erzieher der Menschheit genannt, so etwa bei Clemens von Alexandrien, siehe *Paidagogós*.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die furchtbare Nacht

Unser zweites Tableau ist ein kurzes Denkbild, welches wir in Kierkegaards *Tagebüchern* finden.[442] Es zeigt uns Kierkegaard als Propheten, der eine kommende Katastrophe voraussagt: „Es gibt eine furchtbare Nacht." Das Denkbild lässt sich auf drei Weisen leisen: historisch, eschatologisch und individualistisch. Alle drei Leseweisen sind existenziell, denn sie betreffen das Sein oder Nichtsein. Auf seiner historischen Ebene weist die Rede vom Luxusdampfer mit über tausend Menschen an Bord, den ausgelassenen Feierlichkeiten, dem drohenden weißen Punkt am Horizont und der Missachtung aller Warnungen frappierende Ähnlichkeiten zur Schiffskatastrophe der RMS-Titanic vom 15. April 1912 auf. In dieser Leseweise lässt sich das Denkbild als scharfsinnige Vorausahnung lesen, wohin der Enthusiasmus technischer Machenschaften, welche das industrielle Zeitalter auch im 19. Jahrhundert schon ergriffen hatte, geschichtlich führen wird, wenn er sich in Hybris und Narzissmus verliert. Hier warnt Kierkegaard vor den Gefahren menschlicher Selbstüberschätzung, welche die eigentlichen Möglichkeiten des Menschseins unfruchtbar übersteigen. – Auf die zweite, die eschatologische Ebene des Denkbilds verweist uns ganz am Ende des Denkbildes die Formulierung: „christlich gesehen". Sie indiziert, dass wir es hier mit einem religiösen Gleichnis zu tun haben, welches auf die Apokalypse anspielt, also das Ende der Geschichte, wo in der Wiederkunft Christi die große Entschleierung stattfindet, die nackte Wahrheit enthüllt und so das Jüngste Gericht möglich wird. Das „sehr große Schiff" kann dann als Kirche gelesen werden (im Falle Kierkegaards die dänische Staatskirche), der „lustige", und das heißt der hedonistisch leichtfertige Kapitän als Priester, Bischof oder gar Papst (im Falle Kierkegaards vielleicht der Bischof von Kopenhagen, damals Jacob Peter Mynster), die „lärmende, ausgelassene Freude der Gesellschaft in der Kajüte" als Sinnbild für das genießerische Gewohnheitschristentum im Kopenhagen zu Zeiten Kierkegaards, der „weiße Punkt" am Horizont als eigentlich sichtbare, aber zugleich leicht übersehbare Warnung des nahenden Gerichtes Gottes („nie-

442 Kierkegaard: *Tagebücher II*, S.33 (T41), zitiert nach Nigg: *Sören Kierkegaard*, S.136f; zitiert nach Kierkegaard: *Buch des Richters* (ed. Gottsched 1905; ed. Haecker 1923).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mand sieht den weißen Punkt oder ahnt, was er bedeutet"), das ein „furchtbares Unwetter" sein wird, der einzelne, „arme Passagier" als Kierkegaard selbst, der als einziger den weißen Punkt erkennt und seine Bedeutung weiß, aber vergeblich versucht die Kirche zu warnen und von ihrem falschen Kurs abzubringen. Zwei Mal macht der machtlose Passagier den Kapitän auf die Gefahr aufmerksam, doch der will „nichts hören", ist offenbar unfähig einzusehen, wie sein nautisch-klerikaler Fehlkurs in der Katastrophe münden muss. Nur der Prophet ist vom offenen Zwang des Phänomens angegangen: „Es gibt eine furchtbare Nacht." – Auf der dritten Ebene des Denkbildes schließlich, der individualistischen, identifizieren wir Leser uns mit Kierkegaard, dem einzelnen Passagier ohne Kommando (also ohne Stellung in der Kirche), der, zumindest der Möglichkeit nach, *wir selbst sind*: der Einzelne im Verhältnis zur Masse! Es steht so einer gegen tausend, einer gegen den Kapitän, der Prophet gegen die gesamte Kirche. Als Einzelner ist man im Angesicht des Kollektivs zunächst machtlos, sitzen auch wir Einzelne im selben Boot mit allen Menschen („ich bin und war ja nur ein Passagier"), teilen wir also das Existenzgeschick von Kirche und Menschheit. Es bleibt deshalb nur die Möglichkeit, sich auf seine eigensten existenziellen Möglichkeiten zu besinnen und diese mit Beharrlichkeit zu ergreifen: Im Falle Kierkegaards durch sein Werk und Leben vor der nahenden Katastrophe zu warnen, unermüdlich, ja „sogar unhöflich, denn der weiße Punkt steht unverändert am Horizont." Die Kollision mit dem Eisberg ist unabwendbar, die „Angst" aber versetzt uns Einzelne in die Freiheit des Geistes (siehe §29) und stiftet dadurch existenzielle Selbstwirksamkeit. Wo der weiße Punkt für alle Scheinchristen inklusive des Bischofs eine furchtbare Nacht verspricht, so verheißt er dem Einzelnen, der seine Möglichkeiten der Umkehr vor Gott ergriffen hat (siehe §33), aber doch die Rettung, kann der weiße Punkt im Dunkel somit auch als Licht Christi gelesen werden, das jedes Unwetter durchleuchten wird. In seiner poetischen Indirektheit spart das Denkbild das furchtbare Ereignis, das uns erwartet, sinngemäß aus, um so die Nacht und ihr Unglück, aber auch die profundale Helle und was an ihr Ehrfurcht gebietet, umso deutlicher aufscheinen zu lassen im existenziellen Möglichkeitssinn des Künftigen.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die zahme Gans

Schließlich ein Blick auf das Gleichnis von der zahmen Gans, welches sich im 5. Band von Kierkegaards *Tagebüchern*[443] befindet. Ähnlich wie im vorangegangenen Tableau bedient sich Kierkegaard hier einer bildhaften Erzählung, um die Frage nach den existenziellen Möglichkeiten des Einzelnen zu veranschaulichen. Das Gleichnis soll gelesen werden, damit der einzelne Leser zu seinen je eigensten Möglichkeiten erweckt, aufgerüttelt, emporgerissen wird. Als solches ist es leicht zu entziffern: Die „Gänse" stehen für das Gros der Menschen, den durchschnittlichen Christen, das Kollektiv der Nicht-Einzelnen. Der „Gänserich" wiederum ist der Anführer des Kollektivs, der Priester oder Bischof, der den Gottesdienst leitet und die Predigt spricht. Die eine einzelne Gans, welche die Predigt beim Worte nahm, ist der Einzelne, der Gott zu gehorchen versucht, dafür aber Leid und Ausgrenzung erduldete. „Drall, fett und delikat" sind bis auf den Einzelnen alle, die Gänseriche und die Gänse, der Klerus also und die Gewohnheitschristen, denn sie haben die vermeintliche „Gnade". Dass das Gleichnis *de facto* christlich gelesen werden *muss*, gibt es gegen Ende selbst zu verstehen („Ebenso mit dem Gottesdienst der Christenheit"). Die „hohe Bestimmung" der Gänse, welchen die Schöpfung ebenfalls Flügel verliehen hat, mit welchen sie in ihre eigentliche Heimat, zu ihrem „hohen Ziel" fliegen könnten, entspricht somit jener aller Menschen: „Auch der Mensch hat Flügel, er hat die Phantasie", auch er soll sich von der Erde in die Lüfte erheben, hin zu seinem hohen und fernen Ziel in Gott („die seligen Gefilde"). Doch ebenso wie die zahme Gans auf dem Boden bleibt und nach der Predigt ins getraute Heim watschelt, so hebt auch der Mensch nicht ab, bleibt seine Wirklichkeit bequemlich. Er lobt zwar am Sonntag den edlen Sinn der Predigt, doch schon am Montag hält er sich wieder an das „drall, fett, delikat Werden, das Bauchspeck-Ansetzen, d.h. das Geldsammeln, das in der Welt zu etwas Werden, das Zeugen vieler Kinder, das Glückhaben." Kurz: Er richtet seinen existenziellen Möglichkeitssinn hier auf Erden in der menschlichen Mediokrität ein, anstatt diesen auf seine überirdische Bestimmung zu kalibrieren. Es sind dabei insbesondere vier Missverständnisse, oder Verfehlungen, welche Kierkegaard damit zur Sprache bringt:

443 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.349f (T42).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(1) Erstens verfehlt der Prediger sich selbst und seine Predigt, denn auch er benutzt seine Flügel nicht zum Fliegen, sondern arrangiert sich im Irdischen, und zwar auf Dauer, von Sonntag zu Sonntag. (2) Zweitens verfehlen die Zuhörer die Predigt, welcher sie sonntags lauschen. Auch sie tun dies fortwährend („Und so jeden Sonntag"), doch schlimmer noch, in der Zerrissenheit, dass sie an den Gehalt der Predigt gar nicht glauben, dies am besten aber verschweigen: „Denn, sagten sie, dann würde ja offenbar, daß unser Gottesdienst eigentlich heiße, Gott und uns selbst zum Narren zu halten." (3) Drittens verfehlen die Gänse damit die wahre göttliche Gnade, die sie in ihrem "irdischen Glauben" im „drall, fett, delikat Werden" zu erkennen glauben. *Vice versa* bedeutet dies, wer mager und leidend ist, kann nicht in der Gnade Gottes stehen. (4) Viertens verfehlen die Gänse folglich alle wahren Glaubenszeugen, die wahren Christen, welche in der Nachfolge Christi ernst machen mit Hilfe der Flügel, so Leid auf sich nehmen und große Schrecknisse ertragen müssen. Mehr noch: Sie unterstellen sie ihrem falschen Begriff der Ungnade und diskreditieren sie durch ihr „klügliches" Geschnatter. *Summa summarum*: Beide, Gänseriche wie Gänse, sind im eklatanten Irrtum bezüglich der existenziellen Möglichkeiten des Menschen vor Gott. Sie werden deswegen ein böses Ende nehmen, wie Kierkegaard lapidar schreibt: „fett, drall und delikat – und dann würden sie am Martinstag verspeist – dabei bliebe es." Auch hier, wie oben in der *furchtbaren Nacht*, gibt sich Kierkegaard als resoluter Prophet zu verstehen, der die endzeitlichen Warnungen beim Worte nimmt. Das große Paradox, das zum Ende bleibt, greift die Rede selbst *expressis verbis* auf: „Und wenn nun jemand dies liest, dann sagt er: das ist hübsch – und dann bleibt es dabei, dann watschelt er heim zum eigenen Herd, bleibt drall, delikat, fett." Nicht nur die Predigt, sondern auch die Warnungen des Gleichnisses, der pathische Fingerzeig gen christliche Existenzpoesie sind scheinbar *nicht* zwingend genug, damit ein jeder – Gans wie Leser – seine existenziellen Möglichkeiten ergreift und göttlich zu verwirklichen versucht. Die Macht der Bequemlichkeit, Mittelmäßigkeit und Furcht bleiben bestehen, in der Welt und *eo ipso* im Werk Kierkegaards als Gegenstand seiner polemischen Poesie der Gegen-Erweckung.[444]

444 Das Motiv der Gänse greift Kierkegaard ähnlich u.a. in *Die Wildgans. Ein Bild* in den *Die Tagebücher (Band V),* S.212ff auf.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Schlussteil der Rede an einem Grabe, die furchtbare Nacht und die zahme Gans sind drei poetisch-phänomenologische Imagines, welche uns die existenzielle Ermöglichung von Wirklichkeit eröffnen. Die Möglichkeit als solche haben wir dabei immer nur indirekt berührt, dennoch ist sie der Kern aller drei Tableaus. Sei es der Tod, das Gericht oder die Mediokrität – in allen drei Fällen wird durch ihr Pathos eine Lücke aufgerissen, die durch eine Poiesis der Möglichkeit gefüllt werden muss. Mit anderen Worten: Der offene Zwang des Todes, das Pathos des Gerichts und das Widerfahrnis von Mediokrität können uns dialektisch zu Möglichkeiten existenzieller Wirklichkeit befreien, die wir aber schaffend ergreifen und vollbringen müssen. Im Sinne der poetischen Phänomenologie heißt dies: Die Imagines Kierkegaards befreien uns in die Freiheit der Existenzpoesie des "Sei, der du wirst". Als solche bringen sie einen Übergang zum Bilde ihrer selbst. Inwieweit diese Poiesis auch die mögliche Unmöglichkeit umfasst, werden wir noch vertiefen (siehe §24). Entscheidend an dieser Wende von einer gedachten zu einer gelebten Existenzpoesie ist jedenfalls die Ermöglichung der Möglichkeit, die bei Kierkegaard verschiedene Bezeichnungen kennt. Die wichtigste lautet vielleicht auf „Aneignung", die als urteilende Selbsttätigkeit[445] und „sieghafte Hingabe"[446] es dem Leser erlaubt, sich eine Mitteilung existenziell *anzueignen*, um diese zu verwirklichen. Stets handelt es sich dabei um eine Bewegung der Konkretion, in welcher sich das Gedachte einen existenziellen Raum schafft, das Wort sich also in seinen Vollzug hinein *verdoppelt*. Dergestalt die Möglichkeit zu poetisieren, bedeutet auf das Pathos des offenen Zwangs, wie es sich im jeweiligen Imago gibt, mit dem ganzen Leben zu respondieren. *So* zu existieren, ist dann immer mehr und anders als *es* bloß zu wissen.[447] Eine "Phänomenologie der Existenz" muss zu einer "Existenz der Phänomenologie" werden, im Sinne der poietischen Aneignung dieser gezeigten Existenz. Nur auf diese Weise gelingt die Existenz, nur so wird sie wahr sein (siehe §25). Die Verschränkung von Möglichkeit und Wirklichkeit in dieser "Ermöglichung der Möglichkeit" respektive "Verwirklichung ihrer Wahrheit" changiert dabei in ihrer hierarchischen Ausrichtung je nach Perspektive und Logik der kier-

445 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.203.
446 Kierkegaard: *Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten, 1845*, S.113.
447 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.456.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kegaardischen Betrachtungen. Die Wechselwirkung zwischen Ästhetik und Ethik, zwischen Poesie und Tat bleibt im Hinblick auf das Poietische ambivalent (siehe oben). Letztlich sind beide Kategorien chiastisch zu lesen, wie folgendes Beispiel von Johannes Climacus zeigt, das in seiner Verschränktheit durchaus auch eine gewisse "abstrakte Poesie" ins demarkative Bild bringt:

> Das Ethische ergreift den Einzelnen und fordert von ihm, daß er sich von allem Betrachten, besonders der Welt und der Menschen, enthalte; denn das Ethische als das Innere läßt sich von jemand, der draußen steht, gar nicht betrachten, es läßt sich nur von dem einzelnen Subjekt realisieren, das dann von dem wissen kann, was in ihm wohnt: die einzige Wirklichkeit, die nicht dadurch zu einer Möglichkeit wird, daß sie gewußt wird, und die nicht allein dadurch, daß sie gedacht wird, gewußt werden kann, weil es seine eigene Wirklichkeit ist, welche das Subjekt als gedachte Wirklichkeit, das heißt als Möglichkeit wußte, bevor sie Wirklichkeit wurde, während es im Verhältnis zu der Wirklichkeit eines anderen nichts von ihr wußte, ehe es sie, dadurch daß es ein Wissen von ihr bekam, dachte, das heißt, sie in Möglichkeit verwandelte.[448]

Dieses Beispiel ist charakteristisch für Kierkegaards Dialektik, sowohl was seine *indirekte Mitteilung* als auch die Relation bestimmter Begriffe zueinander anbelangt. Stets fordert ihr Logos uns heraus, Wirklichkeit zu ermöglichen und Möglichkeit zu verwirklichen, um uns dadurch in die Leidenschaft der Existenz zu befreien, bis hin zu Gott. Denn: „Die Möglichkeit ist ein Wink Gottes. Ihr soll man folgen."[449]

§22 Nietzsche: Die Möglichkeit der Selbstüberwindung

Was im Denken Nietzsches unter "Möglichkeit" verstanden werden muss, entbehrt einer definitorischen Eindeutigkeit, zumal er besagte Kategorie, im Gegensatz zu Kierkegaard und Heidegger, kaum in ihrer begrifflichen Ausdrücklichkeit verwendet. Möglichkeiten, Ermöglichungen, Wirklichkeiten und ihre Realisation hingegen sind ein Grundtopos nietzscheanischer Denk-*Terra*, denn ohne sie lassen

448 Ebd., S.483.
449 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band III)*, S.91.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich Leben und Lebendigkeit nicht beschreiben. Bei Nietzsche die Möglichkeit der Selbstüberwindung anzudenken, vertieft somit seine Phänomenologie des Lebens im Hinblick auf ihre Poesie der *Umwertung aller Werte*. Diese zielt in ihrer letzten Konsequenz auf die Neugestaltung des Lebens. Um dieses in seiner pathischen Not zu erfassen, gilt es bei Nietzsche immer zuerst Orte und Gegenden aufzusuchen, welche in ihren „hohen Stimmungen"[450] auf diese neue Poesie des Lebens seelisch vorbereiten, ja diese überhaupt erst ermöglichen. Das Pathos solcher Atmosphären soll dabei nicht nur erfühlt, sondern auch *existiert* werden. Möglichkeitsräume dieser Art sind bei Nietzsche etwa das Meer: „Gehen wir ans Meer!"[451], appelliert er beinah programmatisch. Denn: „Es giebt noch eine andere Welt zu entdecken – und mehr als eine! Auf die Schiffe, ihr Philosophen!"[452] (siehe §4) Möglichkeit heißt bei Nietzsche Aufbruch ins Offene, das Leben selbst ist diese Offenheit, wir wissen es. Doch weshalb? Weil „das Leben ein Experiment des Erkennenden"[453] sein darf, wie Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt. Es ist ein epistemischer Vorlauf ins Ungewisse, ein Blick in die Weite, worin der Wille zur Macht in seinem Werden sein Sein zu entblößen hat (in der Bruderschaft von Parmenides und Heraklit),[454] damit das Erkennen und das Schaffen sich versöhnen.[455] Was dieser forschende Blick sucht, ist die Philosophie der Zukunft (siehe §39); was darin zum Leben gebracht werden soll, ist die „größte und freudigste Fruchtbarkeit".[456] So steigt auch Zarathustra in *Der Wanderer* nachts auf einen Berg und blickt über die hohe See, mitten in ihre tiefsten Tiefen, damit daraus „das Höchste zu seiner Höhe kommen"[457] kann. Das Leben ist Wille zur Macht, wie wir bereits sahen (§14, T25), es ist stete Selbst-Überwindung und als solches ein beständiges

450 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.528.
451 Nietzsche: *Morgenröthe* (KSA 3), S.483.
452 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.530.
453 Ebd. S.552.
454 Siehe Heidegger: *Nietzsche I* (GA 6.1), S.592: „Wir fragen: Warum ist dies der *höchste* Wille zur Macht? Antwort: Weil der Wille zur Macht in seinem *tiefsten* Wesen nichts anderes ist als die Beständigung des Werdens in die Anwesenheit."
455 Denn: „Als ein Schaffen muss alles Erkennen auch ein Nicht-Erkennen sein." (siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.402).
456 Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches* (KSA 2), S.636.
457 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 3), S.195.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schaffendsein. Wer ans Meer tritt, schaut paradigmatisch die Wirklichkeit in ihrer ungeheuerlichen Kraft. Zugleich lehrt es ihn die unendlichen Möglichkeiten das Leben schöpferisch selbst zu formen: Welle um Welle! Gerade dies bedeutet es, das Höchste aus seinen Tiefen zu brechen, es nämlich poietisch zu ermöglichen aus dem Heranbranden des Lebens selbst: Dergestalt gilt es die dionysische Wirklichkeit zu schauen (die Kontemplation der poetischen Phänomenologie), um sie von ihren Möglichkeiten her zu verwandeln (die Poiesis der poetischen Phänomenologie). Wer so sich sättigt, kommt ins Schaffen. In den Versen Nietzsches:

> Wer viel einst zu verkünden hat,
> schweigt viel in sich hinein.
> Wer einst den Blitz zu zünden hat,
> muss lange Wolke sein.[458]

Die Poesie der *Umwertung aller Werte* gebiert sich also aus den Stoffen der Welt, indem es ihre ungezähmten Kräfte umschafft, verfeinert, aber auch steigert – bis hin zu neuen Wertetafeln (siehe §18). Die plastische Kraft des Schaffenden vereinigt sich mit dem Willen zur Macht, denn „Wollen ist Schaffen"[459], wie Zarathustra sagt. Das Leben selbst also baut und dergestalt sollen auch wir es formen, weshalb die "Möglichkeiten der Selbstüberwindung", welche die Möglichkeiten des Lebens selbst sind, sich ebenso wie bei Kierkegaards Möglichkeitssinn in ihre Zeit, ihren Leib und ihr Göttliches erstrecken. Um dieser Dynamik genauer auf die Spur zu kommen, wollen wir jetzt folgende drei Imagines genauer besehen: Erstens den berühmten 125. Aphorismus aus *Die fröhliche Wissenschaft*, dem wir in §4 dieser Schrift als Tableau II (T2) bereits begegnet sind; zweitens das Gedicht *Der geheimnisvolle Nachen* ebenfalls aus *Die fröhliche Wissenschaft* (Tableau XXXXIII); und drittens die Rede *Vom Wege des Schaffenden* aus *Also sprach Zarathustra* (Tableau XXXXIV).

458 Nietzsche: *Briefe* (Brief an August Bungert), 288a.
459 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.258.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der tote Gott

Der 125. Aphorismus aus *Die fröhliche Wissenschaft*[460] gehört wohl zu den meistgelesenen und in Bezug auf sein kaskadisches Wort: „Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet!" auch meistzitierten Stellen im Werk Nietzsches.[461] Heidegger widmet seiner Problematik im Kontext des Nihilismus einen ganzen Essay mit dem Titel *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*.[462] Wir wollen den Aphorismus, oder besser sein Denkbild, allerdings primär unter dem Gesichtspunkt lesen, dass sein Gehalt *uns* Leser aus seiner Poesie der *Umwertung aller Werte* in die Poiesis unserer Möglichkeiten versetzt. Zunächst ist dabei der vorangesetzte Titel zu bedenken: „Der tolle Mensch." Dieser weist adjektivisch drei Eigenschaften auf: Er ist "toll", insofern er erstens verrückt, zweitens einfältig und drittens großartig ist. Wie Diogenes von Sinope tritt er am helllichten Tag auf den Markt, doch nicht um einen „wahren Menschen" zu suchen, sondern Gott: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!" Beide werden nicht fündig, denn beide fragen nach einem transzendenten Ideal, dem Maß aller Dinge, gleichsam dem archimedischen Punkt, der bereits zwischen Protagoras und Platon die Geister schied.[463] Als solches lassen sich weder der "wahre Mensch" noch "Gott" finden, wohl aber aus den Augen verlieren oder verschmähen. Der unaufhörliche Schrei des tollen Menschen nach Gott findet nur die Ohren der Ungläubigen, die sich über ihn mokieren („so erregte er ein grosses Gelächter"), zynisch und spöttisch schreien und lachen sie durcheinander. In ihren Augen ist der tolle Mensch der Verrückte, in den seinen aber sind es gerade die Gottlosen, die ihren eigenen Unglauben und Hohn nicht verstehen. Denn es ist nicht so, dass es keinen Gott "gibt", sondern, dass Gott "getötet" wurde, was voraussetzt, dass es zunächst einen Gott "gab", der sich töten ließ. Nun kann Gott

460 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA4), S.480ff (T2).

461 An seine Seite reihen sich dann Zitate wie „Was mich nicht umbringt, macht mich stärker" (Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.60) oder „Du gehst zu Frauen? Vergiss die Peitsche nicht!" (Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4) S.86).

462 Siehe Heidegger: *Nietzsches Wort »Gott ist tot«* in *Holzwege* (GA 5), S.209 – 267.

463 Der eine (Protagoras) sagt: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge" (Platon: *Theaitetos* 152a.), der andere (Platon) sagt: „Gott ist das Maß aller Dinge." (Platon: *Nomoi* 716c.).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als Gott, der allmächtig und das Leben ist, nicht im ontologischen Sinne getötet werden. Das heißt, wenn der Mensch Gott "getötet" hat und Gott auch tot *bleibt*, dann bedeutet dies, dass der Mensch Gott *in* und *für* sein Leben eliminiert hat, weil er an Ihn nicht mehr glaubt. Der Mensch hat Gott getötet, insofern er Ihn aus der Mitte seiner Existenz verbannt und damit eine unendliche Leerstelle aufgerissen hat. „Wir Alle sind seine Mörder!" ruft der tolle Mensch und gibt uns zu verstehen, dass *wir alle* an diesem Mord schuldig sind. Gemeinsam mit Gott sind auch die Götter verstorben („auch Götter verwesen"), der metaphysische Himmel ist leer geworden. Doch die Ungläubigen verstehen in ihrer Einfalt weder dies noch die eigentlichen Folgen der „Grösse dieser That", die mit einem Wort auf den "Nihilismus" lautet. Denn wenn der Mensch durch diesen Mord das Meer austrank, seinen ganzen Horizont wegwischte und die Erde von ihrer Sonne loskettete, hat er nichts weniger als eine *tabula rasa*, das "Nichts" und so das große Nein zurückgelassen. Er hat das „Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass" ausgelöscht, ohne auch nur annähernd zu begreifen, welches *Nihil* er damit aufriss. Weil es ohne Gott keine Mitte mehr gibt (keinen archimedischen Punk), stürzt der Mensch seither in die Kälte tiefster Nacht. In Nietzsches überwältigendem Pathos offen zwingender Poesie:

> Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?

Das Imago, welches Nietzsche allein in diesen wenigen Zeilen malt, umfasst die gesamte profundale Dimension eines demarkativen Logos und einer exzessiven Phänomenalität, wie sie für eine poetische Phänomenologie grundlegend ist. Zu diesem Grenzgang gehört auch die Ignoranz über die Größenordnung des Gottesmordes und der damit zusammenhängenden Schuld. Der Mensch ist der Gottesmörder (so wie er es auch historisch war), doch hat er davon kaum Kenntnis („Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben?"). Diese Tat übersteigt ihn und seinen Horizont, den er deshalb auch nicht als "weggewischt" fassen kann („Diese That ist ihnen immer noch ferner, als die fernsten Gestirne,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

— und doch haben sie dieselbe gethan!“). Der Mensch stürzt inzwischen nach allen Seiten, doch bemerkt er es kaum. Mit Kierkegaard können wir sagen: Es gibt eine furchtbare Nacht! So deutet der tolle Mensch schließlich fragend nur eine einzige Möglichkeit an, um den Gottesmord zu sühnen (als Trost, als Reinigung, als neue Heiligkeit): „Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?“ Dieser Satz ist der hier entscheidende, *für uns* und das nietzscheanische Denken *in toto*: Denn anstelle des toten Gottes können *ausschließlich* neue Götter treten – schon allein, um der Tat würdig zu “erscheinen“ (eine bedeutsame Anmerkung, die jede Garantie in dieser Sache relativiert) – nur eine Art *idem per idem* kann hier für Gerechtigkeit sorgen. Diese neuen Götter typologisiert Nietzsche später als “Übermenschen“ (siehe §30), sie fallen unter die schon angedeutet *negative Theosis* (siehe §34). *Sie allein* reißen hier, im Angesicht des horriblen Nichts, einen poietischen Raum neuer Möglichkeiten auf. Sie allein können „the waste land“[464], welches der Gottesmord hinterlassen hat, noch fruchtbar machen – ein immenses “Sei, der du wirst“ glüht am Rand des Gesichtskreises auf. Indes, der tolle Mensch ist sich dessen gewahr, dass er mit dieser Enthüllung von Mord, Nichts und einer *Umwertung aller Werte* zu früh kommt. Ebenso wie Zarathustra hat er noch keine Ohren für seine Botschaft,[465] erntet er von seinen überforderten Zuhörern lediglich Befremdung. Sein Licht ist den Menschen noch nicht die neue Leuchte („Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, dass sie in Stücke sprang und erlosch“); sie ist noch nicht Licht-Abgrund eines hellen Dunkels, (siehe §10, T18) und so muss er ihnen in seiner Vortrefflichkeit notwendig als “irrsinnig“ und “beschränkt“ erscheinen. Etwas früher in der *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt Nietzsche, dass der Mensch auch noch Gottes Schatten besiegen müsse, um über ihn hinweg zu kommen.[466] Später in seiner *Götzen-Dämmerung* sagt er: „Ich fürchte, wir werden Gott nicht

464 Siehe T.S. Eliot: *The Waste Land* (1992).

465 Siehe Nietzsche: *Also sprach Zarathustra (*KSA 4), S.20: „Sie verstehen mich nicht: ich bin nicht der Mund für diese Ohren.“

466 Siehe Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.467: „Gott ist todt: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. — Und wir — wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!“.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

los, weil wir noch an die Grammatik glauben… "[467] Beides gelingt zumindest dem tollen Menschen nicht, der in der Folge, wie das Denkbild zu Ende erzählt, „in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe." Wer für Gott noch singt, bleibt nicht nur der Grammatik treu, sondern kennt auch *mehr* noch als seinen Schatten. Dies gilt ebenfalls für das Eingeständnis, dass die Kirchen zumindest noch die „Grabmäler Gottes sind". Passend zu dieser Indirektheit der Kernbotschaft des Aphorismus – nämlich der nicht-atheistische Möglichkeitssinn für neue Götter, ja einen neuen Gott – ist letztlich auch der Gerücht artige Charakter der Parabel: Sie ist ein Hörensagen, wie es zu Beginn schon heißt („Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört"). Im Geist der poetischen Phänomenologie bedeutet dies: Sie ist ein Zuhören- und Hinschauenlernen auf die tieferen und nicht nur wörtlich gemeinten Dimensionen der offen zwingenden Phänomenalität, im vorliegenden Fall, der anwesend-abwesenden Phänomenalität des toten Gottes.

Der geheimnisvolle Nachen

Zu eben dieser tieferen Phänomenalität, von welcher nur eine indirekte Sprache Zeugnis ablegen kann, gehört auch unser zweites Tableau hier, welches das Gedicht *Der geheimnisvolle Nachen* zeigt und das zu den *Liedern des Prinzen Vogelfrei* am Ende von *Die fröhliche Wissenschaft* gehört.[468] Unter dem Titel *Das nächtliche Geheimnis* findet sich das Poem bereits in den *Idyllen aus Messina*, welche in die zweite Auflage der *Fröhlichen Wissenschaft* eingegangen sind. Besagtes Dichtwerk gehört ohne Zweifel zu den herausragenden poetischen Leistungen Nietzsches, sowohl was seinen Tiefsinn als auch seine Machart anbelangt. Die vier Strophen entfalten ein poetisches Bildnis, das bis in seine letzten Details offen zwingt und dadurch einprägsam ist. Ebenso wie das obige Tableau des tollen Menschen handelt dieses insgesamt vom Tod Gottes, doch wie sein Titel bereits besagt, bleibt dies von einem Mysterium umrankt, das auch nach gründlicher Lektüre, Auslegung und Einprägung des Gedichts beste-

467 Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.78.
468 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.643f (T43).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hen bleibt. Dieses geheimnisvolle Dunkel bekräftigt auch schon die erste Verszeile („Gestern Nachts, als Alles schlief"): Das Gezeichnete eröffnet so nachts, im Finstern, wo der Wind nur geheimnisvoll säuselt („Kaum der Wind mit ungewissen / Seufzern durch die Gassen lief"), wo es raunt und die Imaginationskraft ins Feiern kommt. Die Stimmung ist traumartig, insgesamt aber getragen von einer zittrigen Unruhe, die weder das Kissen, der Mohn noch das reine Gewissen tilgen können. Das lyrische Ich (wir denken uns Nietzsche) ist von einer rätselhaften Disharmonie befangen, als einziges steht es abseits der herrschenden Logik („Alles schlief"). An Schlaf ist nicht zu denken, so geht das Ich zum Strande (wir denken uns Nietzsche in Messina). Der kollektive Schlaf symbolisiert hier die Ignoranz der Vielen hinsichtlich der Frage nach Gott und seinem Tod. Sie schlafen darob den Schlaf der Gerechten und Unwissenden. Nur das lyrische Ich *alias* Nietzsche ist hellwach, denn ihn allein (zusammen mit dem tollen Menschen) turbiert das Unheil vom Tod Gottes, ihn allein versetzt der dadurch aufgerissene Nihilismus in höchste Unruhe und nichts kann seinen Unfrieden retten. – In der zweiten Strophe wechselt die Stimmung schlagartig, präsentiert sich die gesamte Szenerie auf einmal diametral entgegengesetzt: Anstelle der Unruhe tritt die Milde, anstelle des ersehnten Schlafs die neu gesuchte Wachheit. Die Finsternis ist einer Mondeshelle gewichen. Dies, zum einen, weil Nietzsche seine Unruhe nun bejaht; zum anderen, weil er nun aus sich heraustritt und in die Konfrontation mit Gott, dem Schicksal und sich selbst geht („Endlich schlug ich mir den Schlaf / Aus dem Sinn"). Er hat jetzt die Klarsicht auch in der Sphäre der Schläfrigen „auf warmem Sande", in der Atmosphäre des Einlullens der Vielen (der uneinsichtigen Herdenmenschen), die im epistemischen Schlaf ihr Leben zubringen. So betritt er den Strand, das heißt er tritt an das Meer, also die Unendlichkeit der offenen Horizonte. Dort stößt er zunächst auf „Mann und Kahn", doch ebenso auf „Hirt und Schaf". Der Kahn scheint der „geheimnisvolle Nachen" aus dem Titel zu sein. Was macht ihn so geheimnisvoll? Dass er zugleich ein Schaf sein könnte? Dies mutet seltsam an, doch ist die Parallelisierung von „Mann und Kahn" sowie „Hirt und Schaf" offenkundig. Wir gewinnen das Verständnis syllogistisch: Hirt und Schaf repräsentieren augenscheinlich Jesus Christus (der gute Hirte) und seine Gläubigen (die Schafe, die auch Petrus weiden soll). Christus aber ist in seiner Homoousia bekanntlich auch ein

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Mann" und als solcher der Menschensohn. „Mann" und „Hirt" decken sich im Parallelismus also mühelos. Zugleich ist Christus ebenfalls das Lamm Gottes, das hingegeben wurde für die Vielen, ist er somit auch mit dem „Schaf" deckungsgleich. „Hirt und Schaf" zeichnet folglich ein Identitätsverhältnis aus. Der „Mann", wie wir sagten, steht einerseits für Christus. Insofern aber der Mensch im *Imago Dei* geschaffen ist, so muss der „Mann" andererseits auch für den "Menschen" als solchen stehen, denn dieser ist ein Ebenbild des „Mannes", also des „Hirten", das heißt Gottes, also Christi. Weil nun „Hirt und Schaf" sowie „Mann" und „Hirt" und „Schaf" ein Identitätsverhältnis bilden, können wir im Analogieschluss annehmen, dass auch „Mann und Kahn" identisch sind. Mit anderen Worten: Der Kahn steht auch für Jesus Christus. Der Hirt (Christus) ist somit Schaf (Opferlamm), Mann (Menschensohn) und Kahn zugleich; doch muss dies so auch für den Mann (der Mensch) gelten, der zugleich Hirte (Petrus), Schaf (Gläubiger) und Kahn ist. Die chiastische Verschränkung ist komplett. Doch wofür steht nun der geheimnisvolle Kahn? Er trägt offenbar Mann, Hirt und Schaf auf dem Meereswasser, das heißt in gewisser Hinsicht über der Unendlichkeit des *panta rhei* (Heraklit), ebenso wie eine Brücke oder ein Balken dies über einem Fluss tut (Parmenides, siehe §6, T9). Im Lichte des parmenideischen „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι" können wir den Kahn, also den Nachen, folglich als Logos lesen, der uns über den unsteten Wogen der hohen See trägt und – soweit möglich – im Trockenen hält. Die Parallele zu Christus ist hiermit evident, denn Jesus Christus ist auch der Logos, wie uns das *Evangelium nach Johannes* lehrt. „Schläfrig" sind sie nun alle, „Hirt und Schaf", und „Schläfrig stiess der Kahn vom Lande". Diese Schläfrigkeit steht im Kontrast zum wachen Verstand Nietzsches, der als einziger klar sieht, im Gegensatz zum Menschen, aber auch zu Gott, die sich alle dem Schlaf zuneigen. Insofern nun der „geheimnisvolle Nachen" auch für den Logos steht, ist auch der Logos müde geworden, übernächtigt vielleicht, jedenfalls benommen und geneigt einzuschlafen. Bald schläft Gott ein, schwindet ins Traumreich oder stirbt uns in seine Unbewusstheit weg (siehe §10). In dieser Schläfrigkeit stößt der Kahn vom Lande, fährt der Logos also mit Mensch und Menschensohn in die offene Unendlichkeit einer ungewissen Zukunft. – Die dritte Strophe beschreibt das Innenleben des lyrischen Ichs, also Nietzsches, nachdem der Kahn ins Offene stieß. Er sitzt am Meer

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und verliert dabei das Gefühl für die herkömmliche Zeit („Eine Stunde, leicht auch zwei, / Oder war's ein Jahr?"), er verliert sich selbst in einen Traum oder genauer noch: Er betritt einen ewigen, zeitlosen Raum, wo der überkommene Logos schwindet. Damit tritt er gleichsam in die Zeit Gottes über allem Allzumenschlichen ein, für den ein Tag bekanntlich wie tausend Jahre sind. In diesen somnambulen Zustand schlägt nun die Plötzlichkeit eines nur vermeintlich unfruchtbaren Paradoxes ein: Denn einerseits sinken ihm „Sinn und Gedanken / in ein ew'ges Einerlei"; andererseits tut sich ihm eine „Abgrund ohne Schranken" auf. Das „ew'ge Einerlei" und der „Abgrund" scheinen sich zu kontrastieren, und zwar sowohl wenn wir das Einerlei als öde Gleichgültigkeit als auch als Ataraxie einer Einsicht in das Eine ohne das Viele lesen. Doch nein, denn das Versinken von „Sinn und Gedanken" bedeutet zwar, dass Nietzsche auf einmal, in der nun erfahrenen Zeitlosigkeit, der alte Logos abhandenkommt, dass Gott tot ist. Damit tut sich in der Tat ein „Abgrund ohne Schranken" auf (das Profundal), denn aller alter Sinn, der Gott, die vormaligen Sicherheiten von Moral, Wahrheit und Schönheit stürzen in das aufgebrochene Nichts einer gottlosen Hölle. Der Schrecken, den dieser Blick in den Abgrund, der zurückblickt, evozieren sollte, widerspricht dem ewigen Einerlei aber nur, wenn wir dieses explizit als öde Indifferenz lesen. Verstehen wir das Einerlei hingegen als eine Art monistische Gemütsruhe (der *amor fati* klingt schon an, siehe §34), dann resultiert diese innere Souveränität gerade und insbesondere im Anblick des schrankenlosen Abgrunds, weil Nietzsche ihrer und auch ihres Schrecken erhaben geworden ist: „ — da war's vorbei! — " Der Spuk ist verflogen, denn Nietzsche hat ihn aus der Warte des Göttlichen durchschaut, ist in seiner erlangten Zeitlosigkeit also selbst anstelle des toten Gottes getreten, was allein den Schrecken der „Grösse dieser That", nämlich Gott zu töten, sühnen kann: Es gilt im negativ-theotischen Sinne selbst ein Gott zu werden (siehe oben, siehe auch §34). – Gedankenstrich folgt auf Gedankenstrich im Übergang von der dritten zur vierten Strophe, denn hier wurden die herkömmlichen Verhältnisse des Logos demarkative und exzessiv aufgesprengt. „Morgen kam", es ist die Zeit der "Morgenröte", ein klassisch nietzscheanisches Motiv für den Neuaufbruch. Der geheimnisvolle Nachen steht auf „schwarzen Tiefen", ohne Mann, Hirt und Schaf. Sie alle sind verschwunden, es gibt keinen Christus, kein Opferlamm, keine Gläubigen mehr.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Was bleibt ist ein Stillstand. Der Hirt ist im Finstern der Nacht verschollen, der Kahn aber ist zurückgekehrt von seiner nocturnalen Fahrt und ruht jetzt über der undurchdringlichen Tiefe der Unendlichkeit. Der Kahn ist leer, denn noch ist ungewiss, wen er tragen kann, ja, wofür der Logos selbst überhaupt noch steht oder stehen wird. Hier ahnen wir nun das Geheimnis des Nachens, der zugleich ein Kahn ist: Er ist der tote Logos (im Sinne des toten Gottes), an dessen Stelle ein neuer Sinn, ein "neuer Logos" treten muss, der aber noch unbestimmt ist, von dessen Ambiguität uns selbst das Wechselspiel von "Kahn" und "Nachen" ein Indiz gibt. Der Kahn ist noch leer, ebenso wie die See schwarz und unergründlich ist. Gott ist tot, es herrscht große Ungewissheit und alles „ruht und ruht" in starrer Schwere, wie die Doppelung mit Emphase belegt. Doch ist der Tod Gottes nicht gänzlich unbemerkt vonstatten gegangen. Viele erkennen („Hundert bald"), dass der Nachen auf einmal leer ist, dass jemand fehlt, dass jemand vielleicht ermordet wurde. Sie rufen „Was geschah?", „was gab es? Blut? — —" Ist es das Blut eines Mordes oder vielleicht gar das Blut einer neuen Selbstopferung des Lammes? Die zwei langen Gedankenstriche „— —" zeigen an, dass es hier keine letzten Gewissheiten gibt, ja dass selbst eine christliche Deutung einer erneuten Opfertat Christi, um die Menschen zu retten, möglich bleibt. Nur Nietzsche hat Klarheit, wenn er antworten kann: „Nichts geschah! Wir schliefen, schliefen / Alle — ach, so gut! so gut!" Denn er weiß, dass im Grunde "nichts" geschehen ist, aber auch dass "das Nichts" geschehen ist. Der Mord an Gott ist zwar das Ungeheuerlichste, zugleich aber auch das Nichtigste, weil der Glauben an ihn nur ein langer, langer Traum von uns allen war („schliefen, schliefen / Alle"), ein guter Traum zwar („so gut! so gut!"), da er uns die Illusion von „Sinn und Gedanken" gab, doch eben nur ein Traum, nur ein Schlaf der wahren Einsicht in die Beschaffenheit von Sein und Welt. Doch geschah mit dem Mord an Gott, mit dem Verschwinden von Hirt, Schaf und Mensch auch „das Nichts", insofern der Nihilismus, die Sinnleere, das große Nein sich uns als Ereignis eröffnet hat. Jetzt sind wir – oder zumindest Nietzsche – aus dem alten Traum erwacht, so wie Gott sich schlafen gelegt hat, und stehen vor dem leeren Kahn unbegrenzter neuer Schaffensmöglichkeiten. Diesen Neuaufbruch deutet das Gedicht im "geheimnisvoll" seines Titels zwar nur implizit an, doch ist es im

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Imago seines Geschaffenseins selbst bereits Ausdruck dieser neuen poietischen Möglichkeiten, die am Unmöglichen rühren.

Vom Wege des Schaffenden

Unser drittes Imago, das wir hier umkreisen wollen, ist jenes *Vom Wege des Schaffenden* aus *Also sprach Zarathustra*.[469] Was gibt sich uns darin zu zeigen? Zunächst Zarathustra, der in einiger Intimität zu einem „Bruder" im Geiste spricht, das heißt er spricht *zu uns* als involvierte Leser. Dieser Bruder sucht den Weg zu sich selbst, will in „die Vereinsamung gehen". Kurz: Er will den Weg des Schaffenden gehen, das heißt den Weg des Ermöglichers neuer Wirklichkeiten. Die Grundfrage ist: Sind auch wir Leser im Stande diesen Weg eines Schaffenden anzutreten? Die Rede verlangt hier die maximale Resolutheit. Doch ehe wir aufbrechen, bittet uns Zarathustra um unser Gehör („höre mich"), um unsere Aufmerksamkeit vorerst auf eine Reihe rhetorischer Fragen zu lenken, die um den Topos der Befugnis kreisen, den poietischen Weg zu gehen. Im Wesentlichen sind es deren vier: (1) Erstens die Frage nach der moralischen Autorität: „Bist du eine neue Kraft und ein neues Recht? Eine erste Bewegung?" Den Weg des Schaffenden zu gehen, bedeutet „ein aus sich rollendes Rad" zu sein, ein Pol der Kraft, ein gravitatives Zentrum, sodass auch Sterne sich um einen drehen. Die Maßgabe dieser Autorität, die Zarathustra im Auge hat, ist jene der moralischen Werte. Der Schaffende schafft neue Werte (siehe §18), als solcher muss er das alte „Gewissen" und seine Konstitution von „Schuld" und Unschuld hinter sich lassen. Der Schaffende geht damit den Weg eines Einzelnen, das heißt, er überwindet die „Heerde" in sich, zu welcher auch er lange zählte („Und du gehörtest lange zur Heerde") und die ihm das „Eine Gewissen" der Vielen verlieh. Diese „Stimme der Heerde" aber klingt in ihm noch lange nach, denn sie hat sich gleichsam in seinen Leib, in sein Unbewusstes eingenistet. Daran zu leiden, ist noch die „Trübsal" der Vielen. Der Schaffenden aber muss seine eigene Trübsal erlernen, will er eine neue moralische Autorität sein. Nur ehrgeizig darf er in dieser Selbstbevollmächtigung nicht sein („Es giebt so viel Krämpfe der Ehrgeizigen!"), denn solches Mühen

469 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.80 – 83 (T44).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bläst nur äußerlich auf, aber macht innerlich leerer. (2) Zweitens die Frage nach der poietischen Autonomie: „Frei nennst du dich?" Der Weg des Schaffenden ist ein Weg der Freiheit, der Weg eines „herrschenden Gedankens", der Weg der Autorität. Eine negative Freiheit der Ungebundenheit („Frei wovon?") ist dabei nicht genug. Der Schaffende entrinnt nicht nur „einem Joche" („was schiert das Zarathustra!"); er schaut mit hellem „Auge" in das Offene einer positiven Zukunft („frei wozu?"). Die Autonomie des Schaffenden ist poietisch, denn in seiner moralischen Autorität schafft er sich selbst Gesetze und Werte (vom griechischen αὐτονομία (*autonomía*), der Eigengesetzlichkeit, von αὐτός (*autós*, selbst) und νόμος (*nómos*, Gesetz)). Seinen eigenen Willen hängt er so über sich auf wie ein Gesetz, gibt sich selbst sein „Böses" und „Gutes" – denn er steht jenseits von Gut und Böse im herkömmlichen Sinne – wird zu seinem eigenen „Richter" und „Rächer". Der moralische Gott ist tot, an seine Stelle soll der Schaffende treten. (3) Drittens die Frage nach der Isolation: „Aber vermagst du das, Mörder zu sein?" Wer den Weg des Schaffenden geht, der geht einen Weg der Absonderung, die alles abtöten muss, was den Schaffenden in seinem „Alleinsein" gefährdet: die Vielen, die Müdigkeit, der Argwohn, die Gefühle, welche selbst „den Einsamen tödten wollen". Dieses Leiden am Alleinsein muss der Schaffende vernichten, denn „Richter und Rächer" seines eigenen Gesetzes zu sein, ist furchtbar, es bedeutet „Stern" im „öden Raum" zu sein, wie Zarathustras Poesie uns versichert. Auszehrend und hart ist dieser Weg und schreien wird der Schaffend: „Ich bin allein!" und zweifeln wird er: „Alles ist falsch!" Doch muss er nur verachten lernen, um erhaben zu sein über seine eigene Mühsal. (4) Viertens die Frage nach der Gerechtigkeit: „Kennst du, mein Bruder, schon das Wort „Verachtung"? Und die Qual deiner Gerechtigkeit, Solchen gerecht zu sein, die dich verachten?" Der Schaffende wird von der Herde verachtet werden, sie kann ihn nicht fassen. Denn er zwingt sie, über ihn „umzulernen", kommt ihnen „nahe", aber geht doch an ihnen „vorüber", ja er geht „über sie hinaus", insofern er über sich selbst hinausgeht. Mit dem „Auge des Neides" werden die Vielen ihn so betrachten, es ist dies die Rache der Herde, ihre Ungerechtigkeit gegenüber seiner Superiorität. Doch soll der Schaffende dieser Verachtung mit seiner Gerechtigkeit begegnen, denn ihre Ungerechtigkeit ihm gegenüber bestätigt ihm gerade seinen neuen Weg. Die Gerechtigkeit des Schaffenden aber ist die Gerechtigkeit,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

allen eine Leuchte zu sein, die neue Sonne einer Sternen-Moral. – Nachdem Zarathustra die Frage nach der Befugnis umkreist hat, folgen vier Warnungen, das heißt vier Fingerzeige auf Gefahren, vor welchen der Schaffenden sich hüten soll: (1) Erstens vor den „Guten und Gerechten", die den Einsamen hassen, der seine eigene Tugend erfindet; (2) zweitens vor der „heiligen Einfalt", die alles bekämpft, was nicht einfältig ist; (3) drittens aber vor den „Anfällen" eigener „Liebe", denn nicht jede ausgestreckte Hand soll ergriffen werden, der Schaffende muss auch „Tatzen" mit „Krallen" haben; (4) viertens schließlich vor sich selbst, dem der Schaffende selber der „schlimmste Feind" sein kann. Denn wer den Weg zu sich selbst geht, der muss auch an seinen „sieben Teufeln" vorbei: dem Ketzer, der Hexe, dem Wahrsager, dem Narr, dem Zweifler, dem Unheiligen und dem Bösewicht. In gewisser Hinsicht parodiert Zarathustra hier die sieben Todsünden,[470] doch sind die sieben Teufel vor allem psychologisch zu lesen als innere Widerstände, die der Schaffende überwinden muss, um zu sich selbst zu gelangen. In genau dieser Selbstüberwindung hinein kulminiert so auch die Rede mit überragenden Versen, die zu den Meisterstücken nietzscheanischer Poesie gehören. Zuerst die berühmte Stelle: „Verbrennen musst du dich wollen in deiner eignen Flamme: wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist!"[471] Selbstüberwindung bedeutet also ein Phönix zu werden, sein altes Selbst zu verbrennen, um dadurch neu zu werden. Dieser Weg ist der Weg der *negativen Theosis*: „einen Gott willst du dir schaffen aus deinen sieben Teufeln!" Der Schaffende macht sich als Übermensch selbst zur neuen Gottheit (siehe §30 und §34). Der Schaffende ist der „Einsame", als solcher aber ist er ein Liebender: „dich selber liebst du und desshalb verachtest du dich, wie nur Liebende verachten." Der Schaffende liebt sich selbst, weil er jener ist, der sich selbst schaffend überwindet. Der Schaffende verachtet aber auch sich selbst, denn um sich selbst zu überwinden, muss er sein altes Selbst verachten: „Schaffen will der Liebende, weil er verachtet! Was weiss Der von Liebe, der nicht gerade verachten musste, was er liebte!" Mit den liebenden „Thränen" Zarathustras

470 Hochmut, Geiz, Wollust, Zorn, Völlerei, Neid und Faulheit.

471 Die an das bekannte Gedicht *Ecce Homo* aus der *Fröhlichen Wissenschaft* (KSA 3), S.367 anschließt: „Ja! Ich weiss, woher ich stamme! / Ungesättigt gleich der Flamme / Glühe und verzehr' ich mich. / Licht wird Alles, was ich fasse, / Kohle Alles, was ich lasse: / Flamme bin ich sicherlich."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geht der Schaffende so den Weg der „Vereinsamung". Lange wird er auf seine Gerechtigkeit waren müssen, doch ist er sich dadurch der Liebe Zarathustras (und das bedeutet auch jener Nietzsches) sicher. Denn: „Ich liebe Den, der über sich selber hinaus schaffen will und so zu Grunde geht. —" Alle Paraphrase ist hier im Grunde müßig, denn Zarathustras Worte sprechen für sich. Gewiss ist aber nur, wer den neuen Möglichkeitsraum nach dem Tod Gottes aufreißen will und damit den Weg des Schaffenden geht, zuerst zugrunde gehen muss, also zum offenen Grunde des Profundals vordringen, um dort im Zwischenspiel des demarkativen Logos und der Exzessivität aller Phänomene das Imago eines neuen Selbst zu schaffen, das eine Poesie der Existenz (wie Sokrates der Ermöglicher) erlaubt. Sein Zugrundegehen wird so zu einer Art Hinübergehen hin zu seinen eigenen, höheren Möglichkeiten.

Der Tod Gottes, der geheimnisvolle Nachen und der Weg des Schaffenden beschreiben Möglichkeitsräume existenzieller Selbstüberwindung. Sie sind Sinnbilder im Übergang von der Poesie ins Leben, exprimieren damit die brüchig-stabile Grundlage einer nietzscheanischen Selbstwerdung, auf welche seine Existenzpoesie letztlich hinzielt. Ein Selbst im wahren Sinne ist damit gerade noch nicht erlangt (siehe 7. Kapitel: Der Leib der poetischen Existenz), doch bereits ermöglicht im Hinblick auf die Konkretion einer Poesie der *Umwertung aller Werte*. Der Weg dahin ist lange, er setzt das Einsehen, Hineinstürzen und Erleiden des tiefsten *Nihils* voraus, das uns infolge des Gottesmordes in seine Abgründe lockt, aber auch zu einem heroischen Aufbegehren motiviert, uns aus den Untiefen heraus zu kämpfen und den Weg des Schaffenden zu betreten, und zwar als Atheisten, Theisten ebenso wie als Agnostiker: Gott ist *uns allen* gestorben, *wir alle* haben Gott getötet.[472] Eine verwandte Figur in diesem existenziellen Kampf ist im nietzscheanischen Kosmos der „freie Geist", ein Typus, den Nietzsche bereits in *Menschliches, Allzumenschliches* im Zeichen der „Selbst-Werthsetzung" charakterisiert und als einen „Willen zum freien Willen" feiert.[473] Im *Antichrist*

472 Was vor Nietzsche auf ihre Weise auch schon Luther und Hegel diagnostiziert haben.

473 Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches* (KSA 2), S.15ff.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

begreift er ihn gar als „eine Umwertung aller Werthe“.[474] Der Freigeist ist somit ein Wanderer und Einzelgänger, der wie ein Künstler neue Möglichkeiten schafft, indem er seinen Willen zur Macht poietisch konzentriert. Das Pathos der Distanz (siehe §6) wird hier zum zwingenden Selbstschutz, denn als schaffender Freigeist, kann er nur “sein, der er wird“, indem er in seiner Einsamkeit all jenen fern steht, die ihn in seinem Rang verkennen oder verhindern wollen. Er wird in dieser Distanznahme zu seinem eigenen Willen zur Härte gedrängt, wie sein Wille zur Macht dies verlangt (siehe §18), und wie Nietzsche sie in einem beispielhaften Gedicht verdichtet hat:

Meine Härte

Ich muss weg über hundert Stufen,
Ich muss empor und hör euch rufen:
„Hart bist du; Sind wir denn von Stein?“ —
Ich muss weg über hundert Stufen,
Und Niemand möchte Stufe sein.[475]

Die Härte gehört zu den Möglichkeiten nietzscheanischer Selbstüberwindung, die sich dann verwirklichen, wenn die Anderen und das eigene alte Selbst wie eine Stufe beschritten und überschritten werden. Auf die Potenziale des Selbstschaffens darin werden wir bald zu sprechen kommen (siehe §30). Gewiss ist, dass der Schaffende damit auch ein Vernichter ist (siehe §14), doch nie im destruktiven Selbstzweck, sondern immer als konstruktive Kraft eines poietischen Menschen: „Nur als Schaffende können wir vernichten!“[476], und zwar Namen, Dinge oder Werte. Die Unbewusstheit dieses Aktes unterliegt bei Nietzsche der Unbewusstheit in allem Schöpferischen, denn das Unbewusste, nicht das Nichtwissen, ist das Prinzip des Produktiven.[477] Die Poiesis des Logos ist im Genius der Gattung seiner selbst nicht bewusst (siehe §10, T17), so auch in allem Dionysischen, wo ein Einzelner das Novum aus dem Möglichkeitsraum bricht und wie es nur im Leiblichen noch zu erfassen ist, dort, wo der Leib ein dionysisches Sensorium aufweist (siehe §34). Einzig als apollinischer Schein des Ur-Einen nimmt der Schaffensakt bewusste Züge an. Diese Synthese des Dionysischen und Apollinischen zieht

474 Nietzsche: *Der Antichrist* (KSA 6), S.179.
475 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.358.
476 Ebd., S.422.
477 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874* (KSA 7), S.21.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich somit auch im Schaffenden fort, der nicht nur im Lebensstrom des Willens zur Macht wirkt, sondern dessen Wirklichkeit gezielt zu seinem Möglichkeitssinn des Künftigen macht. Er sagt schöpferisch Ja zur schöpferischen Kraft der Welt. Doch was ist das für eine Welt? In den *Nachgelassenen Fragmenten* vom Sommer 1885 finden wir ihre vielleicht konziseste Beschreibung:

> Diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dieß mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, — wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Räthsel? ein Licht auch für euch, ihr Verborgensten, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächtlichsten? — Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und nichts außerdem![478]

Die von Nietzsche in diesen wenigen Zeilen aufgefächerte Isomorphie des Willens zur Macht spricht *clare et distincte*: In aller Zerstörung und in allem Schaffen dieser Welt obwaltet nur ein Prinzip – und nichts außerdem. Dieses Prinzip ist der Wille zur Macht. Er ist der wirkliche Grund aller Dinge, der Kreis aller Zeit, wirkt außerhalb jeder Moral und waltet in dir, in mir, in *uns* als wahrster Möglichkeitssinn. Das also ist die Poiesis des Gottes Dionysos (siehe §34).

§23 Heidegger: Die Möglichkeit des Todes

Heideggers Verständnis des Möglichen, vor allem in *Sein und Zeit*, doch nicht nur, ist zunächst inspiriert von Kierkegaards existenzieller Ermöglichung von Wirklichkeit und der darin poetisch gedachten Priorität des Möglichen vor allem Wirklichen. (siehe §21). Die Phänomenologie des Daseins, wie Heidegger sie vorlegt, ist ebenso in einer Leidenschaft der Existenz grundiert, worin der Mensch Anwesenheit hat und darin Möglichkeiten verwirklicht oder auslässt. Der Mensch existiert als Dasein, wie *Sein und Zeit* zeigt, denn: „*Das «Wesen» des Daseins liegt in seiner Existenz.*“[479] Das bedeutet,

478 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA 11), S.611.
479 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.42.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass der Mensch nicht nur vorhanden ist, so wie ein Sein; dass er aber auch nicht nur lebt, so wie eine Katze; sondern dass er wesenhaft existiert, das heißt als Lebensvollzug seines In-der-Welt-seins.[480] Darin ist das Dasein durch „Jemeinigkeit" bestimmt, denn es gehört je mir, ist *mein* Dasein, muss von mir bestritten werden. In diesem Bestreiten ist das Dasein „je seine Möglichkeit". Als solches steht die existentia (Sein) nicht nur vor der essentia (Was-Sein)[481] – wir sehen, woher Sartre kommt – sondern ist das Dasein letztlich durch einen Vorrang des Werdens über das Sein bestimmt: unser Prinzip des "Sei, der du wirst". Das Dasein ist also von seiner werdenden Existenz aus zu verstehen, worin es die Möglichkeit hat, „es selbst oder nicht es selbst zu sein"[482], was bei Kierkegaard unter der Frage der Selbstwahl verhandelt wird (siehe §29). Unter dem existanzialen Gesichtspunkt von *Sein und Zeit* bedeutet dies bei Heidegger, dass das Dasein in seinen Möglichkeiten vom Verstehen her zu beschreiben ist, insofern sein „Seinkönnen" von dem her ermöglicht wird, was und wie das Dasein von sich und seiner Welt existierend versteht.[483] Das heißt, inwiefern es sich selbst also transzendieren und von der Durchschnittlichkeit des Man abheben kann (siehe §15, T28), denn das Man ist gerade die „*Einebnung* aller Seinsmöglichkeiten"[484] und somit die Verfehlung schlechthin des Menschseins. Wie beim ästhetischen Kierkegaard gilt so: „Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*",[485] doch nicht nur, weil das Dasein sich über sich selbst hinaus entwerfend konstituiert, sondern weil das Sein der Inbegriff seiner Möglichkeiten ist, weil dem Sein das Mögliche als ein „Vermögen des Mögens" eignet, „kraft dessen etwas eigentlich zu sein vermag", wie Heidegger im *Brief über den Humanismus* schreibt.[486] Dieses Mögen ist das profundal Mögliche des Seins, das was also ermöglicht, dass es etwas gibt und nicht nichts; auch dass

480 Siehe Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26), S.159.

481 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.42f.

482 Ebd., S.12.

483 Siehe ebd., S.143.

484 Ebd., S.169.

485 Ebd., S.38.

486 Heidegger: *Brief über den Humanismus* in *Wegmarken* (GA 9), S.316. Siehe dazu ebd., S.316f: „Das Sein als das Element ist die »stille Kraft« des mögenden Vermögens, das heißt des Möglichen. Unsere Wörter »möglich« und »Möglichkeit« werden freilich unter der Herrschaft der »Logik« und »Metaphysik«

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Dasein „Platzhalter des Nichts“ sein kann. Auf die damit verbundene konkrete Ekstase des Daseins werden wir in der Folge noch genauer eingehen (siehe §27 und §31), deren thematische Verschränkung ebenfalls die gesamte heideggerianische Existenzpoesie bis hin zur Letztgöttlichkeit umfasst (siehe §35). Wichtig an dieser Stelle ist die Einsicht, dass eine fundamentalontologische, ebenso wie eine ereignisbasierte, *nicht aber* eine metaphysische Beschreibung des Menschen, diesen als Dasein von seinen existenziellen Möglichkeiten her denkt. Mit Blick auf die heideggerianische Poesie des *anderen Anfangs* müssen wir die Poiesis dieses Möglichkeitssinns deshalb als “Poesie des Daseins“ verstehen, sich vom andersanfänglichen Seinsereignis her schaffend zu ermöglichen. Abgesehen vom Möglichkeitssinn des letzten Gottes ist dies in letzter Resolutheit *nur* im Angesicht des Todes denk- und existierbar, weshalb wir in den folgenden drei Tableaus, mehr noch als bei Kierkegaard und Nietzsche, Tod und Sterblichkeit ins Zentrum unserer Betrachtungen rücken müssen. Wir werden so erstens die existenzialontologische Struktur des Todes in §50 von *Sein und Zeit* schauen (Tableau XXXXV); zweitens ein Gedicht Heideggers, das auf den Titel *Tod* lautet (Tableau XXXXVI); und drittens das eigentliche Sein zum Tode in §53 von *Sein und Zeit* (Tableau XXXXVII). Alle drei Imagines zeigen, inwiefern der Tod den Möglichkeitssinn und seine Grenzen bestimmt.

Die existenzialontologische Struktur des Todes

Bei Kierkegaard sahen wir, dass Lazarus tot war und doch nicht “zum Tode“ (siehe §13, T23). Bei Heidegger indes ist die existenzialontologische Struktur des Todes in *Sein und Zeit*, wie wir

---

nur gedacht im Unterschied zu »Wirklichkeit«, das heißt aus einer bestimmten — der metaphysischen — Interpretation des Seins als actus und potentia, welche Unterscheidimg mit der von existentia und essentia identifiziert wird. Wenn ich von der »stillen Kraft des Möglichen« spreche, meine ich nicht das possibile einer nur vorgestellten possibilitas, nicht die potentia als essentia eines actus der existentia, sondern das Sein selbst, das mögend über das Denken und so über das Wesen des Menschen und das heißt über dessen Bezug zum Sein vermag. Etwas vermögen bedeutet hier: es in seinem Wesen wahren, in seinem Element einbehalten.“

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie hier nun betrachten wollen,[487] nicht von der Frage nach Gott oder der Sünde bestimmt, sondern von ihrer deskriptiven Absolutheit im Dasein des Menschen, weil der Tod unabdingbar zu seiner „Seinsstruktur" gehört. Der Mensch ist sterblich, der Tod gehört zur „Grundverfassung des Daseins", als solcher ist er ursprünglich und wesenhaft für das Dasein, denn dieses ist konstituiert als „Sein zum Ende" und nur von diesem unabwendbaren Ende her ist „sein Ganzsein möglich". Im Gegensatz zu Kierkegaard denkt Heidegger den Tod hier also rein immanent, ohne immanente Transzendenz (die Auferstehung des Lazarus, aber auch jene Christi) oder transzendente Immanenz (das jenseitige Himmelreich). Der Tod ist der offene Zwang schlechthin, von dem her sich alle Wirklichkeit des Daseins zeigt. Deshalb ist das Exzessphänomen des Todes auch eingebettet in die existenzialontologische Struktur des Daseins, wie Heidegger sie in ganz *Sein und Zeit* entwickelt, weshalb wir uns dem Tod nur über Existenzialien wie das In-der-Welt-sein oder die Sorge annähern können. In Anbetracht der Sorge als *der* Grundverfassung des Daseins,[488] beschreibt Heidegger den Tod in seiner Struktur naheliegenderweise auch von den drei fundamentalen Charakterzügen der Sorge aus. Diese sind: Erstens die Existenz (Sich-vorweg), zweitens die Faktizität (Sein-in) und drittens das Verfallen (Sein-bei). Sorge ist entsprechend bestimmt als „Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnendem Seienden." Der Tod zeigt sich also *in* der Existenz, Faktizität und Verfallen des Daseins, umgekehrt aber zeigen sich auch diese Drei in Sonderheit *durch* den Tod. Phänomenologisch betrachtet, sind der Tod und die Sorge also miteinander verschränkt, lassen sich beide nicht ohne den anderen begreifen. Werfen wir nun einen Blick auf die drei Strukturelemente: Erstens die Existenz im Tod: Zurückzuweisen ist darin die Vorstellung vom Tod als einem „äußersten Noch-nicht", der das Ende des Daseins bedeutet. Denn auf diese Weise werden das Dasein sowie der Tod nur als ein Vorhandenes gedacht und nicht als existenzial gemäß dem Wesen des Daseins. Vielmehr gilt deshalb: Das Dasein ist ein „Sein zum Ende", das heißt der Tod ist etwas, „*wozu* das Dasein *sich verhält*", es ist ein „*Bevorstand*". Doch auch der Bevorstand

487 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.249 – 252. (T45).

488 Eine Herangehensweise, die wir auch schon bei Kierkegaard in der *Krankheit zum Tode*, S.26 finden, noch früher aber bei Augustinus in seinen *Bekenntnissen*.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

denkt den Tod noch zu linear, zu wenig von seinem Eigensten her, denn bevorstehen kann vieles, wie Heidegger aufzählt: ein Gewitter, eine Reise, ein Verzicht auf etwas. Treffender ist es deshalb, den Tod als „eine Seinsmöglichkeit" zu denken, „die je das Dasein selbst zu übernehmen hat." Hier nun nimmt Heideggers poetische Phänomenologie des Todes richtig Fahrt auf. Entsprechend soll sie für sich selbst sprechen:

> Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens. Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen.

Der Tod wirft das Dasein also auf sein eigenstes Seinkönnen zurück. Damit erweist sich der Tod als Möglichkeitssinn des Künftigen schlechthin. Der Tod verunmöglicht zwar das Dasein, aber gerade dadurch ermöglicht es sein Können „*völlig*", solange und insofern dem Dasein der Tod erst bevorsteht, der sein Ende bedeutet als letzte Möglichkeit, aber alle anderen Möglichkeiten erst konstituiert. Der Tod ist folglich die „äußerste" Möglichkeit, genauer noch die „*eigenste, unbezügliche, unüberholhare Möglichkeit*", wie Heidegger mit Emphase belegt. Dergestalt ist der Mensch also ein Sich-vorweg, wie dieses zur Existenz gehört, denn er ist stets sich vorweg in den Tod als die ausgezeichnete Möglichkeit seines Daseins. Zweitens gilt es den Tod im Strukturmoment der Faktizität zu erfassen: Faktizität bedeutet für Heidegger ein Sein-in, und zwar als In-der-Welt-sein. In die Welt aber ist das Dasein „*geworfen*", wie Heideggers bekannte Redeweise lautet. Das Existenzial der Geworfenheit benennt somit die unausweichliche Situation des Daseins, dass es in die Welt versetzt ist, in welcher es sich wiederfindet. Geworfen ist das Dasein allerdings nicht nur in die Welt, sondern in seine eigenste Möglichkeit (im Sinne seiner Jemeinigkeit) und damit in den Tod. Der Mensch ist vergänglich, vom Augenblicke an, wo er die Welt betritt, trägt er den Stachel seines Todes im Fleisch. Diese „Geworfenheit in den Tod" sieht Heidegger am ursprünglichsten und eindringlichsten „in der Befindlichkeit der Angst" enthüllt (siehe §15, T30). Die Grundstimmung der Angst birgt also epistemische Qualitäten, wenn wir sie in ihrer Unbestimmtheit nur richtig zu lesen verstehen und nicht etwa mit der bestimmten Furcht vor dem Ableben verwechseln.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Angst ist eine „Grundbefindlichkeit des Daseins, die Erschlossenheit davon, daß das Dasein als geworfenes Sein *zu* seinem Ende existiert." In diesem Sinne ist Angst also die Angst vor dem eigensten Seinkönnen in der Welt, das heißt vor den eigensten Möglichkeiten (siehe dazu auch Kierkegaard in §33). Drittens muss der Tod im Sein-bei des Verfallens bedacht werden. Verfallen bedeutet bei Heidegger, dass das eigentliche Seinkönnen „zunächst immer schon abgefallen und an die «Welt» verfallen"[489] ist, also an die Durchschnittlichkeit des Man. So auch *in puncto* des Todes, wenn im herkömmlichen Dasein um den Tod nicht gewusst oder dieser verdrängt wird. Auch das Man ist eine Möglichkeit des Daseins, worin sich das „Sein zum Tode" verdecken lässt. Das Dasein stirbt ohnehin, doch meist ignorant, „in der Weise des *Verfallens*", wo es die „Unheimlichkeit" des Todes flieht. Dies aber bedeutet die Sorge zu verfehlen und damit die Eigentlichkeit des Daseins in seinem Ganzseinkönnen, welche allein die adäquate Existenzresponse auf das Sein zum Tode konkretisiert.

Tod

Der Tod ist der große Ermöglicher, wie uns Heidegger zeigt, er ist die maximale Möglichkeit des Daseins. So auch in seinem Gedicht *Tod*, welches sich im Band *Gedachtes* (GA 81) findet.[490] Das Gedicht ist einer Reihe poetischer Versucher Heideggers über den Tod zuzurechnen[491] und gehört so zu einer Sammlung von Texten, die Heidegger im Jahre 1973 seiner Frau zu deren 80. Geburtstag zur Gabe gemacht hat. Es liegt in drei Fassungen vor, wir beziehen uns hier auf die erste. „*Tod*" – der Titel spricht klar und deutlich, was uns erwartet, von welchem Pathos hier die poetische Rede ist. Die erste Verszeile („Wo aber sind wir") nimmt sogleich eine Situierung in das Wo des Seins vor. Wo aber sind wir? Hier, im Sein, geworfen in die Welt, im Seienden, im Dasein unserer selbst. Die Verszeilen zwei bis vier spezifizieren dieses Wo, denn die dort aufgeworfene Frage lautet, wo sind wir, „wenn wir uns mühen, / Rilkes Zuruf zu vollziehen: / »*Sei* allem Abschied voran... «?" Rilke Vers stammt

489 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.175.
490 Heidegger: *Gedachtes* (GA 81), S.292 (T46).
491 Ebd., etwa S.123/243/331.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aus seiner *Sonette an Orpheus* und gibt dort einem Sonett seinen Namen.[492] Es ruft den Leser dazu auf, allen Abschieden, vor allem aber jenem einen, den wir "Tod" heißen, voran zu *sein*, ihn also zu antizipieren. Heideggers Kursivierung des *Sei* gibt uns noch deutlicher als Rilke zu verstehen, dass es gilt dieses Voran zu *sein*, es gleichsam zu *existieren* (zu „vollziehen") im eigenen Dasein. Doch was genau bedeutet dies? Eben diese Frage stellt auch Heideggers Gedicht, denn es fragt nicht nur nach der Mühe „Rilkes Zuruf" zu verstehen, sondern *wo* wir uns dann befinden, wenn wir diese Mühe auf uns nehmen, diesen zu existieren. Könnte die Antwort lauten: „Wohnend im Tod?", wie Heidegger die Antwort selbst gibt. Ein Wohnen im Sein zum Tode? Ein Wohnen also in den Möglichkeiten des eigensten Seinskönnens? Ja und Nein! Ja: Denn das Dasein ist, wie wir gesehen haben, als Sein zum Tode in seinem Ganzen vom Tod her konstituiert und damit in gewisser Hinsicht *im* Tod, insofern es existiert. Nein: Denn im Tod zu wohnen, adressiert dennoch „unbetretnes Gelände", spricht von transzendenten Räumen ohne Namen, worin kein Dasein vollends Anwesenheit hat, denn der Tod ist die Möglichkeit der Verunmöglichung jeden Daseins. Als solcher ist der Tod aber nicht bloß der Abschluss des Lebens („Ende nicht") und auch nicht bloß ein Wandel im Sein („nicht Wende"), sondern durchaus ein „ungehörter Klang", also eine stumme Musik, eine Art profundale Grundmelodie noch unbekannter Töne, wenngleich sie unser gesamtes Dasein durchklingen. Was klingt darin unerhört an? Es ist zweierlei: Zum einen der Anfang „in die reine Nichtung", also das Sterblichsein des Menschen von Beginn seiner Existenz weg, das "Sein zu einem natürlichen Tod" durch das Altern (die unreine Nichtung hier somit als Mord oder ein sterbliches Verunglücken verstanden). Zum anderen der „An-Fang" selbst, der Klang also eines Auffangens des Zuwurfs, den der Tod an das Dasein macht, diesen als maximale Möglichkeit zu fassen, um so „in die reine Nichtung" des Daseins zu gelangen, die nunmehr als das *eigentliche* Sterben zu verstehen ist, also das Fassen des Todes *ganz und gar,* das heißt im Lichte der eigensten Möglichkeiten des Ganzseinkönnens des Daseins (wodurch die unreine Nichtung hier als das uneigentliche Sterben des Man verstanden werden muss). In beiden Fällen gibt sich uns eine „Urfigur des Seyns" dar, wie die 11. Verszeile lautet, wel-

492 Siehe Rilke: *Sonette an Orpheus*, II, 1 3.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

che den doppelten, ungehörten Klang des Todes in seiner Exzessivität charakterisiert. Denn der Tod ist „unzugangbar der Vernichtung", er gehört selbst zum Seyn. Der Tod stirbt nicht, sondern ist „im Selbander Eins" mit dem Seyn, das heißt zu zweit und doch eines. Tod und Seyn sind ambivalent-dialektisch verflochten als Eines *in* Zwei und Zwei *als* Eines, denn Dasein, Sterblichkeit, Zeit, Seyn und Tod sind existenzial, ontologisch und poetisch miteinander verschränkt. Um dieses demarkative Ineinander anzuzeigen, endet das Gedicht chiastisch: „Fernste Gegend / nächster Nahnis." Die äußerste Ferne des Todes („Fernste") ist doch gezeichnet von unserer steten Annäherung im Seyn („Nahnis"), wo der Tod zunächst noch weit am Horizont steht und nur *da* ist im ganzen Raum unserer Existenz („Gegend"), so ist er dem Seyns doch eigentlich das Vertrauteste unseres Daseins („nächster"). Erst wo sich uns diese "Verwandtschaft" von Seyn und Tod im poetischen Bild erschließt, tut sich uns die Möglichkeit auf, poietisch den Tod fruchtbar zu machen.

Das eigentliche Sein zum Tode

Im ersten Tableau dieses Paragraphen sahen wir, dass der Tod die unüberholbare und maximale Möglichkeit des Daseins ist, im zweiten, dass in aller Unbegreiflichkeit das Seyn und der Tod zwei in Eins sind. Unser drittes Imago handelt nun vom *eigentlichen Sein zum Tode*,[493] welches den existenzialen Möglichkeitssinn des Daseins im Sein vollzieht. Heidegger denkt diesen Vollzug von der Geworfenheit aus als ein *Entwurf*, das heißt als das Seinkönnen des Einzelnen, im Verstehen seiner Geworfenheit seine eigensten Möglichkeiten zu ergreifen, indem es diese *ist*.[494] Der §53 aus *Sein und Zeit*, den wir hier genauer betrachten, will so die „Charakteristik des existenzial entworfenen eigentlichen Seins zum Tode" aufdecken, das heißt es will die tatsächlichen und nicht nur "erdichteten" Momente der *Eigentlichkeit* herausstellen, welche das Dasein im Ver-

493 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.260 – 266 (T47).

494 Siehe ebd., S.145: „Der Entwurfcharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als Da eines Seinkönnens. Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens. (…) Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stehen des Todes zu seinen eigensten Möglichkeiten befugt. Zu überwinden ist folglich ein *uneigentliches* Verhältnis zum Tod, welches das Sein zum Tode im Modus der Durchschnittlichkeit des Man lebt (siehe §15, T28), wie dies zumeist der Fall ist. Uneigentlichkeit bedeutet Verfallenheit an die alltägliche "Welt", ist Limitation des eigensten Verstehens, bedeutet dem Tod auszuweichen, die eigene Sterblichkeit im Lichte des Ganzseinkönnens auszublenden und damit die Möglichkeiten des eigensten Seinkönnens zu verdrängen. Im Umkehrschluss bedeutet Eigentlichkeit *eo ipso* nicht auszuweichen „vor der eigensten, unbezüglichen Möglichkeit", sondern diese im faktischen Sein zum Tode zu ergreifen. Um das Möglichkeitsphänomen der Eigentlichkeit genauer *zu zeigen*, entwirft Heidegger nun den „existenzialen Bau eines eigentlichen Seins zum Tode". Dieses Bauwerk hat sieben Stufen: (1) Erstens sein „*Sein zu einer Möglichkeit*". Dabei darf das Sein zum Tode keineswegs als eine „Verwirklichung" seiner selbst gedacht werden, denn dadurch würde der Tod auf ein „Zuhandenes" und „Vorhandenes" diminuiert werden und als etwas „Erreichbares" und „Beherrschbares" gedacht, kurz: Es hieße, den Tod verfügbar zu machen. Das eigentliche Sein zum Tode indes kann nicht verwirklicht werden wie etwas Vorhandenes, ist nicht zu berechnen, nicht grübelnd zugänglich zu machen und auch nicht als eine „Herbeiführung des Ablebens" zu verstehen, sondern ist *zu existieren* als „eine Seinsmöglichkeit des *Daseins*" (der Freitod gehört für Heidegger folglich zur Uneigentlichkeit). Den Tod in seinem Möglichkeitssinn zur erfassen, bedeutet ihn *offen* und unverfügbar aufzunehmen: „Er soll als Mögliches möglichst wenig von seiner Möglichkeit zeigen." Sobald er aber als Sein zum Tode existiert werden soll, dann „ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden", ausgebildet und ausgehalten. (2) Zweitens hat unser Bau sein „*Vorlaufen in die Möglichkeit*". Darin steht das Dasein, das sich zum Tod als einem „Möglichen in seiner Möglichkeit verhält", nicht im „*Erwarten*" des Todes – auch dies hieße ihn als etwas zu Verwirklichendes zu denken (als ein „besorgendes Aus-sein") – sondern als ein „verstehendes Näherkommen" dem Tode, worin seine Möglichkeit nur noch gesteigert und seine bloße Wirklichkeit reduziert wird. In einem Wort: „*Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich.*" Das Vorlaufen in die Möglichkeit des Todes zeigt sich uns damit als Hinwendung zur Möglichkeit der „*Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*", denn der Tod ist „die

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Möglichkeit der Unmöglichkeit" jeglicher Existenz, ist damit schier „maßlos" offene Möglichkeit, welche durch das Vorlauf in diese Möglichkeit *ermöglicht* wird. Wir sehen hier explizit, wie stark der Möglichkeitssinn bei Heidegger auch zeitlich zu denken ist (siehe 6. Kapitel: Das Werden poetischer Existenz und darin §27). (3) Drittens ist dieses "Vorlaufen in die Möglichkeit" unseres Baus das „Vorlaufen in ein Seinkönnen". Darin erschließen sich dem Dasein seine äußersten Möglichkeiten als Existenzweise. „Auf eigenstes Seinkönnen sich entwerfen aber besagt: sich selbst verstehen können im Sein des so enthüllten Seienden: existieren." An dieser Stelle wird Heideggers Existenzpoesie überdeutlich: Sie ist Existenz möglichsten Seinkönnens, wo dieses verstanden wird, und damit „Möglichkeit *eigentlicher Existenz*" im Entwurf. „Der Tod ist *eigenste* Möglichkeit des Daseins" und erschließt dem Dasein „sein eigenstes Seinkönnen", wo es dem Man entrissen ist. Hier haben wir ihn wieder: den Tod als Ermöglicher! (4) Viertens weist unser Bau eine *Unbezüglichkeit* auf, weil im Tod die Möglichkeit ohne Beziehung außerhalb des betroffenen Daseins selbst ist. Beim eigensten Seinkönnen geht es dem Dasein „schlechthin um sein eigenstes Sein", denn nur *es selbst* kann sich seinem Tod stellen. Der Tod beansprucht das Dasein in seiner Unbezüglichkeit „*als einzelnes*"; das Vorlaufen „vereinzelt das Dasein auf es selbst", insofern es ihm sein "Da" der Existenz erschließt. Die Möglichkeit des Todes ermöglicht, dass das Dasein „*eigentlich es selbst* sein" kann, weil es sich von sich selbst her ermöglicht (siehe §31). Wir sehen hier durch Heideggers Denkpoesie nicht von ungefähr Kierkegaards Einzelnen durchschimmern (siehe §21 und §29). (5) Fünftens ist die Möglichkeit des Todes auch „*unüberholbar*". Sie ist die „äußerste Möglichkeit der Existenz", in welche das Vorlaufen sich „*frei für* sie" gibt. Der Tod macht also frei, ist ein „Freiwerden" von zufälligen Möglichkeiten, befreit von jeder „Versteifung auf die je erreichte Existenz", macht also frei für das "Sei, der du wirst". Dies gilt nicht nur für das einzelne Dasein, sondern im „Mitsein" auch für das „Seinkönnen der Anderen", umfasst also den gesamten zeitlichen, räumlichen und sozialen Horizont des In-der-Welt-seins. Deshalb eröffnet die Unüberholbarkeit des Seins zum Tode auch die Möglichkeit als „*ganzes Seinkönnen* zu existieren". Nur der Tod macht holistisch! (6) Sechstens kommt dem Bau auch die Stufe der *Gewissheit* zu, denn seine „eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit ist *gewiß*", das heißt die Wahrheit des Seins zum

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tode ist wahr in ihrer Erschlossenheit vom Dasein her, wo es in seiner eigentlichen Möglichkeit begriffen wird. Der Tod ist gewiss, doch nicht, weil er wirklich wäre, sondern weil er – tiefer noch – je einzeln für wahr gehalten wird. Das „Für-wahr-halten des Todes" ist *mein eigenes* im Vorlaufen auf mein Ganzseinkönnen. Nur so ist *mir* als Einzelnem der Tod erschlossen. (7) Siebtens bleibt das Sein zum Tode damit aber gleichwohl *unbestimmt* in der *Angst*, denn seine Gewissheit vor der Unmöglichkeit der Existenz bleibt stets ungewiss vor dem Wann des Todes. Die Unbestimmtheit dieses Vorlaufens auf den gewissen Tod zeigt sich deshalb als eine „*Bedrohung*", die sich uns existenzial nur als Angst erschließt (siehe auch §15, T30). Angst ist für Heidegger eine Stimmung, genauer eine Befindlichkeit des Verstehens („alles Verstehen ist befindliches"), die das Dasein radikal vor seine Geworfenheit bringt. Nur die Angst vermag es, die eigenste Bedrohung des Todes für das Dasein „offen zu halten" (gen sein "Sei, der du wirst"), denn in ihr „befindet sich das Dasein *vor* dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz". Vor dieses Paradox gestellt, ängstigt die Angst sich „*um* das Seinkönnen des so bestimmten Seienden", erschließt aber gerade dadurch seine äußerste Möglichkeit. Daraus folgt: „Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst", nicht aber Furcht, denn diese wäre bestimmt. Das eigentliche Sein ängstigt sich also vor dem Tod, aber fürchtet den Tod nicht. – Wir fassen zusammen: Der Bau eines existenzialen Entwurfs eines eigentlichen Seins zum Tode ist möglich, vorlaufend in dieser Möglichkeit, darin ein Seinkönnen, so unbezüglich, unüberholbar, gewiss, aber unbestimmt in der Angst. Eigentlichkeit ist somit Abstoßung der Verlorenheit an das Man, ist ein Selbstsein, und zwar als *Freiheit zum Tode*.

Die Struktur des Todes, der poetische Tod und das Sein zum Tode sind bei Heidegger ins Bild gebrachte Topoi der Ermöglichung. Sie zu betreten, drängt dazu, sich der Rigorosität eines eigentlichen Daseins zu verschreiben, um zu ermöglichen, was *in primis* der Tod vermag: Als Einzelner sich *eigen* und *ganz* zu sein in seinem Können. Eigentlichkeit *ist Eigen*-tlichkeit, also Selbstaneignung im Sinne der Aneignung Kierkegaards. Eigentlichkeit *ist* Ganzheitlichkeit, also das Einnehmen einer omnistischen Haltung gegenüber dem Sein, so wie Nietzsche dies im Angesicht vom Tod Gottes einfordert. Eigentlichkeit *ist* das Erfassen und Annehmen des "Sei, der du wirst"

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Entwurfscharakter der intimsten Poesie des Lebens: Übergang im Übergang, Dasein im "Es gibt" des Ereignisses von Zeit und Sein. Wenngleich die *Poiesis* in den hier gewählten Beispielen niemals explizit genannt wird, so ist sie doch stets das implizite Garn in allen Eröffnungen, welche der heideggerianische Möglichkeitssinn spinnt. Weshalb? Weil bei Heidegger nicht verlangt wird, entschlossen zu sein in Bezug auf etwas Bestimmtes, sondern in Bezug auf die Möglichkeit der Offenheit selbst, die es gilt, sich anzueignen. Dieses Movens ist immer *schaffend*, denn es *gestaltet* das transzendierende Dasein im künftigen Sein. Deswegen ist Eigentlichkeit auch keine moralische Kategorie, sondern ein ontologisches Existenzial, um zu ermöglichen, was *nur* der Tod vermag: Zu sterben, um zu *existieren*; oder wie Heidegger in *Das Ding* schreibt: „Den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet." Und weiter in Heideggers Seinspoesie:

> Der Tod ist der Schrein des Nichts, dessen nämlich, was in aller Hinsicht niemals etwas bloß Seiendes ist, was aber gleichwohl west, sogar als das Geheimnis des Seins selbst. Der Tod birgt als der Schrein des Nichts das Wesende des Seins in sich. Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins. Die Sterblichen nennen wir jetzt die Sterblichen — nicht, weil ihr irdisches Leben endet, sondern weil sie den Tod als Tod vermögen. Die Sterblichen sind, die sie sind, als die Sterblichen, wesend im Gebirg des Seins. Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein.[495]

Nur der Mensch kann sterben, denn nur er *vermag* den Tod, weil er ihn in der Engführung von Nichts und Sein, vom „Schrein des Nichts" und dem „Gebirg des Seins", als eigentliches Dasein existieren kann. Ähnlich wie im Gedicht *Tod* bereits gesehen, fallen der Tod und das Sein in Eins, wo sich das aufbewahrte Nichts (Schrein) und das ragende Sein (Gebirg) im sterblichen Dasein berühren, wenn dieses sich wesenhaft zum „Sein als Sein" verhält. Dass dies Freiheit bedeutet, verheißt uns nicht nur das Ende des dritten Tableaus hier, sondern bereits das Pathos des Ereignisses, wo sich darin die Hineingehalten in das ursprünglich offenbarte Nichts zeigte (siehe §15). Auf diese Weist ist selbst die von Heidegger als „Gestell" kritisch analysierte Technik in ihrem Ur-Wesen zunächst poietisch

495 Heidegger: *Das Ding* in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.180.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu begreifen, denn sie ist, ebenso wie die Dichtung, ein „hervorbringendes Entbergen, die ποίησις". Erst wo die Technik das Sein und den Menschen verdinglicht denkt, „verstellt das Ge-Stell geschickhaft die ποίησις."[496] Das Wesen der Technik ist nichts Technisches, wie Heidegger konstatiert, denn ursprünglich gehört die Technik als τέχνη (*techne*) in denselben poietischen Ursprung wie die Kunst.[497] Das heißt, sie *ermöglicht*. Das Schicksalshafte der Technik als Gestell bleibt Gegenstand der zeitlichen Offenheit, also einer immer auch unverfügbaren Zukunft. Bezüglich des Möglichen bei Heidegger ist aber klar, dass sowohl die Technik als auch das Sein stets des Menschen bedürfen, um offenbart zu werden. Es ist und bleibt der Mensch, welcher *sich selbst* befreit, indem er das Sein, das Nichts, den Tod und die Technik entbirgt, *id est* in die Freiheit des poietischen Möglichkeitssinns des Künftigen rückt. Heideggers "Phänomenologie des Daseins" ist ohne ein "Dasein der Phänomenologie" unmöglich, denn nur das Dasein, das seine Unmöglichkeit *existiert*, *zeigt* seine Existenz.

§24 Die Möglichkeit des Imagos

Das 5. Kapitel, welches wir hier nun beschließen wollen, hat uns Phänomene der Möglichkeit poetischer Existenz präsentiert, und zwar im Hinblick auf ein jeweiliges Pathos der Ermöglichung, auf welches existenziell zu respondieren ist. Kierkegaards Möglichkeit der existenziellen Wirklichkeit, Nietzsches Möglichkeit der Selbstüberwindung und Heideggers Möglichkeit des Todes haben so Übergangsorte ins poetisierte Bild ihrer selbst gebracht, die in ihrer atopischen Topologie aber *nur* vorbereiten, was in der Praxis allein konkretisiert werden *kann*. Die Poiesis des Imagos verdichtet folglich erst eine gelebte "Existenz der Poesie" zu einer "Poesie der Existenz" (wie Platon im Falle des Sokrates); um dann den Weg zu bereiten von einer gezeigten "Poesie der Existenz" zu einer neuerlichen "Existenz der Poesie", die selbst vom Leser gelebt werden *muss*. Dieser zweite Übergang beginnt mit dem Möglichkeitssinn des Künftigen, doch endet er nicht da. Sein offenes Ziel ist bei unseren

496 Heidegger: *Die Frage nach der Technik* in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.31.
497 Ebd., S.35f.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Drei stets eine vollzogene Existenzpoesie der *negativen Theosis*, die das poetische Schaffen (im Logos) in Richtung einer poetischen Existenz (in Praxis) zwingt, wie wir in den nachfolgenden Teilen 6 bis 8 sehen werden. Kierkegaard, Nietzsche und Heideggers sind ebenso wie Sokrates Ermöglicher, denn schaffend machen sie Möglichkeiten poetischer Existenz sichtbar; eröffnen ihren Lesern selbst Räume, um ins Schaffen zu kommen, ermöglichen mithin ein *Schaffen des Schaffens*. Genau diese *Poiesis der Poiesis* konkretisiert die leitmotivische *Poesie der Poesie* in Kierkegaards *indirekten Mitteilung,* Nietzsches *Umwertung aller Werte* und Heideggers *anderem Anfang*. Die indirekte Rede von der "zahmen Gans" oder der "furchtbaren Nacht" erstrebt als Geschaffenes nämlich nichts anderes als ein Selbstschaffen des Lesers infolge des Pathos dieser Imagines. Gerade diese "zweite Poiesis" soll sich in Kierkegaards Aneignung und Verdoppelung erfüllen. Dasselbe gilt für die umwertenden Sinnbilder vom "Tod Gottes" oder dem "Weg des Schaffenden" bei Nietzsche, wie ebenso die andersanfängliche Poesie vom "Sein zum Tode" Heideggers: Sie sollen uns Leser poietisch ins Poietische bringen. Denn wer mit Nietzsche den Weg "seiner Härte" geht und mit Heidegger nach "Eigentlichkeit" strebt, der verwirklicht nur existenziell, was die beiden als die eigensten Möglichkeiten ihrer Leser zu ermöglichen trachten. Voraussetzung dafür ist ein existenzielles Angesprochensein, wie Kierkegaard es im Wort Gottes erkennt: „Wenn du Gottes Wort liest, um dich im Spiegel zu sehen, so musst du (…) unablässig zu dir selbst sagen: „Ich bin es, der angeredet ist; ich bin es, von dem die Rede ist. Lass dich nicht betrügen – ""[498] Das existenzielle Pathos bei unseren Drei ist kein geringeres: *Wir* sind es, *du* bist es, *ich* bin es, der da von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger angeredet wird. *Wir* wurden von ihnen ins poetische Bild unserer selbst gebracht (als Gans, als Passagier, als Sterblicher), dergestalt also auch geschaffen. *Du* und niemand anderes bist es also auch, der schaffend in sein Schaffen gebracht werden soll. Sagen sollst du: „*Ich* muss es tun!" Als eine Bewegung der "Ermöglichung" bleibt die Poiesis darin aber transitorisch – im Akt und als Ergebnis. Sie ist ein Übergang, ihr "Hervorbringen" bleibt wesentlich ins Of-

498 Kierkegaard: *Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen*, S.28. Siehe auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* (KSA 9), S.667: „Der Künstler hat die Macht, die in anderen Seelen schlummernde Thatkraft zu erwecken."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fene gerichtet, ihr "Hervorgebrachtes" ist, wo es *uns* meint, immer über sich selbst hinaus; ist hier und da also ein Erzeugnis ins vorwärtige Nirgendwo, das immer erst "geworden" sein wird. Wo dies existenzpoetisch zu fassen ist, entspricht es der gelebten Zeitlichkeit unseres "Sei, der du wirst". – Dieses 5. Kapitel soll zum Ende nun (1) erstens die Künftigkeit des Möglichen, (2) zweitens die Verdichtung und Steigerung, (3) drittens die mögliche Unmöglichkeit, (4) viertens die mögliche Unmöglichkeit bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger und (5) fünftens den Begriff der Poiesis beleuchten.

Die Künftigkeit des Möglichen

Die *Künftigkeit des Möglichen* ist die radikale Offenheit im existenziellen "Möglichkeitssinns des Künftigen", wie ihn das vierte Relat des Übergangs impliziert, dem wir zuvor bereits begegnet sind (siehe oben). Der Vorrang des Möglichen über das Wirkliche erklärt sich darin *ausschließlich* durch diese radikale Offenheit, welche auch die direkte Terminologie Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers noch übersteigt. Die Künftigkeit des Möglichen ist *mehr* und *anders* als beispielsweise Kierkegaards "Schweigen am Grab", Nietzsches erhellendes "Erwachen ins *Nihil*" oder Heideggers Einsehen ins eigene "Seinkönnen". Sie ist mehr als jedes poetisierte Phänomen und mehr auch als die Ermöglichung, auf welche alle diese Imagines poietisch hinzielen. Sie *ist* das Unverfügbare der Möglichkeit, die jede Verwirklichung von Möglichkeiten überhaupt erst aufreißt. Wirklichkeit ist zwar das Gewordene des Möglichen (siehe oben), doch *nicht* das offene Werden des Möglichen, nicht ihre Künftigkeit. Die Künftigkeit des Möglichen ist das alineare Sequitur von Wirklichkeit *und* Möglichkeit, das Noch-nicht in jeder Gegenwart, die unbekannte Zu-kunft des Augenblicks, der Nicht-Ort, wo sich jede gelebte Existenzpoesie als Bewegung *modo obliquo* erweist. Johannes Climacus irrt also nicht, wenn er die Verschränktheit von Möglichkeit und Wirklichkeit betont, ihre gegenseitige Bedingtheit im Ganzen der Existenz zeigt (siehe §21). Von dieser Einsicht ist nicht abzuweichen, ebenso wenig wie von der Tatsache, dass sich Wirklichkeit und Möglichkeit gegenseitig vorgehen, die Wirklichkeit also nicht kausal auf die Möglichkeit folgt (siehe oben). Dennoch sieht Heidegger klarer, wenn er im Vorlaufen in die Möglichkeit den Tod *nicht* als Wirk-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lichkeit denkt, wohl aber das Dasein von dieser Möglichkeit her. Nichts weniger als diese "offene Möglichkeit" *nach* der Wirklichkeit, die zwar eine Möglichkeit verwirklicht, so aber immer schon "eingefroren" hat, ihr die letzte Offenheit immer schon geraubt hat, steht Nietzsche vor Augen, wenn er vom Zugrundegehen des Schaffenden als einer Art Hinübergehen spricht. Das Hin-über ist sein Sprung in die "Künftigkeit des Möglichen", so wie es Kierkegaards Flug der Gänse ist, wo diese poetischen Möglichkeiten vom Bild in die Existenz übergehen. Wenn auch die Worte der deskriptiven Poesie unserer Drei immer unzulänglich bleiben, so ist es die Ausrichtung ihrer leitmotivischen Poesie der Deviation (Kierkegaard), Vertierung (Nietzsche) und Andersanfänglichkeit (Heidegger) dennoch nicht, da sie, wo wir sie exzessphänomenologisch lesen, stets auf ihre eigene Selbsttranszendierung angelegt sind. Sie gehören somit zur *Möglichkeit des Imagos*. Um deutlich zu bleiben: Ohne Möglichkeitssinns des Künftigen auch keine Künftigkeit des Möglichen – das Prinzip des "Sei, der du wirst" umfasst und bedingt beide Schritte: die Ermöglichung und ihre Überschreitung. Ermöglicht wird durch die kierkegaardische, nietzscheanische und heideggerianische Poiesis also jedenfalls die Möglichkeit des Imagos. Was ist darunter zu verstehen? Zweierlei: Erstens, dass das poetische Imago überhaupt möglich wird, sich also ermöglicht und darin verwirklicht (im Logos); zweitens, dass das poetische Imago auch sein Vermögen das Phänomen poetisch zu verdichten und zu steigern verwirklichen kann (in der Poiesis). Dies ist Bedingung der Möglichkeit einer poetischen Phänomenologie, beides gehört zur Poiesis des Imagos und kann existenziell *werden*. Ontologisch kann Wirklichkeit also mehr sein als Möglichkeit, doch nicht poetisch, und also auch nicht existenzpoetisch. Das zeigt die Neigung in das Offene des vierten Relats in den Denkgemälden unserer Drei eindeutig, wo immer ihre Phänomenbilder exzessiv und demarkativ vom Profundalen Zeugnis ablegen und auf diese Weise die Existenz ihrer Leser herausfordern.

Verdichtung und Steigerung

Die Poiesis des Imagos ist ein Stimulans, weil es sein Phainesthai der Phänomene zu *intensivieren* vermag. Dies ist poetisch auf zwei Weisen möglich: Erstens durch *Verdichtung*, zweitens durch *Steigerung*.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Besinnen wir uns kurz auf das Wesen der Poesie, wie wir es hier entfaltet haben: Poesie ist das *ursprüngliche Hervorbringen* mit den Mitteln des Logos, sagten wir. Sie hält Erregungen fest (ein Pathos) und bringt diese zum Ausdruck (im Logos) Dieser Akt ist poietisch und befreit Phänomene in selbstidentische Bilder, die idealerweise eine leibliche Anwesenheit des Dargestellten im Leib des Lesers bewirken können. Verdichtung und Steigerung sind als zwei poetische Schaffensweisen zu verstehen, welche besagte Wirkung durch den poetischen Stil des Zeigens ermöglichen sollen. Diese Intensivierung ist also eine Possibilität der deskriptiven Poesie und gehört damit zum konkreten Sinn im Plural, indem die "bloße Wirklichkeit" durch ihren Möglichkeitssinn ausgeweitet wird. Dass die Literatur ihre Stoffe durch Verdichtungen und Steigerungen intensiviert, versteht sich von selbst (denken wir an den magischen Realismus eines Borges, die *Göttliche Komödie* Dantes oder aber Homers *Illias* und *Odyssee*), dass auch die Phänomenologie dies tun *soll*, aber gerade nicht. Dies gehört zur Eigenheit einer poetischen Phänomenologie, wie wir sie hier entwickeln. Diese Intensivierung ist somit auch charakteristisch für Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger. Was bedeutet sie genau? Das Phainesthai der Phänomene zu *verdichten*, bedeutet die originäre Gabe des *Phainesthai* stilistisch zu konzentrieren, sie einem Druck nach Innen auszusetzen, der uns Leser so anspricht, dass wir in unserem Innersten berührt sind. Zu verdichten, bedeutet die Phänomene so zu komprimieren, dass dasjenige, was sich in ihnen zeigt, uns direkt in unserer Mitte trifft. So Kierkegaard mit seiner Rede am Grab, so Nietzsche mit seiner Rede *Vom Wege des Schaffenden*, so Heidegger in der Beschreibung der Geworfenheit in den Tod: der Tod, die Selbstüberwindung, die Angst – sie treffen *uns* direkt in unserer Mitte, denn sie gehören zum Intimsten menschlicher Existenz: Wir *sind* sterblich, *wir* wollen *uns selbst* überwinden, *wir* aber ängstigen *uns*. Das Phainesthai der Phänomene zu *steigern* wiederum, heißt die originäre Gabe des *Phainesthai* stilistisch zu überhöhen, sie einer Bewegung nach außen zu überlassen, welche jene, die sich ihr aussetzen, über sich selbst hinaustreibt. Zu steigern, bedeutet somit die Phänomene kreativ dergestalt zu erweitern, dass sich ihr Sinn in seiner Transzendenz offenbart. Die Andeutung, dass die Gänse fliegen könnten, leistet dies bei Kierkegaard, das Motiv des geheimnisvollen Nachen bei Nietzsche und der Tod als Eins mit dem Seyn bei Heidegger. Wir sind darin aufgerufen, durch die Er-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weiterung der reinen Phänomenalität in die poetischen Sinnbilder, uns selbst zu weiten in unsere poetische Extimität. Der rhetorische Stil unserer Drei ermöglicht dies formal, er gehört zum "zeigenderen Zeigen" ihrer Poesie, die sich auch in das kierkegaardische Pathos des Absurden verdichten (siehe §5) oder in Nietzsches Logos des Unbewussten steigern kann (siehe §10). Tatsächlich weisen alle bis hierhin betrachteten Denkgemälde Elemente der Verdichtung und Steigerung auf, wozu auch inhaltliche Aussparungen, rhetorische Verdunkelungen oder das Aufreißen von Widersprüchen gehören. Eingebettet sind die Imagines unserer Drei aber bekanntlich in die narrative Dimension ihrer Leitmotive, welche zum einen die Wahrheit der Phänomene sichert, zum anderen ihre unverfügbare Offenheit. Zu leisten vermag diese Intensivierung nur die nicht-willkürliche Poesie, die vom Gegebenen ausgeht, dabei aber nicht stehenbleibt.[499] Die Poesie der poetischen Phänomenologie ist kein Realismus, sondern eine Berührung über das Gewöhnliche hinaus. Sie macht sichtbar, was zunächst verborgen ist oder nur verborgen entborgen werden kann. Dafür benötigt sie eines phänomenologischen Ingeniums. Es gibt zwei Arten von Genies, schreibt Nietzsche, „eins, welches vor allem zeugt und zeugen will, und ein andres, welches sich gern befruchten lässt und gebiert."[500] Das zeugende Genie entspricht der Steigerung (extim), das gebärende Genie der Verdichtung (intim). Beide Formen drängen nach poietischem Ausdruck, indem sie im "Möglichkeitssinns des Künftigen" einer "Künftigkeit des Möglichen" Bild, Sprache, Ton und Horizont verleihen. Das ist immer ein Akt der Freiheit und entspricht im Letzten dem emittierenden Charakter des Logos, der dazu führt, dass das poetische Bild über sich selbst hinaus ausfließen muss (siehe §20) – das heißt in die Verdichtung möglicher Unmöglichkeit und in die Steigerung eines gelebten Lebens.

499 Sie gehört auch zu dem, was Schiller als Spieltrieb beschreibt (siehe Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen,* S.57ff: Der Spieltrieb als Synthese zw. dem sinnlichen und dem formalen Trieb, dem Sensuellen und dem Intelligiblen, dem Empfangenden und dem Hervorbringendem).

500 Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S.191.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die mögliche Unmöglichkeit

Das Unmögliche ist das Nichts der Möglichkeit und als solches die lauernde Offenheit abwesender Anwesenheit, die dennoch realisierbar scheint (siehe oben). Dieses "Erscheinen" zeigt an: Auch das Unmögliche ist ein Phänomen. Konkreter: Das Unmögliche ist ein Phänomen der Verdichtung, weil es uns zunächst Grenzen nach innen setzt. Wir sind dem Unmöglichen in diesem Kapitel besonders mit dem Tod mehrfach begegnet: die Unerklärlichkeit des Todes bei Kierkegaard, das heißt die Unmöglichkeit diesen vollends zu verstehen; das Geheimnisvolle des Nachens bei Nietzsche, also der Aufbruch in ein schier Unmögliches nach dem Tod Gottes; der Tod selbst als Unmöglichkeit der Existenz schließlich bei Heidegger. Der Tod ist eine Unmöglichkeit, doch befreit er uns zu neuen und existenziellen Möglichkeiten, ist er ein Eröffner der Künftigkeit des Möglichen. Der Tod ist deshalb eine Art „Möglichkeit der Unmöglichkeit", wie ihn Heidegger nennt, der uns zu unserem eigentlichen Selbstsein führen kann. Alle drei denken den Tod damit in seiner Ausgangslage im Einklang mit der Tradition der großen Meister von Platon bis Montaigne, die den Tod existenziellen zentrieren, ohne an ihm zugrunde zu gehen.[501] Sie gehen dann aber noch einen Schritt weiter, wo sie am Tod das fruchtbare Paradox eines gesteigerten Lebens entfalten. Dieses fruchtbare Paradox ist die mögliche Unmöglichkeit, sie ist ein Phänomen der Steigerung, weil sie aufbricht in das radikal Offene. Wir halten somit folgende ontologische Kaskade fest: Möglichkeit und Wirklichkeit bedingen einander, sind ohne Komparativ. Möglichkeit ist aber *mehr* als Wirklichkeit, wo sie in das Offene des Werdens weist. Unmöglichkeit wiederum ist *mehr* als Möglichkeit (und Wirklichkeit), weil sie *potenziell* eine Unendlichkeit neben dem "nur" Möglichen umfassen könnte. Mögliche Unmöglichkeit indes ist *mehr* als Unmöglichkeit (und Möglichkeit und Wirklichkeit), denn sie umfasst *konkret* nicht nur das Mögliche, son-

501 Siehe Platon: *Phaidon* 61c-69b; und Montaigne: *Essais,* S.52 – 65 (Philosophieren heißt Sterbenlernen). Anders bekanntlich Epikur: „Diese Erkenntnis, nämlich daß der Tod keine Bedeutung hat, macht die Vergänglichkeit des Lebens zu einem Genuss, nicht etwa weil diese Erkenntnis dem Leben unendliche Zeit hinzufügen würde, sondern weil sie das Verlangen nach Unsterblichkeit beseitigt." (Epikur: *Über das Glück*, S.51).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dern auch das, was am Unmöglichen dennoch möglich ist. Tatsächlich unmöglich ist nur das unmögliche Mögliche, das sowohl undenkbar als auch unrealisierbar ist.[502] Das "mögliche Unmögliche" ist das, was am Unmöglichen dennoch möglich ist. Sie ist auch die unmögliche Unmöglichkeit, weil in beiden Fällen das Unmögliche verunmöglicht wird, indem Mögliches ermöglicht wurde. Das Werk Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers ist voll von Eröffnungen in dieses fruchtbare Paradox, selbst wenn nur Heidegger es ansatzweise beim Namen nennt. Orte der möglichen Unmöglichkeit sind Orte des Aufbruchs, im doppelten Wortsinn: Sie zerbrechen und beginnen neu, sind poietische Aufsprengungen von Erschütterungen, in welchen sich Profundales, Demarkatives und Exzessives in ein neues Imago offener Ränder drängt. Nur eine poetische Phänomenologie kann diese Orte angemessen zur Sprache bringen, denn es sind dies Orte in der Schräglage, Orte des vierten Relats, diagonale Übergänge also in die Offenheit des "Sei, der du wirst". Wir wissen es: Diese Offenheit kennt nur drei ungefasste Richtungen: das *novide Denken,* die *negative Theosis* und eine *andersintensive Existenz*. Wenn hier also von einer möglichen Unmöglichkeit die Rede ist, dann ist exakt darin ein neuer, noch ungedachter Logos gesucht, der zugleich ursprünglich ist und doch *nicht*. Das Grenzgängerische liebt das Paradoxe und das Fremde. Ein Logos, aber welcher Konkretion in einer ihm gemäß Existenz neuer Intensität will, die nur ein offenes Ziel kennen kann: die Gottwerdung! Diese Arbeit an einem künftigen Denken ist ein Übergang von bloßen Anweisungen zum Vollzug, von Belehrungen zur Umkehr, vom hellen Dunkel des Profanen zum dunklen Hell einer immanenten Mystik. In dieses radikale Denken gilt es hineingerissen zu werden, sein Stil ist deshalb *mitreißend*, genau wie jener Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers.

502 Wir denken dies terminologisch also durch anders als etwa Derrida (siehe Derrida: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen* (2003)), wenngleich Derrida, von Heidegger her, dieselbe Absicht verfolgt: Das Unmögliche als Bedingung des Möglichen zu denken, die Suche nach „einem Un-Möglichen, das die Erfahrung des Möglichen selbst ist. Das verlangt eine Transformation des Denkens, der Erfahrung oder des Sprechens von der Erfahrung des Möglichen und des Unmöglichen." (siehe ebd., S.41).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mögliche Unmöglichkeit bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger

Wir sagten, dass das Oeuvre unserer drei Freunde voller Eröffnungen der möglichen Unmöglichkeit sei, und dem ist auch so. Wir haben auf unserem musealen Rundgang schon viele solcher Aufbrüche angetroffen, denken wir zurück an den ekstatischen Vortrag von A (siehe §5, T4), Abrahams Glaube kraft des Absurden (§9, T15), den Licht-Abgrund (§10, T18), Zarathustras Untergang (§18, T35), das Er-denken des Seyns (§11, T21) oder den heideggerianischen Sprung (§19, T38). Zur genaueren Illustrierung wollen wir diesen Zug im Denken unserer Drei – und damit in einem generellen Sinne für eine poetische Phänomenologie – auch an unseren drei großen leitmotivischen Bewegungen aufweisen. Die Ausgangslage von Kierkegaards *indirekter Mitteilung*, Nietzsches *Umwertung aller Werte* und Heideggers *anderem Anfang* ist nämlich stets die Krisis einer Verunmöglichung von Wahrheit und Heil. Kurz: Eine Krisis, welche das Mögliche, das erforderlich ist, hemmt; und das Offene, welches wir ersehnen, verhindert. Am Anbeginn der möglichen Unmöglichkeit steht deshalb die Unmöglichkeit *als* Unmöglichkeit. Die gegebenen Missstände, welche unsere Drei dabei *in primis* beklagen, sind für Kierkegaard die *Christenheit* (*Christendommen*), für Nietzsche der *Nihilismus* und für Heidegger die *Seinvergessenheit*. Sie sind das jeweilige Nein zum Ziel der Leitmotive, das *Krisische*, das Instabile und Scheidende ihrer Poiesis also. Sie zu erkennen und zu erleiden, indes ist genuin philosophisch, wie Heidegger richtig bemerkt: „Um es heraus zu sagen: in einer Krise war ich immer seit ich versuche, zu philosophieren! denn dieses besteht ja darin: in Krisen zu sein und solche zu schaffen. Nicht weiter – immer an Grenzen."[503] Wer nicht Not leidet, denkt nicht! – Kierkegaards Not entbrennt so am bloßen Gewohnheitschristentum der dänischen Staatskirche, der man als Däne *qua* Geburt angehörte. Diese hat die eigentliche Sünde zur akzeptierten Normalität erhoben und alle christliche Radikalität in einen geistlosen Konformismus nivelliert, der sich primär durch Leidenschaftslosigkeit und Abstraktion auszeichnet.[504] Mit einem

503 Heidegger: *Zu eigenen Veröffentlichungen* (GA 82), S.180.

504 Siehe Kierkegaard: *Eine literarische Anzeige* (1846). Siehe auch Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.140f.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wort: Sie hat das konkrete und existenzielle Christentum abgeschafft und an seine Stelle eine christusferne Christenheit gestellt, ein neues Heidentum,[505] ein Komödienspiel, das aus Christen besteht, die aber gar nicht wissen, was das Christentum ist. Diese Christenheit entpuppt sich Kierkegaard so als bloßer Schein, ihre Priester nur als Betrüger und Heuchler. Das wahre Christentum erscheint ihm deshalb als gleichsam tot.[506] – In frappierender Nähe zu Kierkegaards Diagnose steht wiederum Nietzsches Christentumskritik, die in der Diagnose des europäischen Nihilismus aber noch erschütterndere Dimensionen annimmt. „Was bedeutet Nihilism? — daß die obersten Werthe sich entwerthen."[507] Zurück bleibt der Kollaps aller bisherigen Werte, seien diese epistemisch, moralisch oder ästhetisch. Im radikalen Nihilismus fehlt jede Maßgabe, ermangelt uns eine Antwort auf das „Warum?", ist einzig: Nichts! Was vormals Zweck, Einheit und Wahrheit verlieh, ist jetzt wertlos geworden.[508] Gott ist tot, Gott bleibt tot. Oder mit Zarathustras Worten: „Die Wüste wächst, wehe dem, der Wüsten birgt."[509] – Heideggers Seinsvergessenheit, oder auch Seinsverlassenheit, schließt an die Kompromisslosigkeit der nietzscheanischen Analyse des Nihilismus an, wo sie den menschlichen Bezug zum Sein in seinem Verlust denkt.[510] Dies ist dort der Fall, wo der Mensch sich in das objektivierte Seiende verloren und dieses zum bloßen technischen Bestand reduziert hat. Insoweit das Seienden darin metaphysisch gedacht wird, wird die Unverborgenheit von Wahrheit verhindert, bleibt unsere Beziehung zum Sein verarmt.[511] – Kurz gefasst: Gottlosigkeit, Wirklichkeitsverlust und Materialismus sind die primordialen Verunmöglicher des Wesentlichen, das heißt *desjenigen*, worauf die Leitmotive im Letzten

505 Siehe Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.74/132.

506 Siehe Kierkegaard: *Der Augenblick* u.a. S.61 (Scheinchristentum), S.90ff (Ignoranz), S.158ff (Heuchelei), S.172 (Komödienspiel). Siehe auch Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.148: „So lange die Tagespresse besteht, ist das Christentum eine Unmöglichkeit."

507 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887* (KSA 12), S.350.

508 Siehe Heidegger: *Nietzsche II* (GA 6.2), S.59.

509 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.385.

510 Siehe dazu Schelling, der im Rahmen seiner Geschichtsphilosophie den Gedanken einer Pneumopathologie entwickelt; eine Lehre vom Verlust des Geistes und den damit verbundenen Verfallserscheinungen.

511 Siehe Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.112 – 120.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zielen: Christus, Dionysos, der letzte Gott. Wir können sie gleichsam als Anti-Soteriologien charakterisieren, weil ihr Logos das Heil abtötet. Mit Blick auf das Vorherige bedeutet dies: *Schlimmer* als der persönliche Tod sind die Sünde (die Krankheit zum Tode), die Entwertung aller Werte (der Tod Gottes) und die Seinsverlassenheit (das Nichts). Ausschließlich negativ sind diese Übel allerdings nicht, wo gerade das Sündenbewusstsein bei Kierkegaard zu Christus führt (siehe §33); wo es bei Nietzsche namentlich jenseits von Gut und Böse möglich ist, neue Werte zu schaffen (siehe §18); und wo das nichtende Nichts bei Heideggers zur Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden wird (siehe §15). Dennoch entfalten die dekadente Christenheit, der europäische Nihilismus und die ontische Seinsvergessenheit ihre fruchtbaren Potenziale nur in deren jeweiligen Überwindung, für welche das Movens unserer drei Leitmotive der *indirekten Mitteilung*, der *Umwertung aller Werte* und des *anderen Anfangs* stehen und die durch sie gleichsam erzwungen werden. In welche Richtung die Leitmotive im Einzelnen arbeiten, ist uns vertraut: Bei Kierkegaard *in nuce* gen Ermöglichung des wahren Christentums (*Christenheden*). So spricht er von seinem umgreifenden Bemühen selbst als „Versuch das Christentum in die Christenheit einzuführen."[512] Bei Nietzsche wiederum ist es, mit einem Wort, die Bejahung des Willens zur Macht als einem Ja zur Ewigen Wiederkunft den Gleichen, die anvisiert wird. Bei Heidegger schließlich konzentriert sich alles auf das Ideal der Seinsbesinnung, welche es ermöglichen soll, das Ereignis zu denken. Als solche lässt sich auch Heideggers gesamte Philosophie als Antwort auf den Nihilismus lesen.[513] Entscheidend bleibt hieran die Einsicht, dass mit dieser Gerichtetheit der Leitmotive jeweils eine *mögliche Unmöglichkeit* angedacht wird, die nach einer *Realisierung* strebt, für welche auch unsere Drei ihre Worte und Gedanken erst suchen. Es bringt sich

512 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band III)*, S.171. Siehe auch Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.74. Dies bedeutet: Weg von den „Phantastereien der Christenheit", hin zur Gleichzeitigkeit mit Gott. Ebd., S.124f.

513 Gemäß Heidegger aber scheitert Nietzsche in diesem Unterfangen, siehe Heidegger: *Nietzsche II* (GA 6.2). S.308: „Nietzsches Metaphysik ist nihilistisch, insofern sie Wertdenken ist und dieses sich in den Willen zur Macht als das Prinzip aller Wertsetzung gründet. Nietzsches Metaphysik wird demnach zur Vollendung des eigentlichen Nihilismus, weil sie die Metaphysik des Willens zur Macht ist."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in unseren Leitmotiven deshalb nicht bloß originell Gedachtes in der Folge hegelianischen, falsch-christlichen oder metaphysischen Denkens zum Ausdruck, sondern *es denken* sich darin im Sinne des "Sei der du wirst" auch veritable Aufbrüche in ein Unbekanntes. Diesen Anfängen wurde in der Zusammenführung von Poesie und Poeisis hier eine erster (profundaler) Boden verliehen. Was daran in Richtung eines *noviden Denkens* der *negativen Theosis* und einer *andersintensiven Existenz* strebt, wird in der Folge weiter auszufalten sein als Zeitlichkeit der Leitmotive (6. Kapitel: Das Werden poetischer Existenz), als deren Typologisierung (7. Kapitel: Der Leib der poetischen Existenz) und schließlich als poetische Soteriologie (8. Kapitel: Die Gnade poetischer Existenz).

Der Begriff der Poiesis

Was also ist der Begriff der Poiesis? Nicht die Konkretion, denn diese braucht *mehr* als die Möglichkeit, sie braucht auch Zeit und Selbst. Auch nicht das bloße Hervorbringen, dem noch der offene Horizont fehlt, sondern das, was die Möglichkeit des Imagos in Ausschicht stellt: Künftigkeit, Verdichtung, Steigerung, kurz: das Unbekannte. Der eigentliche Begriff der Poiesis in einer poetischen Phänomenologie ist deshalb die *mögliche Unmöglichkeit*, welche das Schaffen verheißt und in welche hinein geschaffen werden soll! Wo der offene Zwang des Phänomens uns trifft, reicht es also nicht aus, diesen nur deskriptiv festzuhalten, wie die herkömmliche Phänomenologie, sondern gilt es das Pathos im poetischen Logos auch zu verdichten und zu steigern, um die eigentliche Offenheit der Phänomene zu begreifen. Ihr Möglichkeitssinn und ihre Künftigkeit verlangen *uns* und *unseren* Aufbruch ins Unbestimmte, denn von diesem her sind wir als Wesen bestimmt. Der Mensch selbst ist der mögliche Unmögliche, weil er *ist, was er wird*. Dies haben Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger ganz genau verstanden, weshalb ihre Philosophien auch in der Frage nach einer poetischen Existenz münden. "Mögliche Unmöglichkeit" ist somit ein Begriff der Redlichkeit gegenüber dem Phainesthai – nicht im realistischen Sinne, sondern im existenzpoetischen. Was kann der Mensch nicht alles *werden*, vielleicht sogar Gott? Das zumindest für Gott nichts

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unmöglich ist, ist wohlbekannt.[514] Die Poiesis der Übergangsorte hat darauf (noch) keine Antwort. Alles, was sie zu leisten vermag, ist in das Künftige zu weisen, indem in das Künftige schon gegangen wird: Flug der Gänse, Weg des Schaffenden, Eigentlichkeit des Sterblichen. Verstanden werden muss dieser Auftakt ins Andere nicht vollends (die Poiesis steht über der Hermeneutik), damit er sich im schaffenden Selbstvollzug ermöglicht. Namentlich ein gewisser sokratischer Mut zum Nicht-Verstehbaren ist der möglichen Unmöglichkeit dienlich, denn das Paradox bleibt paradox, umso mehr man *es* erkennt, aufzeigt und lebt.

514 Siehe Mt 19,26: „Jesus sah sie an und sagte zu ihnen: Für Menschen ist das unmöglich, für Gott aber ist alles möglich." Siehe auch Lk 1,37: „Denn für Gott ist nichts unmöglich." Siehe auch die alte Redeweise *Nil volentibus arduum* – Nichts ist unmöglich für jene, die gewillt sind.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6. Kapitel: Das Werden poetischer Existenz

Die Künftigkeit des Werdens

Unser Desiderat ist klar: Wir suchen mit Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger nach Beschreibungen einer Existenz *gemäß* den Phänomenen, das heißt nach einer Weiterführung des Poetischen der Poesie in eine Existenz dieser Poesie. Das heißt: Wir suchen nach einer Existenzpoesie des "Sei, der du wirst". Um innerhalb der poetischen Phänomenologie nun einen nächsten Schritt zu gehen, müssen wir uns im Nachfolgenden dem zeitlichen *Werden poetischer Existenz* zuwenden, welches aus der Möglichkeit und dem Ermöglichen poetischer Existenz resultiert. Beide, die Poiesis (5. Kapitel) und die Zeit (6. Kapitel), das Mögliche und das Werden, legen den Grund einer poetischen Existenz, damit diese konkretisiert werden kann (7. und 8. Kapitel). – Bedenken wir jetzt also die Zeit, so folgt aus dem bisher Entwickelten eindeutig, dass sich die Zeit innerhalb des "Ganzen im Interim" der Erfahrung ausschließlich interimisch beschreiben lässt. Weshalb? Weil die Zeitlichkeit der Phänomene, wie sie sich uns aus dem Pathos-Logos des Ursprungs jeweils geben, eine phänomenologisch vielfache Zwischenheit aufweisen: das Chiasma von Pathos und Logos; von Phänomen und Poesie, überhaupt von poetischer Phänomenologie und poetischer Existenz; und deshalb auch vom existenziellen Möglichkeitssinns des Künftigen sowie der Künftigkeit des Möglichen. Insbesondere das aufgerissene Zwischen inmitten von Ermöglichung (Möglichkeitssinns des Künftigen) und seiner Überschreitung (Künftigkeit des Möglichen) ist entscheidend für den offenen Riss der Zeitlichkeit, wie er sich in jede Erfahrung einschreibt. Es gibt phänomenologisch keine Zeitlichkeit ohne diesen Riss zwischen der ermöglichten Wirklichkeit und dem offenen Werden des Möglichen. Alle Zeit, ob erfahren, beschrieben oder gelebt, ist Zwischenzeit ins Offene, und das heißt in den Übergang des vierten Relats hinein. Diesen Riss nennen wir die *Künftigkeit des Werdens,* wie sie aller Zeit zugrunde liegt,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

denn alles Werden ist zukünftig. Die Gegenwart ist folglich steter Auf-bruch und also solche nur interimisch zu beschreiben. Ihre offene Künftigkeit ist Gestaltungsraum unermesslicher Möglichkeiten, deren Realisierbarkeit sich noch *nie* falsifiziert hat, also immer zum existenziellen Träumen einlädt. Dieser zeitlich gewordene Möglichkeitssinn liegt auch Kierkegaards Wiederholungsbegriff, Nietzsches Ewiger Wiederkunft des Gleichen sowie Heideggers ekstatischer Zeitlichkeit zugrunde, wie wir noch sehen werden. Es ist dies der Zeitsinn des "Sei, der du wirst", wo dieser dem Werden den Vorrang über das Sein einräumt. Diese Priorisierung entspricht dem existenziellen Vorrang der Zukünftigkeit, der sich zum einen aus der unaufhaltsamen Flussrichtung des gelebten Lebens speist (sie strömt aus der vergangen werdenden Gegenwart immer in das Noch-Nicht künftiger Gegenwart); zum anderen in der innerseelischen Neigung des gelebten Lebens zu seiner Gestaltung begründet liegt (wir projizieren uns stets selbsterfinderisch in das mögliche Noch-Nicht). Die Zu-kunft *kommt* immer erst auf uns *zu*, doch gehen auch wir auf *sie* zu. In der Verheißung dieses Berührungspunktes, auf den hin noch immer alles möglich ist, wo noch immer alles sich ins Gute wenden könnte, wo wir endlich ganz zu uns finden werden – im Grunde die Basis für die eigentliche Konsequenz aus Schellings „unvordenklichem Sein"[515] und Blochs „Prinzip Hoffnung" – konstituiert sich auch das Ja zum Leben. Oder wie Nietzsche es in der *Götzen-Dämmerung* nennt: „das triumphirende Ja zum Leben über Tod und Wandel hinaus."[516] In unserem Werden – in Besonderheit in unserer Selbstwerdung – stehen wir aus uns in die offene Zwischenheit noch unerfüllter, aber ersehnter Möglichkeiten hinaus. Genau genommen, ist das gelebte Leben selbst nichts anderes als dieses

515 Denn das „unvordenkliche Sein" entzieht sich dem begrifflichen Denken dergestalt, dass es eine Überschlagsbewegung des Denkens provoziert, die sich von der Positivität der tatsächlichen und nicht nur gedachten Wirklichkeit her versteht, also ein vorprädikatives Sein akzentuiert (Siehe Schelling: *Philosophie der Offenbarung*, S.16). Genau hierin ist Schelling ein Vorbereiter des kierkegaardischen Begriffs der Existenz, aber auch der originär gebenden Anschauung Husserls, und in gewisser Hinsicht auch von Heideggers Verständnis des Seins in seiner Beziehung zum Dasein. Die eigentliche Konsequenz aus Schellings Unvordenklichkeit liegt damit in der Existierung der Zukünftigkeit, die elementarer ist als ihr Begriff davon.

516 Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.159.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fortwährende Ekstasieren in das Interim der Künftigkeit des Werdens. Die "Künftigkeit des Möglichen" und die "Künftigkeit des Werdens" bezeichnen folglich dieselbe Gerichtetheit der Zeit ins Offene, nur einmal seins-modal und einmal zeit-modal. Beide, Sein und Zeit, aber gehören zusammen, wie uns Heidegger lehrt, zumal insofern wir sie *existieren*. Verstehen können wir das zeitliche Leben aber nicht direkt oder ausschließlich von seiner Zukunft her, sondern nur in der Verschränktheit aller zeitlichen Ekstasen, welche auch die Ewigkeit umfasst und daher ebenso den Sprung des Sterbens, den seligen „Sprung in die Ewigkeit"[517], wie Johannes de silentio ihn nennt.

Das Denken des Risses bei Pascal

Die Zeit in der Wiederholung (Kierkegaard), im Kreis (Nietzsche) und in der Verschränkung (Heidegger) zu beschreiben, enthebt nicht nur dem Vergangenen oder Gegenwärtigen den Zeitprimat, sondern ergänzt den Vorrang der Zukunft noch um die Möglichkeit des Ewigen. Ein bedeutender Vordenker unserer Drei ist deshalb auch Pascal, der den Menschen nicht nur in seiner Zeitlichkeit interimisch denkt, sondern auch über die Zeit hinaus in Richtung des Ewigen. Zunächst ist der Mensch ein Verirrter zwischen zwei Unendlichkeiten, jener des Mikrokosmos und jener des Makrokosmos. Pascal nennt ihn deshalb auch ein „Mittelding zwischen nichts und allem."[518] Wie wir bereits sahen, ist der pascal'sche Mensch aber auch jener, der sich selbst unendlich überschreitet (siehe §3), weshalb auch Pascal diesen schon im Geist des "Sei, der du wirst" erfasst. Der Mensch befindet sich also im Riss der Unendlichkeiten und ist doch über sich selbst hinaus, denn er transzendiert sich in das Göttliche und Ewige. In Pascals *Mémorial* ist dieses Ewige, als das „ewige Leben", eindeutig in der Erkenntnis und Einheit mit Gottvater und Jesus Christus begründet, übersteigt sich der desintegrierte und im Riss von Gott getrennte Mensch somit in die Verei-

517 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.221.
518 Pascal: *Pensées*, Fragment 185.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nigung mit dem Göttlichen.[519] Hier rückt Pascal augenfällig vom Denken des "bloßen Übergangs" bei Montaigne ab und nähert sich Augustinus' Zeitphilosophie in den *Bekenntnissen* an, wo Zeit die schöpferische Erscheinungsweise von Ewigkeit ist, die sich im Augenblick der Gegenwart, als dem Ist des Ewigen, erkennen lässt.[520] Genau dieser Riss zwischen dem zeitlichen Interim und der Einheit des Ewigen ist der Riss der *Künftigkeit des Werdens*, wo das Ewige in die reguläre Zeiterfahrung einschneidet. Unabhängig von der spezifischen Soteriologie bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger (siehe 8. Kapitel: Die Gnade poetischer Existenz) entspricht diese Struktur im Wesentlichen dem Zeitverständnis unserer Drei, weil es die Offenheit im Künftigen mit der Aufsprengung der "bloßen Zeit" in ein Un-Zeitliches (Wiederholung), Nach-Zeitliches (ewige Wiederkunft) und In-Zeitliches (Ekstasen) ergänzt. Pascal ist ein Denker der Künftigkeit. Diese Tatsache akzentuiert das ohnehin ausgeprägte Verhältnis unserer Drei zum Denker aus Clermont-Ferrand, wo wir ihn bezüglich der Frage nach der Zeit betrachten.

Die Zeitlichkeit des Exzesses

Der Chiasmus, den die poetische Phänomenologie auszeichnet, überführt den Exzess der Phänomene in ein Werden der poetischen Existenz. Möglichkeit wird gerichtete Zeit, wo die sich zeigenden Phänomene der Wirklichkeit in ihrer Faktizität und gleichzeitigen Hyperbolik auf ihre eigene Werdungszeit drängen. Phänomene sind niemals nur zeitlich isolierte "Erscheinungsweisen" (Parmenides), sondern immer auch zeitlich werdende "Erscheinungsmöglichkeiten" (Heraklit). Der Exzess, der allen Erfahrungen strukturell innewohnt, impliziert nicht zuletzt auch die Künftigkeit einer jeden Situation, das heißt ihre Vermögen nicht-determinierter Zukunft. Jede Erfahrung inhäriert ein solches unverfügbares Noch-Nicht (das offene Werden des Möglichen in jedem Augenblick), in das hinein

519 Siehe Pascal: *Mémorial*: „Das ist aber das ewige Leben, dass sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen" (siehe Joh 17,3). Und: „Ich habe mich von ihm getrennt, ich habe mich ihm entzogen, habe ihn geleugnet und gekreuzigt. Möge ich niemals von ihm getrennt sein." (siehe Joh 15,5).

520 Siehe Augustinus: *Bekenntnisse,* XI.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Phänomene sich transzendieren: die Zeitlichkeit des Exzesses. Diese lässt sich beschreiben und zeigen, zunächst als Struktur der Zeitlichkeit, sodann als poetisch vollzogene Existenzzeit. Wer also die Zeit der Phänomene denkt, der denkt ihr Übersteigen und damit ihr Werden. Wer die Zeit der Phänomene phänomenologisch zeigt, der zeigt somit die Poesie der Zeit, denn die Zeit lässt sich nur poetisch zeigen, da alle gezeigte Zeit phänomenologisch ist, alle Phänomene sich aber nur im Exzess ihrer selbst aufweisen lassen. Der Exzess indes verlangt nach Poesie, wie uns allen bekannt ist. An diesem Übergang vom Phänomen in seine Zeit, entzündet sich so nicht nur die mögliche Unmöglichkeit der Poiesis (denn poetisch kann in das Übermaß geschaffen werden), sondern auch ein Werden des Exzesses, auf den wir noch eingehen müssen (siehe §28). Die Zeitlichkeit der Leitmotive jedenfalls verlangt nach einem Atopos (die Transition des Ortes, der kein Ort ist), der zugleich ein Achronos sein muss (das Ewige im Zeitlichen), wenngleich dieser örtlich und zeitlich bestimmt bleibt. Denn die gelebte Zeitlichkeit, nach welcher eine poetische Existenz aus den Phänomenen verlangt, meint keinen Paradoxie- oder Unmöglichkeitsfetisch, ebenso wenig eine poetische Sophisterei, sondern die Konkretion des "Sei, der du wirst", wo diese ihren ambivalenten Logos (die ambivalente Dialektik alles Gegebenen) lebbar macht: Die deskriptive Poesie Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers lässt sich also leben, wo die exzessive Zeitlichkeit ihres Logos in die Existenz ihrer Leser überschwappt: Das zu Poetisierende der Poesie wird das zu Existierende der Poesie. Zu poetisieren aber, gilt es wiederum den Exzess (siehe 3. Kapitel: Das Phänomen der poetischen Phänomenologie) und seine Zeitlichkeit.

Mit diesem 6. Kapitel wollen wir folglich das Werden poetischer Existenz thematisieren, und das bedeutet die offene Zeitlichkeit der Existenzpoesie. Unser Fokus soll dabei auf dem Werden der Wiederholung bei Kierkegaard (siehe §25), dem Werden der Ewigen Wiederkunft bei Nietzsche (siehe §26) und dem Werden der Ekstasen bei Heidegger (siehe §27) liegen.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

§25 Kierkegaard: Das Werden der Wiederholung

Die Wiederholung (*Gjentagelsen*) ist ein Schlüsselbegriff des kierkegaardischen Denkens und als solcher nicht allein unter die Frage nach der Zeit zu subsumieren. Blicken wir auf Constantin Constantius' Schrift *Die Wiederholung,* dann ist Wiederholung eine „neue Kategorie" des Denkens, „die es zu entdecken gilt" und die so „das Verhältnis zwischen Eleaten und Heraklit erklärt" (also Parmenides und Heraklit), indem sie das Gewesene „zu etwas Neuem" macht. Als solche ist sie „Erinnerung in Richtung nach vorn", also eine Frage der Innerlichkeit, aber auch ein Paradox, das scheitern muss, eine veritable logische „Unmöglichkeit", wie die zwei Reisen von Constantin Constantius nach Berlin deutlich machen. Andererseits ist sie aber doch möglich, wie das Beispiel Hiobs zeigt, der alles „*zweifach* bekommt", entzieht sich dabei aber der menschlichen Sprache und bleibt somit transzendent.[521] Die Wiederholung ist ferner ein Merkmal der ethischen Selbstwahl,[522] ist „Ernst des Daseins",[523] ist im Augenblick das Vorwärtskommen in die Ewigkeit[524] und das heißt letztlich: Die Wiederholung ist die Bewegung des Glaubens (siehe §33). Auf die vielen weiteren Nuancen des Wiederholungsbegriffs bei Kierkegaard gehen wir hier, methodisch bedingt und erwartungsgemäß, nicht im Einzelnen systematisch ein. Wir wollen stattdessen, dass sich die Wiederholung in ihrem Phainesthai *von sich selbst her zeigen* kann. In dieser Hinsicht ist sie uns beispielsweise in §13 (siehe T22) bereits in einem gewissen Selbstvollzug erschienen, denn der junge Dichter liest dort Hiob immer und immer wieder und ruft auch dazu auf, diesen immer und immer wieder zu lesen. Das ist die Wiederholung: die Wiederholung immer wieder zu holen, indem sie so bedacht, besagt und vollzogen wird als rekursive Zeitlichkeit nach vorne. Zugleich performiert sich dadurch auch das

521 Siehe Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.329 (als Erinnerung nach vorne), S.351 (als neue Kategorie, welche das Verhältnis zwischen Eleaten und Heraklit erklärt), S.351f (als Neues des Gewesenen), S.378f (als Unmöglichkeit), S.396/423 (als Transzendenz).

522 Siehe Kierkegaard: *Entweder – Oder,* S.704 – 914 (*Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit*).

523 Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.331.

524 Siehe Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.549 (Fn.1).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Leitmotiv der *indirekten Mitteilung* durch ihre Wiederholung[525] – im genannten Beispiel auch als doppelter Metatext einer poetischen Phänomenologie: Denn der junge Dichter liest wiederholt Hiob, ebenso, wie wir in Wiederholung den jungen Dichter lesen, und das heißt Kierkegaard lesen, der offenkundig selbst Hiob wiederholt gelesen hat. Der Selbstvollzug der Wiederholung zeigt sich poetisch-phänomenologisch in der Indirektheit der zweifachen Beziehung auf Hiob für uns Leser. Wir selbst "werden" also Teil der Wiederholungsbewegung, die wir mit Kierkegaard thematisieren, indem wir sie mit Kierkegaard ausführen. Das heißt wir existieren die Wiederholung – innerlich wie äußerlich. Wer existiert, ist, gemäß Johannes Climacus, aber „beständig im Werden".[526] Der Kreis schließt sich, die Wiederholung wiederholt sich. Als solche wiederholt sich die Wiederholung in ihrem Werden aber immer in ein Noch-nicht, das sie ermöglicht, ist also im Modus der Möglichkeit, weshalb Kierkegaard höchstselbst in *Der Liebe Tun* auch schreibt:

> Das Vergangene ist das Wirkliche, das Zukünftige das Mögliche; ewig ist das Ewige das Ewige, in der Zeit ist das Ewige das Mögliche, das Zukünftige. Wir nennen ja deshalb den morgigen Tag das Zukünftige, aber auch das ewige Leben nennen wir das Zukünftige. Das Mögliche ist als solches stets ein Doppeltes, und das Ewige verhält sich in der Möglichkeit gleichmäßig zu deren Doppelheit. Auf der anderen Seite, wenn der Mensch, den das Mögliche angeht, sich gleichmäßig zur Doppelheit des Möglichen verhält, so sagen wir: er steht in Erwartung.[527]

Die Wiederholung wiederholt also Wirkliches als Mögliches, wodurch sie auch Ewiges ermöglicht, denn Wiederholung wiederholt in jedem Falle in das Zukünftige hinein. Der Mensch, der in Erwartung steht, wie Kierkegaard schreibt, ist in unserem Sinne somit jener, der in der Erwartung des Werdens der Wiederholung steht. Alles Werden aber „geschieht durch Freiheit, nicht durch Notwendigkeit".[528] Das bedeutet, das Ergreifen der Wiederholung selbst wird

---

525 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.414f: Die Wiederholung ist eine indirekte Mittelung; eine „doppelt reflektierte Form der Mitteilung".

526 Ebd., S.215.

527 Kierkegaard: *Der Liebe Tun*, S.275f. In *Der Begriff der Angst* von Vigilius Haufniensis wiederum ist das Ewige das Gegenwärtige und das Zukünftige. Siehe Kierkegaard: Ebd., S.549. „Ist der Augenblick gesetzt, so ist das Ewige, ist aber zugleich das Zukünftige, das wiederkommt als das Vergangene."

528 Siehe Kierkegaard: *Philosophische Brosamen*, S.89.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zum Ausdruck von Freiheit. Hier nun kann Kierkegaards "Phänomenologie der Existenz" (siehe §13) in eine "Existenz der Phänomenologie" umschlagen, und zwar im Sinne der poietischen Aneignung dieser gezeigten Existenz. Der Modus der Aneignung ist folglich die schaffende Ausführung der Wiederholung an einem selbst. Entsprechend wollen wir in der Folge auch weniger die Wiederholung als "Wiederholung" thematisieren, sondern stattdessen versuchen, poietische Aneignungen durch Wiederholung im Werk Kierkegaards aufzuzeigen. Als erstes greifen wir dazu die Stimmung zu Beginn von *Furcht und Zittern* wieder auf (Tableau XXXXVIII); zweitens die Mitternacht der Ewigkeit aus *Stadien auf des Lebens Weg* (Tableau XXXXIX); und drittens die Dreistadienlehre, wie sie in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* zum Gegenstand gemacht wird (Tableau XXXXX).

Die Stimmung der Wiederholung

Unser erstes Tableau greift die Stimmung zu Beginn von Johannes de silentios *Furcht und Zittern* wieder auf, deren Anfang wir in §5 als T6 bereits betrachtet haben.[529] Dort galt unser Fokus der Eröffnung der Stimmung sowie der ersten der vier Variationen, welche die Abraham- und Isaaks-Episode am Berg Morija aus *Gen 22,1–19* thematisiert. Wir entsinnen uns: Die Rede ist dort von einem alten Mann, der eine existenzielle Leidenschaft für Abraham entwickelt hat, die so weit geht, dass er der Innerlichkeit Abrahams bei seiner bestandenen Glaubensprüfung gleichsam einwohnen möchte. Das ursprüngliche Pathos des Denkbildes haben wir so als Atmosphäre einer existenziellen Betroffenheit gelesen, die uns Leser – ebenso wie den enthusiasmierten Mann – existenziell involviert. Die vier Variationen wiederum entsprechen vier geistigen Betrachtungen des alten Mannes, die er anstellt, als er die Abraham- und Isaaks-Episode bei Wanderungen zum Berg Morija reflektiert. Das Hauptthema der ersten sowie auch der drei weiteren Variationen ist dabei die Entwöhnung des einzelnen Menschen aus der kindlichen Geborgenheit, die sinnbildlich steht für die menschliche Gottesbeziehung, die aus ihrer vormals kindlichen Vertrautheit in die Radikalität des

529 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.185 – 189 (T48).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ungeheuerlichen Gottes überführt werden muss: Abraham gibt Isaak die Nahrung des wahren Gottesglaubens, der nur kraft des Absurden möglich ist. – Betrachten wir nun die gesamte Konstellation unter dem Gesichtspunkt der Wiederholung und ihrer Zeitlichkeit: Zunächst fällt auf, dass die vier Variationen die Gesamtstimmung selbst auf vierfache Weise erzeugen, die Gestimmtheit der Stimmungen also in sich selbst variiert, und das heißt, mehrdimensional ist. Diese Mehrdimensionalität entspricht der phänomenologischen Exzessivität des umschriebenen Ereignisses und damit auch der vielfachen Deutungsmöglichkeiten, wie Abraham auf Gottes Glaubensprüfung existenziell respondiert. Erst die vierfache Wiederholung des Grundereignisses macht diese Mehrdimensionalität der Stimmungen sowie ihres Gegenstandes sichtbar. Nebst der existenziellen Betroffenheit erzeugt Johannes de silentio damit auch eine Atmosphäre der Unschärfe und Ungreifbarkeit im Angesicht transzendenter Umstände – die für uns genauso wie für Abraham transzendent bleiben. Variiert wird in den vier Stimmungsbildern dabei immer nachfolgendes Motiv und seine möglichen Folgen, nachdem Abraham sich entscheiden hat, Gott zu gehorchen (sich also auf die Glaubensprüfung einlässt): „*Und Gott versuchte Abraham und sprach zu ihm: «Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du liebhast, und gehe hin in das Land Morija und opfere ihn daselbst zum Brandopfer auf einem Berge, den ich dir sagen werde.»*“ Jede der vier Variationen ist somit als eine Einstimmung auf das Geheimnis Abrahams zu lesen, das im Wesentlichen in seiner radikalen Annäherung an das profundale Pathos Gottes besteht. Dieses wird durch die vier Stimmungen im Modus der Wiederholung leidenschaftlich umkreist, ohne dass es jemals vollends ergründet werden könnte. Das göttliche Mysterium gibt sich allen Beteiligten immer nur indirekt zu zeigen: Abraham, der es existieren muss (Profundal des offenen Zwangs des Phänomens); dem alten Mann, der es reflektiert (Demarkation des konkreten Sinns im Plural); Johannes de silentio, der es poetisch festhält (Imago des originären *Phainesthai* der Gabe) und uns Lesern, welchen es poetisch-phänomenologisch gezeigt wird (Exzess der originären Gabe des *Phainesthai*). Das beschriebene Ereignis ist ein Exzessphänomen, es ist immer *mehr* und *anders* als es ist (der Akt des Opfers selbst wird auch niemals beschrieben, wird also in seiner Ungreifbarkeit ausgespart). Die vierfache Wiederholung in Differenz wirft uns Leser so in den vier möglichen Interpretationen des Sich-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zeigenden auf uns selbst zurück. Dadurch wird das beschriebene Ereignis zeitlich gemacht, erhält es eine jeweilige innere Werdungsstruktur, die ebenso vierfach abgewandelt wird, wie Abraham das Ereignis in der Reflexion des enthusiasmierten Mannes vierfach durchlebt, der Dichter es vierfach beschreibt und wir Leser uns vierfach dem Gezeigten stellen müssen. Die Wiederholung im Sinne der Selbstidentität des Wiederholten ist unmöglich, wie Constantin Constantius in *Die Wiederholung* zeigt, doch soll sie im Beispiel hier gar nicht als Selbstidentität möglich sein, sondern gerade in der Differenz, und das heißt im Aufreißen von Transzendenz, ebenso wie jede Glaubensprüfung, sei es nun jene Abrahams oder Hiobs (siehe §5, T6; §9, T14; und §25, T48), transzendent ist. Die Differenzen innerhalb der vier Variationen der Abraham- und Isaaks-Episode deuten folglich den jeweiligen Überschuss einer Mehr- und Andersheit im Phänomen selbst an, der das Ereignis unverfügbar macht und uns Leser in ein Werden poetischer Existenz *gemäß* den Phänomenen zwingt. Dies poetisch zu provozieren, versteht Johannes de silentio vortrefflich. Und so sehen wir uns hier, denn auch mit einem Paradebeispiel für Kierkegaards Leitmotiv der *indirekten Mitteilung* konfrontiert, wo die poetische Phänomenologie in eine poetische Existenz umschlagen muss. Der Vorrang, den der alte Mann dem „Schauder des Gedankens" über „das kunstreiche Weben der Phantasie" einräumt, zeigt diesen Übergang ebenfalls an. Die poetische Wiederholung der vier Variationen zielt auf eine existenzielle Konkretion. Das Werden der Existenzpoesie steht über der bloßen Poesie (denn der alte Mann war „kein Denker", „kein gelehrter Exeget". Ob er dadurch die Erzählung und Abraham besser verstanden hätte, bleibt offen). – Betrachten wir nun die vier Variationen im Vergleich: Eine detaillierte Analyse der Parallelen (alle vier Variationen handeln von Abrahams Glaubensprüfung, alle vier beginnen morgens früh etc.) und der Differenzen (in allen vier Variationen ist die Rolle Saras leicht unterschiedlich gezeichnet,[530] in drei der

530 In der ersten der vier Variationen schaut Sara Abraham und Isaak „aus dem Fenster" nach. Zuvor verließ Abraham „sein Zelt". In gewisser Hinsicht ein "ontologischer Fehler" des Autors, denn weder gab es zu dieser Zeit bereits Fenster noch haben Zelte Fenster. Eine poetische Leseweise sieht darin vielleicht ein Symbol der Distanz zwischen Sara und dem Geheimnis Abrahams, das sie nur aus der Ferne und durch eine Luke bzw. Öffnung betrachten kann.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vier Variationen steht Abraham zeitig auf etc.) wäre jedoch müßig, denn sie dient nicht einer poetischen Phänomenologie. Wichtig sind deshalb vor allem folgende vier existenzpoetische Einsichten: (1) Erstens: Alle vier Variationen zeigen eine Möglichkeit in der menschlichen Gottesbeziehung im Hinblick auf ihre innere Reifung: weg von der kindlichen Nahrung der Geborgenheit, hin zur Nahrung des erschütternden Gottes. Die Mutter, die das Kind entwöhnt, steht so einerseits für Abraham, der seinen Sohn Isaak "entwöhnt", andererseits für Gott selbst, der Abraham "entwöhnt" (insbesondere dort, wo Abraham selbst in Zweifel gerät), und damit für Gott, der uns alle gemeinsam mit Abraham in die wahre Göttlichkeit Gottes einweist, die einen Glauben kraft des Absurden verlangt. Dies lässt sich nur poetisch zeigen und poetisch existieren. (2) Zweitens: Die vier Möglichkeiten, die poetisch gezeigt werden, lassen sich in ihrer Eigenart wie folgt charakterisieren: Abraham besteht die Gottesprüfung, indem er Isaak mit seiner angeblichen Vielgötterei täuscht, ebenso wie die Mutter das Kind mit der Schwärzung ihrer Brust (1. Variation). Abraham besteht die Gottesprüfung nur aus Pflicht, ebenso wie die Mutter pflichtbewusst ihre Brust verhüllt (2. Variation). Abraham besteht die Gottesprüfung mit verborgenem Zweifel, ähnlich wie die Mutter ihr Kind durch die Entwöhnung in Trauer verliert. Es geht ein Riss durch die Trennung (3. Variation). Abraham besteht die Gottesprüfung mit sichtbarem Zweifel, so wie auch die Mutter sichtbar auf eine kräftigere Nahrung als ihre Milch wechselt (4. Variation). Die Vierzahl der Möglichkeiten scheint dabei kontingent, denn es ließe sich auch eine fünfte Variante zeigen, wie Abraham dem Befehl Gottes gehorchte. Entscheidend ist, dass das hyperbolische Ereignis Variationen nicht nur zulässt, sondern Variationen *bedingt* – und damit die Wiederholung als Modus der Zeitlichkeit. Die Glaubensprüfung ist transzendent, ihr kann nur existenziell, und das heißt *werdend* in der Zeit begegnet werden. (3) Drittens: Der Glaube Abrahams weist also vier Stufen auf: In der 1. Variation glaubt er felsenfest, ist ruhig, mild, segnet seinen Sohn, ist derart souverän, dass er Isaak auch mit seiner unmenschlichen Fratze täuschen kann. Abraham hat die Kontrolle, er steht unerschütterlich im Glauben, beinah scheint er Gott zu verstehen, denn er erklärt seinem Sohn sogar, was folgen muss. Doch *was* versteht er? Dass er von Gott geprüft wird? Nein, dann wäre es keine echte Glaubensprüfung mehr. Aber er versteht, dass er seinem Gott

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vertrauen muss, bedingungslos, auch im Paradox seines Glaubens kraft des Absurden, dass er Isaak doch nicht verlieren wird. In der 2. Variation ahnt man bereits seine Zweifel. Abraham glaubt, doch versteht er den Willen Gottes nicht. Er gehorcht ihm und erfüllt seine Pflicht, doch wie mechanisch, schweigend, innerlich gealtert vor der Schrecklichkeit Gottes. Die 3. Variation macht Abrahams Zweifel immer deutlicher. Er ist gedankenvoll, denkt sogar an Hagar und Ismael. Die Hauptepisode wird vom Dichter kaum erwähnt, stattdessen wie Abrahams innere Zweifel ihn zernagen, wie er an den Ort des Geschehens wiederkehrt, Gott um Vergebung bittet, scheinbar vergessen hat, dass er einem Gottesbefehlt gehorchte (mehr als dass er seine väterlichen Pflichten missachtet hätte). In der 4. Variation schließlich zeigt sich, wie Abraham zwar ruhig Gott gehorcht, doch seinen Zweifel nicht verbergen kann und *trotz* seiner Zweifel das Messer zückt. Abraham siegt, doch ahnt er nicht, dass Isaak seinen Zweifel sah und dass er *trotzdem* das Messer zückte. (4) Viertens: Die existenzpoetischen Folgen differieren also wie folgt: Erst ruht Abraham in sich selbst: Er siegt und hält Isaak fromm. Das ideale Bestehen der Glaubensprüfung (1. Variation). Dann tut Abraham nur seine Pflicht, beginnen seine Zweifel. Dennoch er siegt, Isaak bleibt fromm. Ein noch immer gelungenes Bestehen der Glaubensprüfung, trotz Abrahams verdunkelten Augen (2. Variation). Sodann findet Abraham keine Ruhe mehr, alles bleibt offen. Er gehorcht zwar Gott, doch wissen wir nichts von Isaak. Hat er seinem Vater jemals verziehen? Abraham bleibt in Zweifel. Obgleich er die Glaubensprüfung bestanden hat, ist er doch innerlich gescheitert (3. Variationen). Schließlich erfüllt Abraham auch im Zweifel seine Pflicht, doch kann er seinen inneren Zwiespalt nicht verbergen. Er siegt und scheitert gleichwohl, denn Isaak verliert seinen Glauben, ohne dass Abraham davon weiß. Die vier Variationen zeigen die existenzpoetische Ungewissheit im Angesicht des göttlichen Urpathos und wie Abrahams mögliche Existenzresponse sich sukzessive in mehr und mehr Ungewissheit verlustig geht. Die Möglichkeiten des pathischen Phänomens – welches deshalb nach seiner Poetisierung in ein Imago verlangt (im vorliegenden Beispiel in die Wiederholungen eines vierfachen Imagos) – entpuppen sich stets als widersprüchlich, indem Gott von uns eine mögliche Unmöglichkeit gemäß den paradoxen Differenzen der vier Variationen zu fordern scheint: von Abraham ebenso wie vom alten Mann, von Johannes de silentio und von uns

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lesern. Die Wiederholung wiederholt das Imago einer möglichen Unmöglichkeit („Abraham ist für keinen Dichter erreichbar“[531], siehe §9, T15), zeigt sich *als* Wiederholung aber erst im Handeln kraft des Glaubens – und das bedeutet als entsprechende Aneignung des Mitgeteilten. Wiederholung ist Verwirklichung von möglichen Unmöglichkeiten, indem man *ist, was man wird*.

Die Mitternacht der Ewigkeit

Das zweite unserer drei Imagines zum Werden der Wiederholung entnehmen wir dem Text „*Schuldig*“ – „*Nicht Schuldig?*“ *Eine Leidensgeschichte*, herausgegeben von Frater Taciturnus aus den *Stadien auf des Lebens Weg*. Dort finden wir in Quidams Tagebuch, im Bereich der Einlagestücke in die Leidensgeschichte (5. VI. Nebukadnezar), einen Eintrag von Mitternacht des 3. Julis.[532] Der schriftliche Vermerk handelt im Wesentlichen von der Ewigkeit. Oben sagten wir mit Kierkegaard, dass das Ewige in der Zeit das Zukünftige sei, ebenso, dass im Augenblick das Vorwärtskommen in die Ewigkeit bestehe. Das Ewige muss sich uns somit im Augenblick gen Zukunft offenbaren. In *Der Begriff der Angst* charakterisiert Vigilius Haufniensis den Augenblick in platonischer Manier zwar, doch *zeigt* er ihn deshalb noch nicht. Er schreibt:

> Der Augenblick ist jenes Zweideutige, in dem Zeit und Ewigkeit einander berühren, und hiermit ist der Begriff der *Zeitlichkeit* gesetzt, in der die Zeit beständig die Ewigkeit abreißt und die Ewigkeit beständig die Zeit durch-dringt. Erst jetzt erhält jene erwähnte Einteilung ihre Be-deutung: die gegenwärtige Zeit, die vergangene Zeit, die zukünftige Zeit.[533]

Der Augenblick setzt die Zeitlichkeit (die drei Zeitekstasen bei Heidegger, siehe §27), weil er Zeit und Nicht-Zeit vermittelt. Zugleich bedeutet dies, dass die Ewigkeit nur im Augenblick gegeben ist: als Wirklichkeit und als Möglichkeit. Damit vollzieht der Augenblick das Werden der Wiederholung, denn in jedem Augenblick

531 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.318.
532 Kierkegaard: *Stadien auf des Lebens Weg*, S.414f (T49).
533 Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.547. Siehe Platon: *Parmenides* 156d.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wiederholt sich die Vermittlung von Ewigkeit und Zeitlichkeit, von Möglichkeit und Wirklichkeit. Dies vorweggenommen, betrachten wir nun unser Tableau: Die spezifische Liebesgeschichte, die das Tagebuch von Quidam (für Jemand) verarbeitet – ganz ähnlich wie Johannes in das *Tagebuch des Verführers* – ist hierbei irrelevant. Wir wollen nur auf den offenen Zwang des Phänomens achten im Hinblick auf die Ewigkeit und das Werden der Wiederholung: Es ist Mitternacht, die Zeit scheint still zu stehen, wir sind mit Quidam ganz im Augenblick. Der Augenblick *zeigt sich*. So wiederholt und *zeigt sich* auch die "Ewigkeit" in ihrer wiederholten Erwähnung (allein achtmal in den ersten sieben Zeilen). Die Ewigkeit ist im Augenblick ihrer Wiederholung – für *uns*, für den Dichter. Doch: „Wo liegt die Ewigkeit? Wann hebt die Ewigkeit an? Welche Sprache spricht man dorten?" Die Fragen von Quidam fließen ins Leere: Es gibt weder ein Wo noch ein Wann der Ewigkeit. Ihr Was ist hier und nie, jetzt und nimmer, bald und zu keiner Zeit, sie ist außerhalb des herkömmlichen Logos („Oder spricht man dort vielleicht gar nicht?"). Quidam versteht dies ausgezeichnet: Er erkennt, dass die Ewigkeit ein unvertrauter und als solcher wohl ein nicht-hermeneutischer Ort ist: Denn einerseits ist die Ewigkeit der Ort des Verstehens („So ist denn ja Zeit genug zum einander Verstehen"), andererseits aber vielleicht nur als Ort des Verstandenen ohne Prozess des Verstehens („Könnte denn nicht eine kleine Zwischenzeit vergönnt sein? Ist es immerfort heller, lichter Tag in der Ewigkeit? Könnte denn nicht eine Morgendämmerung vergönnt werden, in der man das Verstehen fände in Vertraulichkeit?"). Quidam umkreist die Ewigkeit fragend, indem er sich wiederholt auf ihr Mysterium bezieht: Verstehend nicht-verstehend, dämmernd im Dunkeln. Er begreift die Ewigkeit deshalb poetisch, und das heißt paradox: „Als den weiten Horizont, da man nichts erblickt", wie er schreibt. Die Ewigkeit ist somit das sehende Nichtsehen, der Ort des Todes, wohinein die Verstorbenen vergehen („an dem weiten Horizont erblicke ich schlechthin nichts"), ein Zwischenphänomen, das unergründlich bleibt (siehe §21). Gegen die Unmöglichkeit in das Ewige zu blicken, steht das tiefe Desiderium Quidams, in der Ewigkeit seine Liebe zu erfüllen („Ich muss sie sehn"). Nunmehr ändern sich Logik und Zeitlichkeit der Ewigkeit, denn durch die Liebe steht die Ewigkeit nicht mehr nur in der Zeit, sondern reicht die Zeit selbst in das Ewige, weil die Liebe als ewige Liebe sich in der Zeitlosigkeit erfüllen

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

soll („Wo sollen wir uns also wiedersehen? In der Ewigkeit."). Die Ewigkeit in der Zeit ist ungreifbar, die Zeit in der Ewigkeit ist die Auflösung der Zeit und damit von Quidams Leid, nicht mit seiner Geliebten vereint zu sein („denn ewig ist sie immerfort bei mir."). Zeit ist das Leiden der Nicht-Ewigkeit seiner Liebe. Verewigung der Zeit ist Aufhebung des Leidens in der Ewigkeit seiner Liebe. Ewigkeit ist Heilung von Zeit und Erfüllung der Liebe („Aber die Ewigkeit wird ja auch alle Krankheit heilen, (…) ebenso wird sie mich auch heilen.").[534] Ewigkeit in der Zeit ist Möglichkeit; Ewigkeit als Ewigkeit aber „nimmt die Möglichkeit fort", und damit auch die Poesie, denn die Poesie ist „Einbildungskraft, und ihre Speise ist die Möglichkeit." Einmal mehr macht uns Kierkegaard durch seine Pseudonyme klar, dass die "Existenz der Poesie" über der "Poesie der Existenz" steht, selbst wenn zweitere in erstere einweist, wie auch das Tagebuch von Quidam zeigt. Die Ewigkeit ist im Augenblick ihrer Wiederholung, doch nicht, weil sie dadurch "gefasst" wäre, sondern weil das, was sich von ihr fassen lässt, nur im Augenblick existiert werden kann: als Sehnsucht, als Hoffnung („laß mich zum ersten Mal wieder mit ihr vereinigt sein in dem gleichen letzten Seufzer.") und das heißt als Poesie der Aneignung *gemäß* der Poesie der Phänomene.

Die drei Existenzsphären

Unser drittes Tableau konkretisiert das Werden der Wiederholung nunmehr in Richtung der Stadien der Existenz, innerhalb welcher die Zeitlichkeit sich existenziell vollzieht. Wollen wir uns Kierkegaards bekannter Dreistadienlehre hinsichtlich ihrer Aneignung und nicht der Dreistadienlehre als objektivierter, im schlimmsten Falle zu einer Art Theorie erklärten "Dreistadienlehre" annähern, dann ist folgende Zusammenschau, die Frater Taciturnus uns gibt, zwar hilfreich, doch verfehlt sie unsere existenzpoetischen Zwecke:

> Es gibt drei Existenzsphären: die aesthetische, die ethische, die religiöse. Das Metaphysische ist die Abstraktion, und es gibt keinen Menschen, der metaphysisch existiert. Das Metaphysische, das Ontologische ist,

534 Siehe dazu auch Nietzsche: *Der Fall Wagner* (KSA 6), S.22: „Die Krankheit kann ein Stimulans des Lebens sein."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> aber es ist nicht da, denn wenn es da ist, so ist es im Aesthetischen, im Ethischen und im Religiösen, und wenn es ist, so ist es die Abstraktion von dem Aesthetischen, dem Ethischen und dem Religiösen oder ein Prius, das diesen vorhergeht. Die ethische Sphäre ist bloß Durchgangssphäre, und daher ist ihr höchster Ausdruck die Reue als eine negative Handlung. Die aesthetische Sphäre ist die der Unmittelbarkeit, die ethische ist die der Forderung (und diese Forderung ist so unendlich, daß der einzelne Mensch stets Bankrott macht), die religiöse Sphäre ist die der Erfüllung, jedoch wohlzumerken, nicht einer Erfüllung wie der, daß man Gold in einen Stock oder in eine Tasche füllt, denn die Reue hat eben unendlich Raum geschafft, und daher denn der religiöse Widerspruch: zugleich auf 70000 Faden Wassers zu liegen und dennoch fröhlich zu sein.[535]

Drei Sphären der Existenz: die ästhetische, ethische und religiöse. Eine nichtmetaphysische Bewegung von der Unmittelbarkeit über die Forderung zur Erfüllung. Vortrefflich! Doch konzentrieren erst die Schlusszeilen des Zitats die poetische Ungeheuerlichkeit des religiösen Stadiums („auf 70000 Faden Wassers zu liegen und dennoch fröhlich zu sein"). Um der Zeitlichkeit der drei Stadien im Sinne der poetischen Phänomenologie zu genügen, täte es deshalb not, die Werke *Entweder – Oder* sowie *Stadien auf des Lebens Weg* als ganze Tableaus zu betrachten, in und durch welche sich die drei Existenzsphären zeigen und in eine poetisch-phänomenologische Praxis umsetzen.[536] Dass dies hier unmöglich ist, versteht sich von selbst. In der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* von Johannes Climacus allerdings befindet sich in der in §17 (siehe T32) bereits erwähnten Beilage (*Blick auf eine gleichzeitige Bestrebung in der dänischen* Literatur) im 2. Kapitel des zweiten Abschnittes ein längerer Abschnitt, welcher auf die pseudonyme Schrift *Stadien auf des Lebens Weg* und darin auf die drei Existenzsphären in einer Weise eingeht, die für das Werden der Wiederholung bedeutend ist. Entsinnen wir uns unserer Ausführungen zu T32, dann wissen wir, dass die gesamte Beilage

---

535 Kierkegaard: *Stadien auf des Lebens Weg*, S.507. Oder Johannes Climacus in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift*, S.694: „Es gibt drei Existenzsphären: die ästhetische, die ethische, die religiöse. Diesen entsprechen zwei Konfinien: Ironie ist das Konfinium zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen; Humor das Konfinium zwischen dem Ethischen und dem Religiösen."

536 Wobei das religiöse Stadium in *Entweder – Oder* bekanntlich auf das *Ultimatum* am Ende des Werkes reduziert bleibt, das Religiöse damit aber gerade in der Indirektheit seiner Rede gestärkt wird.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unter das kierkegaardische Leitmotiv der *indirekten Mitteilung* zu rechnen ist (mit Blick auf *Eine erste und letzte Erklärung* sogar als *indirekte Mitteilung* der *indirekten Mitteilung*). Betrachten wir hier nun einige Ausschnitte aus dem besagten längeren Abschnitt genauer,[537] dann konstatieren wir rasch: Sobald Johannes Climacus darauf zu sprechen kommt, was die Pseudonyme in *Stadien auf des Lebens Weg* thematisieren, *wiederholt* er, was diese dort vorgelegt haben. Mit anderen Worten: Kierkegaard *wiederholt* sich selbst, doch in kommentierender Paraphrase und mittels seiner Pseudonymie. Die drei Existenzsphären werden uns in diesen Ausführungen in der Distanz ihrer Indirektheit präsentiert, dadurch zeigt sich auch die Wiederholung *als* Wiederholung. Uns interessiert hierbei weniger, *was* Johannes Climacus "über" die drei Existenzsphären sagt, als vielmehr *wie* er sie erneut aufgreift: in Wiederholung, in Abweichung, in Variation, in nochmaliger Reflexion, kurz: innerhalb der Zeit. Sein Selbstbezugnahme wird damit zum Vollzug der Werdung. Ein weiterer Modus in dieser Bezugnahme auf die *Stadien* ist dabei die Ironie („eine Schrift, die nur die Aufmerksamkeit Weniger auf sich gezogen hat" (…) vielleicht auch aus dem Grund, daß es hier nicht wie in Entweder-Oder ein »Tagebuch des Verführers« gab"), und zwar insbesondere in Betreff der Wiederholung, die durch die *Stadien* vorgenommen wird. Johannes Climacus alias Kierkegaard weiß nicht nur um die Wiederholung, sondern hebt diese mit ironischen Mitteln eigens hervor, insofern er sie sokratisch ja selbst vollführte („beständig dasselbe zu sagen, und zwar über dasselbe.") Wenn der neugierige Leser, der in Büchern stets nach Neuigkeiten und Sensationen sucht, die *Stadien* zur Hand nimmt „und die bekannten Namen Victor Eremita, Constantin Constantius und so weiter sieht, wirft er das Buch fort und sagt gelangweilt: das ist ganz dasselbe wie Entweder-Oder." Die Wiederholung ist also „immer ein Wagnis", denn sie muss, indem sie dasselbe sagt, doch die „Fruchtbarkeit des Ausdrucks" bemühen, gleichsam die Varianz im Selben wagen. Dass die Verschiedenheit zwischen den *Stadien auf des Lebens Weg* und *Entweder – Oder* dabei durchaus groß ist, spielt kaum eine Rolle, denn wer die Zeitlichkeit der Wiederholung verstanden hat, weiß, dass sie nicht an der Frage der Identität des

537 Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.440 – 447/453–454/456/458–459 (T50).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wiederholten hängt. – Werfen wir nun noch kurz einen Blick auf die drei Stadien der Existenz, wie Johannes Climacus sie im Modus der Wiederholung aufgreift: Es sind konkrete „Existenz-Bestimmungen" des „*existierenden Subjekts*" (siehe §29), wie er sagt, die sich nicht von ihrem Wissen, sondern von ihrer Existenz her bestimmen: „Aber Existieren ist etwas ganz anderes als Wissen." Das ästhetische Stadium ist „Genuß-Verlorenheit", seine Zeitlichkeit ist die Erfüllung des Augenblicks („Johannes der Verführer schließt damit, *daß das Weib nur der Augenblick sei*."). Das ethische Stadium wiederum ist „Handlung-Sieg" und darin wesentlich Kampf gegen das Ästhetische, aber auch das Religiöse. Seine Zeitlichkeit ist die Dauer der Erinnerung („Da wo Johannes der Verführer schließt, beginnt der Assessor*: Daß die Schönheit des Weibes mit den Jahren zunehme*."). Das religiöse Stadium schließlich ist „Leiden", wo diese die Innerlichkeit setzt. „Je mehr Leiden, desto mehr religiöse Existenz, und das Leiden hält an." Dieses Leiden ist „wie siebzigtausend Faden Wasser, über deren Tiefe sich der Religiöse ständig befindet" (siehe oben). Im Religiösen wird die Zeitlichkeit am stärksten betont, bis hin zum Paradox: „In demselben Grade, wie die Zeit akzentuiert wird, rückt man vom Ästhetischen, Metaphysischen zum Ethischen, Religiösen und dem Christlich-Religiösen vor." Zuletzt bleibt sowohl in den *Stadien auf des Lebens Weg* als auch im Durchlaufen der Stadien (deren Übergang ein „*Sprung*" ist) der Fokus auf der Innerlichkeit, die eine Offenheit sowohl des Buches („Aber das Ausbleiben des Resultates ist gerade eine Bestimmung der Innerlichkeit") als auch der Existenz impliziert. Auch hier spricht Johannes Climacus wieder unserer Maxime des "Sei, der du wirst" das Wort, die, insofern „die Subjektivität, die Innerlichkeit, die Wahrheit sei", auf die Wahrheit als ein Leben drängt (siehe §13).

Die Stimmung der Wiederholung, die Ewigkeit der Mitternacht und die drei Existenzsphären haben uns drei Formen der Aneignung im Denken Kierkegaards eröffnet, welche den existenziellen Möglichkeitssinn verzeitigen und so die Wiederholung poietisch an einem selbst ausführen. Das Selbst der Aneignung haben wir damit noch nicht errungen (siehe §29), doch die Zeitlichkeit, die das Werden eines Selbst überhaupt erst ermöglicht: Sei es in hyperbolischen Stimmungen mit Abraham und Isaak, zusammen mit Quidam zu mitternächtlicher Stunde oder mit Johannes Climacus, wenn wir

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die drei Stadien der Existenz innerhalb der Zeit reflektieren. Poetisches Werden ist im Augenblick ein Wiederholen in Stimmungen der Existenz. Möglichkeiten des Imagos wurden darin zu einem jeweiligen Exzess des Werdens, das heißt zur Ausprägung einer gerichteten Zeitlichkeit im Phainesthai der gezeigten Phänomene: in gestimmter Wiederholung hin auf das Geheimnis Abrahams; im wiederholten *nunc stans* des Augenblicks gen Ewigkeit; in der Wiederholung der Dreistadienlehre gen Verinnerlichung innerhalb der drei Existenzsphären. Das Werden *der* Wiederholung ist dabei stets doppelt als Genitivus obiectivus und als Genitivus subiectivus zu lesen: Die Wiederholung ist sowohl in ihrem Wesen objektiv werdend (Genitivus obiectivus), das heißt sie unterliegt der Zeit, als auch durch ein Subjekt *zu werden* (Genitivus subiectivus), das heißt die Existenz bedient sich in ihrer Zeitlichkeit der Wiederholung, um ihre Existenz zu konkretisieren. Besonders in dieser Doppelung erweist sich die Wiederholung als Herzstück der kierkegaardischen Philosophie, da sie Äußeres und Inneres, Sachliches und Persönliches, Zeit und Dauer vermittelt. Dies gilt speziell für das religiöse Stadium, und damit beispielsweise Abrahams Handeln kraft seines Glaubens, worin das Existieren der Wiederholung transparent wird. Wiederholung erzeugt Innigkeit – poetisch sowie existenziell – und damit auch Innerlichkeit, wie wir noch weiter vertiefen werden (siehe §33). Wiederholung kann dadurch auch mögliche Unmöglichkeit ermöglichen, denn ihr eignet die Zeitlichkeit der Poiesis, wo sie es erlaubt, das Transzendente schaffend zu umkreisen. Es zeigt sich bei Kierkegaard deswegen nicht nur die Unmöglichkeit der Wiederholung in ihrer Wiederholung (Constantin Constantius)[538], sondern im Lichte ihrer Transzendenz (Hiob) auch wie die mögliche Unmöglichkeit der Wiederholung fruchtbar gemacht werden kann: als absurder Gehorsam (Abraham *schafft* den Glauben); als paradoxe Liebe (Quidam *schafft* Hoffnung); als indirekte Mitteilung (Johannes Climacus *schafft* Wiederholung). Wenn es in Bezug auf das Göttliche dann heißt, dass niemand Abraham verstehen könne (so wie der alte Mann), dann meint dies im Grunde, dass niemand Gott verstehen kann. Schlussendlich ermöglicht nur Gott die mögliche Unmöglichkeit in der Zeit, wo die Aneignung des betroffenen Einzelnen zur Bewegung seiner existenziellen Werdung, und damit

538 Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.378f.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zur Möglichkeit seiner Selbstwerdung wird (siehe 7. Kapitel: Der Leib der poetischen Existenz). In diesem Zusammenhang spricht Kierkegaard von der Doppelbewegung (siehe §9, T15), die wir auch als "Wiederholung der Wiederholung" lesen können, worin die Wiederholung also tut, was sie ist. Hiob und Abraham vollziehen eine solche Doppelbewegung, in welcher das angeeignete Gottesverhältnis durch Resignation oder einen Rückschlag abhandenkam, doch nur um plötzlich oder kraft des Absurden doch wieder erlangt zu werden. Als religiöse Kategorie verstanden, transzendiert die Wiederholung dann das rein Zeitliche stets in das Werden des Ewigen, wo es die Gegenwart im Übergang des Augenblicks überhöht.[539] Dann erweist sich das Werden der Wiederholung in letzter Konsequenz als das Ewigwerden, das heißt ein Zeitloswerden innerhalb der Zeit in Richtung der *negativen Theosis*. Das Ewige selbst ist in der Zeit geworden (die Fleischwerdung Christi) und durch die Wiederholung der Doppelbewegung kann auch der Einzelne durch die Wiederholung in die Ewigkeit kommen (siehe oben), und zwar als Bewegung des Glaubens. Es wird hier immer deutlicher, wie die "bloße Zeitlichkeit" der Wiederholung im Augenblick notwendig in ein Unzeitliches aufgesprengt wird, wo sie gleichsam zu einer „ascension sur la place"[540] wird – einem Aufstieg auf der Stelle – um ein Wort Merleau-Pontys zu zitieren, das sich in *Die Krankheit zum Tode* ähnlich auch schon findet: „Zu werden ist eine Bewegung von der Stelle, aber es Selbst zu werden ist eine Bewegung auf der Stelle."[541] Hieran deuten sich bereits weitere Ausprägungen des kierkegaardischen Denkens, wie die „Fülle der Zeit", die „Entscheidung der Ewigkeit" oder die „Gleichzeitigkeit" an, deren ganze Reichweite wir erst im 8. Kapitel (siehe §33) ermessen und gebührend thematisieren können. Sie werden uns auch die beinah teleologische Stoßrichtung der drei Sphären der Existenz offenlegen. Denn wo wir diese *weniger* parallel und ineinander überfließend als drei mögliche Perspektiven auf das Leben lesen, sondern sie in ihrer Zeitlichkeit

539 Siehe *Der Begriff der Angst*, S.538ff. Generell gilt: Erinnerung blickt in die Vergangenheit, Hoffnung in die Zukunft und Wiederholung in die Gegenwart. Siehe Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.330: Die Wiederholung hat die „selige Gewissheit des Augenblicks."

540 Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S.229.

541 Siehe Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.58f.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vielmehr hierarchisch – vom Ästhetischen über das Ethische zum Religiösen, auch im Durchlauf der protektierenden Konfinien von Ironie und Humor[542] – wird deutlich, wie das existenzielle Werden der Wiederholung zwangsläufig auf das Christwerden zusteuert. In dieser Bewegung des Glaubens verzeitigt sich die Existenz einerseits stärker (siehe oben), andererseits verewigt sie sich aber auch und ent-zeitigt somit. Es scheint also, dass es nicht nur eine Doppelbewegung der Aneignung, sondern auch eine Doppelbewegung der Zeitlichkeit gibt.

§26 Nietzsche: Das Werden der Ewigen Wiederkunft

Der Gedanke der Ewigen Wiederkunft des Gleichen ist bei Nietzsche ebenso zentral wie jener der Wiederholung bei Kierkegaard, doch auf ganz andere Weise. Wo der Sokrates von Kopenhagen ihn mit Constantin Constantius zuerst als neue Kategorie "denkt", ehe er ihn auch poetisch auf sein Leben anwendet (etwa in der Doppelbewegung der Wiederholung Regine vielleicht *doch noch* zu bekommen), gewinnt Nietzsche den Gedanken direkt "aus dem Leben", ehe er ihn auch zu denken versucht. Berühmt ist die Aufzeichnung aus dem Engadiner Sommer 1881, wo der Gedanke Nietzsche bekanntlich wie eine Illumination überkam. In *Ecce Homo* greift er die Notiz erneut auf:

> Ich erzähle nunmehr die Geschichte des Zarathustra. Die Grundconception des Werks, der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann —, gehört in den August des Jahres 1881: er ist auf ein Blatt hingeworfen, mit der Unterschrift: „6000 Fuss jenseits von Mensch und Zeit". Ich gieng an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen pyramidal aufgethürmten Block unweit Surlei machte ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke.[543]

542 Siehe *Unwissenschaftlichen Nachschrift*, S.694. Siehe ebd., S.449: „Humor ist das letzte Stadium in Existenz-Innerlichkeit vor dem Glauben." Siehe ebd., S.692: „Humor ist noch nicht Religiosität, sondern ihr Konfinium."

543 Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.335. In der Aufzeichnung vom August 1881 steht: „6000 Fuss über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen! — " (siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* (KSA 9), S.494).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Gedanke der Ewigen Wiederkunft ist folglich eng mit *Also sprach Zarathustra* verknüpft, ist vielleicht sein Kerngedanke, steht als das große Ja außerhalb der irdischen Verhältnisse und weist daher symbolisch wie eine Pyramide gen Himmel. Bekanntlich thematisiert Nietzsche den Wiederkunftsgedanken trotz seiner fundamentalen Bedeutung nur spärlich, doch nicht allein um ihn vor Missverständnissen zu schützen oder seine vermeintliche Banalität zu cachieren, sondern um seine Tiefe zu bewahren und seinen mysteriösen Logos weiter zu besinnen.[544] Nietzsche weiß um die Fragilität seines vielleicht haarsträubendsten Gedankens. Wo er ihn zur Sprache bringt, lädt er ihn deshalb meist poetisch auf, gibt ihn uns also nur indirekt zu verstehen (der ganze *Zarathustra* kann als *indirekte Mitteilung* des Wiederkunftsgedankens gelesen werden). Er poetisiert damit immer auch das zu Poetisierende seines Leitmotives der *Umwertung aller Werte*. Um das Ungeheuerliche der Ewigen Wiederkunft zu fassen, gilt es sie isomorphisch in Nietzsches "dionysischen Welt" des Willens zur Macht, jenseits von Gut und Böse und zwischen Selbst-Schaffung sowie Selbst-Zerstörung zu situieren (siehe §22). Die Ewige Wiederkunft ist folglich ein Werden, gleichsam ein Ja zum heraklitischen Leben, das als Wille zur Macht wiederum Parmenides und Heraklit synthetisiert. Denn: „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste Wille zur Macht." Und: „Daß Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung."[545] Sein im Werden: Willen zur Macht (Parmenides); Werden im Sein: Ewige Wiederkunft (Heraklit) – beide komplementieren sich zu einem dynamisch-stabilen Seinsgefüge. In ebendieser Dynamik muss auch die hintergründige Zeitlichkeit von Nietzsches früher Geschichtsphilosophie in seiner zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* verstanden werden, worin sich die antiquarische Historie, welche die kollektive Identität bewahrt (Vergangenheit), in die kritische Historie, welche schädliche Erinnerung beseitigt (Gegenwart) und in die monumentalische Historie, welche zu großen Taten antreibt

544 Dies auch im Selbstzweifel, siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.521: „Vielleicht ist er [der Gedanke der Ewigen Wiederkunft] nicht wahr: – mögen andere mit ihm ringen!".

545 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887* (KSA 12), S.312.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(Zukunft),[546] als zugleich offene und geschlossene Seinswerdung fügt. So wie bei Kierkegaard der Augenblick in der Gegenwart die Zeitlichkeit setzt (als Erinnerung, Wiederholung, Hoffnung), so in gewisser Hinsicht bei Nietzsche die Wiederkunft im Jetzt (als Identität, Erinnerung und Tat). Das Einsehen in ihr Wesen legt den Grundstein für die Selbstüberwindung, Selbstwerdung und Selbstschaffung bei Nietzsche, welche die Möglichkeiten poetischer Existenz – über die Schwelle der Ewigen Wiederkunft – in das Werden poetische Existenz überführt. Diesen Übergang bezeichnen wir als das Werden der Ewigen Wiederkunft. Was nun folgt sind drei Betrachtungen dieses Schwellengangs zwischen Zeit und Zeitlosigkeit. Der weitere Gang durch unser phänomenologisches Museum wird uns so erst zum größten Schwergewicht (Tableau XXXXXI); dann zu Zarathustras Rede *Von Gesicht und Räthsel* (Tableau XXXXXII); und schließlich zur Rede des ebenselbigen *Von den drei Verwandlungen* (Tableau XXXXXIII) führen.

Das größte Schwergewicht

Der 341. Aphorismus aus *Die fröhliche Wissenschaft* präsentiert uns die erstmalige Ausführung des Wiederkunftsgedankens.[547] Nietzsche nennt ihn bedeutungsschwanger: das größte Schwergewicht! Doch welche große Bedeutung konzentriert sich in diesem Pathos? Welcher Logos veräußert sich darin zu seinem Sinn? Welche Phänomenalität wird darin zur Poesie einer zeitlichen Möglichkeit? – Das Denkbild beginnt im Konjunktiv („Wie, wenn"), hat also den Charakter einer bloßen Möglichkeit und kann so auch als ein poetisches Gedankenexperiment interpretiert werden. Es setzt demgemäß im Vagen fort, nämlich „eines Tages oder Nachts." Das Oder indiziert den irrealen Raum. Es setzt damit einen Atopos außerhalb der herkömmlichen Zeit voraus, einen Ort weder klar hier noch dort, weder klar tags noch nachts, einen Ort der Ortlosigkeit, einen Ort der größten Verlassenheit („einsamste Einsamkeit"), einen Unort, wo die Dämonen umherschleichen. Dort – und nur dort, ist man geneigt

546 Siehe Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (KSA 1), S.243 – 344.

547 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.570 (T51).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu sagen – raunt uns ein solcher böser Geist den Gedanken der Ewigen Wiederkunft ins Ohr. Der Gedanke selbst gehört somit in das Reich des Unheimlichen, in das Zwielichtige, vielleicht in das Reich des Mythos. Ordinär ist er jedenfalls nicht, also darf er auch nicht dergestalt verstanden werden. Es ist ein Gedanken für den Einzelnen, für *einen selbst*, in der größten Intimität, nicht für die Massen. Wie *zeigt* sich uns Gedanke?

> Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht — und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!

Alles Seiende, alles, was es jemals gegeben hat; alles, was es jetzt gibt; und alles, was es jemals geben wird, wird ewig wiederkehren, ist schon ewig wiedergekehrt, kehrt hier und jetzt ewig wieder. Es gibt nichts Neues, es gab niemals Neues, es wird niemals Neues geben. Der Gedanke ist erschütternd, ja überwältigend, führt man ihn sich *in concreto* vor Augen. Doch verschärft er sich noch dahingehend, dass Nietzsche seinen Dämon nicht nur sagen lässt, dass alles ewig wiederkehrt, sondern dass *mir*, dass *dir*, alles ewig wiederkehrt („alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen"). Die Ewige Wiederkunft ist in ihrer Universalität zugleich absolut individuell, zeigt sich singulär, nötigt uns alle im Besonderen. Somit ist der Gedanke, obgleich er metaphysischer Natur ist, doch ganz existenziell zu begreifen. Er ist ein Gedanke „dieses Lebens", das *uns alle* betrifft. Der offene Zwang, der in seinem profundalen Pathos waltet, ist durchaus "schließend", denn er drückt uns ein "Müssen" auf, das jede Freiheit infrage stellt, es sei denn als Freiheit zur Notwendigkeit verstanden. Dass darin etwas Erdrückendes liegt, vermeint man schon allein aus dem leicht infamen Ton des Dämons herauszuhören. Bemerkenswert, aber konsequent, ist, dass der Augenblick der Offenbarung sowie die Offenbarung des Gedankens selbst zur Logik des Gedankens gehören. Die Einsicht in den Gedanken der Ewigen Wiederkunft ist also ebenso wenig neu wie der Gedanke selbst: Alles bündelt sich in seiner apodiktischen

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Absolutheit, die sich nur konstatieren, nicht aber hinterfragen oder tiefer durchdringen lässt – denn auch dies würde ja nur als immer schon gedachter Gedanke wiederkehren. Was tun im Angesicht dieser Übermacht? Wie auf den demarkativen Exzess dieses Imagos reagieren, das uns scheinbar alle poietischen Möglichkeiten raubt, selbst jene der möglichen Unmöglichkeit? Nietzsche gibt uns zwei Möglichkeiten: Verfluchung oder Verherrlichung! Wer den Gedanken verflucht, der wirft sich nieder, knirscht mit den Zähnen und verdammt den Dämon. Er leistet physischen Widerstand, soweit dies möglich ist, weil er darin das große Nein des Nihilismus ahnt: Wenn alles ewig wiederkehrt, ist dann nicht alles gleichsam wertlos und also ein Nichts? Ob er mit dieser Auflehnung den Gedanken besiegen kann, bleibt unklar. Wer den Gedanken indes verherrlicht, gib sich ihm offen hin, so als ob ihm in einem „ungeheuren Augenblick" die Einsicht seiner Göttlichkeit aufgeleuchtet wäre. Er antwortet dem Dämon dann: „du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!" Doch wie kann dieser Gedanke göttlich sein? Nur, wenn man ihn resolut und bedingungslos bejaht, weil man so das Leben resolut und bedingungslos bejaht, selbst wenn es ewig wiederkehren muss, selbst wenn es als großes Nein erscheint. Dies erst ist dionysisch gedacht. Doch ob es gelingt, muss ebenfalls offen bleiben. Alles hier geschieht im Konjunktiv, alles hängt an der Frage, ob das Pathos dieses Gedankens uns überhaupt *ergreifen* kann. Wenn nicht, bleibt die Macht des Gedankens gering. Wenn schon, und der Gedanke Gewalt über uns bekäme, dann wird er uns gleichsam elektrisieren, denn wir erkennen in ihm das „größte Schwergewicht" auf all unseren Handlungen. Nietzsche schreibt: „er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen." Jedenfalls bliebe er nicht wirkungslos. Doch weshalb ist der Gedanke das „größte Schwergewicht" auf all unseren Handlungen? Einerseits, weil er die Sinnlosigkeit aller Dinge bedeuten könnte. Andererseits, weil er ungeachtet seines Sinns jede unserer Handlungen mit der Frage konfrontiert: „Willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?" Das heißt: Alles, was wir fortan tun und entscheiden, tun und entscheiden wir im Licht der Ewigen Wiederkunft *für die Ewigkeit*. Jeder Augenblick trägt somit das Gewicht und die Verantwortung aller Weltalter und Ratschlüsse auf sich. Im *Nachlass* findet sich demgemäß auch die von Nietzsche zur Maxime erhobene Formulierung: „Drücken wir

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben."[548] Wir handeln dann zwar noch, und zwar in jeder Sekunde für die Ewigkeit, doch ohne darin etwas anderes zu wollen als die Ewigkeit. Diese zu bejahen, wäre dann Ausdruck des resoluten und bedingungslosen Jas zum Leben, desjenigen Jas, welches die Ewige Wiederkunft dionysisch vergöttlicht, wodurch man frei und vielleicht sogar erlöst wird (siehe §34). Mit den Schlussworten Nietzsches: „Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung? — " Vigilius Haufniensis nennt in *Der Begriff der Angst* die Möglichkeit „die schwerste aller Kategorien".[549] Die Nähe zum „größten Schwergewicht" ist offenkundig: Beide, die Freiheit der Möglichkeit und die Notwendigkeit der Wirklichkeit erdrücken uns, wenn es uns nicht gelingt, durch sie *hindurch* existenziell uns selbst zu *werden*, und das heißt, beide Schwergewichte dergestalt zu ertragen und ihre Prüfungen so zu bestehen, dass sie für unser Leben fruchtbar werden. Die Ewige Wiederkunft ist ein Gedanke der inneren Reifung.

Von Gesicht und Räthsel

In *Also sprach Zarathustra* wird der Gedanke der Ewigen Wiederkunft zwei Mal explizit thematisiert: in *Von Gesicht und Räthsel* und in *Der Genesende*. In unserem zweiten Tableau hier wollen wir uns der ersten Ausführung zuwenden.[550] Wie in unserem obigen Tableau ist der Rahmen für das Folgende abermals die Einsamkeit einer indirekten Rede. Zarathustra ist an Bord eines Schiffs gegangen, doch schweigt er in Isolation zwei lange Tage („kalt und taub vor Traurigkeit"). Erst am dritten Tag richtet er sein Wort an die Seeleute, um ihnen das große Rätsel zu erzählen, das er schaute: „das Gesicht

548 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* (KSA 9), S.503. Siehe dazu auch eine frühe Intuition Nietzsches in *Die Geburt der Tragödie* (KSA 1), S.148: „Und gerade nur so viel ist ein Volk — wie übrigens auch ein Mensch — werth, als es auf seine Erlebnisse den Stempel des Ewigen zu drücken vermag: denn damit ist es gleichsam entweltlicht und zeigt seine unbewusste innerliche Ueberzeugung von der Relativität der Zeit und von der wahren, d.h. der metaphysischen Bedeutung des Lebens."

549 Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.632.

550 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.197 – 202 (T52).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Einsamsten." Insofern er zu den Seeleuten spricht, spricht er zu „kühnen Suchern", den „Räthsel-Trunkenen", den „Zwielicht-Frohen". Der Gedanke der Ewigen Wiederkunft ist ein Gedanke für jene, deren Leben ins Offene gerichtet ist – ein Gedanke des "Sei, der du wirst" also. Nur ihnen („euch allein") gehört das Gesicht des Einsamsten. Dadurch dass Nietzsche den Gedanken ein "Gesicht" nennt, rückt er ihn in das Reich der Visionen und Träume, ähnlich wie in unserem ersten Tableau, wo er den Gedanken einem Dämon in den Mund legt. Die Szenerie, die Zarathustra in der Folge zeichnet, hat traumartigen Charakter (eine „leichenfarbne Dämmerung", ein einsamer „Berg-Pfad", das „Geklirr von Kieseln" unter seinen Füssen). Zarathustra steigt bergwärts, empor, in seine Höhe. Sein „Aufwärts" wird kontrastiert durch den „Geist der Schwere", der nach unten drückt (siehe §14, T27. Dort war der Geist der Schwere unter anderem der kühle Abend, der den Tod bringt). Zarathustra geht inmitten der beiden Kräfte: Aufwärts – niederwärts; bedrückt von Schwermut, erleichtert von Zuversicht. Dieser Kontrast macht deutlich: Der Gedanke der Ewigen Wiederkunft ist ein Gedanke der Leichtigkeit, ein Gedanke, der emporsteigt und so befreien kann vom Joch des Teufels. Zarathustra als der Verkünder der Ewigen Wiederkunft ist der „Erzfeind" des Geistes der Schwere. Dieser wird auf einmal zum figürlichen Tropus, da er plötzlich „halb Zwerg, halb Maulwurf" auf Zarathustra sitzt und ihm schwere „Bleitropfen-Gedanken" ins Gehirn träufelt. Zwiefach warf Zarathustra sich selbst hoch „— aber jeder geworfene Stein — muss fallen!" Und auch jeden anderen Stein seiner Weisheit, den er hochwarf, muss auf Zarathustra selbst zurückfallen. Als Zweifel ob seines Scheiterns quält der Zwerg Zarathustra und drückt ihn auch im Schweigen noch nieder („Alles drückte mich"). Was Zarathustra befreit, ist sein Mut, sich dem Geist der Schwere zu stellen, seinen Antagonisten direkt zu konfrontieren: „Zwerg! Du! Oder ich!" sagt Zarathustra. Wer den Gedanken der Ewigen Wiederkunft denken will, denken kann, ja denken *muss*, der versteht es auch anzugreifen. Er ent-scheidet, was entschieden werden muss. Mut ist dabei „der beste Todtschläger", wie Zarathustra lobt. Denn er schlägt die Schwermut, den Schwindel, das Mitleiden, ja gar den Tod tot, wo er es erlaubt, das Leben vollends zu bejahen und das heißt auch seine Abgründe noch zu begrüßen (Denn der Mut spricht: „War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!"). Auch hier – in diesem „klingenden Spiel" – weist

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Gedanke abermals soteriologische Züge auf, zumal er vom Tod zu erlösen verspricht (entsprechend auch die jesuanische Referenz Zarathustras: „Wer Ohren hat, der höre."). Auch wenn Zarathustra an dieser Stelle den Gedanken der Ewigen Wiederkunft noch gar nicht explizit zur Sprache gebracht hat, performiert er doch bereits seine Logik, um dem Zwerg zu opponieren. Mit diesem Ja zum Mut, welches auch ein Ja zum Leben ist, endet der erste Teil der Rede. – Der zweite Teil eröffnet die direkte Konfrontation des Propheten mit dem Zwergen, gleichsam das Kräftemessen der beiden Gewichte, die miteinander gewogen werden. Denn, wie Zarathustra betont, sei sein „abgründlicher Gedanke" schwerer als der Geist der Schwere. Die Ewige Wiederkunft des Gleichen, die oben das größte Schwergewicht war, ist nun im Grunde auch der abgründlichste Gedanke, seiner inkommensurablen Schwere gemäß. Es ist evident: Als größtes Schwergewicht muss der Gedanke schwerer sein als der Geist der Schwere. Wer ihn tragen kann, muss folglich stärker sein („Den — könntest du nicht tragen!"). Der Zwerg setzt sich an den Thorweg und Zarathustra breitet ihm seinen Gedanken aus. Das poetische Bild muss für sich sprechen:

> Siehe diesen Thorweg! Zwerg! sprach ich weiter: der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die gieng noch Niemand zu Ende.
>
> Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus — das ist eine andre Ewigkeit.
>
> Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stossen sich gerade vor den Kopf: — und hier, an diesem Thorwege, ist es, wo sie zusammen kommen. Der Name des Thorwegs steht oben geschrieben: „Augenblick".
>
> Aber wer Einen von ihnen weiter gienge — und immer weiter und immer ferner: glaubst du, Zwerg, dass diese Wege sich ewig widersprechen?" —

Der Augenblick steht zwischen der Ewigkeit des Vergangenen und der Ewigkeit des Künftigen. Die entscheidende Frage ist, ob die beiden Ewigkeiten von gestern und von morgen sich ewiglich widersprechen müssen oder ob der Ring der Zeit sich schließen und alle Zeit im Thorweg des Augenblicks in Eins fallen kann. Überlassen wir dem Dichter Zarathustra nochmals das Wort:

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Siehe, sprach ich weiter, diesen Augenblick! Von diesem Thorwege Augenblick läuft eine lange ewige Gasse rückwärts: hinter uns liegt eine Ewigkeit.
>
> Muss nicht, was laufen kann von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muss nicht, was geschehn kann von allen Dingen, schon einmal geschehn, gethan, vorübergelaufen sein?
>
> Und wenn Alles schon dagewesen ist: was hältst du Zwerg von diesem Augenblick? Muss auch dieser Thorweg nicht schon — dagewesen sein?
>
> Und sind nicht solchermaassen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augenblick alle kommenden Dinge nach sich zieht? Also — — sich selber noch?
>
> Denn, was laufen kann von allen Dingen: auch in dieser langen Gasse hinaus — muss es einmal noch laufen! —
>
> Und diese langsame Spinne, die im Mondscheine kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du im Thorwege, zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd — müssen wir nicht Alle schon dagewesen sein?
>
> — und wiederkommen und in jener anderen Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen schaurigen Gasse — müssen wir nicht ewig wiederkommen? —"

Die Poesie der Ewigen Wiederkunft des Gleichen spricht sich zum Ende beinah „flüsternd" aus, denn sie muss, wie zuvor der Dämon, von einem Geheimnis raunen, das in seiner Exzessivität immer mehr ist, als wovon es ein Imago ist. Zarathustra lässt sein Erzählbild in einer Frage münden. Das poetische Bild des Thorwegs, der im Augenblick das Ewige verknotet und bündelt, um so ins Ewige vorzustoßen (wir sind an Kierkegaard erinnert, siehe §25), verdichtet immer *mehr*, als was sich darin aussagt. Er verlangt nebst seinen Worten auch eine Art Intuition, die immer *anders* ist als das, was darin in Gedanken verstanden werden kann („Also redete ich, und immer leiser: denn ich fürchtete mich vor meinen eignen Gedanken und Hintergedanken"). Der Gedanke der Ewigen Wiederkunft ist paradox, demarkativ und profundal – und gerade deshalb ist er ein Ermöglicher ins Offene, erweist er sich als ein Werden seiner selbst (ein Werden der Ewigen Wiederkunft). – An dieser Stelle könnte die poetische Rede Zarathustras enden, doch wäre damit noch nicht die existenzielle Befreiung ins Mögliche und Werdende angezeigt, die seinem schwersten Gedanken innewohnt. Auf einmal hört Zarathustra einen Hund heulen, wie er nur in seiner Kindheit einen Hund einmal hörte (es vollzieht sich hierin schon eine Art Wiederkehr).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Zwerg ist plötzlich von dannen, Zarathustra scheint ihn schon besiegt zu haben. Doch auch der Gedanke der Ewigen Wiederkunft scheint wie weggeweht und Zarathustra meint sich aus einem Traum erwacht. Sobald man den abgründigsten Gedanken nicht nur verstanden hat, sondern er auch existenziell *wird*, schwindet er offenbar zugunsten der Konkretion des Lebens selbst. Zarathustra erblickt den Hund, neben ihm liegt ein Mensch:

> Und, wahrlich, was ich sah, desgleichen sah ich nie. Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hieng.
>
> Sah ich je so viel Ekel und bleiches Grauen auf Einem Antlitze? Er hatte wohl geschlafen? Da kroch ihm die Schlange in den Schlund — da biss sie sich fest.
>
> Meine Hand riss die Schlange und riss: — umsonst! sie riss die Schlange nicht aus dem Schlunde. Da schrie es aus mir: „Beiss zu! Beiss zu!
>
> Den Kopf ab! Beiss zu!“ — so schrie es aus mir, mein Grauen, mein Hass, mein Ekel, mein Erbarmen, all mein Gutes und Schlimmes schrie mit Einem Schrei aus mir. —

Die rhetorische Frage, die Zarathustra an dieser Stelle seinen Zuhörern stellt, den Suchenden, was er in seinem Gesicht da sah, beantwortet er nicht selbst, doch gibt er uns mit dem Schluss des Denkbildes die entscheidenden Hinweise: Der Hirt folgt Zarathustras Rat und beißt zu: „Weit weg spie er den Kopf der Schlange—: und sprang empor. —.“ Zarathustra sieht nun einen „Verwandelten“, einen „Umleuchteten“, der lachte, wie er nie auf ein Erden einen Menschen lachen gehört hat. „Ich hörte ein Lachen, das keines Menschen Lachen war“ und nun sehnt Zarathustra sich nach diesem Lachen. Es ist dies Lachen des hohen Menschen, des Menschen, der sich selbst überwunden hat, des Menschen, den Zarathustra als den Übermenschen verkündet hat (siehe §30). Er hat sein bloßes Hirt- und Menschsein hinter sich gelassen, als er den Mut auf sich nahm, sich der Schlange zu stellen, den Ekel abzulegen und sie durch seinen Biss zu töten. Wie wir in *Der Genesende* erfahren, war der Hirt der junge Zarathustra selbst, der also selbst der Verwandelte

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Umleuchtete ist.[551] Die Symbolik der Schlange wiederum ist vertrackter, denn einerseits gehört die Schlange nebst dem Adler zu den Tieren Zarathustras (siehe §18, T35), wo sie seine Einsamkeit, aber auch seine Schlauheit symbolisiert, andererseits ist sie aber auch die teuflische Verführerin, die sich in alles einschleicht, ebenso wie sie in den Mund des Hirten kroch. Im Lichte der Teufelei des Geistes der Schwere, dem mit Mut begegnet werden muss, können wir in der Schlange den verwandelten Zwerg ahnen, den der Hirt alias Zarathustra besiegte, indem er den Tod, das Mitleid, den Schwindel, die Schwermut, ja überhaupt alles Schwache und Lebensverneinende bezwang. In *Der Genesende* nennt Zarathustra die Schlange demnach auch den „Überdruss am Menschen".[552] Das Ja der Ewigen Wiederkunft schlägt sich folglich in einer Tat nieder, die in einem Augenblick der Befreiung ergriffen sein will. Sie ist ein Akt der Stärke. Das vollbrachte Ja der Ewigen Wiederkunft übersteigt dadurch alle Poesie in ein heiliges Lachen. Oder wie Zarathustra an anderer Stelle sagt: „Das Lachen sprach ich heilig; ihr höheren Menschen, lernt mir — lachen!"[553]

Von den drei Verwandlungen

Unser drittes Tableau greift nun das Werden der Ewigen Wiederkunft stärker in Richtung des existenziellen Werdens auf, wie es Zarathustras berühmte Rede *Von den drei Verwandlungen* ausbreitet.[554] Da Rede geht sogleich *ad rem* mit der Bestimmung ihres Gegenstandes: „Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kameele wird, und zum Löwen das Kameel, und zum Kinde zuletzt der Löwe." Verwandlungen des Geistes sind Verwandlungen der „kleinen Vernunft", die Ich sagt, im Gegensatz zur „großen Vernunft" des Leibes, die Selbst tut, wie Zarathustra in *Von den Veräch-*

551 Siehe Ebd., S.273. Zarathustra spricht dort zu seinen Tieren: „– und wie jenes Unthier mir in den Schlund kroch und mich würgte! Aber ich biss ihm den Kopf ab und spie ihn weg von mir."

552 Ebd., S.274: „Der grosse Überdruss am Menschen — der würgte mich und war mir in den Schlund gekrochen."

553 Ebd., S.368.

554 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.29 – 31 (T53).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tern des Leibes lehrt (siehe §30, T60).[555] Geist bezeichnet also das Selbstbewusstsein des Ich. Dieses kann drei Metamorphosen durchlaufen, wobei das Kamel, der Löwe und das Kind drei Metaphern sind für drei Stufen dieser inneren Verwandlung, die eindeutig progressiven Charakter hat: Es ist mit der Bewegung vom Kamel über den Löwen zum Kind ein Aufstieg der Selbstbefreiung des Geistes beschrieben. Betrachten wir nun die drei Stufen im Einzelnen. – Erstens das Kamel: Dieses ist charakterisiert durch die Schwere und das Lastbare. Wir sind hier an den Geist der Schwere erinnert. Das Kamel hat seine Stärke darin, dass es Gewichte auf sich lädt, es gilt Zarathustra deshalb als der „tragsame Geist". Dieser Geist kniet nieder und will beladen sein. Womit? Mit der Last der Moral, im vorliegenden Falle mit der christlichen Moral und ihren asketischen Idealen. Die Anspielungen sind offenkundig. Dieser Geist will sich, laut Zarathustra, erniedrigen, „um seinem Hochmuth wehe zu thun", um „seiner Weisheit zu spotten", „um der Wahrheit willen an der Seele Hunger" zu leiden, um die zu lieben, „die uns verachten." Doch lässt er damit nur „seine Thorheit leuchten", schließt „mit Tauben Freundschaft", „die niemals hören, was du willst", steigt „in schmutziges Wasser" und reicht „dem Gespenste die Hand", „wenn es uns fürchten machen will". Zarathustra formuliert diese Eigenschaften als rhetorische Fragen, was ihnen zumindest eine gewisse Offenheit zugesteht, doch ist die grundsätzliche Stoßrichtung unmissverständlich: Das Kamel ist ein Sinnbild für einen Geist der décadence, einen Geist des Masochismus, ein falsches Heldentum der Askese, kurz: ein Geist des Nihilismus, der „in die Wüste eilt." – Zweitens der Löwe: In der Wüste des Nihilismus verwandelt sich das Kamel in den Löwen, denn am Tiefpunkt der auferlegten Moral, wo ihr Gewicht gleichsam am schwersten und unerträglichsten wird, muss der Geist sich befreien. So kämpft er sich frei zum Löwen, denn „Freiheit will er sich erbeuten und Herr sein". Der Löwe ist deshalb der freie Geist im Gegensatz zum tragbaren Geist. Ihn charakterisiert eine Leichtigkeit, die ihn auch den Kampf nicht scheuen lässt. So wendet er sich mutig seinem Erzfeind zu (so wie Zarathustra dem Zwerg respektive der Schlange), und zwar dem „grossen Drachen", dessen Namen „Du-sollst" lautet. Dieser Drache ist das Ungeheuer der alten Werte, die an seinem Schuppenpanzer glänzen, und damit der Gott der

555 Siehe ebd., S.39 – 41.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

christlichen Moral, welche all die Kamele belädt und niederdrückt. Er ist der „letzte Herr" und der „letzte Gott", gegen den der Löwe im Kampf um den Sieg antreten muss, um neue Werte zu ermöglichen. Sein Geist spricht deshalb: „Ich-will", wo der Drache sagt: „Es soll kein „Ich will" mehr geben." Denn, wie sagt der Drache: „Aller Werth ward schon geschaffen, und aller geschaffene Werth — das bin ich." Will der Löwe mit seinem „Ich-will" das „Du-sollst" niederringen, dann muss er den Drachen, der die Werte des Du-sollst *ist*, folglich auch töten. Doch wie tötet man den alten Gott? Indem man neue Werte schafft und seine alten Werte des Du-sollst überwindet. Allein, dies vermag der Geist des Löwen nicht, wie Zarathustra weiß, doch „Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen — das vermag die Macht des Löwen." Der Löwe ist ein Freigeist (siehe §22), er ist der Geist der Unabhängigkeit, der Geist der Vitalität, der Geist, der Nein sagt zu den alten Pflichten und deshalb auszieht, neue Freiheiten zu rauben und „Wahn und Willkür auch noch im Heiligsten" zu finden. – Drittens das Kind: Der Löwe ermöglicht das Schaffen, doch schaffen selbst kann nur das Kind. Aus diesem Grund muss auch der Löwe sich noch verwandeln, und zwar in das Kind. Der Löwe befreit vom Drachen, er ist *eo ipso* Ausdruck einer negativen Freiheit (Freiheit wovon). Das Kind indes repräsentiert eine positive Freiheit (Freiheit wozu), denn es entrinnt nicht nur einem Joch, sondern schafft ins Offene. Das Kind ist ein Geist der Autonomie, es schafft sich selbst seine Werte (siehe §18 und §22). „Unschuld ist das Kind und Vergessen" lehrt Zarathustra, „ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen." Gegen die schon geschaffenen Werte des Drachens vermag es nur das Kind neue Werte zu schaffen. Dies, weil es keine Schuld kennt, weil es nicht erinnert, weil es neu beginnt, also alle Last der Vergangenheit ablegt und so die Macht der alten Werte bricht. Das Kind ist der poietische Geist, der zeitlose Geist, der Geist, der den Drachen töten kann, der Geist des "Sei, der du wirst". Es frönt naturaliter dem „Spiele des Schaffens", verkörpert das heraklitische Weltenkind und *ist* damit sein *Werden*. Wir sehen so auch in den drei Verwandlungen ein deutliches Beispiel für Nietzsches Leitmotiv der *Umwertung aller Werte*. Was diese neuen Werte sind, verkündet uns Zarathustra hier jedoch nicht, bis auf den neuen Wert des „heiligen Ja-sagens", der die Werdung des Geistes durch seine drei Verwandlungen in die Nähe der Ewigen Wiederkunft rückt. Das Spiel des Schaffens verlangt das

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heilige Ja-Sagen, zu allem, was kommt und geht, was dionysisch zerstört und wieder aufgebaut wird, was der Wille zur Macht mag und vermag. In dieser metamorphischen Freiheit des Seins und des Geistes will der Geist seinen eigenen Willen und gewinnt dadurch seine Welt. Er will also sein Werden der Ewigen Wiederkunft seiner selbst. Dann ist der Geist ganz zum Kind geworden.[556]

Das größte Schwergewicht, die Rede von Gesicht und Räthsel und die drei Verwandlungen sind Beispiele für das Werden poetischer Existenz im Denken Nietzsches, weil sich darin anhand des Werdens der Ewigen Wiederkunft der Übergang vom Möglichen über das Zeitliche zur Konkretion poetischer Existenz vorbereitet. Dies manifestiert sich in der Unzeitlichkeit des Ewigen (der Thorweg als Augenblick), ebenso wie in der Zeitlichkeit des Werdens (die drei Verwandlungen des Geistes), die in der Ewigen Wiederkunft, als einer zeitlosen Zeitlichkeit, in Eins fallen. Dies einzusehen, und mehr noch, dies zu bejahen, gehört zum größten Schwergewicht und zum abgründlichsten Gedanken, in den hinein das Abbeißen des Schlangenkopfes oder das kindliche Schaffen neuer Werte im großen Ja befreien kann. Wer es versteht, Ja zur Ewigen Wiederkunft zu sagen, der sagt Ja zu seinem eigenen Werden im Sinne der Ewigen Wiederkunft *eben dieses* eigenen Werdens. Die Ewige Wiederkunft sprengt sich damit in eine Art Nachzeitlichkeit, welche die Unzeitlichkeit (auch der kierkegaardischen Wiederholung) und die Zeitlichkeit in einer Zeit vereint, die den Augenblick dergestalt ergreift, dass er zugleich *nie* und doch *für immer* ist. Das paradoxe Andersdenken, welches der Gedanke der Ewigen Wiederkunft in letzter Konsequenz verlangt, ist poietische Ermöglichung von Unmöglichem, wie auch Zarathustras Rede *Der Genesende* zeigt. Darin kollabiert Zarathustra zuerst im Ekel vor seinem „abgründlichsten Gedanken", verstummt dann für sieben Tage, bis ihm seine Tiere den Gedanken der Ewigen Wiederkunft nochmals poetisch ausführen:

> Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht,

556 Die Rede endet mit den Worten: „Also sprach Zarathustra. Und damals weilte er in der Stadt, welche genannt wird: die bunte Kuh." Die Stadt "bunte Kuh" ist eine Anspielung auf den Buddha, der in der Stadt Kammāsadammam (bunte Kuh) seine Rede *Mahásatipatthána Sutta* hielt. Siehe: *Digha Nikāya,* Zweiter Teil, Neunte Rede. 22.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, Alles grüsst sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins.

Zarathustra weiß dies alles, doch was er über den ewigen „Ring des Seins" nunmehr neu eingesehen hat, und was ihn mit tiefstem Überdruss erfüllt, ist die Erkenntnis, dass ebenso wie Zarathustra auch der „kleinste Mensch", das heißt eben jener kamelartige, unfreie, nicht-kindliche Mensch, den Zarathustra überwinden will, ewig wiederkehren muss. Genesen kann Zarathustra vor diesem Ekel nur, wenn er, den die Tiere den „Lehrer der ewigen Wiederkunft" nennen, Lieder zu singen beginnt, also gewissermaßen zum Dichter oder zumindest zum Rhapsoden seiner eigenen Lehre wird, die, ebenso wie ihr Scheitern, ewig wiederkehren muss.[557] Es gibt auch nach dem heiligen Lachen noch eine Poesie der Ewigen Wiederkunft (siehe oben). Und so sing Zarathustra kurz darauf im „Ja- und Amen-Lied" von *Die sieben Siegel* getreu: „Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!"[558] Der Gedanke der Ewigen Wiederkunft heiligt somit das Tragische, wie wir es aus Nietzsches frühesten Überlegungen zum Dionysischen in *Die Geburt der Tragödie* und aus Zarathustras Untergang (siehe T35, §18: *Incipit Tragoedia*) kennen, wodurch das Ja zur Ewigen Wiederkunft des Gleichen sich als ein Ja zur werdenden Unendlichkeit des Gottes Dionysos erweist, der im Willen zur Macht die Werte des Lebens schafft und vernichtet (siehe §14, T25). Im Lichte dieser Grundbestimmung des Seins interpretiert Heidegger in *Nietzsche I* und *II* unseren Röckener bekanntlich als den „letzten Metaphysiker", der mit Hegel die abendländische Metaphysik zu einem Ende gebracht habe.[559] Den Gedanken der Ewigen Wiederkunft metaphysisch zu denken, ist einerseits adäquat, da er tatsächlich eine ontologische Grundbestimmung vornimmt und damit allem Seienden zugrunde liegt (der „Grundcharakter des Seienden im Ganzen", wie Heidegger sagt).[560] Dadurch vermag es Heidegger auch, die Einheit der Ewigen Wiederkunft mit dem

---

557 Siehe Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.270 – 277.

558 Ebd., 287.

559 Siehe Heidegger: *Nietzsche I* (GA 6.1), S.431/539.

560 Ebd., S.433. Die Ewige Wiederkunft gilt Heidegger somit als „letzte «metaphysische» Grundstellung im abendländischen Denken.»" Siehe ebd., S.228 (siehe Fn.40).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Willen zur Macht und der *Umwertung aller Werte* zu zeigen.[561] Andererseits minimiert Heidegger aber den Gedanken damit, weil er ihn auf sein profundales Pathos reduziert, von dessen Logos dann gesagt werden kann, dass er die Metaphysik vollende. Es ist evident, dass Heidegger sein eigenes Denken vom „Ende der Metaphysik" und dem damit verbunden Versuch die Seinsfrage im Licht der ontologischen Differenz neu und erstmals zu denken, auf Nietzsche und seinen schwersten und abgründigsten Gedanken projiziert.[562] Wir lernen in Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche trotz ihrer Brillanz deshalb oft mehr über den Magus von Meßkirch als über Nietzsche selbst. Grundsätzlich umschreibt der Gedanke der Ewigen Wiederkunft die temporale Basis für die Entdeckung und Erlangung des eigenen Selbst. Das Werden der Ewige Wiederkunft manifestiert sich so als die schiere Möglichkeit eine nachzeitliche Existenz zwischen Ewigkeit und Wiederkunft fruchtbar zu machen.

§27 Heidegger: Das Werden der Ekstasen

Im Denken Heideggers gibt es keinen äquivalenten Begriff zur existenziellen Zeitlichkeit wie die Wiederholung bei Kierkegaard oder die Ewige Wiederkunft bei Nietzsche, dafür aber durchdenkt Heidegger das Wesen der Zeit und ihre drei Ekstasen weitaus gründlicher als seine

561 Siehe ebd., S.15. Siehe auch Heidegger: *Nietzsche II* (GA 6.2), z.B. S.177: Da denkt Heidegger Nietzsches Metaphysik als eine „Metaphysik der unbedingten Subjektivität des Willens zur Macht."

562 Wie Heidegger in *Nietzsche II* (GA 6.2) selbst implizit zugesteht, wenn er auf S.234 schreibt: „Der folgende Versuch kann zureichend nur aus der Grunderfahrung von »Sein und Zeit« mitgedacht werden." Zum „Ende der Metaphysik" schreibt Heidegger ebd. auf S.178: „Die Rede vom Ende der Metaphysik will nicht sagen, künftig »lebten« keine Menschen mehr, die metaphysisch denken und »Systeme der Metaphysik« anfertigen. Noch weniger will damit gesagt sein, das Menschentum »lebe« künftig nicht mehr auf dem Grunde der Metaphysik. Das hier zu denkende Ende der Metaphysik ist erst der Beginn ihrer »Auferstehung« in abgewandelten Formen (...)." Und ebd., auf S.179: „Was meint aber dann »Ende der Metaphysik«? Antwort: den geschichtlichen Augenblick, in dem die *Wesensmöglichkeiten* der Metaphysik erschöpft sind. Die letzte dieser Möglichkeiten muß diejenige Form der Metaphysik sein, in der ihr Wesen umgekehrt wird. Diese Umkehrung wird nicht nur wirklich, sondern auch *wissentlich,* aber in je verschiedener Weise, in Hegels und in Nietzsches Metaphysik vollzogen."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beiden Vorgänger. Um das Werden der Ekstasen bei Heidegger im Sinne der Existenzpoesie – als die Ermöglichung von Möglichkeit in der gelebten Zeit – genauer umkreisen zu können, müssen wir in der Folge auf unseren vorherigen Betrachtungen in §23 zum Sein zum Tode und zur Eigentlichkeit (siehe T45 und T47), aber auch zum "Es gibt" (siehe §7, T10) aufbauen. Wir konstatieren, wie Heidegger trotz seiner poetischen Denkungsart uns angelegentlich nicht nur in die Formstrenge, sondern auch in die Architektur seines Denkens zwingen kann, zumal wo wir Denkbilder aus *Sein und Zeit* betrachten. Gegen eine rein physikalische Zeitauffassung der Verdinglichung messbarer Zeiteinheiten und die augustinische sowie husserl'sche Zeitphilosophie eines innerlich ausgedehnten Gegenwartsbewusstseins versucht Heidegger die Zeit bekanntlich im Lichte des Strukturganzen des Daseins neu zu denken. Das bedeutet, die Zeitlichkeit in ihrer existenziellen Dynamik gemäß der Sorge als Grundstruktur des Daseins zu zeigen. Zeit ist nicht etwas Vorhandenes im Sein und auch nicht primär ein Bewusstseinszustand, sondern sie „*zeitigt* sich" als Zeitlichkeit.[563] Sein ist ohne seinen zeitlichen Horizont nicht zu verstehen – es gilt: Sein *und* Zeit. Entsprechend existiert auch das Dasein nicht „in der Zeit", sondern ist *zeitlich*,[564] indem es sich auf seine eigentlichen Möglichkeiten hin entwirft und seine Existenz besorgt. Wie oben bereits gesehen (siehe §23, T45), ist die Sorge folglich zeitlich bestimmt, und zwar als „Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnendem Seienden". So trivial diese Feststellung in ihrem Grundcharakter ist, so vielschichtig ist sie innerhalb der heideggerianischen Existenzpoesie, wo sie Existenzialen wie das Sein zum Tode, die Eigentlichkeit, das Seinkönnen, die Entschlossenheit oder den Entwurf in ihrer zeitlichen Verschränkung herauszuarbeiten versucht. Doch wozu dies? Wie immer bei Heidegger: Um die Ursprünglichkeit des Phainesthai sichtbar zu machen. Im vorliegenden Falle: Um die ursprüngliche Zeitlichkeit des Daseins in seinen drei Ekstasen freizulegen. Dies umfasst auch das Verhältnis des Möglichkeitssinns zu seiner Werdung, und das heißt der Poiesis zur Zeit (also die Grundlegung einer poetischen Existenz). Mit Blick auf diese Ursprünglichkeit sagten wir mit dem Heidegger aus *Zeit und Sein* in T10 aber auch, dass die Zeit, ebenso wie das Sein, im "Es gibt" des

563 Siehe Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.328.
564 Siehe ebd., S.18f.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ereignisses gründen. Es gibt also Zeit, doch ist sie in ihrer Ursprünglichkeit nur als anwesende Abwesenheit im Ereignis ihrer Gabe gegeben. Was dies für das existenzielle Werden das Daseins bedeutet, müsse wir in der Folge klären, gerade auch im Rückblick auf die ausgewählten Textstellen aus *Sein und Zeit*. Werden gilt Heidegger, im anfänglichen Denken gedacht, als ein „Hervorgehen", als „Wechsel des Anwesens", eine Bewegung als ein Umschlagen.[565] Ein ekstatisches Werden des Daseins im andersanfänglichen Denken wiederum muss dann einen zeitlichen Wandel anwesender Abwesenheit innerhalb von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Sinne des Vorlaufens in den Möglichkeitssinn bedeuten – im Dienst der Eigentlichkeit, und mehr noch, im Dienst der Entbergung des Ereignisses *in* und *durch* das ekstatische Werden des Daseins selbst. Die nachfolgenden drei Tableaus aus *Sein und Zeit* erlegen uns deshalb eine doppelte Aufgabe des Schauens auf: Ein Achten auf die Zeitlichkeit des Daseins (*Sein und Zeit*); und ein Achten auf das Ereignis der Zeit in der Zeitlichkeit (*Zeit und Sein*). Die folgenden Denkbilder sind: Erstens die vorlaufende Entschlossenheit (Tableau XXXXXIV); zweitens die Zeitlichkeit als Sinn der Sorge (Tableau XXXXXV); und drittens Augenblick und Wiederholung (Tableau XXXXXVI).

Die vorlaufende Entschlossenheit

In §62 von *Sein und Zeit* behandelt Heidegger *Das existenziell eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins als vorlaufende Entschlossenheit*, wie der Titel lautet. Es geht dabei um die Frage, wie das Sein zum Tode und die Eigentlichkeit (siehe §23, T45 und T47) im Ganzseinkönnen des Daseins zusammengedacht werden können. Dazu gilt es das Phänomen der Entschlossenheit von seinem offenen Zwang *her* und auf das Werden seines Exzesses *hin* zu beschreiben. Dies bedeutet Heidegger „das Phänomen der Entschlossenheit existenzial »zu Ende denken«." Betrachten wir nun einige Schlüsselstellen des besagten Paragraphen.[566] Zunächst: Was ist Entschlossenheit? „Das sich-Angst-zumutende, verschwiegene Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein." Diese Bestimmung umfasst drei wesentliche

565 Siehe Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.193.
566 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.305 – 310 (T54).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Elemente: Angst, Entwurf und Schuld. Angst und Entwurf sind uns bereits bekannt: Angst ist für Heidegger eine verstehende Befindlichkeit des Daseins und als solches wesenhaftes Sein zum Tode (siehe §15, T30 und §23, T45). Entwurf wiederum ist das Seinkönnen des Einzelnen im Verstehen seiner Geworfenheit seine eigensten Möglichkeiten zu ergreifen, indem es diese *ist* (siehe §23, T47). Das Sein zum Tode und die Eigentlichkeit sind in der Angst und im Entwurf also bereits zusammengedacht, doch nunmehr neu im Lichte des eigensten Schuldigseins. Schuldigsein ist dem Sein des Daseins wesenhaft angehörig und als solches für Heidegger „nichtiger Grund-*sein* einer Nichtigkeit." Der Mensch ist also schuldig *qua* seiner selbst, insofern er geworfen existiert (nichtiger Grund-*sein*[567]) und zwar „für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein"[568] (Nichtigkeit). Damit ist gesagt, dass das Dasein sich in seiner Existenz stets für Möglichkeiten entscheidet (sich in diese hinein entwirft) und andere somit auslässt, diese also "nichtig" macht, indem sie *nicht* mehr *sind*. Schuld im ursprünglichen Sinne bedeutet für Heidegger deshalb das Schuldigsein an genichteten Möglichkeiten, auf welche sich das menschliche Gewissen bezieht („Das Gewissen-haben-wollen entschließt sich für dieses Schuldigsein"). Soweit zur unmittelbaren Bestimmung der Entschlossenheit. Betrachten wir jetzt, wie sich die verschiedenen Ebenen der Entschlossenheit in ihrem ängstigenden Entwurfscharakter zeigen. Diese hat fünf Stufen: (1) Erstens besteht die Entschlossenheit darin, sich im eigensten Sinne auf dieses ständige Schuldigsein zu entwerfen und es *verstehend* anzunehmen. Im Licht vom Sein zum Tode und der Eigentlichkeit handelt sich hier um ein Verstehen des Seinkönnens des Daseins „bis zu seinem Ende" (ein „Sein *zum* Ende"), also bis zum Tod. Daraus folgt: „Die Entschlossenheit wird eigentlich das, was sie sein kann, *als verstehendes Sein zum Ende*, d. h. als Vorlaufen in den Tod." (2) Zweitens kann

567 Siehe ebd., S.284: „Grund-seiend, das heißt als geworfenes existierend, bleibt das Dasein ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück. Es ist nie existent *vor* seinem Grunde, sondern je nur *aus ihm* und *als dieser*. Grundsein besagt demnach, des eigensten Seins von Grund auf *nie* mächtig sein. Dieses *Nicht* gehört zum existenzialen Sinn der Geworfenheit. Grundseiend *ist* es selbst eine Nichtigkeit seiner selbst. Nichtigkeit bedeutet keineswegs Nichtvorhandensein, Nichtbestehen, sondern meint ein Nicht, das dieses *Sein* des Daseins, seine Geworfenheit, konstituiert."

568 Ebd., S.283.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Schuldigsein darin im Modus der Eigentlichkeit oder der Uneigentlichkeit existieren, weshalb für Heidegger das Schuldigsein eine ständige „*existenzielle Möglichkeit*" ist, „eigentlich oder uneigentlich schuldig zu *sein*." Insofern dieses Sein eine Frage des Seinkönnens ist, muss Schuldigsein als ein „Schuldigseinkönnen" verstanden sein. Eigentlich verhält sich das Verstehen zu seinem Seinkönnen innerhalb seiner ursprünglichen Möglichkeit. Diese ist, wie wir wissen, das Sein zum Tode, welches als Vorlaufen „die Möglichkeit als Möglichkeit" erschließt. Die Entschlossenheit ist also erst dann *eigentlich*, wenn sie eine *vorlaufende* ist. Als solche erweist sich die vorlaufende Entschlossenheit als „Sein zum eigensten Seinkönnen des Daseins", weil es sich darin als nichtigen Grund seiner Nichtigkeit übernimmt. (3) Drittens bedeutet dies, dass der Ruf des Gewissens, und was darin verstanden wird, dem Dasein enthüllt, ob es in seinem Seinkönnen uneigentlich (verloren an das Man) oder eigentlich (ursprünglich bei sich selbst) entschlossen ist. Unter dem „Ruf des Gewissens" versteht Heidegger dabei keine moralische, religiöse oder – wenn wir an Sokrates denken – daimonische, innere Stimme, sondern das unbezügliche Aufgerufensein zu einem selbst, das heißt der Ruf, auf sich selbst zu hören.[569] Der Ruf vereinzelt so das Dasein auf sein Schuldigseinkönnen im Licht seiner unüberholbaren Möglichkeit, das heißt dem Sein zum Tode. Wie kierkegaardisch dies gedacht ist, werden wir noch genauer sehen (siehe §33 und §35). (4) Viertens stellt uns die so beschriebene Entschlossenheit nun vor die „*Wahrheit* der Existenz", wie Heidegger akzentuiert. Zu dieser gehört ein „Für-wahr-halten" und das meint ein „Gewißsein". Wenn das Dasein Gewissheit hat über sein Erschlossenes, dann ist es auch entschlossen in seiner Praxis. Wichtig hier die Emphase auf die Offenheit in dieser Gewissheit, das heißt, „daß der Entschluß seinem eigenen Erschließungssinn nach frei und *offen gehalten* werden muß für die jeweilige faktische Möglichkeit." Das Prinzip des "Sei, der du wirst", welches wir hier antreffen, bedingt zur Freiheit seines jeweiligen Gewißseins die Möglichkeit auch einer „*Zurücknahme*" ihrer selbst. Diese gilt Heidegger als „die *eigentliche Entschlossenheit zur Wiederholung ihrer selbst*", denn entschlossen wiederholen wir dann, wofür wir uns in der Wahrheit unserer Existenz entschieden haben, was wir aber auch hätten *nicht* tun können. Auch hier schimmert

569 Ebd., S.272ff.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kierkegaard wieder durch. Ihre letzte und eigentliche Gewissheit hat die Entschlossenheit einmal mehr im Vorlaufen auf das Sein zum Tode, der menschlichen Gewissheit schlechthin. (5) Fünftens hat das Dasein aber ebenso ursprünglich die Gewissheit der Unwahrheit. Die Möglichkeit einer Verschlossenheit und Unentschlossenheit im eigenen Seinkönnens ist ebenso gewiss wie ihr Gegenteil, sie gehört zur Unbestimmtheit des Daseins, zu welcher auch die Gewissheit der Grenzsituation des Todes selbst gehört. Dieser erweist sich in seiner bestimmten Unbestimmtheit somit einmal mehr als profundales und demarkatives Exzessphänomen einer möglichen Unmöglichkeit, das Heidegger mit seiner poetischen Phänomenologie zum Imago seiner selbst bringt. – Damit sind die fünf Stufen der vorlaufenden Entschlossenheit umschrieben. Als solches ist das Vorlaufen keine bloß erdichtete Möglichkeit, sondern „der *Modus* eines im Dasein bezeugten existenziellen Seinkönnens" und damit die „*Möglichkeit ihrer Eigentlichkeit*". Allein aus der Einsicht in diesen Modus sowie seiner Existenz gewinnt das Dasein sein „Ganzseinkönnen", das sich ihm in der Angst vor der Nichtigkeit am Grund seines Wesens erschließt. Das Dasein ist *dann* in seinem Ganzseinkönnen, wenn es auf seine existenzielle Frage (logisches Pathos) in der Entschlossenheit respondiert (pathische Existenz). Mit anderen Worten: Das Ganzseinkönnen als vorlaufende Entschlossenheit ist stets Ausdruck einer Existenzpoesie, welche den phänomenologischen Exzess, den es ausweist (den Tod als Möglichkeit der Unmöglichkeit), in sein konkretes Werden verdichtet hat. Dass eine solche eigentliche „Seinsweise des Daseins" dem alltäglichen Verstand des Man fremd ist und vielleicht unverständlich bleibt, verschweigt Heidegger nicht. Umgekehrt ermächtigt die vorlaufende Entschlossenheit das Dasein aber zum Handeln in Eigentlichkeit, indem es dieses von seinem Grund her freilegt und dazu befreit, seinem Ruf des Gewissens zu folgen. Dazu gehört dann auch, dass es das "Es gibt" der Zeit in seinem Ganzseinkönnen als ebenso bestimmte Unbestimmtheit wie den Tod ausweist. Auch das Ereignis erlaubt eine vorlaufende Entschlossenheit, wenn sich das Dasein in seinem Seinkönnen von der Gabe der Zeit her versteht.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Zeitlichkeit als Sinn der Sorge

Von der Existenzpoesie der vorlaufenden Entschlossenheit gehen wir nun über zur Schau der Zeitlichkeit als Sinn der Sorge, die wir in §65 von *Sein und Zeit* antreffen.[570] Wenn dort nach dem Sinn der Sorge gefragt wird, dann wird nach dem „Woraufhin des primären Entwurfs des Verstehens von Sein" (Sinn), „der ursprünglichen existenzialen Interpretation des Daseins" (Sorge) gefragt. Es geht Heidegger dabei stets um das „eigentliche Ganzsein des Daseins", das „*in seinem Sein* zugänglich geworden" ist, insofern es sich existierend in seinem Seinkönnen und seinem „Seinssinn" selbst versteht. Die Grundfrage ist dabei, wie genau die vorlaufende Entschlossenheit („das *Sein zum* eigensten ausgezeichneten Seinkönnen") zeitlich ist. Heidegger entwickelt so in der Folge die drei zeitlichen Ekstasen: das Zukünftige, das Gewesene und das Gegenwärtige. Als ursprüngliches Phänomen der Zukunft gilt dabei das „*Zukommen*-lassen" eigenster Möglichkeiten des Daseins. Zukunft ist nicht als ein noch nicht wirklich gewordenes Jetzt zu denken, das dereinst sein wird (uneigentliches Zeitverstehen), sondern es ist „die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt." In seinem Vorlaufen auf das Sein zum Tode ist das Dasein zukünftig im Modus der Eigentlichkeit. Vergangenheit wiederum bedeutet, die eigene Geworfenheit übernehmen, indem das Dasein sein Gewesenes eigentlich *sein* kann. Vergangen ist also nicht das, was vorbei und unzugänglich ist, sondern das, was es erlaubt, zukünftig zu sein – und umgekehrt. Denn: „Dasein kann nur eigentlich gewesen *sein*, sofern es zukünftig ist." Weshalb? Weil das Dasein auf sich selbst nur so zukommen kann, dass es auf sich zurückkommt, wenn es sich als gewesen weiß (seine Schuldigkeit). „Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft." Gegenwärtig schließlich ist „die jeweilige Situation des Da", welche durch die vorlaufende Entschlossenheit erschlossen ist. Gegenwart ist also kein Hier und Jetzt der Wirklichkeit, sondern ein Vergegenwärtigen der Situation, in welcher das Dasein das Anwesende besorgen kann. Wir stellen also fest: alle *Zeitlichkeit* ist stets von der Zukunft her bestimmt. Sie ist „gewesend-gegenwärtigende Zukunft", insofern sie in ihrer vorlaufenden Entschlossenheit ganz sein kann. Damit hat Heidegger die Zeitlich-

570 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.323 – 331 (T55).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

keit als den Sinn der Sorge nachgewiesen – gemäß der Bestimmung der Sorge als „Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)." Zukunft ist "sich-vorweg", Gewesenheit ist "schon-sein-in" und Gegenwärtiges ist "Sein-bei". Alle drei Modi der Zeitlichkeit sind dabei nicht linear und nivelliert zu denken, als ob "vor" vorher und "vorweg" nachher bezeichnen würde. Dadurch wäre das Sein des Seienden zu einem Vorhandenen degradiert. Zeitlichkeit aber ist kein Seiendes, wie wir wissen, sondern zeitigt sich. Zeitlichkeit ist deshalb vielmehr im ontologischen Charakter der Existenzialität (Zukunft), der Faktizität (Gewesenheit) und des Verfallens (Gegenwart) als eine Einheit zu begreifen, die der Ganzheit der Sorgestruktur entspricht. Alle drei Modi der Zeitlichkeit sind miteinander verschränkt, wodurch sie sich als wesenhaft ekstatisch erweisen. Heidegger nennt Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart deshalb die drei „*Ekstasen* der Zeitlichkeit". Denn „*Zeitlichkeit ist das ursprüngliche »Außer-sich« an und für sich selbst*." Vorrang hat darin, wie wir der vorlaufenden Entschlossenheit entnehmen, die Zukunft, die das primäre und ursprüngliche Phänomen der Zeitlichkeit ist, weil erst die Zukunft „zukünftig gewesen allererst die Gegenwart weckt". „Zeitlichkeit zeitigt sich ursprünglich aus der Zukunft", wie Heidegger sagt. Zukunft aber ist die Endlichkeit im Sein zum Tode, die zugleich ihre Offenheit ist (ihr „Auf-sich-zu" der drei Zeitekstasen) im Sinne der Möglichkeiten, die das Dasein in seinem „Auf-sich-zukommen" ergreifen kann. Das ekstatische Werden des Daseins ist sein eigenes Aus-sich-Heraustreten in der Zeitlichkeit, aber dadurch auch in seiner eigensten Existenzpoesie – selbst, dort wo sie das Ereignis primär im poietischen Logos bewährt. Auch wenn Heidegger dies so nie formuliert, können wir das "Es gibt" der Zeit aufgrund des profundalen Charakters seiner Gabe desgleichen als ekstatisch charakterisieren. Es entstammt einem Aus-stand seiner selbst, der die Exzessivität der Phänomene anreizt, wo immer diese sich zeitlich ereignen.

Augenblick und Wiederholung

Als drittes Tableau wollen wir nun die Zeitlichkeit und Sorge durch zwei weitere Modi ihres eigentlichen Verstehens komplementieren, die gerade im Vergleich zu Kierkegaard und Nietzsche von Inter-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

esse sind: der Augenblick und die Wiederholung. Wir betrachten hier zwei separate Passagen aus *Sein und Zeit*, die wir zu einem Doppelgemälde vereinen.[571] In der heideggerianischen Architektonik von 1927 reihen sich die beiden Termini an das schon thematisierte "Vorlaufen", welches im Gegensatz zum bloßen Gewärtigen von Zukunft, das eigentliche Verstehen von Zukunft bezeichnet. Dementsprechend bezeichnet "Augenblick" die *eigentlich* verstandene Gegenwart und "Wiederholung" die *eigentlich* verstandene Vergangenheit. Beginnen wir mit dem Augenblick: Als eigentliche Gegenwart ist sie ekstatisch zu beschreiben, als „in der Entschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins" an dasjenige, was in einer Situation an Möglichkeiten begegnet, die das Dasein besorgen kann. In seiner Ekstase ist der Augenblick folglich niemals gemäß der uneigentlichen und vulgären Zeitauffassung als ein Jetzt zu denken. Das "Jetzt" gilt Heidegger als „zeitliches Phänomen, das der Zeit als Innerzeitigkeit zugehört". In der Zeit kann etwas "jetzt" vorhanden sein, vergehen oder entstehen, doch beschreibt dies niemals den Augenblick. Dieser ist kein Vorkommen von Etwas, sondern er lässt „*erst begegnen*, was als Zuhandenes oder Vorhandenes »in einer Zeit« sein kann." Mit Vorhandenem meint Heidegger die Dinge in der Welt, die uns nichts angehen; mit Zuhandenem jene Dinge, mit welchen wir Umgang pflegen (das Zeug). An dieser Stelle schiebt Heidegger eine bedeutende Fußnote zu Kierkegaard ein (eine der lediglich drei Nennungen des Dänen in den Randvermerken von *Sein und Zeit*), wo er ihm attestiert, dass er das „*existenzielle* Phänomen des Augenblicks wohl am eindringlichsten gesehen habe"[572], doch nicht seine „existenziale Interpretation" leiste. Heidegger liest also Kierkegaard, ebenso wie Nietzsche (siehe §26), von der ontologischen Differenz her. Kierkegaard bleibe folglich dem „vulgären Zeitbegriff" verhaftet, da er den Augenblick mithilfe von „Jetzt und Ewigkeit" denke, das heißt innerzeitig und nicht *zeitlich*. Kierkegaards Analysen verfehlen laut Heidegger somit die ursprüngliche Zeitlichkeit. In der Summe: "Augenblick" bezeichnet eigentliche Gegenwart; das "Gegenwärtigen" indes die uneigentliche Gegenwart, welche die augenblickslos unentschlossene Gegenwart meint. Einmal wird die Gegenwart eigentlich verstanden (Augenblick), weil sie ekstatisch

571 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.337 – 339/385f (T56).
572 Siehe dazu Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.547. Siehe auch §25.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von der Zukunft her gedacht und als ganzheitliches Seinkönnen gelebt wird; einmal wird sie uneigentlich verstanden (Gegenwärtigen), insofern sie sich vom Besorgbaren des Gegebenen her denkt und sein Seinkönnen darin limitiert. – Betrachten wir als nächstes die Wiederholung: Heidegger schreibt dazu noch in der ersten der beiden hier geschauten Passagen, Wiederholung sei „das eigentliche Gewesensein", dies im Kontrast zum uneigentlichen Verstehen der Gewesenheit als „gegenwärtigendes Gewärtigen". In der Wiederholung kann das Dasein das Seiende, das es schon ist, übernehmen. „Im Vorlaufen *holt* sich das Dasein *wieder* in das eigenste Seinkönnen *vor*." Wiederholung bedeutet, so gesehen, Selbstaneignung der eigenen Gewesenheit. Dieser rein modal Kierkegaard offenkundig doch wieder nahestehenden Auffassung von Wiederholung steht bei Heidegger das Vergessen der eigenen Geworfenheit gegenüber, das heißt eine uneigentliche Selbstvergessenheit („*Vergessenheit* als uneigentliche Gewesenheit bezieht sich hiermit auf das geworfene, eigene *Sein*"). In der zweiten hier relevanten Passage wird dies ergänzt dadurch, dass Heidegger die Wiederholung nun als auf sich zurückkommende, „sich überliefernde Entschlossenheit" einer vormaligen Existenzmöglichkeit begreift. Die Wiederholung ist „*ausdrückliche Überlieferung*" des Daseins im Hinblick auf sein dagewesenes Seinkönnen. Wie es auf der Hand liegt, gründet die Wiederholung in der vorlaufenden Entschlossenheit, worin „allererst die Wahl gewählt" wird, welche für die Wiederholung frei macht. Wiederholung ist also, ganz kierkegaardisch und nietzscheanisch, gewissermaßen als Wahl des (ewig) Gewählten nach vorne zu verstehen, insofern das Dasein dergestalt auf sich selbst zurückkommt. Wiederholt wird dabei nicht Vergangenes, „um es abermals zu verwirklichen", sondern Mögliches. „Die Wiederholung *erwidert* vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz", wie Heidegger klarstellt. An dieser Stelle führt Heidegger die Wiederholung mit dem Augenblick zusammen, denn die Möglichkeit werde im Augenblick erwidert, indem das im Heute als "Vergangenheit" wirkende widerrufen werde. Wiederholung ist Existenz im Augenblick, gleichgültig dem Vergangenen und dem Fortschritt. Eine weitere Beschreibung der Wiederholung ist, dass das Dasein dadurch als Schicksal existiert. Schicksal bedeutet für Heidegger die „ursprüngliche Geschichtlichkeit des Daseins", worin das vorlaufende Dasein sich an das Da des Augenblicks überliefert. Der eigentliche Wert der Geschichte liegt deshalb auch nicht

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Vergangenen oder Gegenwärtigen, sondern „im eigentlichen Geschehen der Existenz, das aus der *Zukunft* des Daseins entspringt." Die Wurzeln der Geschichte liegen in der Zukunft, denn das Sein zum Tode ist der „*verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins.*" Wiederholung wird damit zur möglichen Folge daraus, dass das Dasein zeitlich geschichtlich ist. Sie macht dem Dasein seine eigene Geschichte offenbar.

Die vorlaufende Entschlossenheit, die Zeitlichkeit als Sinn der Sorge und Augenblick sowie Wiederholung beschreiben Modi des Werdens der zeitlichen Ekstasen. Es wird darin eine Art In-Zeitlichkeit zum Ausdruck gebracht, weil Heidegger das Werden poetischer Existenz zugleich als ein Hinausstehen aus der herkömmlichen Zeitauffassung *in* die Verschränkung aller drei Zeitekstasen und damit *in* den konkreten Vollzug zeigt. Die ekstatische Offenheit der Zeitlichkeit, die von der Zukunft her bestimmt ist, spricht der Ontologie des "Sei, der du wirst" am deutlichsten das Wort, ohne deshalb die psychologische Dimension der Maxime – welche in Kierkegaards Wiederholung und Nietzsches Ewiger Wiederkunft entscheidend ist – vollends außer Acht zu lassen. Eingeholt ist sie in der Zeitlichkeit als Sinn der Sorge. Das Vorlaufen, der Augenblick und die Wiederholung verknüpfen so im Sinn der Sorge des Daseins den phänomenologisch freilegenden Logos der Zeitlichkeit mit dem Phänomen der Zeitlichkeit, wo das eigentliche Sein zum Tod auch zu einer existenzial-hermeneutischen Frage des konkreten Verstehens dieser Existenz wird. Dieser lichtende Logos trägt damit auch den Ereignisbegriff des "Es gibt" der Zeit des späteren Heideggers in die Nähe von *Sein und Zeit*, wie dies Heidegger beispielsweise mit seinen *Beiträgen zur Philosophie* bereits bemüht. Die Kohärenz von *Sein und Zeit* (1927) und *Zeit und Sein* (1962) ist nicht nur chiastisch gegeben, sondern auch im hermeneutischen Logos zwischen den Ekstasen und dem Ereignis, da er im "Es gibt" der Zeit einen Sinn poetischer Existenz stiftet, der sich in einer poetischen Phänomenologie als sowohl ekstatisch als auch ereignishaft aufweisen lässt. Dieser Logos ist protreptisch, denn in allen Fällen *bewährt* das lebendige Dasein sein eigenes Werden – ohne hier schon ein Selbst zu sein – und damit den exzessiven Logos seiner herausgestellten Phänomenalität. Eben dies gilt so auch für die Geschichtlichkeit des

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Seyns, wo das Ereignis als „ursprüngliche Geschichte selbst“[573] im eigentlichen Dasein waltet und wo dieser die Zeit als der „Sinn von Sein“ gilt. Genau diese Verwebung von Dasein und Ereignis zeigen auch die Imagines bei Heidegger an und ermöglichen damit zugleich jene mögliche Unmöglichkeit, für welche der *andere Anfang* poetophänomenologisch steht. Dass dieser in Heideggers Selbstverständnis direkt auf Nietzsches „Ende der abendländischen Philosophie“ durch seine Metaphysik der Ewigen Wiederkunft folgt,[574] gibt uns zu verstehen, wie sein Werden der Ekstasen von der Erfahrung einer Nachzeitlichkeit gesättigt ist, die sich an Gewicht und Erdrückung nicht mehr überbieten lässt. Heideggers Zeitphänomenologie, die in den *anderen Anfang* überleiten soll – der selbst einen *zeitlichen* Aufbruch markiert, eben einen Anfang! – ist aber nicht "neu“ oder "fortschrittlich“, dies gerade wäre ein Rückfall in das zu überwindende uneigentliche Zeitverständnis der Linearität, sondern ein Übergang. Dieser Übergang aber gilt Heidegger als

> das Übergangslose, weil er in die Entscheidung der Anfänglichkeit des Anfangs gehört. Dieser läßt sich durch historische Rückgänge und historische Pflege des Überkommenen nicht fassen. Anfang ist nur im Anfangen. Anfang ist: Über-lieferung. Die Vorbereitung zu solchem Anfang übernimmt jenes Fragen, das die Fragenden an ein Antwortendes überantwortet. Das anfängliche Fragen antwortet nie selbst. Ihm bleibt nur das Denken, das den Menschen auf das Hören der Stimme des Seins abstimmt und ihn zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seins ge-fügig werden läßt.[575]

Dieses Denken als ein Hören auf die Stimme des Seins ist in sich selbst Wiederholung, wenn wir auf Heideggers Denkgang blicken, der nicht nur die Wiederholung bedenkt, sondern sich in seinem Denken selbst ständig wiederholt, so als finge er immer wieder von vorne an und durchliefe fortwährend die gezogenen Furchen seines eigenen Logos. Heideggers Stil des Denkens in Wegen („Wege – nicht Werke“, Holzwege, Wegmarken) ist selbst stets unterwegs, also

---

573 Siehe Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.32. Das Ereignis ist „die ursprüngliche Geschichte selbst“, verstanden als „*geschichtlich*, weil jetzt das Wesen des Seyns nicht mehr nur die Anwesenheit besagt, sondern die volle Wesung des zeit-räumlichen Ab-grundes und somit der Wahrheit.“

574 Heidegger: *Nietzsche I* (GA 6.1), S.228.

575 Heidegger: *Nietzsche II* (GA 6.2), S.21f.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in der Zeit, also im Offenen eines Werdens, also in der Wiederholung als Prozess der eigenen Selbstoffenbarung.

§28 Das Werden des Exzesses

Wir beschließen dieses 6. Kapitel in einer Doppelbewegung zurück und zugleich nach vorne: Zurück insofern wir uns erneut der chiastischen Logik der Existenzpoesie vergewissern, nach vorne, weil wir aber zwingend ihre zeitliche Künftigkeit suchen, die auf den Namen "Werden des Exzesses" lauten muss. Folgen wir unseren drei Protagonisten, und insbesondere Heidegger, ist diese Doppelbewegung niemals linear zu verstehen, sondern verschränkt im Interim der Künftigkeit des Werdens, welches in der Wiederholung, der ewigen Wiederkunft und den zeitlichen Ekstasen die Schneisen ihrer Ermöglichung schlägt: als Kierkegaards Stimmung, als Nietzsche größtes Schwergewicht, als Heideggers Vorlaufen in der Eigentlichkeit; aber auch als die drei Existenzsphären, die drei Verwandlungen und die drei Ekstasen der Zeitlichkeit. Die in diesen Grundphänomene gesuchte Zeit hat sich als Zwischenzeit ins Offene erweisen (die Künftigkeit des Werdens), weil ihr Riss und ihr jeweils zeitlich gewordener Möglichkeitssinn den Exzess der Phänomene (die Ewigkeit bei Kierkegaard und Nietzsche, der Tod bei Heidegger,) in ein Werden poetischer Existenz führen *soll*. Dieses "Sollen" ist gerade die Aufgabe einer poetischen Phänomenologie, die von ihr gezeigten Phänomene dergestalt zu poetisieren, dass sie eine poetische Existenz in ihrer Folge ermöglichen, ja vielleicht sogar erzwingen – in Offenheit. Es gibt in der Erfahrung der Wiederholung, der Ewigen Wiederkunft und der Ekstasen somit eine Notwendigkeit zur Praxis, zu einer zur Tat gewordenen Zeit – exakt dies drängt bei Kierkegaard auch in das gelebte Leben der ästhetischen, ethischen und religiösen Sphäre, bei Nietzsche in die Transformation des Kamels zum Löwen und zum Kind und bei Heidegger in die Sorge des Daseins sich vorlaufend, augenblicklich und wiederholend zu begreifen: hier wird Zeit *lebendig* poetisiert, hier soll Zeit *lebbar* werden. – Zum Ende dieses 6. Kapitel versuchen wir dieser Lebendigkeit nun (1) erstens in einem Phainesthai der Werdung, (2) zweitens in der gelebten Zeitlichkeit, (3) drittens in einer Topographie der Künftigkeit,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(4) viertens im Reich der Freiheit und (5) fünftens im Begriff der Zeit auf die Spur zu kommen.

Das Phainesthai der Werdung

Die deskriptive Poesie einer poetischen Phänomenologie konzentriert die Zeit ihrer Phänomene, insofern der existenzielle Möglichkeitssinn des Künftigen (die Ermöglichung) das poetische Imago verwirklicht: sei es als Stimmung der Wiederholung in *Furcht und Zittern*, als *Gesicht und Rätsel* in *Also sprach Zarathustra* oder als Augenblick und Wiederholung in *Sein und Zeit*. Je mehr konkrete Zeit sich darin zeigt, wird nicht nur Zeitlichkeit an den Phänomenen beschrieben, sondern *vollzieht* sich auch eine poetische Zeitlichkeit. Die deskriptive Poesie wird damit zu einer zeitlichen Deskription. Dies impliziert, dass sich die originäre Gabe des *Phainesthai* in den Beschreibungen unserer Drei *zeitlich* als originäres *Phainesthai* der Gabe *zeigt,* sich darüber hinaus aber auch *verzeitigen lässt*, das heißt eine Künftigkeit des Möglichen (die Überschreitung des Möglichen) als Öffnung in das vierte Relat aufweist. Wo dies gelingt, kann die gezeigte Möglichkeit zur Zeit werden, schreibt sich das Interim der Künftigkeit des Werdens in die Erfahrung der Leser ein (eine Heraklitisierung des Parmenides) Es ist klar: Je poetischer die phänomenologischen Beschreibungen, desto zeitlicher können diese *sein*, desto eher können sie konkrete Werdungszeit *werden*. Wir meinen dies weder hegelianisch noch whitehead'isch, sondern existenzpoetisch. Auch sprechen wir hier selbstredend von einem poetisch-phänomenologischen Ideal der Gabe des *Phainesthai*, deren konkrete Wirkung bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger im Einzelnen immer erst zu prüfen ist: Doch wird wohl niemand bestreiten, dass Zarathustras Poesie des größten Schwergewichts oder jene des Augenblicks der Ewigkeit von Quidam nicht tatsächlich eine "Schwere" und einen "mitternächtlichen Stilstand" evozieren können. Die Sache selbst gibt sich darin in ihrer Zeitlichkeit zu zeigen. Eine zeitliche Deskription versucht also die Phänomene so darzustellen, dass deren innere Zeitlichkeit auch mitgezeigt wird und die Phänomene folglich nicht "starr" und "eingefroren" (dies ist eines der fünf *Phainesthai*-Probleme, welches eine poetische Phänomenologie zu überwinden trachtet, siehe 1. Kapitel: Das Pathos der poeti-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Phänomenologie, §15 und §20), sondern "dynamisch" und "lebendig" zur Sprache gebracht werden. Wo dies gelingt, zeigt sich uns ein *Phainesthai der Werdung*, wie nur eine poetische Phänomenologie dies zu leisten vermag, wo ihre "Phänomenologie der Zeit" sich von der "Zeit der Phänomene" her konstituiert (Möglichkeit ist mehr als Wirklichkeit). Eine solche Deskription der Ermöglichung bedingt eine poetische Möglichkeitssprache, welche die "Künftigkeit des Möglichen und "Künftigkeit des Werdens" als "Künftigkeit des sprachmöglichen Werdens" ausdrückt. Dieser Logos ist ambivalent-dialektisch in seinem Ursprung und strebt nach den Werdungsmöglichkeiten der Phänomene. Der zeitliche Exzess, der allen Phänomenen innewohnt, wird darin in die Zeitlichkeit des Exzesses befreit – denken wir etwa an Abrahams Schweigen, Zarathustras Lachen oder das Ereignis des "Es gibt": Da zeitigt sich eine Poesie der Zeit, die sich, indem sie sich zeigt, im Exzess eines Schweigens, Lachens und Gebens zugleich übersteigt. Ihr Grad an bloßer Andeutung ist ihr Grad an möglicher Werdung durch den Leser. Das *Phainesthai der Werdung* drängt also auf das *Werden des Exzesses* gemäß dem Phainesthai des Exzesses: Das Phänomen wird in seiner (abwesenden) Anwesenheit chiastisch zur Zeit. Stilistisch leistet die phänomenologische Deskription dies durch poetische Verdichtungen und Steigerungen von Pathos und Logos (siehe §24). Bei unseren Drei vollbringt sich dies im Allgemeinen als Poesie der *indirekten Mitteilung*, als Poesie der *Umwertung aller Werte* und als Poesie des *anderen Anfangs*; im Besonderen in den jeweils gezeigten Phänomen-Tableaus. Je kreativer deren Ausstaffierung ausfällt, desto weniger hindert das Konzeptuelle darin, das Zeitliche zum Vorschein zu kommen (ein Problem der übermäßigen Architektur von *Sein und Zeit*). Zuletzt drückt sich so im *Phainesthai der Werdung* nichts weniger als das "Sei, der du wirst" aus, und zwar auf zwei Weisen: einerseits als Einbruch ins Dunkle, Verborgene, und Mysteriöse des Exzesses (als zeigenderes Zeigen von Ewigkeit, Wiederkunft, Tod etc.); andererseits als Aufbruch in die gelebte Zeitlichkeit genau dieses profundalen Überschusses, der immer mehr und anders ist, selbst als alle demarkativen Worte.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die gelebte Zeitlichkeit

Die *gelebte Zeitlichkeit* aus einer poetischen Phänomenologie heraus bedingt, dass es eine Lebbarkeit der zeitlichen Deskription der Phänomene gibt, also ihre faktische Künftigkeit: Das Phainesthai der Werdung macht die Phänomene zeitlich, verwirklicht ihre Möglichkeit und ermöglicht ihre wirkliche Ermöglichung im gelebten Leben, das mehr ist als Worte. Dort, wo die Möglichkeit zu gelebter Zeit wird, beginnt die Existenzpoesie der Phänomene. Das bedeutet die Möglichkeit wird zu ihrem Werden, gerichtet in die Offenheit. Das religiöse Stadium, wie Johannes Climacus es als Leiden der Innerlichkeit beschreibt; die dritte Verwandlung des Geistes zum spielenden Kinde bei Zarathustra und das besorgende Vorlaufen in die Eigentlichkeit bei Heidegger geben der Künftigkeit des Werdens ihren poetischen Raum. Doch wir wissen: Die "Poesie der Existenz" verlangt auch nach einer "Existenz der Poesie". Der pathische Sinn hierin ist eindeutig: Die Phänomene sind, was sie sind; aber sie sind auch, was sie nicht sind, also was sie noch *werden können.* Deshalb ist das *Phainesthai der Werdung* auch Ausdruck des vierten Relats im "Sei, der du wirst". Seine Offenheit ist offener als die "Offenheit", denn sie ist existenziell offen. Gelebte Zeitlichkeit wird möglich durch Kierkegaards Aneignung, Nietzsches Selbstüberwindung und Heideggers Eigentlichkeit. Mit Kierkegaard stehen wir dann in der Erwartung, die Wiederholung zu *existieren*; mit Nietzsche wagen wir dann die Ewige Wiederkunft zu *bejahen*; und mit Heidegger *ergreifen* wir dann unser Seinkönnen in den zeitlichen Ekstasen. Die Parallelen und Differenzen zwischen diesen drei Triaden spielen aus existenzpoetischer Sicht dabei überhaupt keine Rolle, auch aus poeto-phänomenologischer nicht. Nur wer systematisch denkt, will solche Vergleiche anstellen. Wir indes *zeigen*, was sich zeigt; und beschreiben, was offen von sich selbst her zwingt, um dadurch selbst dichten, existieren, denken, handeln oder schweigen zu lernen. Auf nichts anderes sinnt Kierkegaards *indirekte Mitteilung*, wenn sie eine neue Mäeutik sein soll (siehe §17); nichts anderes hat Nietzsches *Umwertung aller Werte* im Auge, wenn sie eine Liebe zur Ewigkeit verlangt (siehe §26); und nichts anderes meint Heideggers *anderer Anfang*, wenn er nach dem Er-denken des Seyns trachtet (siehe §11, T21).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Topographie der Künftigkeit

Das zeitliche *Werden poetischer Existenz* geschieht im Interim, sagten wir. Dieser Riss ist Ort und Nicht-Ort zugleich, ebenso wie er eine Zeit und Nicht-Zeit ausweist: Ewigkeit und Augenblick haben diesem Zwischenort in den zuletzt betrachteten Tableaus unserer Drei bereits phänomenologische Prägnanz verliehen, doch geht es auch konkreter: Alle Zeit geschieht räumlich und das heißt, dass sie sich auch topographisch festmachen lässt: so zunächst biographisch von Kopenhagen und Berlin (Kierkegaard) über Basel und Sils Maria (Nietzsche) bis Todtnauberg und Le Thor (Heidegger). Wie wichtig diese und andere Orte für das Denken unserer Drei waren, ist bekannt. Noch konkreter und werkbezogen gedacht: Kierkegaards *indirekte Mitteilung* ist in gewisser Hinsicht ein zugleich jüdisches (z.B. *Furcht und Zittern*) sowie griechisches Denken (z.B. die *Philosophische Brosamen)*, jedenfalls aber eine Rückkehr aus Deutschland (z.B. *Die Wiederholung*) nach Dänemark (z.B. *Entweder – Oder*). Die Topographie der *indirekten Mitteilung* entpuppt sich damit als eine Rückkehr *modo obliquo*. Ihr *novides Denken* besteht darin, ältestes Erbe von Abraham über Sokrates bis Hegel in der Schräge des Indirekten (also über Umwege) neu fruchtbar zu machen. Nietzsches *Umwertung aller Werte* wiederum ereignet sich von Griechenland (z.B. *Die Geburt der Tragödie*) über die Schweiz (z.B. *Also sprach Zarathustra*) und Deutschland (z.B. *Richard Wagner in Bayreuth*) bis nach Italien (z.B. *Die fröhliche Wissenschaft*). Ihre topographische Revolution ist ein Durchbruch in den Süden, der aber als ein Durchstich zum Kreis verstanden werden muss, der sich als eine aufsteigende Spirale beschreiben ließe, wenn es nur unendlich viele Möglichkeiten in der Zeit gäbe und nicht eine unendliche Zeit, wie aber Zarathustra lehrt. Heideggers *anderer Anfang* schließlich ist grundsätzlich deutsches und griechisches Denken (z.B. *Sein und Zeit, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* oder *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*) in einer Bewegung zu ihren Wurzeln und doch himmelwärts,[576] mit einem späten Abstecher in

576 Bekannt ist Heideggers Anspruch, dass sich im Grunde nur auf Griechisch und Deutsch philosophieren lässt, weil diese beiden genuin philosophische, gleichsam ontologische Sprachen sind. Siehe Heidegger: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (GA 31), S.50f: „dass die *griechische Sprache philosophisch* ist,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die französische Provence (siehe *Seminare* GA 15). Ihre Topgraphie der Künftigkeit ist ein Hinausragen in eine Rückkehr nach vorne, die mit ebensolcher Vehemenz ins Ungewisse drängt, wie sie im Boden der Gewissheiten Halt sucht. – Eine ausführliche phänomenologische Topographie des kierkegaardischen, nietzscheanischen und heideggerianischen Denkens wäre erst noch zu schreiben. Heidegger selbst indes hat sich dieser Frage in seinem Denken *expressis verbis* angenommen, wenn er in *Sein und Zeit* das In-der-Welt-sein, das In-Sein und das Sein-bei beschreibt und sich später der Frage nach dem Ort des Seins zuwendet.[577] Für eine poetische Phänomenologie charakterisiert die *Topographie der Künftigkeit* die Bewegung unserer drei Leitmotive in die *terra incognita* eines noch ungefassten Logos, dem das leitmotivische Suchen und Ringen einen ersten Raum aufreißen soll. Gewiss ist, dass unser Denken der Künftigkeit als ein Werden des Exzesses nicht ohne diesen Zwischenort gedacht werden kann, ohne den es Raum und Zeit nicht gäbe, der aber doch eine Atopie (Ortlosigkeit) und Achronie (Zeitlosigkeit) verlangt. Diesen Zwischenort entdeckten wir bei unseren Drei in Phänomenen wie der Wiederholung, dem Augenblick und der Ewigkeit, wobei die Ewigkeit, recht besehen, eine vierte zeitliche Ekstase ausmacht, welche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ergänzt, wo immer diese von einer Endlosigkeit mitbestimmt sind, in welche die Zeit hinaussteht, so wie bei Kierkegaard und Nietzsche der Augenblick (als Vorwärtskommen in die Ewigkeit, die ewig ist, denn „ewig ist das Ewige das Ewige"; und als Thorweg zwischen den

---

d.h. nicht: mit philosophischer Terminologie durchsetzt, sondern als Sprache und Sprachgestaltung philosophierend. Das gilt von jeder echten Sprache, freilich in je verschiedenem Grade. Der Grad bemisst sich nach der Tiefe und Gewalt der Existenz des Volkes und Stammes, der die Sprache spricht und in ihr existiert. Den entsprechenden tiefen und schöpferischen philosophischen Charakter wie die griechische hat nur noch unsere deutsche Sprache. (Vgl. Meister Eckhart und Hegel)."

577 Siehe Heidegger: *Das Seminar in Le Thor 1969* in *Seminare* (GA 15), S.344. Dies markiert Heideggers dritte Phase, nachdem er zuerst die Frage nach dem Sinn von Sein erörtert (u.a. *Sein und Zeit* (GA 2)) und dann jene nach der Wahrheit des Seyns (u.a. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65)). Auf sie folgt jene nach dem Ort des Seins. Siehe auch Heidegger: *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), S.37 (Topologisches Denken), S.179 (Topologizität des Denkens (Denkweg)), S.197 (Zur Logik des Weges), S,213f (Raum und Zeit). Kurz: Sinn – Wahrheit – Ort (des Seins).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ewigkeiten, „von ewigen Dingen flüsternd“) und in gewisser Hinsicht bei Heidegger der Tod (als „Möglichkeit der Unmöglichkeit“).

Das Reich der Freiheit

Das Phainesthai der Werdung und die gelebte Zeitlichkeit sind Modi der Möglichkeit, wo diese zum Logos und zur Praxis werden. Als Übergang von der Phänomenalität zur Existenzpoesie verwirklicht sich darin jeweils Freiheit, und zwar die Freiheit der Exzessivität in den Phänomenen, die nach einer Werdung drängt. Auch dies gehört zu einer Topographie der Künftigkeit. Im Kontext des *Phainesthai der Werdung* können wir in einer poetischen Phänomenologie so von einer “Freiheit der Lichtung“ sprechen, welche die deskriptive Poesie leistet, wenn sie vom offenen Zwang der Phänomene her (Pathos) diese im konkreten Sinn im Plural zeigt (Logos), und zwar möglichst kreativ (Poiesis), so wie die Poesie unserer Drei. Im Kontext der *gelebten Zeitlichkeit* wiederum bezeigt das Prinzip des “Sei, der du wirst“ einer poetischen Phänomenologie, wie eine “Freiheit der Existenz“ zu ihrer Existenzpoesie gehört. Der Mensch als könnendes Wesen vermag die Freiheit, und das heißt die Tiefe seines Ursprungs (Vergangenheit des Profundals), die Weite seines Horizonts (Gegenwart der Demarkation), die Höhe seiner Hoffnung (Zukunft des Exzesses), die Form seiner Sehnsucht (Ewigkeit des Imagos) und die Möglichkeit seiner Konkretion (Offenheit der Poiesis), wo diese sein Werden poetischer Existenz bestimmen. Der existenzpoetische Mensch ist kohärent in seiner Autonomie, trotz der Unverfügbarkeit seiner Stoffe. Dazu gehören formal sowie inhaltlich auch Kierkegaards Wiederholung, Nietzsches Ewige Wiederkunft und Heideggers Ekstasen (als formale Kohärenz im Bruch: W-EW-E), welche seine Freiheit in der Widersprüchlichkeit der Ermöglichung möglicher Unmöglichkeit fundieren (inhaltliche Kohärenz im Bruch der Poiesis): Die Wiederholung, die uns im Augenblick gen Ewigkeit erweist, wofür wir uns jeweils entschieden haben (Kierkegaard); die Ewigkeit, die wir uns als Abbild ewiger Wahl auf unser Leben drücken (Nietzsche); die zeitlichen Ekstasen, deren Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei wir im Vorlaufen entschlossen ergreifen (Heidegger). Was die gewählte Freiheit bei unseren Drei konkret bedeuten muss, werden wir erst in der weiteren

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Folge sehen, denn diese bedingt in ihrer Konkretion ein leibliches Selbst, das in seinen Möglichkeiten auch zur Selbst-Demarkation fähig ist (siehe §32). Hieran begrenzt sich unser Reich der Freiheit auf die Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit der Phänomene, wo wir diese als Werden des Exzesses ausweisen können.

Der Begriff der Zeit

Schließen wir hier nun, wie gewohnt, auf einen der Begriffe der poetischen Phänomenologie, dann bedeutet dies, dass wir versuchen müssen, den Exzess der Phänomene chiastisch mit der Zeit der poetischen Existenz zu verknüpfen. Bisher haben wir dies durch das Werden getan, genauer durch das Werden des Exzesses. Doch wie *wird* der Exzess der Phänomene? Offenkundig als eine Unabhängigkeit gegenüber seinen unmittelbaren Begrenzungen (seine Hyperbolik) und als Selbstständigkeit gegenüber seinen mittelbaren Möglichkeiten (seine Offenheit). Diese Art der Zeitlichkeit hat sich uns in allen Überschussphänomenen bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger gezeigt und zwingt aus diesen offen in eine mit ihnen korrespondierende Existenzpoesie, sei es als Bewegung durch die Existenzsphären (Kierkegaard), als Verwandlungen des Geistes (Nietzsche) oder als Entschlossenheit zur Eigentlichkeit (Heidegger). Wir können deshalb den Begriff der poeto-phänomenologischen Zeit als *Autarkie* bestimmen, denn die Zeit der Phänomene, wie wir sie hier beschreiben, genügt nur sich selbst, steht also in den Grenzen ihrer eigenen Unbegrenztheit und bestimmt damit auch selbst, was ihre Möglichkeiten existenziell erlauben. Die "Künftigkeit des Möglichen" selbst ist autark, wo es den Übergang von den Phänomenen in ihre Praxis ermöglicht. Die Autarkie der Zeit ist die Autarkie ihrer Möglichkeiten.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Teil:
Selbst und Gott –
Konkretion einer poetischen Existenz

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

7. Kapitel: Der Leib der poetischen Existenz

Die existenzielle Konkretion

Das Eigenste im Menschen ist sein Einzelsein, jene Dimension seiner selbst, die ihm niemand abnehmen kann; dort, wo er ganz sich selbst sein muss, um *der zu sein, der er wird*. Unsere existenzpoetische Maxime des "Sei, der du wirst" setzt ein Selbst voraus, doch ist dies ein Selbst, das immer erst zu erlangen ist und niemals schon vorliegt, wie etwa das aristotelische *Hypokeimenon*, das kartesianische *Ego* oder das transzendentale Subjekt. Das Selbst einer poetischen Phänomenologie ist ein künftiges, denn es konkretisiert sich selbst existenziell in seine eigene Erwartung, lässt also seine Poiesis und seine Zeitlichkeit mit sich selbst immer erst zusammenwachsen (das *Con-crescere*). Dies trifft umso mehr zu, wenn dieses "ausgezeichnete Einzelnsein" einer "Existenz gemäß den Phänomenen" entsprechen soll, die poetische Phänomenologie also explizit zu ihrer Existenzpoesie anleitet. Dichter des eigenen Lebens zu sein (Nietzsche), sich im Leben vorwärts zu dichten (Kierkegaard) und somit dichterisch zu wohnen (Heidegger) ist allezeit Existenz ins Offene und Unbekannte, denn – wir wissen es – die Existenz kommt vor der Episteme (siehe 5. Kapitel: Die Möglichkeit poetischer Existenz). Der Einzelne ist also noch kein Selbst, er hat noch kein Selbst, er kennt auch nicht sein Selbst, sondern er *wird* immer erst ein Selbst, insofern er *ist, der er wird*. Auf diese Weise erkennt er sich selbst (*Gnōthi seautón*) und gewinnt er sich selbst (*Genoio hoios essi*), doch niemals feststehend, niemals endgültig definiert, sondern stets metamorphisch, sich selbst voraus, sich selbst über (*Sois qui tu deviens*). Existenzielle Konkretion ist Selbst-Werdung zwischen offenem Zwang und zwingender Freiheit. Es bedeutet sich selbst unverfügbar zu sein, so wie ein Gedicht unverfügbar ist; um darin doch nach dem Eigensten zu greifen und seinem Leben eine tiefere Bedeutung zu verleihen. Selbstwerdung ist Wagnis in Richtung des Eigensten, das Eigenste aber ist die von Hölderlin besungene,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ungefasste Weite in uns selbst (siehe §3). Selbstwerdung bedeutet, Gewissheit darüber zu erlangen, dass der einzelne Mensch eine Aufgabe ist, die mehr angegangen, als darin schon verstanden sein will. Oder in den Worten des jungen Kierkegaards: „Was mir eigentlich fehlt, ist, daß ich mit mir selbst ins reine darüber komme, *was ich tun soll*, nicht darüber, was ich erkennen soll – es sei denn, soweit ein Erkennen jedem Handeln vorausgehen muss."[578] Selbstwerdung ist ein Sprung ins Jenseits des schon Bekannten, ein Sprung über den interimischen Abgrund der Künftigkeit, über welchen auch das eigenste Selbst erst auf sich selbst *zu* kommt (die zeitliche Zwischenheit in uns). Selbstwerdung ist die existenzielle Konkretion des "Sei, der du wirst", demgemäß ein poetischer Mensch sich selbst als Poesie seiner selbst erst sucht. Das "Sei, der du wirst" ist deshalb auch die poetische Formel *par excellence*: Erst schreiben, dann denken; erst werden, dann verstehen; erst schaffen, dann sein. Sie spricht damit der Lebendigkeit ihr Wort, die sagt: Erst leben, dann wissen. In dieser Suche nach der eigensten dynamischen Eigenheit *dann* sich selbst zu wählen (Kierkegaards Selbstwahl), sich selbst zu schaffen (Nietzsches Selbstschaffung) und sich selbst eigen zu sein (Heideggers Eigentlichkeit), lenkt das eigene Werden in das eigene Sein. Oder mit Ernst Jünger gesprochen: Es bedeutet sein So-Sein (Charakter, Habitus) höher zu schätzen als sein bloßes Da-sein.[579] Existenzielle Konkretion ist die *ars vitae* ein Einzelner zu werden, um ein Einzelner zu sein. Sie schafft in ihrer Lebenskunst also jene innere Differenzierung des zeitlichen Selbst, die allein zur Poesie des Lebens werden kann. Das Leben zu dichten, gelingt nur aus und an seinem Pathos. Um die platonisch-aristotelischen Tradition des *Thaumazeins* abzuwandeln: Erst staunen, dann dichten; erst dichten, dann philosophieren. Die Poesie entspring ebenso wie die Philosophie aus dem pathischen Staunen und beide sind die Grundlage für das gelebte Leben, zumal das poetische. Existenzielle Konkretion verwirklicht die Möglichkeiten, die uns widerfahren (der konkrete Sinn im Plural), nicht die Möglichkeiten, die wir schon besitzen. Die Existenzpoesie einer poetischen Phänomenologie ist deshalb ein neues sokratisches *Epimeleia*, deren Selbstsorge die Unbestimmtheit

578 Siehe Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band I)*, S.16.

579 Siehe Jünger: *Der Waldgang*, S.54. Siehe ebd., S.44: „der Dichter *ist* Waldgänger."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Bestimmten und das Bestimmte im Unbestimmten kultiviert, um ein Selbst zu werden, das sich erst erdichtet, als was es sich erkennt und sich erkennt, als wie es zur Poesie seiner selbst wurde. Wo dies kulminiert, ist man zu Goethes Euphorion aus dem *Faust II* geworden, der fleischgewordenen Poesie,[580] und hat man mit Hölderlin das Heilige vollbracht, das einen den Göttern gleichmacht.[581] In den Worten der poetischen Phänomenologie bedeutet dies, dass der Einzelne sich in seiner Selbstwerdung zum "Bilde seiner selbst" geschaffen hat (Imago), indem er seine eigenste Eigenheit konkretisierte (siehe 5. Kapitel: Die Möglichkeit poetischer Existenz).

Grundlegung und Konkretion

Nun ist diese Poiesis des Selbst, sich zum Bild seiner selbst zu schaffen, bereits ein ausgezeichneter Ausdruck einer Existenzresponsivität, die auf den Ursprung des Profundals mit dem ganzen Leben antwortet. Wir werden bald sehen, wie bei unseren Drei diese rigorose phänomenologische Selbstdichtung in ihre normativen Typen des Ritters des Glaubens (Kierkegaard), des Übermenschen (Nietzsche) und des Da-seins (Heidegger) ihren Niederschlag findet. Blicken wir auf die chiastische Verwebung unseres Übergangs von der poetischen Phänomenologie in ihre Existenzpoesie, dann stellen wir fest, dass wir uns, in der Überleitung vom 3. zum 4. Teil dieser Schrift, mittlerweile im Übergang von der Grundlegung einer poetischen Existenz zu ihrer Konkretion befinden: Linear verdichten sich darin nun die Poiesis (5. Kapitel) und die Zeit (6. Kapitel) in die Fragen nach Selbst (7. Kapitel) und Gott (8. Kapitel). Chiastisch wiederum verknüpfen sich darin das Demarkative (Logos) und das Profundale (Pathos) mit dem Leib der poetischen Existenz (7. Kapitel), dem Nächsten, und der Gnade der poetischen Existenz (8. Kapitel), dem Höchsten. Die lineare Entwicklung in diesem 7. Kapitel ist eindeutig:

---

580 Siehe Goethe: *Faust. Der Tragödie zweiter Teil.* Euphorion ist das Kind von Faust und Helena, also der nordischen Romantik und der südlichen Antike. Als solcher symbolisiert er die fleischgewordene Poesie, die Werdung der Deutschen Klassik, aber auch die Person Lord Byron.

581 Siehe Hölderlin: *An die Parzen* 2,7–3,12 in *Gesammelte Werke*, S.60: „Doch ist mir einst das Heilge, das am / Herzen mir liegt, das Gedicht, gelungen, / Willkommen dann, o Stille der Schattenwelt! / Zufrieden bin ich, wenn auch mein Saitenspiel / Mich nicht hinab geleitet; Einmal / Lebt ich, wie Götter, und mehr bedarfs nicht."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Möglichkeit des Imagos und der Exzess des Werdens gehen dem Selbst vor, das immer erst gemäß seinen Möglichkeiten wird. Seine mögliche Unmöglichkeit (Poiesis) und seine Autarkie (Zeit) sind somit die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit: Diese Möglichkeit der Möglichkeit des Selbst ist seine Poesie; die Möglichkeit der Zeit des Selbst wiederum ist seine Phänomenalität. Die Selbstwerdung des Selbst, die wir hier nun entwickeln wollen, ist also Ausdruck des selbstisch zu Existierenden der Poesie und also der Phänomene. Chiastisch indes gilt es in diesem 7. Kapitel den Leib als grenzvernünftig auszuweisen, ihn als von seiner demarkativen Verschränkung mit dem Logos her zu zeigen, das heißt als phänomenologische Dimension einer zugleich intimen wie extimen Sinnstiftung.

Der künftige Leib

Die Möglichkeit der Poiesis, das Werden der Zeit und der Logos der Phänomene brauchen eine Zone ihrer Konkretion. Diese Zone ist der Leib. Wo das Vorlaufen und Zu-kommen sich treffen, im Spalt, nicht des Augenblicks, sondern im Spalt das Nach-Augenblicks, der offeneren Zeit, der Überdehnungs-Gegenwart das vierten Bezugs, wo alles Freiheit scheint – da bricht der Leib als eine neue Wirklichkeit zu ihrem offenen Zwang auf. Weshalb steht der Leib in dieser Offenheit? Weil er das Werden ist, das in seiner Autarkie erst befreit; weil er das Maß der Möglichkeit möglicher Unmöglichkeit ist; weil er zum Selbst wird, das als Dichte über dem Abgrund schwebt. Der Leib einer poetischen Phänomenologie ist also nicht nur der materielle Körper, auch nicht nur der gelebte Körper, sondern die offen-gebrochene Zone, wo sich ein Selbst in seiner Werdung ausdifferenzieren kann. Diese Zone ist interimisch, insofern sie als zeitlich und unzeitlich, topisch und atopisch beschrieben werden muss. Der Leib gehört also zur Topographie der Künftigkeit, worin er ein Gefüge situiert, welches das "Seinige des Eigensten" *ist*, ganz ähnlich wie Platon im *Alkibiades I* den Leib charakterisiert.[582] Diese Zone umfasst Dimensionen, die wir als "Person", als "Indivi-

582 Der Leib ist das Seinige, aber nicht man selbst. Siehe Platon: *Alkibiades I*, 131a: „Wer also etwas von seinem Leibe kennt, der kennt das Seinige, aber nicht sich selbst."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

duum", als "Ich", als die "Seele" bezeichnen, weil wir diese Zone insgesamt existieren, insofern wir *sie selbst auch sind*. Helmuth Plessners Unterscheidung von "Körper haben" und "Leib sein",[583] ebenso wie Husserls Bezeichnung des Leibes als einem „ichlichen Fungieren"[584] sind adäquat, doch noch unzulänglich gegenüber der Künftigkeit des Werdens, die dem Leib im Hinblick auf sein Selbst zukommt. Der Leib ist der künftige Leib, weil er frei ist zu sich selbst, seine Werdungs-Autarkie ihn von außen nicht hindern kann, sich auf sein "Sei, der du wirst" zu entwerfen. Seine Zone ist in seinem Einzelnsein ausgedehnt auf das Offene des vierten Relats. Die "Künftigkeit des Möglichen" und die "Künftigkeit des Werdens" konkretisieren sich also in einer "Künftigkeit des Leibes". Diese weist in einer poetischen Phänomenologie zwei Facetten auf: Erstens jene der originären Gabe des *Phainesthai* (als Leib der Poesie) sowie dem originären *Phainesthai* der Gabe in der Affektivität (als Poesie des Leibes); zweitens jene von Stimmungen. Die erste Facette betrifft den individuellen Leib als jener Zone, in welcher eine intime Sinnstiftung durch die Anwesenheit der erfahrenen Phänomene möglich wird. Dies betrifft das uns wohlvertraute *Phainesthai*-Problem, welches in einer poetischen Phänomenologie durch eine deskriptive Poesie (inklusive dem Phainesthai der Werdung, siehe §28) getilgt wird, so wie im Falle unserer Drei durch die Poesie der *indirekten Mitteilung*, die Poesie der *Umwertung aller Werte* und die Poesie des *anderen Anfangs*. Die zweite Facette betrifft den nicht-individuellen Leib, worin extime Sinnstiftungen durch potenziell kollektive Stimmungen erzeugt werden können. Erwiesen werden diese oft individuell, doch können sie uns allesamt angehen. Dass unsere Drei in Stimmungen denken, haben wir bereits mehrfach konstatiert. Wir werden darauf als Unruhe (bei Kierkegaard in §29), als hohe Luft (bei Nietzsche in §30) und als Verhaltenheit (bei Heidegger in §31) bald erneut zu sprechen kommen. Künftig sind der Leib der Poesie, die Poesie des Leibes und die Stimmungen als Residuen bezüglich des Phainesthai des Werdens jener Phänomene, deren Anwesenheit der Leib erfahren hat. Die Zeitlichkeit der Phänomene zwingt auch den Leib ins Künftige seiner poetischen Existenz.

583 Siehe Plessner: *Lachen und Weinen*, S.241.
584 Siehe Husserl: *Krisis*, S.115f.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Descartes und Schopenhauer

Beschreiben wir den Leib als Praxis seines Werdens, gleichsam als Verwirklichung seiner Zeitlichkeit, und damit verbunden, das Selbst als immer erst *werdend*, dann ist es evident, dass eine poetische Phänomenologie in eklatanter Differenz steht zur klassischen Subjektphilosophie. Die Abgrenzung insbesondere von Descartes ist bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger in dieser Hinsicht ausdrücklich gegeben, so etwa bei Johannes Climacus in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift*, wo das *cogito ergo sum* als tautologisch und widersprüchlich kritisiert wird;[585] ebenso bei Nietzsche, der im *Nachlass* von 1885 die im kartesianischen *Cogito* enthaltenen, aber unausgesprochenen Glaubenssätze als zirkulären „Glauben an die Grammatik" und die Logik entlarvt.[586] Heidegger seinerseits

585 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.478f: „Die wirkliche Subjektivität ist nicht die wissende, denn durch Wissen ist sie im Medium der Möglichkeit, sondern die ethisch existierende Subjektivität. Ein abstrakter Denker ist zwar da, aber daß er existiert, ist eher wie eine Satire über ihn. Sein Dasein dadurch zu beweisen, daß er denkt, ist ein sonderbarer Widerspruch, denn in demselben Grad wie er abstrakt denkt, abstrahiert er eben davon, daß er da ist. Insofern wird sein Dasein freilich als eine Voraussetzung deutlich, von der er sich losreißen will, aber die Abstraktion selbst ist doch wohl ein sonderbarer Beweis für sein Dasein, da sein Dasein gerade aufhören würde, falls sie ihm ganz glückte. Das Cartesianische cogito ergo sum ist oft genug wiederholt worden. Versteht jemand unter diesem Ich in cogito einen einzelnen Menschen, so beweist der Satz nichts: ich bin denkend ergo bin ich, – aber bin ich denkend, dann ist es kein Wunder, daß ich bin, das ist ja schon gesagt, und das erste sagt also sogar noch mehr als das letzte. Versteht nun jemand unter diesem Ich, das in cogito liegt, einen einzelnen existierenden Menschen, so schreit die Philosophie: Torheit, Torheit, hier ist nicht von meinem oder deinem Ich die Rede, sondern von dem reinen Ich. Aber dieses reine Ich kann doch wohl keine andere Existenz als Gedanken-Existenz haben. Was soll dann die Schlußform bedeuten, dann wird ja nicht geschlossen, denn dann ist der Satz eine Tautologie. (…) Vom Denken auf das Dasein zu schließen, ist also ein Widerspruch, denn das Denken nimmt gerade umgekehrt das Dasein vom Wirklichen weg und denkt es durch seine Aufhebung, durch seine Übersetzung in Möglichkeit."

586 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA 11), S.639f: „Seien wir vorsichtiger als Cartesius, welcher in dem Fallstrick der Worte hängen blieb. Cogito ist freilich nur Ein Wort: aber es bedeutet etwas Vielfaches: manches ist vielfach, und wir greifen derb darauf los, im guten Glauben, daß es Eins sei. In jenem berühmten cogito steckt 1) es denkt 2) und ich glaube, daß ich es bin, der da denkt, 3) aber auch angenommen, daß dieser

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unterstellt Descartes' Metaphysik der Subjektivität in *Sein und Zeit* einer vielfachen Kritik, u.a. dass sie die Frage nach der Seinsart und dem Seinssinn der *res cogitans* unbeantwortet lasse und von antiken Vorurteilen angeleitet sei.[587] Dem gegenüber steht nicht nur die je-

---

zweite Punkt in der Schwebe bliebe, als Sache des Glaubens, so enthält auch jenes erste „es denkt" noch einen Glauben: nämlich, daß „denken" eine Thätigkeit sei, zu der ein Subjekt, zum mindesten ein „es" gedacht werden müsse: — und weiter bedeutet das ergo sum nichts! Aber dies ist der Glaube an die Grammatik, da werden schon „Dinge" und deren „Thätigkeiten" gesetzt, und wir sind ferne von der unmittelbaren Gewißheit. Lassen wir also auch jenes problematische „es" weg und sagen wir cogitatur als Thatbestand ohne eingemischte Glaubensartikel: so täuschen wir uns noch einmal, denn auch die passivische Form enthält Glaubenssätze und nicht nur „Thatbestände": in summa, gerade der Thatbestand läßt sich nicht nackt hinstellen, das „Glauben" und „Meinen" steckt in cogito des cogitat und cogitatur: wer verbürgt uns, daß wir mit ergo nicht etwas von diesem Glauben und Meinen herausziehn und daß übrig bleibt: es wird etwas geglaubt, folglich wird etwas geglaubt — eine falsche Schlußform! Zuletzt müßte man immer schon wissen, was „sein" ist, um ein sum aus dem cogito herauszuziehn, man müßte ebenso schon wissen; was wissen ist: man geht vom Glauben an die Logik — an das ergo vor Allem! — aus, und nicht nur von der Hinstellung eines factums! — Ist „Gewißheit" möglich im Wissen? ist unmittelbare Gewißheit nicht vielleicht eine contradictio in adjecto? Was ist Erkennen im Verhältniß zum Sein? Für den, welcher auf alle diese Fragen schon fertige Glaubenssätze mitbringt, hat aber die Cartesianische Vorsicht gar keinen Sinn mehr: sie kommt viel zu spät. Vor der Frage nach dem „Sein" müßte die Frage vom Werth der Logik entschieden sein." Siehe dazu auch Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S.29ff.

587 Siehe Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.24f: „Mit dem »cogito sum« beansprucht *Descartes*, der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen. Was er aber bei diesem »radikalen« Anfang unbestimmt läßt, ist die Seinsart der res cogitans, genauer der *Seinssinn des »sum«*. Die Herausarbeitung der unausdrücklichen ontologischen Fundamente des »cogito sum« erfüllt den Aufenthalt bei der zweiten Station auf dem Wege des destruierenden Rückganges in die Geschichte der Ontologie. Die Interpretation erbringt den Beweis, daß Descartes nicht nur überhaupt die Seinsfrage versäumen mußte, sondern zeigt auch, warum er zur Meinung kam, mit dem absoluten »Gewißsein« des cogito der Frage nach dem Seinssinn dieses Seienden enthoben zu sein. Für *Descartes* bleibt es jedoch nicht allein bei diesem Versäumnis und damit bei einer völligen ontologischen Unbestimmtheit der res cogitans sive mens sive animus. *Descartes* führt die Fundamentalbetrachtungen seiner »Meditationes« durch auf dem Wege einer Übertragung der mittelalterlichen Ontologie auf dieses von ihm als fundamentum inconcussum angesetzte Seiende. Die res cogitans wird ontologisch bestimmt als ens und der Seinssinn des ens ist für die mittelalterliche Ontologie fixiert im Verständnis des ens als ens creatum.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weilige Philosophie des Selbst unserer drei Schlüsselfiguren, sondern auch ein Denker wie Schopenhauer, der mit Maine de Biran und Ludwig Feuerbach zu den Entdeckern des Leibes als philosophischer Kategorie gehört. Die Unmittelbarkeit des Leibes als Verkörperung des Willens verschiebt bei Schopenhauer bekanntlich das kantische Ding an sich aus seiner noumenalen Unzugänglichkeit in die Objektivationen des Willens. Damit wird leibliche Erkenntnis (des Dings an sich) dort möglich, wo wir den Leib nicht nur als Vorstellung, sondern auch als den in allem waltenden Willen erfahren.[588] Zwar wird Schopenhauer von unseren Drei, trotz mancher Anerkennung insbesondere von Kierkegaard und dem frühen Nietzsche, insgesamt kritisch beurteilt.[589] Vor allem Heidegger äußert sich mehrheitlich

---

Gott als ens infinitum ist das ens *increatum*. Geschaffenheit aber im weitesten Sinne der Hergestelltheit von etwas ist ein wesentliches Strukturmoment des antiken Seinsbegriffes. Der scheinbare Neuanfang des Philosophierens enthüllt sich als die Pflanzung eines verhängnisvollen Vorurteils, auf dessen Grunde die Folgezeit eine thematische ontologische Analytik des »Gemütes« am Leitfaden der Seinsfrage und zugleich als kritische Auseinandersetzung mit der überkommenen antiken Ontologie verabsäumte." Siehe auch ebd., S.89 – 101: *B. Die Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Interpretation der Welt bei Descartes*.

588 Siehe Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, u.a. 1, §7; 2, §18 und §21. Dabei gilt, §18, S.152: „der Wille ist die Erkenntniß *a priori* des Leibes, und der Leib die Erkenntniß *a posteriori* des Willens."

589 Siehe etwa Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.195f: „Über Arthur Schopenhauer: A. S. (Anmerkung. Recht wunderlich, ich heiße: S. A. Wir verhalten uns wohl auch umgekehrt zueinander) ist unleugbar ein bedeutender Schriftsteller, er hat mich sehr beschäftigt, und es hat mich verblüfft, trotz einer vollkommenen Uneinigkeit einen Schriftsteller zu finden, der mich so sehr berührt. Gegen seine Ethik habe ich insbesondere zwei Einwendungen." Die erste, ausführlich entwickelte Einwendung richtet sich gegen Schopenhauers Mitleidskonzept, die zweite gegen seine Diskongruenz von Lehre und Leben bezüglich der Askese. Ferner: „Zum andern, und dies ist ein Haupteinwand. Wenn man nun A. S's Ethik durchgelesen hat, dann erfährt man da – so ehrlich ist er natürlich -, daß er selber kein solcher Asket ist. Also er ist nicht selber die durch Askese gewonnene Kontemplation, sondern eine Kontemplation, die sich kontemplierend zu jener Askese verhält. Das ist äußerst mißlich; hier kann sich sogar das Allerschrecklichste verbergen, eine verderbliche Art schwermütiger Wollust, desgleichen ein tiefer Menschenhaß usw." Siehe auch ebd., S.209: „Es hat mich unsagbar belustigt Schopenhauer zu lesen. Was er sagt, ist völlig wahr, und wiederum was ich den Deutschen gönne, so grob wie nur ein Deutscher sein kann."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

negativ.[590] Relevant für unser Anliegen einer Phänomenalität des Leibes der poetischen Existenz ist aber die Tatsache, dass Schopenhauer entschieden bemüht ist, eine Philosophie auf dem festen Boden der Anschauungen zu entwickeln, wozu er in besonderer Hinsicht auch den Leib und seine Vorstellungen rechnet. Damit ist noch keine Leibphänomenologie gewonnen, dennoch kann Schopenhauer als Vorläufer in diese Richtung gedeutet werden, der folglich auch unserer poetischen Phänomenologie vorgearbeitet hat.[591]

Das Selbst der Demarkation

Der künftige Leib ist in seiner Ausgerichtetheit auf das werdende Selbst in einem Riss begriffen, den wir bereits als Zwischenort angedeutet haben (siehe §28). Auch im Interim der Künftigkeit hat sich uns eben dieser Spalt eröffnet. Im Lichte des Chiasmus von poetischer Phänomenologie und poetischer Existenz gilt: Der Logos ist seinem Begriffe nach demarkativ, denn er setzt und überschreitet zugleich seine eigenen Grenzen, ist also paradox und in seinem Wesen durch eine prinzipielle Ambivalenz bestimmt. Insofern das werdende Selbst in seiner Praxis durch den Logos konstituiert wird, eignet ihm dieselbe Zwiespältigkeit wie dem Logos. Von seinem Logos her bedacht, gibt sich uns das werdende Selbst der Existenzpoesie folglich als demarkativ zu verstehen, denn es geht und kommt auf sich in einem Grenzgang der Vernunft zu. Das Selbst der Demarkation aber ist nicht bloß ein "Selbst", das "wird", sondern es *ist* ein *werdendes* Selbst, und damit ein niemals schon vollends gegebenes Selbst. Weil dieser gebrochene Logos im Selbst keineswegs selbstverständlich ist, muss im Grunde noch immer gefragt werden: Was aber ist ein Selbst? Was kann ein Selbst werden? Was wird ein

590 Siehe etwa Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26), S.140: „Was Schopenhauer sachlich etwa aufgrund seiner eigenen Philosophie aufzubringen hätte, ist nichts— denn der verärgerte Ton. Dieser Ton, der gegenüber Schelling und Hegel noch ganz andere Formen annimmt und der danach auch bei anderen üblich geworden war, kann die grenzenlose Oberflächlichkeit nicht verbergen, mit der diese polternden Epigonen des 19. Jahrhunderts glaubten, die große und eigentliche Philosophie von Plato bis Hegel überwunden zu haben."

591 Siehe Schopenhauer: *Über die Grundlage der Moral*, S.551. Dort versucht er die Moral empirisch auf „ihren letzten Grund zurückzuführen", deren Handlungen „als gegebenes Phänomen zu betrachten" und erklären sind.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbst, das erst ein Selbst *wird*? Wie ermöglicht sich ein Selbst? Wie verwirklicht sich ein Selbst? Kann ein Selbst sich auch als mögliche Unmöglichkeit werden? Kann ein Selbst sich vergotten – zumal ein demarkatives? Das Selbst von der Demarkation aus in seiner Selbstwerdung zu beschreiben, muss bedeuten, das Paradox, das sich in seiner eigenen Ausdifferenzierung erkennen lässt, fruchtbar zu machen. Genau dies tun auf ihre Weise auch Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger.

In diesem 7. Kapitel werden wird uns so dem Leib der poetischen Existenz in seiner demarkativen Naturierung widmen. Dazu wollen wir den Leib des Ritters des Glaubens bei Kierkegaard (siehe §29), den Leib des Übermenschen bei Nietzsche (siehe §30) und den Leib des Da-seins bei Heidegger (siehe §31) genauer betrachten.

§29 Kierkegaard: Der Leib des Ritters des Glaubens

Der Leib ist kein expliziter Terminus im Denken Kierkegaards, dennoch bereitet sich in seinem Verständnis des Leiblichen, weit über den Deutschen Idealismus hinaus, exakt dasjenige Leibverständnis einer poetischen Phänomenologie vor, welches wir oben als eine Zone beschrieben haben, die den Körper, das werdende Selbst und das eigenste Einzelnsein umfasst. Zwar nennt etwa Vigilius Haufniensis den Leib in *Der Begriff der Angst* „das Organ der Seele und somit auch des Geistes“,[592] doch können wir hier noch weitergehen: Leib meint im Denken Kierkegaards auch das Organ des “Einzelnen“ (*Enkelte*), jener Kategorie, als deren Entdecker er sich gemeinsam mit Sokrates rühmt,[593] und mit welcher er zeitweise sogar seinen Grabstein benannt wissen wollte.[594] Der Einzelne ist dabei nicht zu verwechseln mit einem selbstsüchtigen Egotisten – und auch nicht mit Max Stirners Eigner – sondern er bezeichnet das Existieren

592 Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.607f.

593 Siehe Kierkegaard: *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, S.64.

594 Siehe Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band II)*, S.131: „Da tritt dann die Kategorie „der Einzelne“ auf, jene Kategorie, die so sehr mit meinem Namen verknüpft ist, daß ich wünschen möchte, man schriebe auf mein Grab: „Jener Einzelne““.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als jener individuelle Mensch, der man ist.[595] „In der Existenz ist das Individuum eine Konkretion",[596] wie Johannes Climacus klarstellt, ein abstraktes „System des Daseins" kann es folglich niemals geben.[597] Dieser Seitenhieb auf Hegel unterstreicht die existenzielle Unabgeschlossenheit des Einzelnen, die unserer Künftigkeit des Werdens und des Leibes entspricht, wo sie die Möglichkeit existenzieller Wirklichkeit konkretisiert. Der Leib des Einzelnen konkretisiert demnach seine poetische Existenz ins Offene, indem er so die Wahrheit *für sich* sucht, die Idee, für welche er leben und sterben will (siehe §21); indem er so das Selbst ist, das er wird. Das philosophiehistorisch Umwälzende an dieser Denkweise ist, dass Kierkegaard hier den Leib, das Selbst, das Einzelnsein nicht mehr als ewiges, transzendentales und stabiles Subjekt denkt, das gleichsam außerhalb des gelebten Lebens steht, sondern als zeitliches, konkretes und gebrochenes Selbst, das sich selbst immer erst künftig ist, weil es sich selbst erst *werden* muss. Dieses Selbst ist leidenschaftlich, es sucht, liebt, leidet, ringt, betet, scheitert, siegt. Kurz: Es existiert, und zwar leiblich! *Hier* haben wir die Konkretion einer poetischen Phänomenologie in Richtung einer poetischen Existenz. Als solcher ist der Einzelne in seiner Leiblichkeit auch der Befindlichkeit von Stimmungen ausgesetzt, die seine Existenz betreffen. Die allesentscheidende Stimmung im Denken Kierkegaards ist dabei die Unruhe, welche das Christentum mit sich bringt und welche das Selbst in seiner Zeitlichkeit – progressiv verstanden im Durchlaufen der drei Sphären der Existenz – am stärksten zu seiner Konkretion zwingt. In seinen *Tagebüchern* schreibt Kierkegaard: „Das Christentum ist die nachhaltig stärkste, die grösstmögliche Unruhe, es lässt sich keine grössere denken, sie will das menschliche Dasein von seinem tiefsten Grund auf in Unruhe bringen, alles sprengen, alles zerbrechen."[598] Und: „Wo jemand Christ werden soll, da muss Unruhe sein; und wo

595 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S494f. Siehe ebd., S.482: „Das Ethische hat mit den einzelnen Menschen zu tun, und wohlbemerkt mit jedem einzelnen." Siehe auch Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.822: „Wer ethisch lebt, hat also sich selbst als seine Aufgabe."

596 Ebd., S.724.

597 Siehe ebd., S.241ff.

598 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.293. Siehe auch Kierkegaard: *Der Augenblick*, S.226.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jemand Christ geworden ist, da entsteht Unruhe."[599] Ist das Selbst in seiner Selbstwerdung also auf sein Christwerden hin ausgerichtet, dann findet es sich umspült von Wellen der Sorge und des Aufstands wieder. Es lebt dann vor Gott in der Unruhe von „Furcht und Zittern".[600] Aus seiner Mitte gerissen, hat es sich vielleicht verloren und muss sich selbst erst wieder finden lernen – so wie der junge Dichter in *Die Wiederholung*[601] – und mehr noch: Es muss sich selbst erst *werden* lernen: „Aber sich selbst werden heißt konkret werden." Wie bereits betont: Der Mensch ist nicht schon ein Selbst, sondern ein Selbst ist „in jedem Augenblick, den es da ist, im Werden."[602] Das leibliche Selbst hat seine Zeitlichkeit gerade auch im Wagnis zu sich selbst als einem Einzelnen. Zwischen den hier forcierten Termini von Leib, Selbst und Einzelnem müssen wir bei Kierkegaard nach keiner systemastischen Ordnung suchen. Sie alle beschreiben dieselbe Zone, welche im Typus des Ritters des Glaubens letztlich ihre prägnanteste, aber zugleich undurchsichtigste Ausprägung erfahren hat. Damit ist schon angezeigt, worum es hier *nicht* gehen kann: Den Leib des Ritters des Glaubens als objektivierten "Leib des Ritters des Glaubens" zu betrachten, als ob es sich dabei um eine klar definierte Zielfigur handeln würde. Vielmehr geht es darum, die besagte Zone als offene Verbildlichung (im Sinne des Imagos) eines Typus zu lesen, der das Leitmotiv der *indirekten Mitteilung* normativ *existiert* und *dabei* ein Selbst wird. In den nachfolgenden Denkbildern wollen wir so, erstens, das Selbst als Selbstverhältnis in *Die Krankheit zum Tode* (Tableau XXXXXVII); zweitens die Angst als Möglichkeit des Selbst in *Der Begriff der Angst* (Tableau XXXXX-

599 Ebd., S.293. Siehe Fernando Pessoa: *Das Buch der Unruhe* (1982).

600 Siehe Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.114: „Jeder Mensch muß in Furcht und Zittern leben, und deshalb darf auch nichts Bestehendes ohne Furcht und Zittern sein. Furcht und Zittern bedeutet, daß man im Werden ist, und jeder einzelne Mensch, sowie das ganze Menschengeschlecht, ist im Werden und soll sich dessen bewusst sein. Und Furcht und Zittern bedeutet, daß ein Gott lebt, was kein Mensch und nicht Bestehende ja einen Augenblick vergessen darf."

601 Siehe Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.430: „Ich bin wieder ich selbst. Dieses »Selbst«, das ein anderer nicht von der Landstraße aufheben möchte, nenne ich wieder mein eigen."

602 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.51. Siehe auch Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.819.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

VIII); und drittens den Ritter des Glaubens in *Furcht und Zittern* (Tableau XXXXXIX) genauer unter Augenschein nehmen.

Das Selbst als Selbstverhältnis

Auf Vorwort und Einführung von *Die Krankheit zum Tode*, die wir in §13 als T23 bereits betrachtet haben, folgt der berühmte Auftakt zu Anti-Climacus' Schrift, dem wir uns hier nun widmen wollen.[603] Insgesamt handelt besagte Schrift von der Frage nach dem Selbst, seinem Bewusstsein und damit auch seiner Werdung im Lichte der Verzweiflung, das heißt der Sünde. Ihre Poesie ist nicht zu vergleichen mit jener anderer Schriften kierkegaardischer Provenienz, dennoch weist sie in ihrer begrifflichen Stringenz eine gewisse "logische Poesie" des Selbst auf, die uns dazu veranlasst hat, den Auftakt von Teil A als Tableau zu meditieren. Insbesondere der erste Abschnitt hat eine begriffliche Sogkraft, deren offen zwingende Dichte niemanden kalt lässt und es verlangt, vollständig zitiert und *geschaut* zu werden:

> Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst: Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das im Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthese. Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen Zweien. So betrachtet, ist der Mensch noch kein Selbst.

Anti-Climacus hebt an mit einer anthropologischen Bestimmung („Der Mensch ist Geist"), um sodann eine existenzielle anzufügen („Geist ist Selbst"), die wiederum in eine ontologische Bestimmung überführt wird („Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält"). Syllogistisch folgt daraus, dass der Mensch ein Selbst *ist*, insofern er Geist ist. Als Selbst ist er somit das Selbstverhältnis seines Selbst, das heißt sein Selbst-Bewusstsein respektive der Geist, der sich auf sich selbst beziehen kann. Der Mensch ist als Selbst also nicht sein Bewusstsein („das Verhältnis"), sondern sein Selbst-

603 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.31ff (T57).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bewusstsein („dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält"). Ferner unterstreicht Anti-Climacus, dass der Mensch auch „eine Synthese" (Relation) sei, und zwar eine dreifache: von Unendlichkeit und Endlichkeit (Quantität), von Zeitlichem und Ewigem (Qualität), von Freiheit und Notwendigkeit (Modalität).[604] Als Synthese ist der Mensch aber noch kein Selbst, also auch kein Geist, was bedeutet, dass es im Menschen einen Widerspruch gibt: Denn einerseits ist er eine Synthese, andererseits ist er ein Selbst. Insofern er eine Synthese ist („das Dritte als negative Einheit"), ist er aber noch kein Selbst („das positive Dritte"). Es muss zwischen der Synthese und dem Selbst also einen Spalt geben, ein Interim, ein Zwischen. Wir heißen es die Künftigkeit des Leibes, in und durch welche der Mensch erst zu einem Selbst, also zu sich selbst, *wird*, indem es in dieser Spannung zu sich selbst findet. Dieses Selbst ist nun entweder selbst gesetzt oder durch ein Anderes. In Abkehr von einer fichteanischen Selbstsetzung betont Anti-Climacus, dass das Selbst des Menschen durch ein Anderes gesetzt wurde. Dieses Andere ist eine Macht und kann – im vorliegenden Fall – nur Gott sein. Das Selbstverhältnis des Menschen verhält sich also, indem es sich zu sich selbst verhält, nicht nur zu sich selbst, sondern auch zu dem Anderen, welches es überhaupt gesetzt hat. Das Selbstbewusstsein des Geistes ist zugleich ein Gottesbewusstsein, wenngleich natürlich ein demarkatives. Dies zeigt auch, weshalb der Mensch nicht immer schon ein Selbst ist, denn ansonsten wäre er immer schon im Bewusstsein Gottes. Ein Mensch kann auch nur eine Synthese sein, aber noch kein Selbst als Geist. Wichtig ist ferner, dass dieses Selbstverhältnis gestört sein kann, was zu Verzweiflung führt. Weil das Selbst des Menschen von einem Anderen gesetzt wurde, gibt es auch zwei Formen der Verzweiflung: Erstens verzweifelt „nicht es selbst sein zu wollen"; zweitens „verzweifelt es selbst sein zu wollen". In beiden Fällen ist das Selbstverhältnis gestört („ein Missverhältnis"), weil das Selbst sich in einem Verhältnis der Unruhe und des Ungleichgewichts zu

604 Anti-Climacus denkt den Menschen hier also angelehnt an das kantische Schema der 12 Kategorien der reinen Verstandesbegriffe aus der *Kritik der reinen Vernunft*: Qualität (Einheit, Vielheit, Allheit), Quantität (Realität, Negation, Limitation), Relation (Inhärenz-Subsistenz, Kausalität-Dependenz, Gemeinschaft) und Modalität (Möglichkeit-Unmöglichkeit, Dasein-Nichtsein, Notwendigkeit-Zufälligkeit). Siehe Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 106, S.150.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem Anderen verhält, das es gesetzt hat. Verzweiflung (also Sünde) resultiert folglich aus einem nicht-existenten oder gestörten Gottesverhältnis des Selbst, indem der Mensch sich selbst entweder loswerden will oder sich selbst übermäßig sein will.[605] Diese Abhängigkeit des Menschen zeigt auch, dass ein Verzweifelter die Last der Verzweiflung nicht von selbst heben kann. Wenn der Verzweifelte dies glaubt, „dann steht er noch in der Verzweiflung, arbeitet sich mit all seinen vermeintlichen Arbeiten nur desto tiefer in eine tiefere Verzweiflung." Der Abschnitt endet mit der Formel, die den Zustand deskribiert, wenn das Selbst die Verzweiflung ganz überwunden hat: „im Sich-Verhalten-zu-sich-selbst und im Es-Selbst-sein-Wollen gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte." Das bedeutet, das Selbst ist sich in seinem Selbstbewusstsein und in seinem Willen dieses Selbst zu sein, ganz der Setzung durch Gott gewahr („durchsichtig") und gründet in dessen Macht. Mit anderen Worten: Es bedeutet, dass das Selbst den Glauben hat.[606]

Angst als Möglichkeit des Selbst

Unser zweites Tableau ist ein Doppelbild aus *Der Begriff der Angst* von Vigilius Haufniensis.[607] Ähnlich wie bei *Die Krankheit zum Tode* ist auch diese kierkegaardische Schrift zu großen Stücken von einer logischen Poesie geprägt, die gewisser Anschaulichkeit ermangelt. Dennoch erlauben auch die hier gewählten Textstellen einen kontemplativen Umgang im Sinn der poetischen Phänomenologie, nicht zuletzt aufgrund ihrer gedanklichen Geschlossenheit. Sie handeln aufs Ganze gesehen von der Angst als leiblicher Stimmung der Existenz. Vigilius Haufniensis legt uns dabei zunächst fünf Bestimmungen der Angst vor: (1) Erstens ist sie wie ein Schwindel, vergleichbar mit dem Taumel, der einen ereilen kann, wenn man „in

605 Siehe dazu Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.79: „Verzweifeln aber heißt das Ewige verlieren." In *Entweder – Oder* wiederum zeigt sich, dass eine ausschließlich ästhetische Existenz ebenso in der Verzweiflung enden kann.

606 Siehe dazu Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.177: „im Verhältnis zu sich selbst und in dem Willen, es selbst zu sein, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte. Welche Formel wiederum, es wurde oftmals daran erinnert, die Definition für Glauben ist."

607 Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.512f/631–634 (T58).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine gähnende Tiefe" blickt. Die Angst ist also ein Pathos. Das Auge schaut in den Abgrund und ängstigt sich vor dieser Tiefe, in welche es mit seinem Blick niedersteigt. (2) Zweitens ist die Angst aber auch wie ein Schwindel, der aus dem Abgrund aufsteigt. Es ist dies „der Schwindel der Freiheit", der einen ereilen kann, wenn der Geist die Synthese von Seelischem und Leiblichem in sich selbst setzen will, also von seiner eigenen Freiheit *weiß*.[608] Blickt das Auge jetzt in den Abgrund seiner eigenen Möglichkeiten, dann *weiß* es um seine Freiheiten, die es in ihrer Endlichkeit ergreifen will. Dies macht ihm Angst und hemmt seine Freiheit (sie sinkt um). Die Angst ist also auch ein Logos. (3) Drittens ist die Angst aber auch der Augenblick, wo die Freiheit sich wieder erhebt, doch nunmehr in einem neuen Modus: jenem der Schuld. Denn jetzt, nachdem der Mensch vom Schwindel der Freiheit gepackt wurde, *weiß* er auch, dass er bereits schuldig ist, gemäß den Möglichkeiten, die er in Freiheit ergriffen hat. „Zwischen diesen beiden Augenblicken liegt der Sprung, den keine Wissenschaft erklärt hat oder erklären kann." Dieser Sprung ist der „qualitative Sprung", in welchem der Geist sein Bewusstsein der eigenen Schuld setzt. Angst ist ebenso ein bestimmter Logos. (4) Viertens aber ist diese Angst zugleich das „Selbstischste von allem", denn die Angst vor der Sünde und das Bewusstsein der Sünde, also der eigenen Schuld, wirft den Menschen ganz auf sich selbst zurück. Angst stiftet das Selbst, denn es ist immer nur eines jeden *eigene* Angst und Schuld, die einem widerfährt im Taumel vor den eigenen Freiheiten und ihren Möglichkeiten etwas Konkretes zu tun. „Keine konkrete Äußerung der Freiheit ist so selbstisch wie die Möglichkeit jeder Konkretion." Angst ist ambivalent, sie macht ohnmächtig und doch selbstisch. Es ist eine „süße Beängstigung", die einen bezirzt im Riss der Zweideutigkeit, vor Gott schuldig zu sein und vor Gott noch *mehr* schuldig werden zu können. Angst ist ebenso ein unbestimmter Logos. (5) Fünftens ist Angst also eine Graduierung ihrer eigenen Reflexion („ein Komplex von Ahnungen"), und das heißt ihres Gegenstandes zwischen ihrem bestimmten und unbestimmten Logos. Der ursprüngliche Gegenstand der Angst ist das Nichts, denn

608 Siehe ebd., S.490: „Der Mensch ist eine Synthese des Seelischen und des Leiblichen. Aber eine Synthese ist undenkbar, wenn die zwei sich nicht vereinen in einem Dritten. Dieses Dritte ist der Geist." Siehe oben T57, Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.31ff.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Angst richtet sich, im Gegensatz zur Furcht, auf ein Unbestimmtes.[609] Die Angst entbirgt uns das Nichts als abwesend anwesend, wie Heidegger sagt (siehe §15, T30).[610] Je mehr die Angst im Individuum reflektiert ist, desto mehr wird sie zu einem Etwas. Dennoch bleibt die Angst im demarkativen Sinne auf das Nichts der Freiheit gerichtet, das in seinen möglichen Folgen des Schuldigwerdens offen bleiben muss. Der qualitative Sprung ist jedenfalls schon dadurch gesetzt, dass der selbstisch gewordene Mensch nun weiß, dass er durch die Möglichkeiten seiner Freiheit sich in immer mehr Schuld verstricken könnte. – Im zweiten Teil-Gemälde aus *Der Begriff der Angst* stoßen wir auf sodann auf vier weitere Bestimmung der Angst: (6) Sechstens ist die Angst desgleichen etwas, was erlernt werden muss. Als solche ist sie „das Höchste" im Leben. Entgegen dem herkömmlichen Logos erkennt Vigilius Haufniensis in der selbst-stiftenden Macht der Angst also eine positive Kraft. Er nennt deshalb das Erlernen der Angst auch „ein Abenteuer", „das jeder Mensch zu bestehen hat." Indes gilt es im Lebensvollzug „auf die rechte Weise Angst zu haben", was dem klugen Begehen eines Mittelwegs zwischen niemals Angst haben und sich in der Angst verlieren gleicht. Angst ist eine Praxis. (7) Siebtens ist Angst etwas, was innerlich selbst produziert wird, und zwar relativ zur Tiefe eines Menschen (dies in Ergänzung insbesondere zur zweiten Bestimmung oben). „Je tiefer seine Angst ist, desto größer ist der Mensch."[611] Wo Tiere nur Furcht kennen und Engel von Angst nichts wissen, ist der Mensch als Synthese jenes Wesen, das sich ängstigen kann, weil es seine

609 Siehe ebd., S.488. Siehe auch ebd., S.487: „Aber zugleich ist etwas anderes da. „Was ist es denn? Nichts. Welche Wirkung aber hat das Nichts? Es erzeugt Angst."

610 Im Lichte von Nietzsches Analyse des Nihilismus können wir sagen: Wir geraten in Taumel auch im Angesicht des Nichts im Tod Gottes. Denn Gottlosigkeit oder Sünde vor Gott gehören beide zum Erschreckendsten und machen uns schwindeln (beide sind primordiale Verunmöglicher des Wesentlichen, wie wir sagten. Siehe §24). Siehe auch Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.226: „Und weil das Gewicht wegfiel – deshalb kann die Uhr nicht gehen, deshalb kentert das Schiff – und deshalb ist das Menschenleben Taumel."

611 Siehe dazu Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.489: „Je weniger Geist, desto weniger Angst"; ebd., S.501: „Je ursprünglicher ein Mensch ist, desto tiefer die Angst"; ebd., S.516: „Je mehr Sinnlichkeit, desto mehr Angst"; ebd., S.526: „Je mehr Angst, desto mehr Sinnlichkeit." Und in Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.66: „Je mehr Bewusstsein, desto mehr Verzweiflung."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eigene Angst erzeugt. Angst ist auch eine Poiesis des Geistes. Dies gilt für jeden einzelnen Menschen relativ zu seiner geistigen Tiefe, und damit auch für den demarkativen Christus als er am Kreuz „Eli, Eli, lema sabachtani" schrie. (8) Achtens ist Angst etwas, was einen selbst bilden kann „nach seiner Unendlichkeit." Unendlichkeit meint die Unendlichkeit des Möglichen. Angst ist „die Möglichkeit der Freiheit" (siehe zweite und vierte Bestimmung), die alle „Endlichkeiten verzehrt", sich also auf die Unendlichkeit des Möglichen vor Gott richtet. Als solche ist Angst ein ubiquitärer und vollumfänglich bildender Bewusstseinszustand, der ärger ist als jede Folter eines Großinquisitors, jede Falle, die ein Spion legen kann oder jede Examination eines strengen Richters. Angst ist Selbstkonstitution durch Angst. Deshalb ist die Möglichkeit der Angst „die schwerste aller Kategorien", wie wir im Vergleich zu Nietzsches Ewiger Wiederkunft des Gleichen schon zitierten. Sie kann einen vollends umfangen und wiegt dabei "schwerer" als die Wirklichkeit, denn das Entsetzliche ist immer möglich; auch dass die mögliche Schuld vor Gott noch immer größer werden könnte, als die wirkliche Schuld es bereits ist. Durch die Angst erzogen zu werden, bedeutet folglich durch die „Schule der Möglichkeiten" zu gehen – die „ängstigende Möglichkeit *zu können*", wie es früher im Text heißt[612] – und das Wirkliche in seiner relativen Leichtigkeit schätzen zu lernen. In Bezug auf die Angst ist es offenkundig: Möglichkeit ist mehr als Wirklichkeit (siehe §21). (9) Neuntens schließlich ist Angst ein Zustand des Glaubens, insofern es der Glaube ist, der gegenüber der Möglichkeit der Freiheit redlich ist. Wer Glauben hat, kann „absolut und unendlich durch die Möglichkeit gebildet" werden, denn er fühlt das Gewicht der Möglichkeiten vor Gott, gerät im Angesicht des Herrn in den Taumel seiner Freiheit. Gott selbst wird also zum Abgrund, in welcher der Gläubige schaut. Den Glauben charakterisiert Haufniensis mit Hegel wiederum als „innere Gewissheit, die die Unendlichkeit vorwegnimmt." Dies meint hier die Unendlichkeit des Möglichen, aber auch die Unendlichkeit Gottes, die ebenso zur Unendlichkeit des Möglichen gehört. Gott ist der Herr der Möglichkeiten! Der Glauben hat also auch zwei Seiten: Zum einen erkennt er den Schrecken der Möglichkeiten, die das Individuum überwältigt; zum anderen besiegt er ihren Schrecken, weil er ihre falsche Idealisierung

612 Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.491.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

antizipiert. Vor den „Schrecknissen des Lebens“ gilt es sich nicht zu ängstigen, nur vor dem Möglichen. Dies zu erkennen aber, ist auch eine Frage des Geistes, und damit einer Poesie der Phantasie. Wenngleich Haufniensis dies so nicht sagt, ist es evident: Die Angst ist auch eine Poesie des Geistes.[613]

Der Ritter des Glaubens

Unser drittes Denkbild entnehmen wir aus Johannes de silentios *Furcht und Zittern*.[614] Es schließt direkt an Abrahams Glauben kraft des Absurden an, dem wir in T15 in §9 begegnet sind. Wir entsinnen uns: Dort thematisiert de silentio Abrahams logossprengende Glaubensprüfung auf dem Berg Morija, insbesondere aber die drei Bewegungen des Glaubens: erst jene der unendlichen Resignation, dann jene der Unendlichkeit und schließlich jene der Endlichkeit. Abraham hat die Gottesprüfung bestanden, aber kehrt wundersamerweise wieder in das endliche und irdische Leben zurück. Darin zeige sich die Spitze, auf welcher Abraham stehe. Abraham ist also ein Ritter des Glaubens, voller Leidenschaft für Gott, darin Ausdruck eines demarkativen Logos jenseits der Profanität. Dennoch – und damit endet T15 – enttäuscht der Ritter des Glaubens leicht, weil er, der aus der Unendlichkeit in die Endlichkeit zurückgekehrt ist, in seinem Erscheinungsbild eine auffällige Ähnlichkeit aufweist mit einem Spießbürger. Dieses Paradox ist konstitutiv für den Ritter des Glaubens, der seine Extraordinarität hinter einer Maske der Ordinarität verbirgt, ja vielleicht aus Selbstschutz verbergen *muss*, um nicht zugrunde zu gehen an dem, was er gesehen hat, woran er erprobt wurde (wie auch Hiob) und was er also weiß. Doch nicht nur aus Selbstschutz, sondern auch aus Schutz seiner Mitmenschen. Denn wer könnte den Ritter des Glaubens verstehen? Wer ihn dulden? – In unserem hier betrachteten Tableau macht sich Johannes de silentio nun auf die Suche nach einem solchen Ritter des Glaubens in seiner Zeit, der wie Abraham kraft des Absurden glaubt, der wie Abraham die Bewegung der Unendlichkeit *und* der Endlichkeit vollbracht hat,

613 Siehe dazu Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875–1879* (KSA 8), S.356: „Die Angst wohnt im Innersten der menschlichen Phantasie.“

614 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.215 – 219 (T59).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der wie Abraham sich hinter einer Maske des Schweigens schützen muss. Beobachten würde er ihn wollen, bewundern und dabei seine Bewegungen nachahmen. Unser Autor gesteht aber sogleich ein, dass er „mehrere Jahre vergebens danach gefahndet" habe. Seine Sehnsucht aber bleibt: „Wüßte ich indessen, wo ein solcher Ritter des Glaubens wohnte, so würde ich stehenden Fußes zu ihm wandern; denn dies Wunder beschäftigt mich absolut." Weil ein Ritter des Glaubens aber nicht zu finden ist – entweder weil es so wenige gibt oder weil sie sich als Philister so gut zu tarnen wissen – muss Johannes de silentio sich schlicht einen denken, sprich ihn imaginieren. Er wird also zum Poeten des Ritters des Glaubens: „Hier ist er." Die Bekanntschaft wird geschlossen, er wird ihm vorgestellt, macht einen Sprung zurück und sagt: „»Herrgott! ist das der Mensch, ist er's wirklich, der sieht ja aus wie ein Steuereinnehmer.« Indessen ist er's jedoch." Die Ironie ist unüberhörbar, doch bestätigt gerade sie die perfekte Maskierung des Glaubensritters. Nichts an ihm lässt eine „Bruchtelegraphie aus dem Unendlichen" erkennen, kein Riss ist vorhanden „durch den das Unendliche herausguckte". Er sieht aus wie ein solider Bürger, der ganz der Endlichkeit der Erde angehört. Alle weiteren Beobachtungen, die unser Dichter über den Ritter anstellt, bestätigen dies: Er tut nichts Auffälliges, er tut bloß das Seinige. Er ist pünktlich, geht sonntags in die Kirche, raucht seine Pfeife und beobachtet die Menschen. Er ist kein Poet, kein Genie. Abends kocht ihm seine Frau ein Mahl und er freut sich am Irdischen. Verglichen wird er mit einem Schreiberling, einer Krämerseele, einem Postboten, einem Restaurateur, einem Kapitalisten, dem Fleischer von nebenan, einem Taugenichts, ja gar mit einem Mädchen von sechzehn Jahren. Er ist absolut unauffällig, „kein himmlischer Blick oder ein Anzeichen des Inkommensurabeln verraten ihn". Und doch, *und doch* – de silentio wiederholt diese Worte mehrfach – *ist* der Ritter des Glaubens alles dies *nicht*, sondern *erscheint* er nur so. *De facto* hat er „auf alles unendlich resigniert", hat er „die Bewegung der Unendlichkeit gemacht und macht sie in jedem Augenblick", aber so, dass „ständig die Endlichkeit dabei herausbekommt". Der Ritter des Glaubens ist in seiner ganzen irdischen Gestalt nichts Ordinäres, sondern „eine neue Schöpfung kraft des Absurden." Er ist ein fruchtbares Paradox, eine mögliche Unmöglichkeit, ein demarkatives Ereignis. Doch wie kann man ihn erkennen trotz seiner Selbst-Cachierung? Vergleichbar ist er mit einem Tänzer, der im

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sprunge selbst in seiner Stellung steht. Nahezu eine Unmöglichkeit für einen realen Tänzer, doch der Ritter des Glaubens tut *genau dies*: Er ist Tänzer und hat Elevation, er steigt nach oben und fällt wieder herab – und hier, und *nur hier*, kann man ihn erkennen:

> Aber jedesmal, wenn sie [die Ritter] herabfallen, vermögen sie nicht gleich die Stellung einzunehmen, sie schwanken einen Augenblick, und dies Schwanken zeigt, daß sie doch Fremde in der Welt sind. Es ist mehr oder weniger auffällig, da sie Kunst besitzen; aber selbst der kunstvollste dieser Ritter kann dies Schwanken dennoch nicht verbergen. Man braucht sie nicht in der Luft zu sehen, man braucht sie bloß in dem Augenblick zu sehen, wo sie die Erde berühren und berührt haben – und man erkennt sie.

Im leichten Schwanken also verrät er sich, wo er aus der Unendlichkeit in die Endlichkeit zurückkehrt, vom Sprung in den Himmel wieder den Boden der Erde berührt. Es ist nur ein kurzer Augenblick, *da* aber gilt es ganz genau hinzuschauen. Denn sogleich verwandelt der Ritter des Glaubens seinen Sprung in einen Gang, drückt er „das Sublime absolut im Pedestrischen" aus und ist wieder unerkennbar. Diese Bewegung vermag nur jener Ritter, „und das ist das alleinige Wunder."

Das Selbstverhältnis des Selbst, die Angst als Möglichkeit des Selbst und der Ritter des Glaubens haben uns leibliche Modi gezeigt, die eine poetische Existenz ermöglichen oder zu ihren Stimmungen und Charakterisierungen gehören. Denken wir zusammen, was unsere Denkgemälde im Einzelnen aussagen, dann ist klar: Der Ritter des Glaubens ist ein leibliches Selbst, das von seiner Angst selbstisch gebildet wurde und seinen Glauben immer wieder im Sprung ins Unendliche erneuert. Ein solcher Ritter des Glaubens ist keine Theorie, auch kein Konzept, sondern ein lebendiger Leib, der seine demarkative Selbstheit im Eigensten vor Gott erringt und *in primis* poetisch umschrieben werden muss. Er ist eine Möglichkeit ins Offene, der gerade an seiner Angst den Möglichkeitssinn ins Künftige schult.[615] Dergestalt gehört seine Selbstwerdung zur kierkegaardischen Aneignungsbewegung, die wir wie folgt komplementieren können: Erst gilt es, sich selbst zu wählen. Sich selbst zu wählen, ist ein existenzi-

615 Siehe dazu auch Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.487ff und Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.55 – 61.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eller „Sprung im Dasein“[616]. Diesen Sprung gilt es leidenschaftlich immer wieder zu wiederholen. Diese Wiederholung erzeugt Innerlichkeit. Innerlichkeit bezeichnet den geistigen Raum der Gottesbeziehung. Darin hat man sich selbst als Einzelnen, als Selbst, als Ritters des Glaubens gewählt (der Kreis schließt sich), und zwar vor Gott. Darin „die Aufgabe eines poetischen Lebens zu realisieren“[617], wie es im *Tagebuch des Verführers* steht, ist Konkretion einer poetischen Existenz, wenngleich in einem nicht nur ästhetischen, sondern existenziellen, leib-künftigen, demarkativen Sinne. Die Selbstwahl, wie das Pseudonym B sie in *Das Gleichgewicht des Ästhetischen und des Ethischen in der Ausarbeitung der Persönlichkeit* in *Entweder – Oder* entwickelt, nimmt ihren Anfang dabei im Pathos des „entweder – oder; aut – aut“,[618] das einen zur Wahl drängt, damit das Ich darin sich selbst wähle, und das heißt sich selbst empfange,[619] was letztlich bedeuten muss, das Absolute zu wählen, das einen wählt, und das man selbst in seiner ewigen Gültigkeit ist. Absolut das Absolute zu wählen, bedeutet für B also sich selbst als das Absolute zu wählen.[620] So auch bei Abraham, der als Einzelner „in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten steht.“[621] Selbstwahl ist also Wahl des eigenen Selbst. Doch was ist das Selbst? „Es ist das Abstrakteste von allem, das doch in sich zugleich das Konkreteste von allem ist – es ist die Freiheit.“[622] Als Freiheit verstanden, weist sich das Selbst bereits in seinem Werden aus, in welches es auch durch den qualitativen Sprung[623] ins Sündenbewusstseins rückt: Sich schuldig zu wissen (wirklich und möglich), bedeutet *sich selbst zu werden*. Dies gilt

616 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.220, (Fn.1).: „*Jede Bewegung der Unendlichkeit geschieht durch Leidenschaft, und keine Reflexion kann eine Bewegung zustandebringen. Dies ist der Sprung im Dasein, der die Bewegung erklärt, indes die Meditation eine Chimäre ist, die bei Hegel alles erklären soll, und die zugleich das einzige ist, das er nie zu erklären versucht hat.*“

617 Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.353.

618 Ebd., S.704.

619 Siehe ebd., S.727f.

620 Ebd., S.771f.

621 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.239. Siehe auch ebd., S.247/257.

622 Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.772.

623 Siehe Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.475: „Die Sünde kommt also hinein als das Plötzliche, das heißt durch den Sprung. Dieser Sprung jedoch setzt zugleich die Qualität; (…). Ebd., S.534: „Das eigentliche Selbst aber ist erst im qualitativen Sprung gesetzt.“

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ebenso für den Sprung in die Unendlichkeit kraft des Absurden, wie Abraham wie ihn macht, um sich dann doch im Endlichen zu halten: Es bedeutet sich selbst zu werden als ein Ritter des Glaubens, wenngleich dies nicht nur aus eigener Kraft gelingen kann.[624] Wie uns das Werden der Wiederholung in §25 deutlich gemacht hat, ist der Sprung in die Künftigkeit des Werdens notwendig im Modus der Wiederholung zu vollbringen, denn Springen kann ein Selbst im Grunde nur in der Wiederholung seines Sprungs, gerade auch als mögliche Unmöglichkeit der Wiederholung, wie im Falle Abrahams. Der Sprung selbst versichert dem Selbst dann, wofür es sich in seiner Selbstwahl immer schon entschieden hat und was er auch in Zukunft wählen wird (in seiner Freiheit). Gerade die Wiederholung ist deshalb Ausdruck des Werdens des künftigen Leibes der Demarkation, worin das Selbst sich selbst wiederholt wieder holt. Das Selbst ist folglich eine Wiederholung seiner selbst. Dadurch erzeugt die Wiederholung Innerlichkeit und diese wiederum führt zu Gott im Sinne der *negativen Theosis* (siehe §33). Die kritisierte Christenheit ist hier längst überwunden zugunsten eines radikalen Christentums. Gott ist aber nicht nur das Ziel des werdenden Selbst, sondern – wie Anti-Climacus klarstellt – auch dessen Bedingung: „Wer keinen Gott hat, hat auch kein Selbst."[625] Der Mensch als bloße Synthese hat weder sich selbst gewählt noch weiß er sich zu ängstigen. Er hat also auch keinen Geist. Deshalb bedeutet Selbstwerdung im kierkegaardische Denken auch Geistwerdung, worin der Leib des Ritters des Glaubens seine Konkretion erfährt, ebenso wie der Geist im Leibe: „Wie ein Schreiben in den Sand oder ins Meer keine Spur hinterlässt, ebenso ist alles Dasein, das nicht Geist geworden ist, ein Verschwinden, etwas Spurloses."[626]

---

624 Siehe Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.253: „Zum tragischen Helden kann ein Mensch aus eigener Kraft werden, aber zum Ritter des Glaubens nicht." Dazu gehört Glaube, also auch die Gnade (siehe §33).

625 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.64. Ebd., S.54: Ein Selbst ist selten in der Welt, „denn ein Selbst ist das, was in der Welt am wenigsten gefragt ist, und das ist etwas, was am allergefährlichsten ist, sich anmerken zu lassen, daß man eines hat."

626 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.259.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

§30 Nietzsche: Der Leib des Übermenschen

Nietzsche denkt den Leib und den Einzelnen in einer Bestimmtheit, die jene seines vormaligen Lehrers Schopenhauer noch bei Weitem übersteigt. Die Selbstüberwindung als Möglichkeit und die Ewige Wiederkunft als Werden poetischer Existenz fügen sich in seinem Denken in ein Leibverständnis, worin sich der Wille zur Macht als Movens des Lebens manifestiert. Nietzsches Leib ist die Wirkzone der Künftigkeit des Willens zur Macht und damit der Ewigen Wiederkunft des Gleichen. Wir können deshalb die gesamte Philosophie Nietzsches als eine Auslegung der Frage nach dem Leib verstehen,[627] wobei der Logos sich primär und prioritär im Leib manifestiert (siehe Genius der Gattung, §10, T17). Der Leib sei deshalb weiser als der Geist[628] und wesentlicher auch als die Seele. Denn wie Nietzsche betont: „Der Glaube an den Leib ist fundamentaler als der Glaube an die Seele."[629] Deshalb gilt: „Unsere heiligsten Überzeugungen, unser Unwandelbares in Hinsicht der obersten Werte sind Urteile unserer Muskeln."[630] Darin einen kruden Naturalismus zu vermuten, würde allerdings die dionysische Elementarität, ebenso wie die apollinische Sublimität verfehlen, welche der nietzscheanischem Ontologie des Leibes eignet.[631] Nietzsches Philosophie selbst ist Ausdruck intensivster und gelebter Leiblichkeit, wie er schon weit vor *Ecce Homo* beteuert: „Ich habe meine Schriften jederzeit mit meinem ganzen Leib und Leben geschrieben: ich weiß nicht, was „rein geistige" Probleme sind."[632] Darin erweist sich der Leib als

627 Siehe Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.348: „und oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im Grossen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein Missverständniss des Leibes gewesen ist."

628 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA 11), S.244. Siehe ebd.: „Unsere Instinkte sind weiser als ihr Ausdruck in Begriffen."

629 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887* (KSA 12), S.112.

630 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889* (KSA 13), S.169.

631 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA 11), S.119: „der menschliche Leib ist ein viel vollkommeneres Gebilde als je ein Gedanken- und Gefühlssystem, ja viel höher als ein Kunstwerk – – ".

632 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* (KSA 9). S.170. Siehe auch Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.278 – 297, wo Nietzsche unter dem Titel „Warum ich so klug bin" den Wert von Ernährung, Ort, Klima, Erholung und den Instinkt der Selbsterhaltung betont.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ausprägung des Einzelnen, um welchen Nietzsches Denken, ebenso wie jenes Kierkegaards, im Letzten dreht. Der Einzelne ist für Nietzsche jener, der sich aus dem Rund der Herdenmenschen befreit, sich aus der Masse der Vielen löst, so wie der einzelne Sänger gleichsam als menschgewordene Dissonanz aus dem Chor heraustritt.[633] In *Schopenhauer als Erzieher* schreibt er: „Der Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein; er folge seinem Gewissen, welches ihm zuruft: „sei du selbst!““[634] Und ebenso: „Es giebt in der Welt einen einzigen Weg, auf welchem niemand gehen kann, ausser dir: wohin er führt? Frage nicht, gehe ihn.“[635] Wer gegen sich selbst unbequem ist und dabei seinen eigenen Weg geht, der *wird* zum Einzelnen, der *wird* ein Selbst. Dies Vereinzelung ist normativ zu lesen: „Mein Gedanke: Es fehlen die Ziele, und diese müssen Einzelne sein.“[636] Einzelne sollen die Lehrer der Menschheit sein und neue Einzelne erzeugen,[637] darin liegt die anvisierte Künftigkeit des Leibes als einer Zone des Einzelnseins gen viertes Relat. Mit einem trivialen Ich oder einem kartesianischen und transzendentalen Subjekt hat auch dies offenkundig nichts zu tun (siehe oben). Dieser Einzelne Nietzsches ist ein Stimmungswesen weit über seine bloße Einzelheit hinaus, er atmet eine andere, eine hohe Luft, so wie auch Nietzsches Schriften:

> – Wer die Luft meiner Schriften zu atmen weiß, weiß, daß es eine Luft der Höhe ist, eine starke Luft. Man muß für sie geschaffen sein, sonst ist die Gefahr keine kleine, sich in ihr zu erkälten. Das Eis ist nahe, die Einsamkeit ist ungeheuer – aber wie ruhig alle Dinge im Lichte liegen! wie frei man atmet! wieviel man unter sich fühlt! – Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis

633 Siehe Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie (*KSA 1), S.61/155.

634 Nietzsche: *Schopenhauer als Erzieher* (KSA 1), S.338.

635 Ebd., S.340. Siehe auch *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.245: „“Das — ist nun mein Weg, — wo ist der eure?“ so antwortete ich Denen, welche mich „nach dem Wege“ fragten. Den Weg nämlich — den giebt es nicht!“.

636 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887* (KSA 12), S.281. Siehe ebd., S.228: „Grundfehler: die Ziele in die Heerde und nicht in die einzelnen Individuen zu legen!“.

637 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874* (KSA 7), S.147: „Die Einzelnen sollen die Lehrer sein, als die geistigen Mütter einer neuen Generation, zur Erzeugung neuer Einzelner.“

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> und Hochgebirge – das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein, alles dessen, was durch die Moral bisher in Bann getan war.[638]

Der Einzelne, der diese Luft zu atmen weiß, der in die Fremde dieser Höhen vorzudringen vermag, gehört zu den „zukünftigen Seelen", die zur „Verkörperung einer einzigen grossen Stimmung" werden könnten, einer „hohen Stimmung" eines beständigen „Wie-auf-Treppen-steigen und zugleich Wie-auf-Wolken-ruhen."[639] Die ungeheuerliche Entrücktheit eines solchen zur Stimmung gewordenen Selbst bringt uns in die Nähe des Leibes des Übermenschen und seines demarkativen Logos. Der Übermensch ist, der er ist; er wird, der er ist; und er *ist, der er wird*. Er ist sein Werden, insofern er ein Selbst will. Wollen ist Werden, oder wie es in *Menschliches Allzumenschliches* steht: „Die thätigen erfolgreichen Naturen handeln nicht nach dem Spruche „kenne dich selbst", sondern wie als ob ihnen der Befehl vorschwebte: wolle ein Selbst, so wirst du ein Selbst. —"[640] Das Selbst des Übermenschen ist Ausdruck des Willens zur Macht, weshalb das Leitmotiv der *Umwertung aller Werte* sich auch im Übermenschen verdichtet: Dieser selbst *wird* zur *Umwertung aller Werte*, insofern er sich zum Imago jener möglichen Unmöglichkeit schafft, die anstelle des toten Gottes tritt. Dergestalt ist der Leib des Übermenschen also jene demarkative Zone, in welcher sich die Ewigen Wiederkunft im Ja der Existenzpoesie des Einzelnen zum ewigen Kreis realisiert. In den nachfolgenden Imagines wollen wir entsprechend solche Bejahungen von Leib und Stimmung betrachten, und zwar erstens in der großen Vernunft des Leibes in *Also sprach Zarathustra* (Tableau XXXXXX); zweitens im Gedicht *Abschied* aus den *Nachgelassenen Schriften* von 1884 (Tableau XXXXXXI); und drittens in Zarathustra Rede vom Übermenschen (Tableau XXXXXXII).

Die große Vernunft des Leibes

Unser erstes Tableau, das wir schauen, ist die Rede *Von den Verächtern des Leibes* aus *Also sprach Zarathustra*.[641] Der Titel der Rede

638 Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.258.
639 Siehe Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.528f.
640 Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches* (KSA 2), S.524.
641 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 3), S.39ff (T60).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

adressiert die „Hinterweltler" aus der direkt vorangehenden Rede, also jene, welche metaphysisch-religiöse Hinter-Welten errichten und sich somit vom Sinn der Erde abwenden (siehe §30, T62). Der Leib gehört zum Sinn der Erde, wer die Immanenz der Erde geringachtet, der verachtet auch den Leib. Bekehren will Zarathustra die Verächter des Leibes allerdings nicht, sie sollen viel mehr verstummen und untergehen („ihrem eignen Leibe Lebewohl sagen"). In der Folge skizziert Zarathustra eine hierarchische Bestimmung der inneren Disposition des Menschen zwischen Leib, Seele, Geist, Selbst und Vernunft, wobei er sich vom naiven Kindersinn, der sagt: „Leib bin ich und Seele", abwenden und als Wissender und Erwachter sprechen will. Im Kern unterscheidet Zarathustra zwei Ebenen: jene von Leib und Selbst (die große Vernunft) sowie jene von Geist und Seele (die kleine Vernunft), doch sind diese Ebenen nicht dualistisch, sondern monistisch und darin hierarchisch zu denken. Dabei gilt: Im Wesentlichen ist der Mensch Leib, „und Nichts ausserdem". Die Seele, das Ich und der Geist sind nur Worte für Ausprägungen am Leib. Sie sind „kleine Werk- und Spielzeuge" der elementaren Vernunft, die im Leib waltet. Gegen die bewusstseinszentrierte Philosophie der Tradition erachtet Zarathustra den Leib somit als grundlegender und dominanter als den Geist. Der Geist ist die „kleine Vernunft" im Leib, die der „grossen Vernunft" des Leibes als Werkzeug dient. Der Geist sagt "Ich" (kleine Vernunft), der Leib aber tut Ich (große Vernunft). Die kleine Vernunft von Ich und Geist ist nicht untauglich, wenn sie als Teil der großen Vernunft des Leibes verstanden wird, das heißt als Teil einer „Vielheit mit Einem Sinne". Die Vernunft des Leibes ist folglich keine nur unitarische und kohärente, vielmehr ist sie, ganz heraklitisch *und* parmenideisch, als „ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt" zu begreifen, deren dionysischer Logos grösser, tiefer, abgründig und unbewusster waltet (siehe §10) als die „beste Weisheit" des apollinischen Bewusstseins es vermag. Die Poesie der Vernunft des Leibes ist profundal, demarkativ und exzessiv – sie entspricht in ihrer dialektischen Ambivalenz von Vielem in Einem und Einem in Vielem der Eigenart des tatsächlichen Lebens. Als solches ist der Leib für Zarathustra das Selbst. Das Selbst ist die große Vernunft hinter „Sinn und Geist", doch bedient es sich auch der kleinen Vernunft der Sinne und des Geistes (es horcht und sucht). Es herrscht dabei als „unbekannter Weiser" über das Ich, dem es gebietet. Das Selbst aber gebietet durch

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sein Schaffen, es ist ein „schaffendes Selbst". Sagt das Selbst dem Ich also, dass es Schmerzen fühlen soll (ein Schaffen), dann leidet das Ich und denkt darüber nach, wie es den Schmerz lindern kann (ein Denken). Sagt das Selbst dem ich, dass es Lust fühlen soll (ein Schaffen), dann freut sich das Ich und denkt darüber nach, wie es noch mehr Lust empfinden kann (ein Denken). Stets ist das Ich nur ein Umweg für die poietischen Zwecke des Leibes, die prioritär sind. Dies gilt somit auch für die drei Verwandlungen des Geistes (kleine Vernunft) in §26 (T53), hinter welchen *de facto* das leibliche Selbst wirkt. Im schaffenden Kinde, so ließe sich konkludieren, fallen Geist und Leib dann im fruchtbaren Sinne in Eins. Weil nun der schaffende Leib dem Geist auch seine Begriffe, Urteile, Werte und seinen Willen verleiht, so auch allem Verachten und Achten, aller Geringschätzung und Anerkennung. Damit hat Zarathustra, wie er glaubt, die Verächter des Leibes entlarvt, denn ihre Urteile *gegen* den Leib sind selbst leiblichen Ursprungs. „Noch in eurer Thorheit und Verachtung, ihr Verächter des Leibes, dient ihr eurem Selbst." Wenn also der Leib in den Verächtern des Leibes gegen den Leib spricht, dann will dieser Leib zugrunde gehen. Der Untergang der Leibverächter ist also durch ihre Verachtung besiegelt, welche ihr Selbst ihnen eingibt. Ganz anders hingegen jene, die den Leib hochachten. In ihnen will das Selbst, was „es am liebsten will: — über sich hinaus zu schaffen." Das Schaffen und das Über-sich-hinaus-Schaffen sind die Leidenschaft des Leibes und wer in diesem poietischen Logos achtet und wirkt, der baut, so wie Zarathustra, „Brücken zum Übermenschen!"

Abschied

Wenden wir uns nun einer Stimmung der Leiblichkeit im Denken Nietzsches zu. Dazu wollen wir eines seiner bekanntesten Gedichte betrachten, nämlich *Abschied* aus dem *Nachlass* des Jahres 1884.[642] Dort befindet sich das Poem unter dem Obertitel *Der Freigeist*, wodurch seine grundsätzliche Stoßrichtung bereits indiziert ist. Wer hier Abschied nimmt, ist ein freier Geist, der sich abwendet von der alten Heimat, den vormaligen Sicherheiten und den bisherigen Wer-

642 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA 11), S.329 (T61).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten. Dies legt auch das achtzeilige Gedicht *Antwort* nahe, welches wir hier nicht "schauen", das aber auf *Abschied* folgt und in gewisser Hinsicht auf dieses auch antwortet.[643] Der Freigeist ist verwandt mit dem Schaffenden (siehe §22) und dem Löwen der drei Verwandlungen (siehe §26, T53): Er ist unabhängig und verkörpert die Selbstüberwindung im Zeichen der *Umwertung aller Werte*. Als solcher ist er ein Einzelner, der in die Fremde geht. An dieser Stelle setzt unser Gedicht ein. Es eröffnet mit der berühmten ersten Strophe, die bis auf drei Worte identisch ist mit der letzten:

Die Krähen schrei'n
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnei'n —
Wohl dem, der jetzt noch — Heimat hat!

Das Pathos, mit welchem Nietzsche uns umgehend trifft, ist jenes einer eindringlichen Verlassenheit. Es ist Winter, Schnee liegt in der Luft, es scheint schon zu dunkeln, die Welt bettet sich in Grau und Schwer, die Kälte ist klirrend. Das einzige Lebenszeichen kommt von schreienden Krähen, die hier an Galgenvögel und somit an Tod und Aas erinnern. Und auch sie ziehen „schwirren Flugs" noch ab in Richtung Stadt, so als ob selbst der Tod hier Abschied nähme. Die Stimmung, die Nietzsches Gedicht evoziert, ist jene des Nihilismus, der uns in der schlagenden Kraft des Bildes sofort leiblich ergreifen kann. Mit Kierkegaard und Heidegger sind wir geneigt zu sagen: Der Abgrund eines Nichts, das uns ängstigt, zwischen Möglichkeit und Seinsverlassenheit, liegt in der Luft.[644] Rettung und Zuflucht sind jetzt nur noch in der Heimat zu finden. Doch wo ist Heimat? Wo kann *noch* Heimat sein, wenn Gott tot ist, wenn man jenseits von Gut und Böse steht? – Die zweite Strophe wendet sich dem Freigeist zu, der „starr" in der winterlichen Landschaft steht, ganz dem eisigen *Nihil* der gottlos gewordenen Welt ausgesetzt (siehe §22, T2: „Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? (…) Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht

643 Es thematisiert die Abkehr von falscher, bürgerlich-philiströser Geborgenheit (das „deutsche Warm", das „dumpfe deutsche Stuben-Glück"), die Abkehr vom Verstand der deutschen Mittelmäßigkeit („Mitleid mit deutschem Quer-Verstand!"). Siehe ebd., S.330.

644 Siehe dazu auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA 11), S.626: „Aber die eigentliche große Angst ist: die Welt hat keinen Sinn mehr."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden?"). Er, der Abschied genommen hat von der alten Heimat, blickt nun, wo er sich der schonungslosen Kälte ausgesetzt sieht, scheinbar wehmütig zu ihr zurück, und dies nicht zum ersten Mal („Schaust rückwärts ach! wie lange schon!"). Eine Melancholie ergreift ihn, ein Trübsinn greift nach seinem Herzen, denn zwar hat er seine Freiheit errungen, doch steht er nun einsam und verlassen in der Welt. Er ist ein „Narr", denn geflohen ist er von zuhause und vom Vaterland, doch ging er „vor Winters in die Welt" und ohne neue Sonne, die ihn wärmt; und ohne neue Heimat, die er ansteuern könnte. Er nahm Abschied, doch brach er auf ins Offene. – Die dritte Strophe wendet sich ab vom freien Geist und wieder der weiten Welt zu: „Die Welt — ein Thor / Zu tausend Wüsten stumm und kalt!" Wer seine Heimat verlässt und die Welt betritt, der geht in die Ödnis von toten Wüsten, in welchen kein Logos Sinn spricht und keine Sonne Leben nährt. Im übertragenen Sinne: Er verlässt das Heim von Mutter Erde und macht sich auf in die unendlichen Weiten des lebensfeindlichen Kosmos, der auch Pascal schon mit Schrecken erfüllte.[645] Die Welt, gleichsam selbst ein Narr („ein Thor") für den Narren, ein Narr im Narren, ein Freigeist im All, wie Shakespeares King Lear im Gewitter, eine Wüste für den, der selbst zur Wüste wird („Die Wüste wächst, wehe dem, der Wüsten birgt."). Wer in die Wüste der Welt ging, der hat seine Heimat nicht nur verlassen, sondern sie auch verloren: Es gibt kein zurück mehr! Wer einmal die alten Werte der Welt ausgehorcht hat (siehe §18), der „macht nirgends Halt." Nietzsche macht sich da keinerlei Illusionen. Und so geht der Freigeist entwurzelt und ungeborgen im Frost des Seins. Er steht nicht mehr, er geht unentwegt. Er kann nicht innehalten, er muss immer weiter fliehen vor der alten Heimat, die nach seinem kummervollen Herzen greift. – Die vierte Strophe hebt an und doch

645 Siehe Pascal: *Pensées*, Fragment 184: „Wenn ich sehe wie blind und elend die Menschen sind, wenn ich bedenke, dass das ganze Weltall stumm und der Mensch ohne Einsicht sich selbst überlassen ist wie ein Verwirrter in diesem Winkel des Weltalls, ohne dass er wüsste, wer ihn dorthin gebracht, was da zu tun ist, noch was ihm widerfahren wird, wenn er stirbt, und bedenke, wie unfähig er ist, irgendetwas gewiss zu wissen, dann überkommt mich ein Grauen, wie es einen Menschen überkommen müsste, den man im Schlafe auf einer wüsten und schreckvollen Insel ausgesetzt und er erwachend weder weiss, wo er ist, noch wie er entkommen kann. Bedenke ich das, dann wundere ich mich, wie es möglich ist, dass man ob solch elender Lage nicht verzweifelt."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

steht der freie Geist plötzlich wieder, „bleich" vor Entsetzten, bleich vor Kälte „zur Winter-Wanderschaft verflucht." Die Starrheit des öden Gebirges ohne letzten und neuen Sinn zwingt ihn scheinbar in die Steifheit seiner Glieder, ebenso wie sein Blick zurück in die preisgegebene Heimat, wohin sogar der Tod in geordneten Bahnen zog (im Flug der Krähen). Doch der Freigeist nicht, nur seinem Auge erlaubt er noch das retrograde Movens. Und wieder bricht das Bild aus seiner Starrheit, dies auch wo Nietzsche den freien Geist auf einmal mit Rauch vergleicht: „Dem Rauche gleich, / Der stets nach kältern Himmeln sucht." Damit verstehen wir nun auch die Richtung seiner Flucht: in immer mehr Kälte, in immer tiefere Abgründe hinab, immer mehr *durch* den Nihilismus *hindurch* – und das heißt zu immer „kältern Himmeln" hoch. Diese Bewegung des Hinuntergehens als einem Hinübergehen, deren Anlage wir schon im Wege des Schaffenden angetroffen haben (siehe §22, T44), ist typisch für den Übermenschen, wie wir in Kürze sehen werden. Sie klingt auch in diesem Gang empor zu den kälteren Himmeln an. – Die fünfte Strophe bringt wieder die Krähen vom Beginn zurück ins Bild: „Flieg', Vogel, schnarr' / Dein Lied im Wüsten-Vogel-Ton! —" Dies zeigt uns, wie auch die Krähen, hier als Galgenvögel gedeutet, mit ihren Liedern von Tod und Leben zur Wüstenmusik gehören, die der Freigeist überwinden muss. Ihr „Wüsten-Vogel-Ton" ist nicht die Musik der hohen Luft und der hohen Stimmungen der künftigen Seelen. Sie gehören nicht nur den demarkativen Klängen der Künftigkeit von Leib und Logos. Die Krähen schnarren gleichsam in der kleinen Vernunft und kennen nicht den Ton der großen. Und jetzt, wo mit den Krähen auch die letzten lebenden Zeugen der alten Welt von dannen ziehen, muss der Freigeist, der zugleich ein Narr ist, nur noch sein „blutend Herz" verstecken, wegstecken in „Eis und Hohn!", damit er von der letzten Versuchung ablässt, nämlich mit den Krähen doch noch zur alten Stadt zurückzuziehen, wohin sein Blick geht, um dort in den Schoss von Wärme und Geborgenheit heimzukehren. Es gibt kein Zurück mehr! Deshalb muss das Herz des freien Geistes erstarren, muss es seiner Rührseligkeit mit Spott begegnen. Ein Wille zur Härte tut jetzt not (siehe §18, T36), sonst wird auch der Freigeist zugrunde gehen. So folgt die sechste und letzte Strophe in engster Nähe zur ersten:

Die Krähen schrei'n
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bald wird es schnei'n,
Weh dem, der keine Heimat hat!

Das „Wohl dem" aus der ersten Strophe, das im Durchgang durch das Gedicht jetzt exakt nach jenem Spott klingt, dessen der Freigeist zu seinem Selbstschutz bedarf, ist zu einem „Weh dem" geworden. Wer jetzt noch Heimat hat, dem geht es wohl in des Winters Kälte, doch wohnt er in der Unwahrheit der alten Werte. Wer jetzt „keine Heimat" mehr hat, der sei gewarnt, wenn er in der Kälte harrt. Er muss in Bewegung bleiben. Deswegen gilt es den letzten Vers des Gedichts auch als Warnung und zugleich als Aufbruch zu lesen. Wenn der freie Geist, der jetzt keine Heimat mehr hat, *niemals* eine neue Heimat haben sollte, dann wird es ihm fürwahr schlecht ergehen, denn das Leben um ihn herum stirbt ab. Er ist deshalb dazu angehalten, den Nihilismus zu überwinden, aus seiner Kälte in die Gefilde unbekannter Sterne vorzudringen, um dort in die Kraft des Schaffens zu gelangen, wie dies dem Übermenschen eignet. Nur so spart der Einzelne sich zu einem großen Sieg auf; nur so bricht im Nichts, dass er erleidet, der große poietische Möglichkeitssinn einer Zukunft neuer Werte auf.

Der Übermensch

Unser drittes Tableau stellt uns nun explizit vor das Angesicht des ominösen Übermenschen. Wir befinden uns mitten in *Zarasthustra's Vorrede*, ab Beginn ihres dritten Teiles.[646] Zarathustra kommt in eine neue Stadt, wo sich viel Volk versammelt hat, weil dort ein Seiltänzer zu sehen sein wird. Er nutzt die Gelegenheit und wendet sich an die Menge, um sie mit der Lehre des Übermenschen zu konfrontieren: „Ich lehre euch den Übermenschen." Seine Rede wird in drei Teilen vorgetragen, charakterisiert ist sie vom Kontrast des zarathustrischen Enthusiasmus für die Lehre des Übermenschen einerseits und ihrer zweifachen Verkennung durch das Volk andererseits. Ebenso charakteristisch ist der Kontrast zwischen dem "Übermenschen" auf der einen Seite und seinem Antipoden, dem "letzten Menschen", auf der anderen, den Zarathustra zu seiner Verständlichmachung selbst

646 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 3), S.14 – 22 (T62).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

forciert. Insgesamt fällt die Poesie der vielfachen Bewegungen auf, mit welcher er den Übermenschen poetisch malt. Umrahmt ist das Denkbild durch die Episode des Seiltänzers und ihrer allegorischen Bedeutung für das scheiternde Siegen Zarathustras. Zunächst ist der Übermensch als Typus durch folgende fünf Motive bestimmt: (1) Erstens ist der Übermensch der Überwinder, der Überwindende, derjenige, der sich selbst überwunden hat (siehe §22). Überwunden hat er den Menschen (in sich), das heißt er ist über ihn hinweggekommen, wie über ein Hindernis. Damit reiht sich der Übermensch in die Überwindungslogik des Lebens selbst („Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus"), worin ein evolutionistischer Ton deutlich wird. (2) Zweitens ist der Übermensch damit ein Lachen, ein Gelächter, ein Art Scham für den Menschen unter sich, zu dem er sich verhält wie der Mensch zum Affen. Der Evolutionsgedanke wird intensiviert: Der Mensch kam vom Wurme über den Affen zu sich selbst. Nun soll er sich zum Menschen "über" sich weiterbilden, sich gleichsam hoch lachen. (3) Drittens ist der Übermensch damit ein durch und durch leiblicher Typus. Er ist der „Sinn der Erde". Genauer: Er „sei, der Sinn der Erde", wie Zarathustra betont, wodurch der Logos der Gaia selbst zu einem Ideal des Noch-nicht wird, das mit dem Ideal des *homo superior* in Gleichklang zu stehen hat. Der Übermensch ist der Erde treu, er fabuliert nicht wie die Hinterweltler von „überirdischen Hoffnungen" (siehe oben). Gott ist tot, an seine Stelle tritt der Übermensch als Sinn der Erde und damit ein Sinn für die Immanenz in ihrer Fülle. Fern steht der Übermensch den Verächtern des Leibes (siehe oben), die für Zarathustra selbst verachtungswürdig sind.[647] (4) Viertens ist der Übermensch damit eine große Verachtung, denn er verachtet alles Menschliche, Allzumenschliche, welches er unter sich gelassen hat. Geringschätzig blickt er auf das menschliche Glück, seine Vernunft, seine Tugenden, seine Gerechtigkeit, sein Mitleiden herab. Um sich zum Übermenschen hinauf zu empfinden, muss der jetzige Mensch selbst eine „Stunde der grossen Verachtung" erfahren, gewissermaßen eine Stimmung seiner Seele, also einen Logos seines

647 Der Übermensch steht in seiner Leiblichkeit und Immanenz damit auch fern den Phantasien des Trans- und Posthumanismus, welche den Menschen technologisch überwinden wollen. Auch der Cyborgisierung, die den Menschen primär körperlich, nicht leiblich denkt.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Leibes. Da soll ihn ein Ekel für seine Ideale ergreifen, worin er sein Glück, seine Vernunft und seine Tugenden als „Armuth und Schmut und ein erbärmliches Behagen" erkennt. Genügsamkeit und Geiz sind die größten Sünden des Menschen, der es nicht wagt an seiner Mediokrität zu leiden und nicht schreit nach seiner eigenen Überwindung („Ach, dass ich euch schon so schreien gehört hätte!"). (5) Fünftens ist der Übermensch damit nichts Geringeres als Manifestation eines demarkativen Logos, der die überkommene menschliche Ratio als inferior erweist. In Zarathustras Poesie: „Wo ist doch der Blitz, der euch mit seiner Zunge lecke? Wo ist der Wahnsinn, mit dem ihr geimpft werden müsstet? Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist dieser Blitz, der ist dieser Wahnsinn! —." Im Vergleich zur irdischen Vernunft ist der Übermensch also ein Blitz und ein Wahnsinn, das heißt er erscheint ihr wie das Exzessphänomen einer elektrischen Entladung, auf die ein Donnern folgt;[648] er erscheint ihr wie Irrsinn und Tollheit. – Hier endet der erste Teil von Zarathustras Rede zum Übermenschen. Einige im Volk aber glauben, Zarathustra habe vom Seiltänzer gesprochen („Wir hörten nun genug von dem Seiltänzer; nun lasst uns ihn auch sehen!"), als jenem, der "über" den "Menschen" geht, oder erwecken im Scherz zumindest diesen Eindruck. Zarathustra wird vom Volk verlacht – die erste Verkennung der Lehre des Übermenschen. Unser Prophet aber, der sich später einen schweren Tropfen nennt, ehe der Übermensch blitzen wird, insistiert und fährt mit zwei weiteren Bestimmungen seiner Lehre fort: (6) Sechstens ist der Übermensch eine Bewegung des Menschen, und zwar eine Bewegung seines Untergangs und Übergangs auf ihn hin. Berühmt ist Zarathustras damit verknüpfte Metapher des Menschen als einem Seil: „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, — ein Seil über einem Abgrunde. Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben." Der Mensch ist also ein

---

648 Er ist also auch ein Philosoph, siehe Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, S.235: „Ein Philosoph: das ist ein Mensch, der beständig ausserordentliche Dinge erlebt, sieht, hört, argwöhnt, hofft, träumt; der von seinen eignen Gedanken wie von Aussen her, wie von Oben und Unten her, als von seiner Art Ereignissen und Blitzschlägen getroffen wird; der selbst vielleicht ein Gewitter ist, welches mit neuen Blitzen schwanger geht."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Möglichkeitssinn seiner Selbstüberwindung, „eine Brücke und kein Zweck". Seine Teleologie liegt niemals in sich selbst, sondern über sich selbst hinaus, am einen der beiden Enden des Seils. Allein der Weg dahin ist riskant, der Abgrund lächelt ihn schon an. Wenn am Menschen seine Leibfeindlichkeit verachtungswürdig ist, so ist liebenswürdig, dass er „ein Übergang und ein Untergang" ist, wie Zarathustra weiß. „Ich liebe Die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergehenden." (7) Siebtens ist der Übermensch also das Ziel des Menschen und damit der Gegenstand von Zarathustras Liebe. Viele poetischen Namen verleiht er diesem Telos: das Haus des Übermenschen, der „Pfeil der Sehnsucht", der Würfel seines Glücks, der Blitz. Alles daran gilt Zarathustra als der menschliche „Wille zum Untergang", als seine neue Tugend, als die Verschwendung seiner schenkenden Seele in die Zukunft (später spricht Zarathustra von der „schenkenden Tugend". Siehe auch Zarathustras eigener Untergang in §18, T35): „Ich liebe Den, welcher die Zukünftigen rechtfertigt und die Vergangenen erlöst: denn er will an den Gegenwärtigen zu Grunde gehen." Hierin wird die Künftigkeit des leiblichen Werdens des Übermenschen offenkundig. Der Leib des Übermenschen ist der Leib der Zukunft. Der Leib des Menschen muss ganz von seiner Seele erfüllt sein, die sich selbst vergisst, damit „alle Dinge in ihm sind: so werden alle Dinge sein Untergang." – An dieser Stelle endet der zweite Teil von Zarathustras Rede. Wo er sich zuerst noch verwunderte über die ignorante Reaktion des Volkes, sieht er nun ein, dass sie ihn nicht verstehen („ich bin nicht der Mund für diese Ohren."). So verändert Zarathustra den Logos seiner Rede und anstatt den Übermenschen zu verkünden, will er fortan den Stolz der Menschen adressieren (die Bildung) und deswegen vom Verächtlichsten sprechen, also vom letzten Menschen, dem Antipoden des *homo superior*.[649] Vorerst ist der letzte Mensch eine Gefahr, die sich anbahnt, aber noch abzuwenden ist. Er ist, ebenso wie der Übermensch, ein Zukunftstypus, der sich etablieren wird, wenn der Mensch es verfehlt, über sich

649 Vom „letzten Menschen" in anderer Hinsicht spricht Nietzsche schon in *Menschliches, Allzumenschliches* (KSA 2), S.456: „Der Darstellung des letzten Menschen, das heisst des einfachsten und zugleich vollsten, war bis jetzt kein Künstler gewachsen." Ebd. findet sich dort auch die erste Nennung des „Übermenschlichen", siehe ebd. S.154 oder S.298.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst hinaus zu schaffen. Er ist ein Boden, der „arm und zahm" sein wird und wo keine hohen Bäume mehr wachsen können. Er ist jener, „der sich selber nicht mehr verachten kann", jener, der auf Erden „Alles klein macht", langlebig ist wie ein „Erdfloh" („der letzte Mensch lebt am längsten") und sich gemütlich eingerichtet hat im Irdischen. Er ist achtsam, klug, angenehmen, vollständig nivelliert, meidet das Beschwerliche, hat sein „Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht". Stolz vermeldet er: „Wir haben das Glück erfunden" und blinzelt. Kurz: Der letzte Mensch ist der Philister, der Herdenmensch, der Konsument, der Mensch der übermäßigen Ordnung, an dem der Möglichkeitssinn des Menschen verkümmert ist. Er ist das Nein zum Übermenschen, sein großes Hemmnis, gleichsam der verfehlte Leib der Künftigkeit. Auch hören wir darin viele Parallelen zu Kierkegaards nivelliertem Gläubigen der Christenheit und zu Heideggers Man der Uneigentlichkeit. Dagegen steht der Übermensch, der aus einem Boden der Unordnung drängt. In Zarathustras bekannten Versen: „Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Ich sage euch: ihr habt noch Chaos in euch." (siehe §20) – Der dritte Teil von Zarathustras Rede endet mit der zweiten Verkennung der Lehre des Übermenschen, denn das Volk unterbricht ihn und ruft: „Gieb uns diesen letzten Menschen, oh Zarathustra, — so riefen sie — mache uns zu diesen letzten Menschen! So schenken wir dir den Übermenschen!" Wieder wird Zarathustra ausgelacht, er weiß sich inzwischen verhasst vom Volk. An dieser Stelle nun tritt der Seiltänzer auf, geht auf dem hohen Seil über der Menge, wird von einem „bunten Gesell, einem Possenreisser", der einem „Teufel" ähnelt und der ihn erst verspottet, dann zu schnellerem Gehen gedrängt, mit einem Satz übersprungen, sieht sich so von seinem Nebenbuhler besiegt, verliert die Kontrolle und stürzt in den Abgrund. Sein Körper schlägt direkt neben Zarathustra auf, dieser spendet dem Sterbenden den letzten Trost und verspricht ihm, ihn mit den eigenen Händen zu begraben. So stirbt der Seiltänzer dankbar. Er symbolisiert damit den Menschen, der als Seil zwischen Tier und Übermensch gespannt ist und, wie Zarathustra es in seiner Liebe verlangt, an sich selbst zugrunde geht. Er hat aus der Gefahr seinen Beruf gemacht und ist daran gestorben, wodurch er Zarathustras Anerkennung genießt. Er ist kein Ziel, aber in seiner Freimut der Weg gen Übermenschen. Der Possenreisser wiederum steht für den Teufel, im Sinne des

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Widersachers Zarathustras. Er hat vor der Menge den Seiltänzer, den einige für den Übermensch hielten, verhöhnt und in den Tod stürzen lassen. Er macht sich als Narr lustig über Zarathustra und führt seine Lehre in die Irre, denn der Mensch muss überwunden werden, nicht übersprungen.[650]

Die große Vernunft des Leibes, der Abschied und der Übermensch gehören zur künftigen Leiblichkeit, insofern sich darin das Einzelnsein in der offenen Mitte eines lebendigen Körpers zeigt, der sich sowohl in Stimmungen als auch in seine innere Selbstüberwindung ausdehnt. Der Leib des Übermenschen ist die Zone der nietzscheanischen Konkretion von Poiesis und Zeit. Bezeichnet Nietzsche den Menschen zum einen als „das noch nicht festgestellte Thier"[651], so verleiht er ihm mit dem Übermenschen zum anderen eine Bestimmung über sich selbst hinaus. Der Mensch ist festgestellt darin, dass er sich selbst überwinden kann. Sein Zugrundegehen ist sein Werden.[652] Früh schon, im Sommer 1873, finden wir im Denken Nietzsches das Ideal des Zugrundegehens, das er später im Übermenschen verfeinert:

> Wozu die Menschen da sind, wozu "der Mensch" da ist, soll uns gar nicht kümmern: aber wozu Du da bist, das frage dich: und wenn Du es nicht erfahren kannst, nun so stecke Dir selber Ziele, hohe und edle Ziele und gehe an ihnen zu Grunde! Ich weiß keinen besseren Lebenszweck als am Großen und Unmöglichen zu Grunde zu gehen: *animae magnae prodigus*.[653]

---

650 Siehe auch *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.249: „Es giebt vielerlei Weg und Weise der Überwindung: da siehe du zu! Aber nur ein Possenreisser denkt: „der Mensch kann auch übersprungen werden."" Im Gegensatz zu Kierkegaard und Heidegger ist der Sprung für Nietzsche also gerade keine zwingende Metapher.

651 Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S.81.

652 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* (KSA 9), S,604: „Sehen, daß die meisten Würfe mißlingen müssen, daß das Zugrundegehen so nützlich ist als das Werden." Siehe auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.424: „Noch sah ich keinen Untergang, der nicht Zeugung und Empfängnis war."

653 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874* (KSA 7), S.651. In leicht abgewandelter Form findet sich das Wort auch in *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (KSA 1), S.319. Siehe dazu Horaz: *Oden* I 12, 36–40: „Regulum et Scauros animacque magnae / Prodigum Paulum superante Poeno /

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Übermensch ist das hohe und unmögliche Ziel des Menschen, an dem er zugrunde gehen soll. Er ist die mögliche Unmöglichkeit seiner Poiesis und die Autarkie seiner Zeit. Darin, dass er sein Zugrundegehen will, legt er auch die Basis, um den Nihilismus zu tilgen. Er durchläuft seine Notwendigkeit, macht seine Unabdingbarkeit gleichsam furchtbar. So erst erträgt er den Tod Gottes (das größte *Nihil*) und wird bereit, die Ewige Wiederkunft (das größte Schwergewicht) zu tragen, weil er im Nihilismus das größte Leid des Menschen annimmt, durchläuft und damit überwindet. Der Übermensch überwindet die größte menschliche Not, indem er ihre letzte Konsequenz noch liebt (siehe den amor fati, §34). Dergestalt schafft er an sich selbst einen neuen Wert und wird zum Ideal von Leib und Seele,[654] deren Mittel zum Zweck die „grosse Gesundheit" ist, aus welcher die leibliche Künftigkeit *wird* und schafft, weil man sie „nicht nur hat, sondern auch beständig noch erwirbt und erwerben muss."[655] Der Übermensch gilt Nietzsche damit in einem doppelten Sinne als schaffend: Zum einen schafft er neue Werte (T36, §18), zum anderen aber schafft er auch sich selbst durch seinen Leib. In der *Fröhlichen Wissenschaft* lesen wir: „Wir aber wollen Die werden, die wir sind, — die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden!"[656] Als Genie seiner selbst gebärt und zeugt der Übermensch sich selbst (siehe §24), wobei die Frage offen bleibt, wie

---

Gratus insigni referam camena / Fabriciumque." – Regulus, die Saurer und Paulus, ihn, der / Bei dem Sieg des Puniers hin die große / Seele gab, preist dankbar mein Lied und jenen / Helden Fabricius.

654 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA 11), S.247: „Die Stärksten an Leib und Seele sind die Besten – Grundsatz für Zarathustra."

655 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), 635f. Siehe auch Nietzsche: *Nietzsche contra Wagner* (KSA 6), S.436, wo von der „höheren Gesundheit" die Rede ist.

656 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.563. Siehe auch *Menschliches, Allzumenschliches* (KSA 2), S.421: „Das unablässige Schaffenwollen und Nach-Aussen-Spähen des Künstlers hält ihn davon ab, als Person schöner und besser zu werden, also sich selber zu schaffen (…)." In dieser Radikalität erinnert das Sich-selbst-Schaffen an Stirners Selbstschaffung in *Der Einzige und sein Eigentum* (1845). Siehe auch Fichte: *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, S.169: „Das vernünftige Wesen, als solches betrachtet, ist absolut, selbstständig, schlechthin der Grund seiner selbst. Es ist ursprünglich, das heißt ohne sein Zutun schlechthin nichts: Was es werden soll, dazu muß es sich selbst machen, durch sein eigenes Tun."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stark seine Selbstschaffung einer Kontrolliertheit unterliegt und wo er nicht vielmehr sich selbst *wird*, weil *es* ihn schafft (siehe die Unbewusstheit des Logos in §6). Das "Sei, der du wirst" bleibt in seiner Künftigkeit jedenfalls auch einem unverfügbaren Pathos unterstellt, zumal im Hinblick auf die *negative Theosis* (siehe 8. Kapitel: Die Gnade poetischer Existenz). Nietzsche selbst deutet in *Ecce Homo* diese Dimension der unbewussten Selbstwerdung an: „Dass man wird, was man ist, setzt voraus, dass man nicht im Entferntesten ahnt, was man ist."[657] Das "Sei, der du wirst" ist im "Werde, der du bist" also bereits angelegt, und zwar als ein demarkatives Selbstverhältnis, das Ehrfurcht gebietet vor dem Selbstexzess, der auch jeder Einzelne ist. Vornehmheit entsteht dadurch, dass man vor sich selbst Ehrfurcht hat, schreibt Nietzsche.[658] Das hieße also, Ehrfurcht auch vor seiner eigenen Unbewusstheit, Ehrfurcht vor dem Es im Willen zur Macht, Ehrfurcht vor der Exzessivität seiner eigenen Selbstwerdung. Ehrfurcht ist nicht Angst im Sinne Kierkegaards und Heideggers, aber vielleicht ihr äquivalentes Anderes, wo sie am profundalen Pathos des Einzelnen aufkeimt. Dass dieser Einzelne dann einer Zucht unterstellt werden sollte, wie Nietzsche spätere Phantasien anklingen lassen,[659] ist ein seltsames Missverständnis seines Denkens, nicht nur gegenüber der Vornehmheit, sondern auch dem Einzelnen, da es diesen einer kontrollierten und damit kollektivierenden Ordnung unterstellt. Das dionysische Heil, nach welchem der Leib des Übermenschen trachtet (siehe §34), ist Ausdruck einer Reinheit ganz anderer Art. Eine ihrer Ausprägungen haben wir in früheren Streifzügen in Nietzsches Denkgemälden bereits berührt: die Sternen-Moral:

Sternen-Moral.

Vorausbestimmt zur Sternenbahn,
Was geht dich, Stern, das Dunkel an?

---

657 Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.293.

658 Siehe Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S.233: „Die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich."

659 Siehe Nietzsche: *Der Antichrist* (KSA 6), S.170: „Nicht, was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen, ist das Problem, das ich hiermit stelle (— der Mensch ist ein Ende —): sondern welchen Typus Mensch man züchten soll, wollen soll, als den höherwerthigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgewisseren."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Roll' selig hin durch diese Zeit!
Ihr Elend sei dir fremd und weit!

Der fernsten Welt gehört dein Schein:
Mitleid soll Sünde für dich sein!

Nur Ein Gebot gilt dir: sei rein![660]

§31 Heidegger: Der Leib des Da-seins

Selbst wenn Heidegger in *Sein und Zeit* den Leib als erwartbares Existenzial bekanntlich "ausspart", so ist der Leib in seiner Philosophie doch präsent, zumal wenn wir ihn in unserem Sinne einer poetischen Phänomenologie als Zone einer künftigen Konkretion denken. In Existenzialien wie Geworfenheit, In-der-Welt-sein, Befindlichkeit, Stimmung und Mitsein ist die menschliche Leiblichkeit implizit enthalten und eindeutig von der bloßen Körperlichkeit zu unterscheiden.[661] In seiner Auseinandersetzung mit Nietzsche etwa "bekennt" sich Heidegger ausdrücklich zu Plessners zuvor schon erwähnten Emphase auf das Leibsein im Unterschied zum Körperhaben. Er schreibt: „Wir «haben» nicht einen Leib, sondern wir «sind» leiblich."[662] Ferner nennt er Gefühle dort ein „gestimmtes Leiben, eine so und so leibende Stimmung."[663] Und weiter: „Das Leben lebt, indem es leibt"; und durch den Leib „strömt ein Strom von Leben."[664] Das Leiben des Lebens ist also das Sich-Zeigen von

660 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.367.

661 Siehe Heidegger: *Brief über den Humanismus* in *Wegmarken* (GA 9), S.324: „Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich anderes als der tierische Organismus."

662 Heidegger: *Nietzsche I* (GA 6.1), S.99.

663 Ebd., S.100.

664 Ebd., S.509f: „Das Leben lebt, indem es leibt. Wir kennen bisher vielleicht sehr Vieles und fast schon Unübersehbares von dem, was wir den Leibkörper nennen, ohne uns ernstlich darauf besonnen zu haben, was das ist, das *Leiben*. Es ist mehr und anderes als nur »einen Leib mit sich herumtragen«, es ist jenes, in dem all das erst seinen eigenen Vorgangscharakter bekommt, was wir an Abläufen und Erscheinungen am Leib eines Lebendigen feststellen. Vielleicht ist das Leiben zunächst noch ein dunkles Wort, aber es nennt etwas, was bei der Erkenntnis des Lebendigen *zuerst* und *ständig* erfahren und in der Besinnung gehalten werden muß. So einfach und so dunkel jenes ist, was wir

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Befindlichkeiten und Stimmungen. Damit gehört es zum "Da" des Daseins, das wir zur Veranschaulichung der leiblichen Befindlichkeit, worin „sich das Sein des »Da« hält"[665], fortan als *Da-sein* bezeichnen wollen. Dies auch, um der Ausgedehnheit des Daseins nicht nur in das zeitliche In-der-Welt-sein, sondern auch in seine Leiblichkeit Ausdruck zu verleihen, im Unterschied zum bloßen Körper, dem man "hat". Eine Tatsache, welche auch im *Seminar in Le Thor* kurz gestreift wird:

> Der Unterschied zwischen »Leib« und » Körper« muß gefaßt werden. Stellt man sich zum Beispiel auf eine Waage, so mißt man nicht seinen Leib, sondern bloß das Gewicht seines Körpers. Oder, darüber hinaus: die Grenze des Leibs ist nicht auch die des Körpers. Die Grenze des Körpers ist die Haut. Die Grenze des Leibs ist schwieriger zu bestimmen. Sie ist nicht die »Welt«, aber vielleicht ebensowenig die »Umwelt«. Welt gibt es nur, wo es Sprache gibt, das heißt Seinsverständnis.[666]

Der Leib ist also über den Körper hinaus. Wie weit er reicht, bleibt offen, vielleicht in ein Interim zwischen Welt und Umwelt, zwischen dem verstandenen Sein und der zu besorgenden Umgebung. Der Leib des Da-seins ist eine Weise der Welterschließung, sei es durch die Sorge (siehe §23, T45 und §27, T55) oder die Eigentlichkeit. Im eigentlichen Selbst ist das Leiben des Leibes die Bedingung für die Vereinzelung das "Da" in seinem Vorlaufen in den Tod (der Tod beansprucht uns „*als einzelnes*", siehe §23, T47). Denn letztlich ist es der Leib, der stirbt. Im Lichte der Künftigkeit des Leibes *ist* der einzelne Mensch in seinem eigensten Seinkönnen also nicht nur ein Da-sein, sondern er *wird* es erst. Das Werden des Da-seins ist die

---

als Gravitation, Schwerkraft und Fallen der Körper kennen, so einfach und so dunkel, aber ganz anders und entsprechend wesentlicher ist das Leiben eines Lebewesens. Das Leiben des Lebens ist nichts Abgesondertes für sich, verkapselt in den »Körper«, als welcher uns der Leib erscheinen kann, sondern der Leib ist Durchlaß und Durchgang zugleich. Durch diesen Leib strömt ein Strom von Leben, davon wir je nur ein Geringes und Flüchtiges und dieses wieder je nur gemäß der Empfängnisart des jeweiligen Leibzustandes spüren. Unser Leib selbst ist in diesen Strom des Lebens zu einer Schwebe in ihm eingelassen und durch diesen Strom fortgetragen und hingerissen oder auch an den Rand gedrängt. Jenes Chaos unseres Empfindungsbezirkes, den wir als Leibbezirk kennen, ist nur *ein Ausschnitt* aus dem großen Chaos, das die »Welt« selbst ist."

665 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.142.

666 Heidegger: *Seminar in Le Thor* in *Seminare* (GA 15), S.322.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Autarkie seines Leibes in Bezug auf seinen Möglichkeitssinn. Dieses Selbst ist als Da-sein durchaus demarkativ, weil das "Da" auch in der Konkretion seiner poetischen Existenz vom profundalen Ereignis her anzueignen ist, wenn der Mensch ein einzelnes Selbst wird. Das Da-sein stellt sich so in das Leitmotiv des *anderen Anfangs*, weil es *sich selbst* auch in der Überwindung der Metaphysik erst gewinnt. Es gehört damit in die Grundstimmung des *anderen Anfangs,* wie Heidegger sie in seinen *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* thematisiert (siehe §7, T12a), wodurch sie auch zur Grundstimmung des künftigen Leibes des Da-seins wird. Wo nun bei den alten Griechen die Grundstimmung das Erstaunen war und bei Descartes und in der Neuzeit der Zweifel, so glaubt Heidegger für den *anderen Anfang* eine neue Grundstimmung zu erkennen: die Verhaltenheit. Verhaltenheit ist als Grundstimmung, wie wir schon sahen, ein Erahnen. Als solches ist sie „der Stil des anfänglichen Denkens (…), weil sie der Stil des künftigen Menschseins, des im Da-sein gegründeten, werden muß."[667] Verhaltenheit ist die „stimmende Mitte des Erschreckens und der Scheu", worin sich „das Da-*sein* auf die *Stille* des Vorbeigangs des letzten Gottes" einstimmt.[668] Zwischen dem Schrecken vor der Seinsverlassenheit und der Scheu vor dem Ereignis ist die Verhaltenheit damit eine „Offenheit für die verschwiegene Nähe der Wesung des Seyns, stimmend auf das fernste Erzittern sich ereignender Winke aus der Ferne des Unentscheidbaren."[669] Die Verhaltenheit ist demarkativ, durch die leibliche Einstimmung in ihren Grund *wird* es folglich auch das Da-sein als Typus des *anderen Anfangs*, den Heidegger, trotz seiner mangelnden Anschaulichkeit, zum Imago des künftigen Menschseins geschaffen hat. In den folgenden Imagines wollen wir so drei Ausprägungen des Leibes des Da-seins betrachten: Erstens die Ek-sistenz des Menschen im *Brief über den Humanismus* (Tableau XXXXXXIII); zweitens das Geviert in *Das Ding* (Tableau XXXXXXIV); und drittens Da-sein und Selbstheit in den *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Tableau XXXXXXV).

667 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.33.
668 Ebd., S.17.
669 Ebd., S.35.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Ek-sistenz des Menschen

Unser erstes Tableau entnehmen wir dem *Brief über den Humanismus*.[670] Es handelt vom Menschen und damit implizit vom Leib, der sein eigensten Selbst wird. Entscheidend ist die Prämisse, dass die Metaphysik „das Wesen des Menschen zu gering geachtet und nicht seiner Herkunft [gemäß] gedacht" hat. „Die Metaphysik denkt den Menschen von der animalitas her und denkt nicht zu seiner humanitas hin." Es ist deshalb für Heideggers Poesie des Menschen vonnöten den Menschen von seiner Angesprochenheit des Seins her zu fassen, worin der Mensch „in seinem Wesen west." In diesem Wesen wohnt sein Wesen (im Haus des Seins, siehe §11, T20) und hat er die Sprache, die sein Ekstatisches wahrt, also den Logos in der Zeitlichkeit. Diese Grundverfassung des Menschen bezeichnet Heidegger als das „Stehen in der Lichtung des Seins." Damit ist die Lage seines Leibes (Stehen) im Logos (Lichtung) des Ereignisses (Sein) gemeint. Im Menschen kommt durch die Sprache das Sein zu seiner Anwesenheit. Dieses Stehen in der Lichtung des Seins nennt Heidegger nun die „Ek-sistenz des Menschen." Ek-sistenz ist die Bestimmung des Wesens des Menschen. Sie besagt, sein „Hinaus-stehen in die Wahrheit des Seins". In der Folge zeigt uns das Denkbild im Wesentlichen sechs Charakteristika der Ek-sistenz des Menschen: (1) Erstens, dass den Menschen von seiner Ek-sistenz her zu denken, bedeutet ihn *ursprünglich* zu denken – Heideggers Primärdesiderat. Ursprünglichkeit meint hier das Sein, das Seyn, das Wesen, das Ereignis, der Ort der Möglichkeit des *anderen Anfangs* (den Heidegger hier nicht nennt). Den Menschen in seiner Ek-sistenz ursprünglich zu denken, meint ihn in seiner Größe und Eigentlichkeit zu denken. (2) Zweitens, dass die Ek-sistenz ausschließlich dem Menschen und nicht auch den Tieren oder Pflanzen zukommt. Der Mensch allein ist in „das Geschick der Ek-sistenz eingelassen", lebt also im Übergreifenden seiner Geschichte und dem Ganzen der Zeit. Nur der Mensch wohnt im Haus des Seins, nur der Mensch lichtet das Sein, nur der Mensch bedenkt „das Wesen seines Seins". Deswegen ist der Leib des Menschen auch „etwas wesentlich anderes als ein tierischer Organismus", also ein bloßer Körper (siehe oben).

670 Heidegger: *Brief über den Humanismus* in *Wegmarken* (GA 9), S.323 – 331 (T63).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Leib des ek-sistenten Da-seins untersteht nicht seiner animalitas. Den Menschen ek-sistent zu beschreiben, widersteht folglich seiner wissenschaftlichen Naturalisierung (Biologismus, Physiologie, Chemie), aber auch seiner bloß metaphysischen Charakterisierung (unsterbliche Seele, Vernunft, Person), denn es denkt ihn *wesenhaft*. (3) Drittens, dass den Menschen in seinem Wesen als Ek-sistenz zu bestimmen, folglich nicht mehr bedeuten kann, ihn in seiner existentia (seiner Wirklichkeit) und in seiner essentia (seiner Möglichkeit) zu denken. Dies sind überlieferte Kategorien der Metaphysik, die nunmehr unzulänglich geworden sind (zumindest für Heidegger). Das schon zitierte Wort „*Das «Wesen» des Daseins liegt in seiner Existenz*" aus *Sein und Zeit* (siehe §23), welches bekanntlich Sartre prominent aufgreift, in Heideggers Augen aber verfehlt, darf deshalb nicht metaphysisch gedacht werden (wie Sartre dies tue). Es ist einerlei, ob Essenz der Existenz vorausgeht (Platon) oder Existenz der Essenz (Sartre), in beiden Fällen verharrt die damit einhergehende Bestimmung „mit der Metaphysik in der Vergessenheit der Wahrheit des Seins." *Sein und Zeit* ist kein Existentialismus. Das existenzielle Wesen des Menschen muss stattdessen fundamentalontologisch verstanden werden. In den Worten des Dichterdenkers: „der Mensch west so, daß er das »Da«, das heißt die Lichtung des Seins, ist. Dieses »Sein« des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heißt des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins." Ek-sistenz der Wahrheit des Seins, nicht Metaphysik der Seinsvergessenheit. Damit grenzt sich Heidegger nicht nur von Sartre ab, sondern von der gesamten Tradition vom Mittelalter (existentia als actualitas) über Kant („existentia als die Wirklichkeit vor im Sinne der Objektivität der Erfahrung") und Hegel („existentia als die sich selbst wissende Idee der absoluten Subjektivität") bis Nietzsche („existentia als die ewige Wiederkehr des Gleichen"). Es bedeutet auch, dass der Mensch als animal rationale ebenfalls zu gering gedacht und damit verfehlt wird. Der Mensch hat Sprache, jawohl, er ist sprachlich, er wohnt gar in ihrem Haus, doch ist Sprache damit kein Kriterium mehr der Animalität, der Rationalität, der Zeichenhaftigkeit und selbst der Bedeutung. „Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst." In dieser demarkativ-exzessiven Poesie waltet der Leib des Da-seins als ek-sistent. Ek-sistenz denkt das Da-sein von seinem Wesen her, weil es anzeigt, dass der Mensch sein „Da als Lichtung des Seins in »die Sorge«

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nimmt", also geworfen ist in die Welt und das Sein zur Sprache bringen kann. (4) Viertens, dass den Menschen als Ek-sistenz zu denken, folglich immer nur der Bemühung gilt „ein Vor-läufiges vorzubereiten", nämlich im *anderen Anfang* die Wahrheit des Seins zu denken. Seit *Sein und Zeit* strengt Heidegger diese leitmotivische Suche an. („Dies geschieht nach dem Gesagten unbeholfen genug," wie er sagt. Heidegger attestiert seiner Poesie des Denkens also eine Ungeschicktheit). Um in die „Dimension der Wahrheit des Seins" zu gelangen, gilt es allerdings zu zeigen, „wie das Sein den Menschen angeht und wie es ihn in den Anspruch nimmt." Das Sein und der Mensch sind aufeinander angewiesen. Mit anderen Worten: Eine Bestimmung des Menschen kann es niemals ohne Ontologie geben, also ein Seins- und Ereignisdenken. "Ek-sistenz" ist für Heidegger eine solche Bestimmung, wo sie die traditionelle Substanz (οὐσία) als „Anwesenheit des Anwesenden" begreift und somit besagt, dass der Mensch in seinem Wesen als ekstatisches Innestehen in der Wahrheit des Seins anwest (siehe oben). (5) Fünftens, dass den Menschen als Ek-sistenz zu beschreiben, ihm erst „seine eigentliche Würde" verleiht. Wie in der eingangs erwähnten Prämisse schon betont: Bisher wurde der Mensch in seinem Wesen zu gering gedacht. Dies gilt auch für den klassischen Humanismus, der metaphysischer Ursprungs ist. Den Menschen als unsterbliche Seele, als Vernunftwesen oder als Person zu denken, ist nicht falsch, aber es ist nicht mehr genug. Heideggers Denken seit *Sein und Zeit* steht somit gegen den Humanismus, doch nicht weil es das Inhumane verteidigen will. „Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die Humanitas des Menschen nicht hoch genug ansetzt." Das Denken der Ek-sistenz im *anderen Anfang* ist folglich bemüht, den Menschen in seiner wahren Größe zu denken (siehe §35). (6) Sechstens, dass eine Weise den Menschen in seiner Größe zu denken, darin besteht, dass er „die Wahrheit des Seins" hüten soll, damit das Sein des Seienden darin in seiner Unverborgenheit erscheinen kann. Gegen die Beherrschung des Seienden stehen Sorge und Behutsamkeit gegenüber dem Sein. Der Mensch ist deshalb der „Hirt des Seins", wie ihn Heideggers Ek-sistenzpoesie schließlich nennt. Als Hirt passt er auf das Sein auf, schützt es gleichsam und hält sich und das Sein dafür offen, wie es zu seiner (abwesenden) Anwesenheit gelangen kann. „Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins." Der Mensch ist nicht Herr des Seins, sondern Hirt des Seins.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Geviert

Unser zweites Imago findet sich im Vortrag *Das Ding* aus dem Jahre 1950.[671] Heidegger präsentiert darin erstmals den für sein späteres Denken grundlegenden Gedanken des Gevierts. Dieser ist eine Konkretisierung des Ereignisdenkens in Bezug auf die Welt und somit die Zone des Leiblichen in ihrer Künftigkeit, die sich auch in Stimmungen zeitigen kann. Die darin entfaltet Denkpoesie ist besonders eindringlich, weil sie selbst eine Stimmung des Leiblichen performiert. Das Geviert besteht aus der Erde, dem Himmel, den Sterblichen und den Göttlichen. „Diese Vier gehören, von sich her einig, zusammen. Sie sind, allem Anwesenden zuvorkommend, in ein einziges Geviert eingefaltet."[672] Unser Tableau beginnt mit der Frage nach der Nähe. „Was ist Nähe?" Diese Frage fragt nach den Dingen (wie einem Krug) in ihrer Gegebenheit, denn ein Ding schafft Nähe. „Das Ding dingt", sagt Heidegger und meint: Ein Ding ist als Ding gegeben, indem es sich nur von seinem Wesen her als Ding gibt. Als solches bringt ein Ding (wie ein Krug) das Geviert in sein Weilen, also in seine gemeinsame Anwesenheit, indem es deren Ferne in Nähe überführt. Es bringt sie einander näher. „Nähern ist das Wesen der Nähe." In einem Ding sind Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen also beisammen, doch so, dass sie in ihrer Ferne bleiben („Nähe nähert das Ferne und zwar als das Ferne."). Im Geviert ist also die Ambivalenz der anwesenden Abwesenheit und abwesenden Anwesenheit von Pathos, Logos und Phänomen konkret in die Poesie eines profundalen, demarkativen und exzessiven Imagos gebracht. Im Geviert vereinigt sich somit in Fernnähe und Nahferne die Einfalt der vier Pfeiler des Seins in einem Ding, insofern dieses dingt. Doch was genau gilt es unter den Vier zu verstehen? (1) Erstens die Erde: Sie ist „die bauend Tragende, die nährend Fruchtende, hegend Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier." Sie ist also das Fundament, das selbst errichtet; die Natur, die schenkt; das Leben und seine Vielfalt. Sie ist die Mutter Gaia, sie ist der Stoff des materiellen Seienden.[673] (2) Zweitens der Himmel: Dieser ist „der Sonnengang, der Mondlauf, der Glanz der

671 Heidegger: *Das Ding* in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.179 – 182 (T64).
672 Ebd., S.175.
673 Siehe dazu Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerks* in *Holzwege* (GA 5), S.35: „Die Welt gründet sich auf Erde, und Erde durchragt die Welt."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gestirne, die Zeiten des Jahres, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, die Gunst und das Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers." Kurz: Der Himmel gibt die Zeit ins Sein durch die Jahreszeiten, das Kommen und Gehen von Licht und Finsternis, die Metamorphosen des Lebens. (3) Drittens die Göttlichen: Sie sind „die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem verborgenen Walten dieser erscheint der Gott in sein Wesen, das ihn jedem Vergleich mit dem Anwesenden entzieht." Sie sind die Zeugen der tieferen und höheren Verhältnisse im Sein, sie sind gleichsam die Engel des transzendenten Gottes, sie lassen ein Abwesendes im Anwesenden erahnen. (4) Viertens die Sterblichen: Sie sind „die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet." Die Sterblichen sind jene, die im Sein zum Tode in Eigentlichkeit auf ihren Tod vorlaufen. Und weiter: „Die Sterblichen sind, die sie sind, als die Sterblichen, wesend im Gebirg des Seins. Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein." (siehe §23). Die Sterblichen wohnen wesenhaft und nicht metaphysisch im Sein. Sie können das Sein lichten (aufgrund ihrer Ek-sistenz) und lernen damit ihre Sterblichkeit *werden*. – Alle vier gehören zusammen: Wer also Erde sagt, der denkt „schon die anderen Drei mit aus der Einfalt der Vier." Dasselbe gilt jeweils für den Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. Alle vier spiegeln das Wesen der anderen Drei und sind in das Eigene zurückgespiegelt. In diesem Spiegeln aber wird kein Abbild der Vier dargestellt (das wäre objektivierend, mithin metaphysisch), sondern diese ereignen sich lichtend in ihrem Wesen „in die einfältige Vereignung zueinander" (seinsmässig, also andersanfänglich). Wir können hier von einer chiastischen Verschränktheit sprechen, wie sie für eine poetische Phänomenologie bezeichnend ist. Diese Spiegelung beschreibt Heidegger ferner als ein freies Spiel, also eine heraklitisch anmutende Dynamik in einem parmenideischen Seinsgefüge. Dieses Spiel bindet und löst, faltet ein und faltet aus, ist Ausdruck einer bewegten Kraft zwischen dem Eigenen der Vier und ihrem Gemeinsamen. „Dieses enteignende Vereignen ist das Spiegel-Spiel des Gevierts." Pathe fügen sich in das Pathos, Logoi in den Logos, Phänomene in die Phänomenalität und Poesien in die Poesie. Dieses Spiel hat für Heidegger nun einen uns wohlvertrauten Namen: die Welt. „Die Welt west, indem sie weltet." So wie das Ding dingt, so weltet die Welt, indem sie sich

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nur von sich selbst her ergründen lässt. Dieser Selbstbezug deutet das Unbegründbare und Unerklärbare des Weltens von Welt an. Das Welten von Welt ist profundal, demarkativ und exzessiv, es lässt sich nicht auf kausale Ursachen und Gründe zurückführen. „Sobald menschliches Erkennen hier ein Erklären verlangt, übersteigt es nicht das Wesen von Welt, sondern es fällt unter das Wesen von Welt herab." Das „Einfache der Einfalt des Weltens", wie Heidegger es nennt, ist gewissermaßen zu einfach, als dass menschliche Erklärungen zu ihm gelangen könnten. In unserem Sinne ist klar: Das Geviert lässt sich nicht erklären, es *zeigt* sich poetisch. Die Einheit des Gevierts wiederum nennt Heidegger „die Vierung". Sie bezeichnet nicht das Umfassende der Vier, sondern *wie* das ereignende Spiegel-Spiel der Vier west. „Die Vierung west als das Welten von Welt." Das heißt: Die Welt west als das Geviert von Erde, Himmel, Göttlichen und Sterblichen. Das Spiel der Vier, welches Welt heißt, ist aber auch „der Reigen des Ereignens", also der Tanz des Seins, wie sich sagen ließe. „Der Reigen ist der Ring, der ringt, fügend waltet, indem er als das Spiegeln spielt." Und mehr noch: „Das Spiegel-Spiel der weltenden Welt entringt als das Gering des Ringes die einigen Vier in das eigene Fügsame, das Ringe ihres Wesens. Aus dem Spiegel-Spiel des Gerings des Ringen ereignet sich das Dingen des Dinges." Die *Sprache spricht*, in dieser heideggerianischen Extrempoesie wird es deutlich, vielleicht *über*-deutlich. Auch meint man Nietzsches ewigen Wiederkunftsgedanken durchschimmern zu sehen. Heideggers Wortspiele lassen aber keinen Zweifel über das Offene und Mysteriöse des Gevierts, sowohl im Eigenen als auch Gemeinsamen, worum seine suchende Sprache ringt. Das Geviert ist evident und darin opak. Zum Ende kehren wir zum Anfang unseres Denkbildes zurück: zur Nähe im Ding. „Das Ding dingt Welt", sagt Heidegger nun, im Ding „verweilt das Geviert", und erinnert damit entfernt an das alte Ἓν καὶ Πᾶν (*hen kai pan)*, das Eins und Alles, wenngleich jetzt chiastisch gedacht. In den Dingen geht uns die Welt an, die Mensch sind damit „die Be-Dingten", welche das Unbedingte hinter sich lassen. Wir können daraus schließen: Der Leib des Da-seins gehört in die Welt, also gehört er ins Geviert. Im Sterblichen ist der Leib eingefügt in die Welt und damit in die Erde, den Himmel und das Göttliche. Zwar steht der Mensch in seiner Leiblichkeit nicht mehr im Zentrum des Seins, doch ist er relational mit dem Weltgefüge verschränkt. Wie der Hirt des Seins

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

soll er in der Welt wohnen, nicht ihre Dinge beherrschen (eine Kritik am Gestell). Heidegger ergänzt noch: Er soll das Wesen der Dinge schonen, indem er die Dinge im Nähern von Welt denkt, so wie sie also zusammenkommen. „Insofern wir das Ding als das Ding schonen, bewohnen wir die Nähe. Das Nähern der Nähe ist die eigentliche und die einzige Dimension des Spiegel-Spiels der Welt." Insofern der Mensch durch sein schonendes Wohnen die Nähe des Gevierts bewahrt, rückt er leiblich in deren Gesamthorizont, den wir in seiner Leiblichkeit auch als eine Befindlichkeit respektive eine Grundstimmung lesen können. Die Vier des Gevierts sind dann als vier Stimmen der Eigentlichkeit gegenüber dem Sein zu verstehen – gleichsam als gestimmter Leib der Welt – mit welchen der Leib des Da-seins in eine fruchtbare Verschränkung tritt, sobald er in ihr schonend wohnt.

Das Da-sein

Wenden wir uns nun als drittes noch den *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* zu, und zwar einer der dortigen Beschreibungen des Da-seins.[674] Im 197. Kapitel thematisiert Heidegger das Verhältnis von Da-sein, Eigentum und Selbstheit. Zunächst ist da der vorhandene Mensch und sein Selbst. Vom seinem Selbst gibt es jedoch zwei Missverständnisse: Entweder glaubt man das Wesen des Selbst als „Bezug eines Ich auf »sich«" zu begreifen (also als vorstellender Selbstbezug, etwa als Selbstbewusstsein) oder als „Selbigkeit des Vorstellenden mit dem Vorgestellten" (also als Selbstidentität, etwa als Kongruenz). In beiden Fällen wird das Wesen des Selbst übersehen (denn es wird metaphysisch gedacht), handelt es sich nur um einen Schein des Selbst. Das Selbst ist also nicht sein „*Ichbewusstsein*", aber auch nicht eine Eigenschaft des vorhandenen Menschen. Er ist nicht das „Nur-Selbe" eines Selbstbezugs und kein bloß Vorfindliches, also auch kein nur Vorhandenes. Wo der Mensch sein Selbst dergestalt denkt, objektiviert er sich und steht er in der Seinsverlassenheit. Was nottut, ist das Selbst ursprünglicher zu denken. Was also ist das Selbst des Menschen stattdessen? Es ist sein „Selbstsein" als „Wesung des Da-seins". Selbststein wiederum „vollzieht sich erst aus

674 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.319ff (T65).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Inständigkeit im Da-sein." Unter Inständlichkeit können wir die Eindringlichkeit von Ekstase und Ek-sistenz verstehen, in welcher das Da-sein aus sich heraus steht in die Zeitlichkeit und die Lichtung des Seins. Selbstheit entstammt der Wesung des Da-seins. Der dortige Ursprung des Selbst ist laut Heidegger indes das „*Eigen-tum*". Darin herrscht das Eigene im Menschen wie ein Fürst in seinem Fürstentum. Es ist dies: „Die Herrschaft der Eignung im Ereignis", und zwar als Zueignung (der Mensch als Selbst widmet sich dem Ereignis) und als Übereignung (der Mensch als Selbst überträgt sich selbst an das Ereignis). Mit anderen Worten: Sobald der Mensch zu seinem Eigenen gelangt („*sich* zu-ge-eignet wird") und sich dem Sein (dem Ereignis) zugehörig weiß, kommt er als Da-sein zu sich *selbst*. Im Selbst des Da-seins geschieht Eigentum als Eignung, wir können sagen: als Selbst-Tauglichkeit, als Aneignung im kierkegaardischen Sinne, vielleicht auch als eine Art *Eigentümlichkeit*. Die so verstandene Selbstheit ist „ursprünglicher als jedes Ich und Du und Wir", in welcher sich diese erst versammeln. Deshalb gilt ferner: „Das Eigentum als Grund der Selbstheit gründet das Da-sein." Jeder Rückbezug im Selbst (zu sich, bei sich, für sich) beruht demnach auf der Eignung des Eigentums. Darin erst wird der Mensch geschichtlich (gelangt also in die Besinnung der Geschichte des Seyns) und kommt so zu sich selbst (im „*Bei-sich*") und zu den Anderen (im „*Für Andere*"). Darin aber gründet auch die Grundstimmung des Da-seins. Die Grundstimmung des Leibes des Da-seins im *anderen Anfang* wiederum ist die Verhaltenheit (siehe oben), weshalb das Eigentum auch „der daseinsmäßige Grund der Verhaltenheit" ist. Insofern das Selbst des Da-seins der „Wahrheit des Seins" zugehörig ist, ist sein künftiger Leib also auch der Grundstimmung des Ereignisses angehörig. Das Selbstsein richtet sich in seiner „Schwingungsweite" (ein leibliches Verhältnis) „nach der Ursprünglichkeit des Eigentums und damit nach der Wahrheit des Seyns." Es will und muss *in* die maximale Ursprünglichkeit. In den Schlussworten des Kapitels: „*Die Selbstheit ist die aus der Ereignung aufgefangene und sie ausstehende Erzitterung der Widerwendigkeit des Streites in der Erklüftung.*" Sie ist also im Eigenen des Eigentums die Stimmung der Kehre zum *anderen Anfang*, die Vibration des Interims des Logos in seiner Neukalibrierung, das Beben, welches durch die Poesie des demarkativen Leibes geht, wo das Selbst sich im Einklang mit dem Sein ahnt. – Dass ein solches Verständnis des Selbst in Zeiten der Seinsvergessen-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heit und Seinsverlassenheit rar ist, lässt Heidegger nicht unerwähnt. Der „Vorrang des »Ich«bewußtseins" zu seiner Zeit, ebenso wie in der unseren, zeigt an, wie deviant und revolutionär das logische Pathos der heideggerianischen Denkpoesie ist. Indes gilt dies für alle drei Leitmotive einer poetischen Phänomenologie, zumal wo sich darin ein *novides Denken* andeutet, welches jeden regulären Logos sprengt.

Die Ek-sistenz des Menschen, das Geviert und das Da-sein sind uns Umschreibungen der demarkativen Leibzone einer poetischen Existenz im Denken Heideggers. Der künftige Leib hat sich uns in seiner Poesie so wesenhaft, stimmungshaft, weltzugehörig, ursprünglich, und damit andersanfänglich gezeigt. Ohne Sein lässt sich das Dasein nicht denken. Die Offenbarkeit des Seins braucht den Menschen und das Da-sein wiederum ist auf die Offenbarkeit des Seins angewiesen. Wo also der Leib des Da-seins ist, da ist keine Seinsverlassenheit. Zwar sind Phänomene immer auch jemeinig, insofern sich *mir* durch sie meine eigensten Möglichkeiten zeigen, ebenso wie das Da-sein als *mein* Da-sein durch Jemeinigkeit bestimmt ist, doch ist dies von der Leiblichkeit des Menschen niemals welt- und seinsunabhängig zu denken. Das Eigenste, meine Selbstheit, sind über den künftigen Leib gerade eine Selbst-Offenheit in die Seinsverschränkung und ihre Zeitlichkeit. Deshalb spricht Heidegger in *Was ist Metaphysik?* auch vom „ekstatischen, d.h. im Bereich des Offenen innestehenden geworfenen Entwurf".[675] Andererseits braucht das Seyn auch den Menschen, wie Heidegger in den *Beiträgen* klarstellt: „Wer ist der Mensch? Jener, der gebraucht wird vom Seyn zum Ausstehen der Wesung der Wahrheit des Seyns. Als so gebrauchter *»ist«* aber der Mensch nur Mensch, sofern er in das Da-sein gegründet ist, d. h. selbst zum Gründer des Da-*seins* schaffend wird."[676] Im Menschen als dem „Grenzgänger des Grenzenlosen" (T29 in §15), dem „Platzhalter des Nichts" (T30, in §15) oder dem „Hirten des Seins" (T63, oben) klingt diese Selbst-Weitung an, denn im "Gren-

675 Heidegger: *Was ist Metaphysik?* in *Wegmarken* (GA 9), S.377.

676 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.318. Siehe auch ebd., S.251: „Das Seyn braucht den Menschen, damit es wese, und der Mensch gehört dem Seyn, auf daß er seine äußerste Bestimmung als Da-sein vollbringe."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zenlosen", im "Nichts" und im "Sein" ist der Mensch in seinem Wesen stets von profundalen, demarkativen und exzessiven Anderen her gedacht, die ihn konstituieren. Definiert oder verdinglicht, ist der Mensch damit gerade nicht, sondern jeweils poetisch umschrieben in seiner Transzendenz. Im Grunde erweist sich der Leib des Da-seins damit als ein Zwischen, wie auch Heidegger betont: „Das Da-sein ist die Gleichzeitigkeit des Zeit-Raumes mit dem Wahren als dem Seienden, west als der *gründende* Grund, als das "Zwischen" und "Mitte" des Seienden selbst."[677] Dieses Zwischensein gehört zur Demarkation des ek-sistenten Selbst, dessen Logos gebrochen ist, indem es ihn lichtet. Dies zeigt sich auch in der Angst, die als leibliche Grundstimmung die Verhaltenheit und das Geviert komplementiert. Angst, wir entsinnen uns, lichtet das unbestimmte Nichts (siehe §15, T30). Andererseits ist das Sein zum Tode wesenhaft Angst (siehe §23, T45). In der Angst befindet sich der Leib des Da-seins somit in seiner möglich-unmöglichen Autarkie der Künftigkeit: „Die Angst entspringt aus der *Zukunft* der Entschlossenheit."[678] Der da-seinsmäßige Leib ist befindlich entschlossen, wo er poietisch-zeitlich sein Selbst *wird* im Sinne des "Sei, der du wirst" seiner eigenen Offenheit. Mit Blick auf die Gottheit ragt er so als Sterblicher, seiner möglichen Unmöglichkeit nach, gen eine Unsterblichkeit ins Geviert, wo seine Künftigkeit des Werdens einen ekstatischen Übergang in eine Nachzeitlichkeit zulässt (siehe §27). Im Geviert spielt sich alles Leben und Sterben in der Offenheit der Welt ab. Heidegger wünscht sich darin, wie wir wissen, ein Wohnen und Schonen: „Das Geviert zu schonen, die Erde zu retten, den Himmel zu empfangen, die Göttlichen zu erwarten, die Sterblichen zu geleiten, dieses vierfältige Schonen ist das einfache Wesen des Wohnens."[679] In diesem Sinne wäre der Übergang in eine Nachzeitlichkeit ein "erwartendes Geleiten" und "geleitendes Erwarten" eines neuen und anderen Wohnens im Ereignis. Gemäß dieser Künftigkeit wäre das Da-sein dann vielleicht noch akkurater als *Da-seyn* zu bezeichnen (ein Ausdruck, den Heidegger nicht verwendet). So würde diesem "Da" der Zeitlichkeit eines nachzeitlichen Seyns (aber in der Geschichtlichkeit des Seyns), das als demarkatives Selbst auf den negativ-theotischen Menschen weist, dezidiert das Abbild der Offenheit aufgedrückt werden.

677 Ebd., S.223.
678 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.344.
679 Heidegger: *Bauen Wohnen Denken* in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.161.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

§32 Der Leib der Demarkation

Dieses 7. Kapitel hat uns den Leib der poetischen Existenz nähergebracht, wie er sich bei Kierkegaard im Leib des Ritters des Glaubens, bei Nietzsche im Leib des Übermenschen und bei Heidegger im Leib des Da-seins präsentiert. Die Topographien der Künftigkeit, die sich darin zu zeigen gaben, gehören zur existenziellen Konkretion, welche dem möglichen und werdenden Selbst bei unseren Drei eignet. Der Leib ist eine Zone seines Werdens, die sich etwa durch Maskierung (Ritter des Glaubens), durch ein Untergehen als Hinübergehen (Übermensch) und durch Eigentümlichkeit (Da-sein) auszeichnet, aber auch durch Angst (Kierkegaard), Verlassenheit (Nietzsche) und Welthaftigkeit (Heidegger). Im intimen sowie extimen Fall, zwischen Einzelnsein und Stimmungen, gewinnt sich das immer erst zu werdende Selbst darin im Grenzgang seines eigenen Logos, der nach *mehr* drängt, als was er schon bedeutet. In diesem Riss, der sich zwischen dem künftigen Leib und seiner Demarkation auftut (als Selbstverhältnis des Selbst, das gespalten ist zwischen Synthese-Sein und Geist-Sein; als Krieg zwischen der großen und kleinen Vernunft; als Ek-sistenz zwischen Lichtung und Verbergung), weist die Künftigkeit des Leibes, worin sich ein Selbst *wird*, auf ihr *maximum omnium facultatum* – ihr Höchstmaß aller Möglichkeiten: die *negative Theosis*. Der Leib wird Selbst, wird Eigenstes. Der *Leib der Demarkation* ist also der künftige Leib des Selbst, der zum *theotischen Leib* werden muss, worin sich der demarkative Logos nicht mehr überbieten lässt. Es gibt keinen größeren Gedanken als jenen Gottes. Er ist das „*aliquid quo maius nihil cogitari potest*", das worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, wie wir seit Anselm von Canterbury wissen.[680] In der Verheißung der Vergottung des Selbst, doch in ihrer Negativität, also in ihrer phänomenologischen Unmöglichkeit, liegt folglich die mögliche Unmöglichkeit des künftigen Leibes. Im selbstisch-ängstigenden Ritter des Glaubens, im leiblich-heimatlosen Übermenschen und im ek-sistenten-sterblichen Da-sein ist genau *diese* Indirektheit in der letzten Konsequenz ihrer Distinktion bereits angelegt. Es gibt keinen anderen "offenen Zwang" in der *indirekten Mitteilung* Kierkegaards, in der *Umwertung aller Werte* Nietzsches und im *anderen Anfang* Heideggers als jenen

680 Anselm: *Proslogion*, S.23.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Theosis, auf die das leibliche Selbst des Ritters des Glaubens, des Übermenschen und des Da-seins auf ihre jeweilige Weise angelegt sind (siehe 8. Kapitel: Die Gnade poetischer Existenz). So wie in einer poetischen Phänomenologie die Masken von Pathos und Logos ein Antlitz von Phänomen und Poesie verbergen (siehe 1. und 2. Teil), entbirgt in einer poetischen Existenz die Künftigkeit des Möglichen und Zeitlichen deshalb das *Theotische* von Selbst und Gott (3. und 4. Teil). Die Existenzpoesie des "Sei, der du wirst" ist die Konkretion des Leibes der Demarkation. Selbstsein bedeutet Selbstwerdung. Selbstwerdung aber ist ein *Mehr-werden als ein Selbst*. – Als Abschluss dieses 7. Kapitels wollen wir diesen Übergang im Selbst nun vorbereiten durch (1) erstens das Phainesthai des Selbst, (2) zweitens durch Selbstphänomene bei unseren Drei, (3) drittens durch die negativ-theotische Freiheit, (4) viertens durch das negativ-theotische Denken und (5) fünftens durch den Begriff des Selbst.

Das Phainesthai des Selbst

Ein Grundanliegen einer poetischen Phänomenologie ist die Tilgung des *Phainesthai*-Problems durch eine deskriptive Poesie und das Phainesthai der Werdung (siehe §32), wir wissen dies. Wo nun die Tableaus unserer Drei nicht nur vom Selbst und seiner Werdung handeln, sondern den Leser zu seiner eigenen Selbstwerdung animieren, schlägt der Leib der Poesie (die originären Gaben des *Phainesthai* in den Imagines) in die Poesie des Leibes (das originäre *Phainesthai* der Gaben in den Wirkungen der Imagines) dergestalt um, dass darin existenzielle Konkretion möglich wird. Konkretisiert wird darin aber stets ein Selbst, das wird, indem es *ist, was es wird*. Es gibt also ein *Phainesthai des Selbst*, das sich in seiner Werdung phänomenal zeigt. Das Phainesthai des Selbst ist deshalb nicht nur das Sich-von-sich-selbst-her-Zeigen des Phänomens des Selbst, sondern, dass sich die von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger gezeigten Phänomene *in* und *durch* unseren Leib bemerkbar machen, indem sie unsere Existenz berühren, prägen und sogar verändern. Ein Selbst kann so in zwei Stufen phänomenologisch konstituiert werden: Erstens im unmittelbar responsiven Leib (Pathos der direkten Affektivität: Erstaunt, irritiert, bewegt etc.); und zweitens im

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

existenziell responsiven Leib (Pathos der indirekten Affektivität: Verstanden, erahnt, erhofft etc.). Eine poetische Phänomenologie kann sich leiblich und existenziell bewähren, unmittelbar und auf Dauer, denn die Wirkung ihrer poetisierten Phänomene (gezeigte Anwesenheit der Sache selbst) kann sich im konkreten Leben des Lesers zeigen (praktische Existierung der Sache selbst). Selbstwerdung ist kein Konzept, sondern eine *Konkretion*. Im Phainesthai des Selbst drängt somit das Phainesthai der Werdung zu seiner realen Verzeitlichung der phänomenologisch beschriebenen Phänomene. Möglichkeiten werden Wirklichkeiten werden Möglichkeiten. Das Pathos seiner sprachlich konzentrierten Zeitlichkeit entlädt sich gewissermaßen in die Existenzresponse einer gelebten Zeitlichkeit (siehe §28). Dies kann uns allen widerfahren, sofern wir uns den Texten unserer Drei aussetzen und mit ihnen in existenzielle Resonanz treten. Wen lassen Kierkegaards spürbare Unruhe, Nietzsches versprühte hohe Luft und Heideggers berührte Verhaltenheit kalt? Wer bleibt in Apathie vor Angst, Abschied und Geviert? Der apathische Leser ist ein unfruchtbares Paradox, zumal im Angesicht unserer Drei und ihrer vibrierenden und lebendigen Poesie der Phänomene (siehe §2). Seine Indifferenz gegenüber dem Gegebenen und Verborgenen entkräftet nicht eine poetische Phänomenologie, sondern stellt seine eigene Sensibilität gegenüber dem Sein infrage. Der Leib ist der Ort des Phainesthai, worin das Werden des Exzesses im Phainesthai des Selbst verdichtet und gesteigert werden kann. Existenzielles Phänomen-*Sein*; gemäß den Phänomenen *sein*; gemäß den Phänomenen *werden* – dies ist das Grundmovens der kierkegaardischen, nietzscheanischen und heideggerianischen Existenzpoesie. Dieses Movens ist normativ, denn eine poetische Phänomenologie soll genau jene textuelle Anwesenheit der Phänomene erzeugen, die eine poetische Existenz gemäß den Phänomenen ermöglicht. Am wirksamsten in dieser Konkretion einer poetischen Existenz sind stets die profundalen, demarkativen und exzessiven Anteile des jeweiligen Imagos, das zur Sprache gebracht wird. Denn es ist vor allem das Dunkle, Ungesagte, Hyperbolische, Fremde und Andere im Denken unserer Drei, welches das Selbst in seiner Künftigkeit konstituieren kann, das heißt in seine Offenheit des "Sei, der du wirst" zwingt. Der Ritter des Glaubens ist kein klar gefasster Typus, der Übermensch ist nicht definierbar, das Da-sein bleibt

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

notwendig ein Mysterium.[681] Die Lebendigkeit des in diesem Kapitel gezeigten Leibes der poetischen Existenz bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger liegt folglich im *auch* Unbekannten ihrer Affektionen. Darin deutet sich das theotische Potenzial der *indirekten Mitteilung*, der *Umwertung aller Werte* und des *anderen Anfangs* an: Das Phainesthai des Selbst konstituiert ein künftiges Selbst. Das künftige Selbst aber ist ein theotisches Selbst. Es ist offen auf das Göttliche hin. Es *wird* seine Demarkation darin einem Exzess übereignen müssen, den es nur mit sehr begrenzten sprachlichen Mitteln noch umschreiben kann: Gnade wird ein solches Wort sein, wie wir in Bälde zeigen wollen (siehe 8. Kapitel: Die Gnade poetischer Existenz). Die Leitmotive unserer Drei sind also der Oberleib unserer poetischen Phänomenologie, denn ihr Noch-nicht lädt zu einer Einverleibung des Selbst in eine ultimative Poesie ein, die schweigt, wo sie spricht; und sagt, wo sie verstummt.

Selbstphänomene bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger

Der Leib des Einzelnen ist das Bindeglied zwischen dem möglichen und zeitlichen Selbst und dem unmöglichen und ewigen Gott. Dies geschieht in einer poetischen Phänomenologie über die Poesie der Existenz gemäß den Phänomenen. Weil nun die Lebendigkeit der Phänomene für diesen Übergang erforderlich ist, diese gleichsam bedingt, eignet gerade auch den Selbstphänomenen, wie wir sie im Werk Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers vorfinden, diese animierende Kraft. Unter *Selbstphänomenen* verstehen wir jene Selbstdarstellungen im Denken unserer Drei, in welchen sie *sich selbst* zu einem Phänomen gemacht haben, sich also – so wie etwa Platon den Sokrates (siehe §20) – einer Poiesis unterstellen, um sich selbst zu einem Imago zu schaffen.[682] Diese "Poesie der Existenz", wie wir sie nannten, bedeutet, so wie Heidegger dies in seinem Essay über den *Ursprung des Kunstwerkes* leistet, eine Phänomenbeschreibung mit einer Lebensgeschichte zu verknüpfen. Lebenswelt und Leiblichkeit,

681 Gewissermaßen verwandt mit dem *individuum est ineffabile*-Prinzip (Das Unteilbare ist unsagbar). Denn der Ritter des Glaubens, der Übermensch und das Da-sein sind *immer auch* unaussprechlich.

682 Auch hier besteht wieder eine Nähe zur Heteronymie von Pessoa.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gegebenheit und Ungegenbenheit, das Gedachte und das zu Denkende gehen hier Hand in Hand mit einer Plastizität und Anschaulichkeit, die ganz konkret wird. Dies erzeugt einen Holismus der leiblichen Involviertheit, wie er für eine poetische Phänomenologie von grundlegender Bedeutung ist. Besonders deutlich wird dies in der Selbsterzählung der Leitmotive, in deren Logik sich unsere Drei selbst phänomenologisch eingeschrieben haben (siehe 4. Kapitel: Die Poesie der poetischen Phänomenologie). Besonders deutlich ist dies bei Kierkegaard und Nietzsche: – Kierkegaard *ist* und *lebt* seine *indirekte Mitteilung*, die er vor allem durch seine pseudonymen Werke, aber auch in *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* und den *Tagebüchern* verarbeitet.[683] Er macht sich darin unzählige Male selbst zu einem Phänomen, das zu umschreiben ist (siehe §17, T32). Zu dieser Selbstverarbeitung Kierkegaards gehört auch das innere Spiel zwischen seinen Pseudonymen und ihm selbst.[684] – Nietzsche wiederum *ist* und *lebt* seine *Umwertung aller Werte*, wie er dies vor allem in *Ecce Homo* überdeutlich zu stilisieren versucht, wo er, ähnlich wie Kierkegaard, sich selbst erzählt, etwa in Kapiteln wie: Warum ich so weise bin; Warum ich so klug bin; Warum ich so gute Bücher schreibe; Warum ich ein Schicksal bin.[685] Dieser Grundzug zu einer Selbstphänomenalisierung findet sich aber in seinem ganzen Oeuvre. – Heidegger schließlich *ist* und *lebt* desgleichen seinen *anderen Anfang*, bedient sich in seinen Werken jedoch eines weitaus weniger autobiographischen und damit selbstphänomenalisierenden Stils. *Mein Weg in die Phänomenologie* von 1963 (Heidegger ist 74jährig)[686] ist zwar ein autobiographischer Text, in dem Heidegger sich

683 Siehe etwa in Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, Der Jagdhund, vom 3. Juli 1855, S.376.

684 Siehe Kierkegaard: *Die Tagbücher (Band III),* S.255ff.

685 Siehe *Ecce Homo* (KSA 6), S.264 – 308/365–374. Interessant ist im Leben Nietzsches die unfreiwillig dekadische Struktur seiner Biographie. Etwas zurechtgerückt sind es fünf Phasen: A) 14 Jahre Jugend (1844 – 1858), B) 10 Jahre in Pforta und Studium (1858 – 1868), C) 10 Jahre in Basel (1869 – 1879), D) 10 Jahre als Einsiedler (1879 – 1889) und E) 10 Jahre in Umnachtung (1889 – 1900) (Nietzsche verstarb im August 1900, also beläuft sich die letzte Phase seines Lebens auf ca. 10 Jahre und 8 Monate).

686 Siehe auch Heidegger: *Mein bisheriger Weg* von 1937/38 in *Besinnung* (GA 66), S.411 – 417.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst thematisiert, doch hat er wenig phänomenologischen Charakter. Er *sagt* "Martin Heidegger", aber *zeigt* ihn kaum. Heideggers andersanfängliche Selbsterzählung ist eine weitaus verborgenere, sie deutet sich zwischen den Zeilen von Texten wie *Aus einem Gespräch von der Sprache* (siehe §15, T29) und *Der Feldweg* (siehe §7, T11) an, überhaupt in den Splittern und Texten von *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910–1976) oder in seinen *Seminaren* und den *Schwarzen Heften*. In den häufigen Selbstbezugnahmen auf *Sein und Zeit* in späteren Werken (etwa in den *Beiträgen*, im *Brief über den Humanismus*, in *Zeit und Sein*) macht Heidegger aus seinem ersten Hauptwerk eine Art Phänomen und schafft damit implizit ein Phänomen seiner selbst. – Weil zur Vertiefung dieses Topos eine ausführliche Studie der auto-poetischen Poiesis unserer Drei erforderlich wäre, seien hieran lediglich drei konkrete Beispiele erwähnt, die wir unter eine poetische Selbstphänomenalisierung rechnen können: Erstens das sogenannt „große Erdbeben" im Leben Kierkegaards und der damit verbundene Familienfluch, wie er ihn in seinen *Tagebüchern* poetisiert.[687] Zweitens Nietzsches Illumination der Ewigen Wieder-

687 Er beschreibt den Fluch, den der Vater auf seine Familie, und somit auch auf seinen Sohn Sören Kierkegaard, geladen habe, als er als kleines Kind auf einer jütischen Weide Schafe hüten musste, Kälte, Hunger und Verlassenheit litt und dabei Gott verfluchte. Siehe Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band I),* S.221f: „Da geschah es, daß das große Erdbeben stattfand, die furchtbare Umwälzung, die mir plötzlich ein neues, unfehlbares Deutungsgesetz für sämtliche Phänomene aufnötigte. Da ahnte mir, daß meines Vaters hohes Alter nicht ein göttlicher Segen war, sondern eher ein Fluch; daß die ausgezeichneten Geistesgaben unserer Familie nur dazu da waren, damit wir uns gegenseitig aufreiben sollten; da fühlte ich, wie die Stille des Todes um mich her zunahm, wenn ich in meinem Vater einen Unglücklichen erblickte, der uns alle überleben sollte, ein Friedhofskreuz auf dem Grab aller seiner eigenen Hoffnungen. Eine Schuld mußte auf der ganzen Familie lasten, eine Strafe Gottes mußte über ihr hängen; sie sollte verschwinden, ausgestrichen werden von Gottes gewaltiger Hand, ausgelöscht werden von Gottes gewaltiger Hand, ausgelöscht als ein mißlungener Versuch; und nur zuweilen fand ich ein wenig Ruhe in dem Gedanken, daß meinem Vater die schwere Pflicht auferlegt worden war, uns durch den Trost der Religion zu beruhigen, uns allen zu erzählen, daß dennoch eine bessere Welt uns offenstehen sollte, wenn wir auch alles in dieser verloren, wenn auch die Strafe uns treffen würde, die die Juden immer auf ihre Feinde herab-wünschten: daß unser Andenken vollständig ausgelöscht sein sollte, daß man uns nicht finden sollte." / Siehe auch Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band II)* S.28: „Das Entsetzliche mit dem Manne, der einstmals als kleiner Junge, da er auf der jütischen Heide die Schafe hütete, viel Schlim-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kunft im Sommer 1881, wie wir sie aus *Ecce Homo* kennen (siehe §26).[688] Und drittens Heideggers poetische Selbststilisierung seines notwendigen Eros' für sein Schaffen in den *Briefen* an seine Frau Elfride.[689] In allen drei Beispielen stellen unsere drei Protagonisten ihr eigenes Selbst durch eine Phänomensituation dar, welche ihr eigenes Selbst konstituiert. Dass Leben und Werk bei unseren dreien nicht voneinander zu separieren sind, ist evident. In solchen Beispielen von Selbstphänomenalität wird es explizit. Ohnehin sind ihre Werke Ausstrahlungen darin konzentrierter Erregungen: Der Eine sprach von sich selbst deshalb nicht grundlos als einem Erwecker: „Mein ganzes Dasein ist ein Epigramm zur Erweckung."[690] Der Andere

---

mes erduldete, hungerte und elend war, sich auf einen Hügel stellte und Gott verfluchte – und dieser Mann war nicht imstande, es zu vergessen, als er zweiundachtzig Jahre alt war."

688 Siehe Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.335: „Ich erzähle nunmehr die Geschichte des Zarathustra. Die Grundconception des Werks, der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann —, gehört in den August des Jahres 1881: er ist auf ein Blatt hingeworfen, mit der Unterschrift: „6000 Fuss jenseits von Mensch und Zeit". Ich gieng an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen pyramidal aufgethürmten Block unweit Surlei machte ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke."

689 Siehe Heidegger: *«Mein liebes Seelchen!»,* (Brief an Elfride Heidegger), S.264: „Der Flügelschlag jenes Gottes berührt mich jedesmal, wenn ich im Denken einen wesentlichen Schritt tue und mich ins Unbegangene wage." Der Flügel des Eros „berührt mich vielleicht stärker u. unheimlicher als andere, wenn lang Geahntes in den Bezirk des Sagbaren herübergeleitet werden soll u. wenn doch noch auf lange Zeit das Gesagte in der Einsamkeit gelassen werden muss." Sowie ebd., S.304: „Aber meine Natur ist vielspältiger als Deine; und ich kann Dir durch keine Argumente beweisen, dass ich im Ἔρως leben muss, um das Schöpferische, das ich noch als Ungelöstes und Letztes in mir spüre, noch wenigstens in eine unvollkommene Vorform zu bringen. Mit dem bloßen "Willen" ist hier nichts zu leisten. Man kann vielleicht einen Strich ziehen u. auf das Alterswerk verzichten u. sich mit dem Nachlass beschäftigen. Aber ich kann das nicht; ich vermag freilich auch nicht die heile u. freie Fühlung u. Verwandlung des Ἔρως; u. ich weiß, Dein Vertrauen habe ich zu sehr missbraucht, als dass Du hier in einem sicheren Gewährenlassen ruhig sein könntest." Und ebd., S.313: „Aber ich mühe mich dennoch mit dem Dämon fertig zu werden; vielleicht hast Du auch dafür nur das Wort ‹Schwäche›. Indes auch hier verstehe ich Dein Urteil und bitte Dich nur, auch jetzt noch, nach so langer vergeblicher Zeit, mir Zeit zu lassen. Wenn mein Dasein ohne Leidenschaft ist, verstummt die Stimme u. die Quelle springt nicht."

690 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band II)*, S.209.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nannte sich selbst wohlwissentlich Dynamit: „Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit."[691] Und der Dritte verstand sich selbst als jener, der Furchen zieht (im Leben seiner Leser): „Zum Namen: «Heid-egger / einer, der auf ungebautes Land, Heide, trifft und diese eggt. / Aber der Egge muss er erst lang einen Pflug durch Steinäcker voraufgehen lassen.»."[692] Ihr Denken erweckt unsere Seelen, dynamisiert unser Leben und zieht Furchen in unseren Geist – bis hin zu unserer Mit-Werdung ihrer selbst (siehe §36).

Die negativ-theotische Freiheit

Die Freiheit der Exzessivität in den Phänomenen, die nach einer Werdung drängt, gehört in das Reich der Freiheit des Werdens poetischer Existenz (siehe §28). Wo nun die "Freiheit der Lichtung" (deskriptive Poesie) des poetischen Phänomenologen bedarf und die "Freiheit der Existenz" (Existenzpoesie) des zeitlichen Lesers, da ist die konkrete Freiheit des Leibes der poetischen Existenz auf den Phänomenologen und seinen Leser als ein Selbst angewiesen, das in seinen Möglichkeiten nicht schon geworden ist, sondern sich selbst noch immer *wird*. Die so mögliche und zu wählende Freiheit ist die *theotische Freiheit* des künftigen Leibes, der durch eine Selbst-Demarkation charakterisiert ist. Das "Sei, der du wirst" des Leibes der Demarkation bezeichnet darin den Grenzgang des Selbst, der mehr ist als "nur" eine mögliche Unmöglichkeit seiner Poiesis zu ermöglichen; und auch anders ist als "nur" autark seine Zeit zu werden. Es ist ein Grenzgang des Ausfließens in die Zonen des Leibes, der künftig ist. Ein solches Selbst ist leiblich, aber darin zerrissen; es ist logisch, aber darin gebrochen; es ist gewählt, aber darin offen. In Bezug auf unsere drei leitmotivischen Typologisierungen im Ritter des Glaubens, im Übermenschen und im Da-sein zeigt sich dies insbesondere an ihrer Unsichtbarkeit und deshalb leichten Verkenn-

691 Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.365: „Ich kenne mein Loos. Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen, — an eine Krisis, wie es keine auf Erden gab, an die tiefste Gewissens-Collision, an eine Entscheidung heraufbeschworen gegen Alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war. Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit."

692 Heidegger: *Schwarze Hefte 1942–1948 (Anmerkungen I-V)* (GA 97), S.62.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

barkeit.[693] Sie sind trotz ihrer Superiorität gerade *nicht* erkannt in ihrer Größe, sondern eher marginalisiert. Der Ritter des Glaubens kann nicht davon sprechen, was er sah und weiß. Wie das Beispiel von Abraham zeigt, schweigt er und tarnt sich in der Bewegung der Endlichkeit. Dass er *noch* eine Bewegung macht, diese Bewegung der Endlichkeit, ist ein Wunder. Aber wer versteht dies? Wer sieht ein, dass er in seiner Angst „die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit der Möglichkeit"[694] ergreift? Der Übermensch wiederum ist Blitz und Wahnsinn. Kaum jemand erkennt ihn, vielmehr erscheint er den Menschen als entsetzlich: „So fremd seid ihr dem Grossen mit eurer Seele, dass euch der Übermensch furchtbar sein würde in seiner Güte!"[695] Sein Wille zur Macht ist ihnen fremd, weil er darin das nimmt, was der herkömmliche Mensch *nicht* hat: „Freiheit genau in dem Sinne, wie ich das Wort Freiheit verstehe: als Etwas, das man hat und nicht hat, das man will, das man erobert …"[696] Das Da-sein schließlich droht unter dem herrschenden Ichbewusstsein vergessen zu gehen und wo jemand tatsächlich als Da-sein in Eigentlichkeit existiert, wird *man* es kaum verstehen. Seine *Freiheit zum Tode* als „das vorlaufende Freiwerden *für* den eigenen Tod"[697], die es von jeder Verlorenheit befreit, die nicht sein Seinkönnen betrifft, ist gemeinhin unmerklich. Doch ist nun exakt diese Unsichtbarkeit im typologischen Selbst der Leitmotive eine der Bedingungen für deren Freiheit, über sich selbst hinaus zu schaffen. Der Ritter des Glaubens, der Übermenschen und das Da-sein bedürfen der Distinktion zwischen ihrer Herrschaft und ihrer Missdeutung, um frei zu sein für die *negative Theosis*, die an ihren offenen Horizonten zwingend lauert. Die Herrschaft ihres jeweiligen Selbst ist zwischen Angst, Willen und Eigentlichkeit eine immer nur indirekte. Aber gerade darin beruht die Möglichkeit der *theotischen Freiheit*.

693 Siehe dazu auch Nietzsche: *Morgenröthe* (KSA 3), S.331: „Fliegen: Nicht zu vergessen! — Je höher wir uns erheben, um so kleiner erscheinen wir Denen, welche nicht fliegen können."
694 Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.488.
695 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.185.
696 Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.140.
697 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.264.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das negativ-theotische Denken

Die theotische Freiheit ist Konkretion des demarkativen Leibes. Wo sich dieser ins Denken begibt, kommt das demarkative Selbst ins Denken. Ein solches Denken muss ein *negativ-theotische Denken* sein. Dies aus zwei Gründen: Zum einen denkt es – wie hier *in toto* illustriert – das Theotische; zum anderen aber denkt es bereits theotisch, zumindest negativ. Was aber meint dies: Das Theotische zu denken? Im Sinne einer poetischen Phänomenologie das freie *Zeigen* von Möglichkeit, Werden und Selbst der poetischen Existenz, insofern sich darin Pathos, Logos, Phänomenalität und Poesie konkretisieren. Das Theotische ist nicht primär das "Vergottende" oder die "Vergöttlichung", sondern das imaginäre Zeigen des Exzesses der profundalen Demarkation, in welcher sich die mögliche Unmöglichkeit in ihrer Autarkie konkretisiert. Worin konkretisiert? In einem demarkativen Selbst (siehe 7. Kapitel: Der Leib der poetischen Existenz), das sich begnadet ahnt (siehe 8. Kapitel: Die Gnade der poetischen Existenz). Damit erweist sich das negativ-theotische Denken als Ausdruck des *noviden Denkens*, welches in der *indirekten Mitteilung* Kierkegaards, in der *Umwertung aller Werte* Nietzsches und im *anderen Anfang* Heideggers den bisherigen Logos mit poetischen Mitteln zu steigern trachtet. Die Minima eines *noviden Denkens* (siehe §20) haben uns bereits gezeigt, was dies für das Theotische somit meinen muss: Übergang in das ganz Andere, Arbeit am Paradox, Offenbarkeit und Verdunkelung der Phänomene, Offenheit für das Offene. Der Logos des Glaubens kraft des Absurden gen Christus bei Kierkegaard (siehe §33), des Logos des Unbewussten gen Dionysos (§34) und der Logos des Er-denkens des Seyns gen letzten Gott (§35) sind Denkfiguren des Theotischen, wie sie sich bei unseren Drei zeigen. Dazwischen liegen zahme Gänse, geheimnisvolle Nachen und Gedichte zum Tod; werfen uns die Stimmungen der Wiederholung, das größte Schwergewicht und der Sinn der Sorge ihr Phainesthai ins Gemüt. Das negativ-theotische Denken ist der omnistische Logos, wie er sich bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger jeweils zeigt, wo wir sie im Geist der poetischen Phänomenologie zu ihrer Geltung bringen. Was aber meint es zum anderen: Theotisch zu denken, zumindest negativ? Diese Frage ist schwieriger zu beantworten, weil sie den Vollzug des Theotischen selbst meint, nicht seine Thematisierung. Im Lichte der Konkretion der poetischen Existenz gemäß den Phänomenen kann das theotische

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Denken folglich nur dasjenige Denken meinen, das sich vollzieht, wenn eine *andersintensive Existenz* zur *negativen Theosis wird*, also zur Theosis gemäß ihrem negativen Gedachtsein in einem konkretisierten Selbst. Zum jetzigen Zeitpunkt würde dies bedeuten: Denken und existieren können, was der Ritter des Glaubens verschweigt; Denken und existieren können, was der Übermensch erst schafft; Denken und existieren können, worin das Da-sein in der Wahrheit des Seyns schwingt. Inwieweit mit dem theotischen Denken also ein *veritables Undenken* einhergeht, wollen wir hier noch offenlassen. Gewiss ist, dass das negativ-theotische Denken an einem demarkativen Logos arbeitet, den das leibliche Selbst an sich selbst ins Werk setzt.

Der Begriff des Selbst

Der Begriff des Selbst ergibt sich aus seiner eigenen existenziellen Künftigkeit: die *Konkretion*. Im Selbst bringt sich die poetische Existenz in ihre deutlichste Form, denn sie wendet gleichsam sich selbst auf einen Leib an. Aufgrund der demarkativen und also offenen Naturierung des Leibes in seiner Künftigkeit erfolgt dies aber keineswegs als Akt einer bloßen Präzisierung, als ob das Selbst in einer reinen Klarheit gefasst sein könnte. Die deutlichste Form des Selbst ist nicht seine Deutlichkeit. In seiner Konkretion wird das Selbst vielmehr in seiner deutlichen Undeutlichkeit und seiner klaren Unklarheit realisiert, wie sie einer Existenzpoesie im Spektrum des Profundalen, Demarkativen, Exzessiven und Poetischen notwendig entspricht. Der Begriff des Selbst ist also die *Konkretion*, denn in diesem Selbst wächst zusammen (das *Con-crescere*), was vom offenen Zwang her zusammengehört. Existenzielle Zusammengehörigkeit im "Sei, der du wirst" ist aber Aufbruch ins Ungefasste, weshalb die *Konkretion* gerade auch eine Unanschaulichkeit und Ambiguität des Phainesthai des Selbst implizieren muss. Das Selbst, das erst *wird*, ist fremder und ferner als seine Ein-deutigkeit. *Konkretion* bedeutet deshalb auch Mut zur Ambivalenz der Phänomene, an deren Übereinstimmung das existenzpoetische Selbst ebenso beschrieben werden kann wie an der Ausprägung seines Leibes der Demarkation. Das konkrete Selbst wird zu einem theotischen Selbst, wo es sein letztes Denken existiert und seine letzte Existenz denkt.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

8. Kapitel: Die Gnade der poetischen Existenz

Die künftige Gnade

Wir betreten jetzt den letzten Saal in unserem Museum der poetischen Phänomenologie. Im zweiten Stockwerk, welches wir seit dem fünften Kapitel erreicht haben, fehlt uns noch das Begehen des Raumes der Gnade der poetischen Existenz. Dieser fügt sich an die Räume der Möglichkeit, des Werdens und des Leibes, indem er diese in ihre letztumgreifende Konsequenz führt. Es gibt keine existenzpoetische Phänomenologie ohne Berücksichtigung der Frage der Gnade. Das heißt, sie ist deskriptiv nicht nur von den Grenzerfahrungen von Tod und Nichts herausgefordert, sondern ebenso von Vergöttlichung und Erlösung, worin sich alle mögliche Unmöglichkeit erschöpft, worin alles künftige Werden kulminiert und wohinein sich alle Leiblichkeit überhebt, denn auch dies *zeigt sich uns*. Die topographische Verschränkung ins Künftige der Poiesis, der Zeit und des Selbst drängt in Gott zur Phänomenalität einer *Künftigkeit der Gnade*. Gnade ist eine unverdiente Gabe, eine Gunst, die im Lichte des "Sei, der du wirst" als Pathos einer offenen Verheißung zur Erscheinung ihrer selbst kommt. Verheißung wovon? Im Letzten von der Theosis in ihrer Negativität, die sich dem werdenden Selbst als Sehnsucht einer möglichen Unmöglichkeit gibt, die alles Vertraute aufsprengt. Für Gott ist bekanntlich nichts unmöglich, also auch nicht das mögliche Unmögliche der Vergottung des Selbst. In der Künftigkeit der Gnade klingt deshalb stets die Hoffnung an, auf welche die theotische Freiheit im Endeffekt ziel. Diese "Teleologie" des künftigen Leibes ist gebrochen, da sie das künftige Selbst existenzpoetisch als unverfügbare Möglichkeit *angeht*, damit es sich zu einem begnadeten Selbst konkretisieren *lasse*. Gnade wird nicht erwirkt, sondern widerfährt einem. Gnade ist das künftige Zu-Kommen schlechthin, ein weisendes Es eines verherrlichten Noch-Nicht. Das konkrete Selbst kann in diesem Angegangensein zu einem theotischen Selbst *werden*, weil eine Gnade es ihm erlaubt, diese zu existieren – und zwar von den Phänomenen her, in deren Textur sich die

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gnade *als* Gnade bezeigt. Theotische Konkretion ist also göttliche Gnade und damit auch eine Poesie, denn niemand kann die Gnade verstehen, ohne diese auch zu poetisieren. Zu poetisieren aber bedeutet, das Erscheinende in seinem Exzess ins lebendige Bild seiner selbst zu bringen. In dieser Poesie koinzidieren dann die Maxima der menschlichen „Kräfte des Könnens" (siehe §3 und 5. Kapitel: Die Möglichkeit poetischer Existenz) mit den Maxima des Pathos des Göttlichen, um sich in dieser chiastischen Schnittstelle für die namenlose Gnade offenzuhalten. Was also vermag ein Mensch? Sich theotisch offenzuhalten für die Verwirklichung des letzten Möglichkeitssinns, gerade auch im konkreten Sinn des Plurals. Auf genau diese letztmögliche Offenheit sind auch die Leitmotive unserer Drei in ihrer parallelen Pluralität ausgerichtet: Die *indirekte Mitteilung* Kierkegaards, die *Umwertung aller Werte* Nietzsches und der *andere Anfang* Heideggers sind gleichsam *gnadenlos*, das heißt sie verstehen es nicht selbst, Gnaden zu spenden. Doch sind sie Ausdruck der existenzpoetischen Offenhaltung und Vorbereitung auf die mögliche Gnade, die Christus (siehe §33), Dionysos (siehe §34) und der letzte Gott (siehe §35) uns verheißen. Die künftige Gnade ist somit auch kierkegaardische, nietzscheanische und heideggerianische Poesie, genauer noch: Poetische Soteriologie des *noviden Denkens*, der *negativen Theosis* und der *andersintensiven Existenz*, wo diese auf die bloße Christenheit, den Nihilismus und die Seinsvergessenheit mit einer Fülle antworten können, die nicht nur der Existenz einen Sinn verleiht, sondern diesen selbst vom Höchsten her gewinnt und auf das Höchste hin anlegt: das *Göttliche*. Der Stellenwert, den Christus, Dionysos und der letzte Gott im Denken unserer Drei jeweils einnehmen, zeigt deutlich, dass die Gnade des Göttlichen ein irreduzibles Pathos des zu Poetisierenden ist. Im besonderen Fall unserer Drei, indem ein Unzeitliches sich in der Zeit konkretisiert: Das Ewige im Fleisch (siehe §33), die Ewige Wiederkunft in der Zeit (siehe §34), der Tod im Sein (siehe §35). Die künftige Gnade ist also eine Verunzeitlichung von Zeitlichem.

Augustinus und die Theosis

Die Verunzeitlichung des Zeitlichen ist nicht zuletzt ein augustinisches Motiv, zumal dort, wo es im Zusammenhang mit der Vergöttlichung des Menschen gedacht werden kann. Denn wer in der

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erkenntnis Gottes voranschreitet „und so erneuert wird, überträgt die Liebe vom Zeitlichen auf das Ewige, vom Sichtbaren auf das Geistige."[698] Diese Transition vom Zeitlichen in das Unzeitliche erfolgt im Riss der *Künftigkeit des Werdens*, wo sich die Zeit als schöpferische Erscheinungsweise von Ewigkeit erweist (siehe 6. Kapitel: Das Werden poetischer Existenz). Über die augustinische Zeitanalyse im XI. Kapitel der *Bekenntnisse* hinaus ist diese Erneuerung, welche Augustinus adressiert, ein theotischer Gnadenakt der Umgestaltung des Selbst zur Vollendung, die in all ihrer Unverfügbarkeit nur durch Gott erfolgen kann.[699] Diese Umgestaltung erfolgt im unvergänglichen Leib als Verähnlichung mit Gott gemäß seinem Bilde,[700] und zwar in der intimsten aller Innerlichkeiten, denn Gott ist „interior intimo meo et superior summo meo" – innerlicher als mein Innerstes und überragt meine höchste Höhe.[701] Diese theotische Poesie des Imagos hat Züge einer poetischen Phänomenologie, wo erst die *visio Dei* – die Gottesschau – die Verähnlichung des Menschen, der im Ebenbild mit Gott geschaffen wurde, mit Gott verwirklicht.[702] – Nun ist Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers Bezug zu Augustinus ein jeweils unterschiedlicher, Fakt aber ist, dass er auf alle drei grundlegend gewirkt hat, ebenso wie auf die gesamte abendländische Denkgeschichte. Hier ist offenkundig nicht der Ort, um den Einfluss von Augustinus auf unsere Drei oder überhaupt die Parallelen und Differenzen in ihrem Denken *en detail*

698 Augustinus: *De Trinitate*, 14,17.

699 Siehe ebd., 15,28: „Deiner möge ich mich erinnern, dich einsehen, dich lieben. Laß dies in mir wachsen, bis du mich zur Vollendung umgestaltest." Siehe auch ebd., 14,17: „Soweit aber kommt er voran, als ihm göttliche Hilfe zuteil wird. Gottes Ausspruch ist es ja: „Ohne mich könnt ihr nichts tun. (Joh 15,5)"".

700 Siehe ebd., 14,17: „einen unvergänglichen Leib soll er am Ende der Welt empfangen, nicht zur Strafe, sondern zur Herrlichkeit. In diesem Bilde wird dann die Ähnlichkeit mit Gott vollkommen sein, wenn vollkommen sein wird die Schau Gottes."

701 Augustinus: *Bekenntnisse*, 3,11. Siehe auch ebd., 10,25: Gott wird innerlich im Gedächtnis gefunden.

702 Siehe Augustinus: *De Trinitate*, 14,18: „Hier wird deutlich, daß in diesem Bilde Gottes sich die volle Ähnlichkeit mit ihm verwirklichen wird, wenn es zu seiner vollen Schau kommen wird." Denn erst wenn der Mensch mit Gott verähnlicht bzw. vereint ist, kann er Gott schauen. *Idem per idem* – Gleiches kann nur von Gleichem erkannt werden. Der Mensch muss also göttlich werden, um Gott schauen zu können.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu thematisieren.[703] Relevant sind deshalb nur folgende zwei Punkte: Erstens, dass wir die *negative Theosis* Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers durchaus vor dem Horizont entscheidender Elemente der augustinischen Theosis lesen müssen, und zwar *in primis* der Innerlichkeit in Bezug auf Kierkegaard (siehe §33), der Zeitzerrissenheit zwischen Ewigem und Werdendem in Bezug auf Nietzsche (siehe §34) und der Unverfügbarkeit sowie Superiorität Gottes in Bezug auf Heidegger (siehe §35). Zweitens, dass sich im Bildcharakter der augustinischen Theosis ein entscheidendes Motiv poetischer Soteriologien zeigt, wie sie für die Gnade innerhalb einer poetischen Phänomenologie charakteristisch ist.

Der Gott des Profundals

Chiastisch gewinnen wir unser grundlegendes Gottesverständnis – im Übergang von der poetischen Phänomenologie zu einer poetischen Existenz – von der Verschränktheit des pathischen Profundals mit der Gnade des Göttlichen. Gott und die Gnade sind das profundale Pathos *par excellence*, denn nichts zwingt so offen und öffnet so zwingend, wie Gott dies tut, zumal mit seinen Gnadengaben, welcher Natur diese auch sind. Der bodenlose Boden Gottes ist der Ursprung der Gnade und eben deshalb entzieht sich uns die Gnade auch prinzipiell. Ist nun die Theosis – im Sinne der Vollendung des Menschseins – die höchste aller Gnaden, dann erweist sich der Gott des Profundals als der negativ-theotische Gott des *noviden Denkens*, das kein letztbegründendes Selbstdenken erlaubt. Deshalb sind die nachfolgenden Tableaus auch nicht Denkbilder expliziter "Vergöttlichung" – was es im Denken unserer Drei so überhaupt nicht gibt – sondern imaginäre Exzesse des Bodenlosen. Sie sprechen aus dem Pathos eines Bodenlosen. Wo der jeweilige Gott des Profundals sich also phänomenalisiert, ist er nur als ein Exzess des Ab-grundes zu beschreiben, der sich als Zu-kunft einer Letzt-Zeitlichkeit ohne Zeit unverstanden zu verstehen gibt, die uns leiblich widerfährt, verstandesmäßig aber demarkativer Natur bleibt. Die Künftigkeit der Gnade ist ein Mysterium, das sich einzig indirekt umkreisen lässt, denn es zeugt wie keine andere Gegebenheitsweise innerhalb einer poetischen Phänomenologie von der Offenheit des vierten Relats,

703 Siehe dazu u.a. Lee C. Barrett (2013); Matthew Rose (2017) und Johannes Schaber (1996).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wenngleich als eine paradoxe Klimax offener Geschlossenheit und geschlossener Offenheit. Der Gott des Profundals, in den hinein das werdende Selbst gnadenreich überformt werden soll, ist sowohl in seinem christlichen als auch dionysischen und letzt-göttlichen Charakter Ausdruck einer pathos-offenen Poesie. Die Poesie bedarf des Pathos, das Pathos bedarf der Poesie. In einer poetischen Soteriologie erweisen sich die phänomenologischen Imagines als eine letzte pathische Verwundung des Menschseins und überführen sie zugleich in ein Bild ihrer Heilung. *Leid* ist deshalb der Schlüssel sowohl zum Gott des Profundals als auch zu seiner Poesie der Erlösung. Diese Doppelbewegung intensiviert sich dort noch, wo wir die Gottheiten unserer drei Freunde zu *einem Gott* engführen, dem letzten Gott Christodionysos nämlich, in welchem sich der leitmotivische Impetus der *indirekten Mitteilung*, der *Umwertung aller Werte* und des *anderen Anfangs* sowohl verdichtet als auch steigert (siehe §36). – In diesem 8. und letzten Kapitel wollen wir uns entsprechend der Gnade der poetischen Existenz in ihrem profundalen Pathos zuwenden, wie sich diese im Werk unserer Drei stellenweise zeigt. Wir werden so bei Kierkegaard die Gnade Jesu Christi (siehe §33), bei Nietzsche die Gnade des Gottes Dionysos (siehe §34) und bei Heidegger die Gnade des letzten Gottes (siehe §35) in den Fokus nehmen.

§33 Kierkegaard: Die Gnade Jesu Christi

Die Gnade (dänisch *Naaden*) ist im Denken Kierkegaards omnipräsent, und zwar zunächst im urchristlichen Sinne als Ausdruck der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit, wie sie auch zentral ist für die lutherische Kirche. Dabei gilt: „Die Gnade an erster Stelle", wie Kierkegaard in seinen *Tagebüchern* schreibt.[704] Im Lichte der kierkegaardischen Kritik an der nivellierenden Christenheit (siehe §24) ist diese Gnade aber nicht als bedingungslose Gunst Gottes für alle Getauften und Papierchristen zu lesen, sondern vielmehr als existenzielle Heraus-forderung an den Einzelnen, sich der göttlichen Zuwendung zum

704 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.161f.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Menschen zu stellen. „Jeder Einzelne wird gemessen am Höchsten",[705] und zwar daraufhin ein Selbst vor Gott zu werden. Denn ohne Gott auch kein Selbst (siehe §29). Dies ist „die Forderung der Ewigkeit"[706] an den einzelnen Menschen. Dieses ewig Höchste ist Gott, der selbst „reine Subjektivität"[707] ist, und dessen Pathos uns folglich niemals abstrakt, sondern immer absolut konkret trifft. „Für Gott ist in jedem Augenblick alles möglich",[708] seine Gnade also unverfügbarer Möglichkeitssinn, der uns Luft zum Atmen gibt, „denn ohne Möglichkeit kann ein Mensch gleichsam keine Luft bekommen." Dieses Atemholen nennt Anti-Climacus den „Kampf des *Glaubens*", der „wahnsinnig um Möglichkeit kämpft."[709] (siehe §21) Damit der Glaube uns Luft verschaffen kann, muss der Samen seiner Gnade aber auf einen bereiteten Boden fallen können, der das Evangelium in seiner Tatsächlichkeit nimmt, und das heißt als Paradox (siehe §9), als Ärgernis und eine Art Wahnsinn, der selbst eine teleologische Suspension der Moral implizieren kann, wie *Furcht und Zittern* im Falle Abrahams zeigt.[710] Das

---

705 Ebd., 236f. Siehe auch Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band I)*, S.327: „Die Aufgabe ist Selbstrechtfertigung vor dem Christentum!" Und Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.25: „wahrlich kommt es vielleicht selten genug vor, daß einer ganz er selbst zu sein wagt, ein einzelner Mensch, dieser bestimmte einzelne Mensch, allein vor Gott, allein in dieser ungeheuren Verantwortung."

706 Ebd., S.41: „Und so muß die Ewigkeit handeln, denn ein Selbst zu haben, ein Selbst zu sein, ist das größte, das unendliche Zugeständnis, das dem Menschen gemacht ist, aber zugleich ist es die Forderung der Ewigkeit an ihn."

707 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.303ff.

708 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.63. Siehe auch ebd., S.61: „Für Gott ist alles möglich. Das ist ewig wahr und wahr in jedem Augenblick." Und ebd., S.64: Gott selbst ist „dass alles möglich ist."

709 Ebd., S.62.: „Dies ist der Kampf des Glaubens, der, wenn man so will, wahnsinnig um Möglichkeit kämpft. Denn Möglichkeit ist das allein Rettende. Wenn einer ohnmächtig wird, so ruft man nach Wasser, Eau de Cologne, Hoffmannstropfen; aber wenn einer verzweifeln will, so heißt es: schaff Möglichkeit, schaff Möglichkeit, Möglichkeit ist das alles Rettende; eine Möglichkeit, dann atmet der Verzweifelte wieder, er lebt wieder auf; denn ohne Möglichkeit kann ein Mensch gleichsam keine Luft bekommen." Siehe ebd., S.64: „Beten ist auch atmen, und die Möglichkeit ist für das Selbst, was der Sauerstoff für das Atemholen ist." Siehe auch Nietzsche: *Der Fall Wagner* (KSA 6), S.21: „Ich habe Lust, ein wenig die Fenster aufzumachen. Luft! Mehr Luft! – – " Dies wiederum als Anspielung auf Goethes letzte Worte: „Mehr Luft!".

710 Siehe Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.237 – 253. Ebd., S.238: „Der Glaube ist nämlich jenes Paradox, dass der Einzelne höher ist als das Allgemeine." Siehe ebd., S.312: „Entweder kann der Einzelne als der Einzelne in einem abso-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Christentum ist in seiner Offenbarung unbegreiflich und muss uns Menschen deshalb überfordern,[711] dies gerade auch in seiner ursprünglichen Gefahr.[712] Gottes Gnade ist also auch absurd in ihrem profundalen Pathos. Die unendliche qualitative Differenz zwischen Gott und Mensch verlangt deshalb die Leidenschaft des Glaubens (siehe §9), „dass das Selbst, indem es es selbst ist und indem es es selbst sein will, durchsichtig in Gott gründet"[713], wie die bekannte Formel in *Die Krankheit zum Tode* lautet (siehe §29, T57). Im Existieren des religiösen Stadiums in Richtung der Christwerdung (siehe §25) ist der Versuch das Ewige im Zeitlichen zu verwirklichen, aufs Äußerste gebracht, denn das Künftige erhält darin seine Priorisierung und damit die Unzeitlichkeit in der Zeit. Dieses Paradox gehört zum Paradox der Fleischwerdung des Ewigen in der Fülle der Zeit (Christus) und fordert auch uns Leser zu einer Kindschaft des Glaubens heraus, wie die nachfolgenden drei Tableaus deutlich machen werden. Die *indirekte Mitteilung* ist da selbst in der Nicht-Pseudonymie am Werk, denn ihre poetische Phänomenologie umkreist das Mysterium Christi so, dass darin Platz geschaffen wird, damit Gott erscheinen kann.[714] Wo aber Gott erscheint, verheißt sich eine Rettung, die in ihrem Pathos jedenfalls profundal, in ihrem Logos demarkativ und in ihrer Theophänomenalität exzessiv ist. Jesus Christus, der Gott, der allein uns retten *wird* (siehe §4), ist in seiner profundalen Gnade eine Zumutung. Der Glaube an ihn, der erforderlich ist, um gerettet zu *werden*, ist recht eigentlich „das Größte und Schwerste".[715] Im Sinne der poetischen Phänomenologie bedeutet dies, dass die Phänomenalität Gottes zu ihrem Imago einer möglichen Unmöglichkeit gebracht werden muss, in welcher sich die zeitliche Autarkie des konkreten Selbst so zeigt, dass die Gnade Gottes, die uns retten *wird*, darin sichtbar wird. Vor diesem

---

luten Verhältnis zum Absoluten stehen, und dann ist das Ethische nicht das Höchste, oder Abraham ist verloren."

711 Siehe Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.117/136ff. Siehe auch *Die Tagebücher (Band III)*, S.62: „Die Aufgabe ist nicht das Christentum zu begreifen, sondern begreifen, dass man es nicht begreifen kann."

712 Siehe Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band III)*, S.13: „Wofern nicht in jedem Augenblick, wie einstmals unbedingt die größtmögliche menschliche Gefahr mit dem Christsein verbunden ist, so ist das Christentum abgeschafft."

713 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.116.

714 Siehe Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.357: „Meine Aufgabe ist: Platz zu schaffen, damit Gott erscheinen kann."

715 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.232.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hintergrund wollen wir nun drei Denkbilder im Werk Kierkegaards betrachten, die uns vor die poetisierte Gnade Jesu stellen: Erstens durch *Die Lilien auf dem Felde und die Vögel unter dem Himmel* aus *Drei frommen Reden* (Tableau XXXXXXVI); zweitens durch die Erzählung vom Greis und dem Knaben aus der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* (Tableau XXXXXXVII); und drittens durch Christus am Kreuz in *Einübung im Christentum*, dem wir bereits in §4 kurz begegnet sind (Tableau I).

Die Lilien auf dem Felde und die Vögel unter dem Himmel

Unsere erste Betrachtung widmen wir der Eröffnungsrede der *Drei frommen Reden* aus dem Jahr 1849, welche den Titel *Die Lilien auf dem Felde und die Vögel unter dem Himmel* trägt.[716] Sie gehört zu den schönsten Reden Kierkegaards und soll deshalb hier in ihrer vollen Länge berücksichtigt werden. Der Titel der Rede rekurriert auf zwei jesuanische Bilder aus der *Bergpredigt*,[717] die auch Christus als Poeten erweisen. Wir sind hier also mit einem Wort Christi konfrontiert, dessen logisches Pathos uns Leser trifft. Die Rede selbst ist nicht nur poetisch in ihrer Prosa, sondern beginnt auch aus Sicht des Dichters, insofern die Poesie hier die Zuwendung zum Ernst des Evangeliums vorbereitet, von der Poesie gewissermaßen in die Offenbarung überleitet. „Sehet die Vögel unter dem Himmel an; schauet die Lilien auf dem Felde." – Spricht der Dichter diese Worte, dann drückt sich darin eine tiefe Sehnsucht nach Ungebundenheit und Freiheit aus. Das Auge des Dichters ist in die Ferne gerichtet und so spricht sein Herz: „O, daß ich ein Vogel wäre, oder daß ich wie ein Vogel wäre, frei von aller Rücksicht." Frei zu sein, um in dieser Leichtigkeit alle profanen Sorgen zu transzendieren. Oder: „O, daß ich eine Blume wäre, oder daß ich wie die Blume auf der Wiese wäre, glücklich in mich selbst verliebt, und damit Punktum." Frei zu

716 Kierkegaard: *Die Lilien auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel* in *Christliche Reden*, S.5 – 19 (T66).

717 Siehe Mt 6,26: „Seht euch die Vögel des Himmels an: Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen; euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr wert als sie?" Und Mt 6,28: „Und was sorgt ihr euch um eure Kleidung? Lernt von den Lilien, die auf dem Feld wachsen: Sie arbeiten nicht und spinnen nicht."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sein von allen falschen Desiderien und nur in Reinheit in sich selbst zu ruhen, so wie die Lilien. Dieser Herzensdrang entstammt der innersten Mitte menschlichen Sehnens und wird durch die Worte Jesu auch bekräftigt; und doch bleibt er eine Unmöglichkeit, denn kein Mensch ist *wie* ein Vogel im Himmel und *wie* eine Lilie auf dem Felde. Doch gerade dieser pathische Riss der allezeit aufwallenden und niemals zu befriedigenden Sehnsucht nach Freiheit und Reinheit, den das Evangelium ebenso wie das menschliche Herz aufreißen, vermag es der Dichter diesen responsiven Wunsch in seiner Zwiegespaltenheit („so wehmütig und doch so brennend") in ein phänomenologisches Imago zu gießen – als ermöglichte Unmöglichkeit der Poiesis. Der Dichter kann das Evangelium in diesem Widerspruch zwischen dem Sein und dem Sollen des Menschen zwar nicht verstehen, aber doch kann er an diesem Widerspruch fruchtbar arbeiten. Das gilt auch für seine Sehnsucht *wie* ein Kind zu sein, welche das Evangelium ebenso weckt. „O, wäre ich doch ein Kind, sagt der Dichter, oder wäre ich doch wie ein Kind, unschuldig und froh wie ein Kind." Nun ist der Dichter einerseits ein Kind, doch *nicht* so, wie das Evangelium dies verlangt. Der Dichter ist „Kind des Schmerzes", auch ein „Kind der Ewigkeit", wie Kierkegaard schreibt, doch fehlt ihm „der Ernst der Ewigkeit". Der Dichter lebt nur im Wunsch, mehr noch: Er lebt *als* Dichter nur vom Wunsch, der unbefriedigt bleiben muss, damit sich die Seufzer seiner und unser aller Sehnsucht in poetischen Worten Ausdruck verleihen können (siehe §17, T31). Deshalb ist die Kindschaft des Dichters eine Kindschaft des Schmerzes, denn der Wunsch, der den poetischen Geist weckt, ist immer nur eine „Erfindung der Trostlosigkeit". Der Dichter bleibt in diesem „wunderlichen Selbstwiderspruch" gefangen, der zwar das menschliche Herz erfreut, weil er ständig seine Sehnsucht nährt, die Ewigkeit des Evangeliums aber im Letzten doch nicht berührt. „Das Evangelium ist so ernst, daß alle Wehmut des Dichters es nicht verändern" und keines seiner witzigen Worte es zum Lächeln bringen. Dem Dichter fehlt die Kindschaft dieses Ernstes, der zum „Du sollst" des Evangeliums bedingungslos "Ja" sagen kann, weil es nach Gründen von Möglichkeit oder Unmöglichkeit gar nicht erst fragen muss. Sagt uns Christus: „Du *sollst* wie ein Vogel und wie eine Lilie sein", dann weiß das Kind, dass es sich vor diesem Appell nirgends verstecken kann. Deshalb können ihm der Vogel und die Lilie auch zum Lehrmeister werden, der uns das große *Schweigen* lehren kann.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese kierkegaardische Sigetik konstituiert sich *ex negativo*: Eben, weil der Mensch am Logos teilhat und also reden kann, ist die Kunst schweigen zu können für den Menschen so bedeutungsvoll. Dieses Schweigen aber erkennt nicht nur die Weisheit im Schweigen der Vögel und Lilien, sondern es drückt auch die primäre Aufgabe des Menschen aus: *Zuerst* nach dem Reich Gott zu trachten. Wir können hier sagen: nach der *negativen Theosis* als der Gnade Christi. Und das bedeutet: „du sollst im tiefsten Sinn dich selbst zu nichts machen, vor Gott zu nichts werden, schweigen lernen." Im Schweigelernen liegt also der Beginn des Trachtens nach dem Reich Gottes. Schweigenlernen ist der Anfang in der Zuwendung zu Christus, und damit auch der Gottesfrucht, aus welcher die Weisheit stammt, in welcher alles Wünschen, Begehren und auch Danksagen verstummen. Deshalb ist das stumme und innerliche Gebet – also gleichsam das *nicht*-poetische, das *nicht* zur gesprochenen Sprache gebrachte Gebet – tiefer als alle Dichtung. Wenn der Mensch in Worten zu Gott betet, dann nur „in viel Furcht und Zittern". Wo er aber in die Stille vor Gott kommt, da wird er zu einem „Hörenden". Beten heißt also eigentlich, ins Schweigen kommen und warten, „bis der Betende Gott hört."[718] Auf Gott zu horchen, wiederum bedeutet, nach dem Reich Gottes zu trachten. Deshalb sind also die Lilie und der Vogel unsere Lehrmeister, weil sie uns ins göttliche Schweigen einweisen können! Nach dieser Stille sehnt sich auch der Dichter, wo er dem lärmigen Trubel der Menschenwelt in die Natur entfliehen will. Denn, wie der Poet Kierkegaard versichert: „Der Wald schweigt; selbst wenn er flüstert, ist er doch still." „Das Meer schweigt; selbst wenn es tost und rast, ist es doch still." Die Natur *in toto* ist in all ihren Geräuschen und Klängen Ausdruck der göttlichen Stille, und so im Besonderen der Vogel und die Lilie. „Der Vogel *schweigt und wartet*", denn er glaubt und weiß, dass sich alles zur rechten Zeit fügt. Auch er leidet, doch klagt er nicht. „Er seufzt, um wieder zum Schweigen zu kommen," das lindert auch seinen Schmerz. Gerade dies kann der Mensch von ihm lernen, dem es so schwerfällt, von seinen Leiden zu schweigen. „Und wie der Vogel, so die Lilie, sie schweigt." Auch die Lilie leidet, wo sie ihre Farbe wechselt und

718 In Bezug auf die oben zitierte Stelle zum „Kampf des *Glaubens*" in *Die Krankheit zum Tode* gilt so auch (S.64): „Beten ist auch atmen und die Möglichkeit ist für das Selbst, was der Sauerstoff für das Atemholen ist."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verwelkt. Und doch harrt sie in Stille und lehrt uns Menschen so das Schweigen in der „Bestimmtheit des Leidens." Beide, die Lilie und der Vogel, gemahnen uns so auch, „*daß du vor Gott bist*", du als Einzelner, und dass also auch du als Einzelner in deinem Leiden ins Schweigen vor Gott kommen sollst. Beide, der Vogel und die Lilie, erkennen darin den Augenblick, der leise kommt („mit dem leichten Schritt des Plötzlichen") und bringt, was sich fügt. Wir wissen es: Der Augenblick ist das Vorwärtskommen in die Ewigkeit (siehe §25). Diese Zuwendung in die Zukunft wird nicht gesagt, sondern erschwiegen: „Nur durch Schweigen trifft man den Augenblick." Und dergestalt legt das Schweigen von Vogel und Lilie gleichsam Zeugnis ab für das ewige Reich Gottes in der Welt, wonach wir trachten sollen und das sich im Augenblick *zeigt*, wo das Ewige und das Zeitliche nicht mehr getrennt sind. Dieses Schweigen zeugt von einer „Ehrfurcht vor Gott", die Anbetung ist und dadurch wieder Ausdruck des feierlichen Ernstes wird, der dem Dichter ermangelt, wo er nicht einsieht, „daß der Vogel und die Lilie Lehrmeister sein *sollen*." Der Dichter schweigt nicht, selbst wenn er feierlicher spricht als das menschliche Gerede. Und wo er schweigt, dann nur, um von dort durch seine Träumereien wieder in die Beredsamkeit des Gedichts zu gelangen, das „Widerhall seines Schmerzes" sein soll. Der Dichter glaubt, dass er wesentlicher sei als Vogel und Lilie, weil er ihrem Leiden das Wort leihen kann. Doch ist vor Gott ja gerade das Gegenteil erforderlich: Ins Schweigen zu kommen, so wie die Lilie und der Vogel. Dieses Schweigen ist also nicht poetische Selbstbesinnung, sondern unpoetische Selbstvergessenheit, damit nur das Reich Gottes bleibt. Wer sich „selbst ganz vergessen" kann in der Stille, der wendet sich Christus zu: seinem Namen, seinem Reich, seinem Willen – dann wird ihm alles Übrige zufallen – Gnaden in Gnade!

Der Greis und der Knabe

Unser zweites Tableau entnehmen wir der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* von Johannes Climacus, wo dieser etwa in der Mitte des Werkes ein Denkbild erzählt, welches wir *Der Greis und der*

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Knabe nennen wollen.[719] Darin berichtet er von einem Gang in den sogenannten „Garten der Toten", einem Teil des Kopenhagener Friedhofs, wo jeder Besucher sich gegenseitig meidet, weil er nicht dorthin gekommen ist, um Lebende zu treffen, sondern die Verstorbenen. Ein Ort also, der in die Innerlichkeit zwingt, wo das Ewige den Menschen innerlich einwohnen kann, wie es nur der Tod uns lehrt. Er setzte sich dort auf eine Bank und ließ seinen Blick „in den unendlichen Horizont" der untergehenden Sonne gleiten, diesem „Sinnbild der Ewigkeit", bis er auf einmal Stimmen ganz in der Nähe vernahm. Verborgen von den umgebenden Bäumen war seine Anwesenheit niemandem aufgefallen. Von einem Schamgefühl angegangen, wollte er sich schon entfernen, „aber die ersten Worte, die ich hörte, fesselten mich stark." Von der Stärke des Pathos ergriffen, entschied er sich, zu bleiben und wurde dadurch „Zeuge einer Situation, die, so feierlich sie auch war, doch durch meine Gegenwart keine Kränkung erfuhr." Johannes Climacus sah „durch die Blätter" vor einem neu ausgehobenen Grab einen Greis mit schlohweißem Haar und einen Knaben von vielleicht zehn Jahren, die beide Trauer trugen. Zunächst beschreibt Climacus die Stimmung der Szenerie: Der Greis, von dem wir erfahren, dass er der Großvater des Knaben ist, stand im „verklärenden Abendschein" und sprach zum Knaben. Seine Stimme war „ruhig und doch bewegt". Zwischen Weinen, Seufzern und stillem Innehalten exprimierte er seine tiefste Innerlichkeit, die sich stets in einem akausalen Profundal verlor und gerade dadurch die Stimmung der Szenerie konstituierte. „Denn Stimmung ist wie der Nigerstrom in Afrika, niemand kennt seinen Ursprung, niemand kennt seinen Ausfluß, bekannt ist nur sein Lauf." Aus den Worten des Greises erfuhr Climacus so, dass der Vater des Knaben verstorben sei und der Knabe nunmehr allein in der Welt stehe, abgesehen vom Greis, seinem Großvater, der jedoch „sich selbst von der Welt wegsehne." In dieser tragischen Situation verwies der Greis nun aber auf Gott und seinen Sohn Jesus Christus, „in welchem es Erlösung gäbe." Gegen die scheinhafte Weisheit der Welt, „die an dem Glauben vorbeifliegen wolle", die aber nur eine „Luftspiegelung" sei, nur ein „Schein der Ewigkeit", an welcher man aber den Glauben verlieren könne, gelte es auf Gott zu vertrauen. Anders als der verstorbene Sohn des Greises und der Vater des Knaben, der

719 Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.381 – 388 (T67).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

offenbar seines Glaubens verlustig ging und sich in unverständlicher Gelehrsamkeit verlor. Soweit die Ausgangslage der Szenerie. Nun folgt ihr Höhepunkt, als nämlich der Greis den Knaben direkt vor das Grab führte und mit erhobener Stimme von ihm ein Gelübde im Angedenken seines verstorbenen Vaters forderte (gleichsam in Einklang mit der klimatischen Dramaturgie des Sonnenuntergangs als „Sinnbild der Ewigkeit"). Dies mit dem Anspruch, dass der tote Vater nun durch den Greis spreche:

> »Armer Junge, (…) gelobst du beim Anblick meines Alters und meiner grauen Haare, gelobst du bei der Feierlichkeit dieser geheiligten Stätte, bei dem Gott, dessen Namen du doch hast anrufen lernen, beim Namen Jesu Christi, in dem allein Erlösung ist: versprichst du mir, daß du an diesem Glauben in Leben und Tod festhalten willst, daß du dich von keinem Blendwerk, wie sich auch die Gestalt der Welt verändern würde, betrügen lassen willst, versprichst du mir das:« Überwältigt von dem Eindruck warf sich der Kleine auf die Knie, der Alte aber richtete ihn auf und drückte ihn an seine Brust.

Die Szenerie ist erschütternd, gerade dort, wo wir uns in unserer Imagination den Knaben am Grabe seines Vaters und kniend vor seinem Großvater vorstellen, wie er in dieser Postur ein lebenslanges Bekenntnis zur Jesus Christus sprach, ehe der Großvater ihn an seine Brust drückte. Auch Johannes Climacus war zutiefst ergriffen und gesteht, dass er „nie Zeuge eines so erschütternden Auftritts gewesen" sei. Bewegend ist die Szenerie auch aus Sicht des Greises, der selbst niemanden anders mehr hatte als den kleinen Knaben, um ihm seine Situation auseinanderzusetzen. In solchen poetischen Verdichtungen gebar Kierkegaard die Existenzphilosophie. Zum Schluss reflektiert Climacus abermals den Wert der Innerlichkeit – dieser Szene und *per se* – die ihn auch davon abhielt, dem Greisen seine Anteilnahme zu bezeugen, „ihm mit Tränen und bebender Stimme beteuernd, daß ich diese Szene niemals vergessen würde." Vielmehr bewahrt Climacus die Szenerie in *seiner* Innerlichkeit – bis er sie als Dichter niederschrieb – um so wiederum den Moment *ihrer* Innerlichkeit zu wahren. Die einzigadäquate Antwort auf ein so erfahrenes Pathos der Gnade ist es, diesem existenzresponsiv zu entsprechen: Nicht also, indem man selbst ein Gelöbnis sprechen müsste, nicht einmal, indem man sagen sollte: "Das werde ich niemals vergessen", sondern indem man es schlicht im Vollzug der Existenz nicht mehr vergisst und es in seiner eigenen, gelebten Innerlichkeit bestätigt.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch hier zeigt sich, dass das Schweigen die tiefere Antwort ist auf die erfahrene Gnade des Göttlichen.

Der Gott am Kreuz

Unser drittes Tableau findet sich in Anti-Climacus' *Einübung im Christentum*[720] und gehört zu den bedeutendsten poetischen Phänomenverdichtungen im Werk unseres Dänen. Nicht zuletzt deshalb haben wir es bereits in §4 gestreift, um in dort in die poetischen Imagines Kierkegaards einzuführen. Wie der hier verliehene Titel bereits besagt, malt Anti-Climacus darin Gott am Kreuz, und zwar aus der Perspektive unmittelbarer Betroffenheit, so als ob man als Leser selbst auf Golgatha vor dem Gekreuzigten stünde – sei es als Kind oder als Erwachsener.[721] Das Denkbild eröffnet mit der Frage nach dem pathischen Urblick auf „den Erniedrigten", wie er am Kreuz hängt. Im Stile einer husserl'schen Epoché verlangt Anti-Climacus zuerst die Ausklammerung von allem Vorwissen um den Gott am Kreuz, damit die Sache selbst sich zeigt: „Vergiß womöglich einen Augenblick alles, was du von ihm weißt, reiß dich aus dem doch vielleicht trägen gewohnheitsmäßigen Wissen um ihn: fühle es so, als hörtest du die Geschichte seiner Erniedrigung zum ersten Male." Weil dies zugegebenermaßen diffizil ist, sollen wir uns aber besser ein Kind zu Hilfe holen, welches keine künstliche Epoché vornehmen muss, sondern noch im Zustand des Unwissens über Christus lebt und so die Geschichte seiner Kreuzigung zum ersten Mal erfährt. Hier beginnt das poetische Experiment: Diesem Kind werden nun zur einstimmenden Vorbereitung verschiedene Bilder gezeigt, wie Napoleon hoch zu Ross oder Wilhelm Tell mit seiner Armbrust, und deren entsprechende Geschichten erzählt. Wie zufällig soll zwischen diesen Bildern auf einmal auch die Darstellung eines Gekreuzigten zum Vorschein kommen, zunächst zum Unverständnis des Kindes: „Das Kind wird das Bild nicht sofort und auch nicht ganz direkt verstehen; es wird fragen, was es denn bedeute,

720 Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.188 – 192 (T1).

721 Die Idee der Konfrontation eines Kindes mit dem Bild des Gekreuzigten hat Kierkegaard vor der Ausführung in *Einübung im Christentum* bereits in *Zwei kurze ethisch-religiöse Abhandlungen* (S.271) sowie in *Die Tagebücher (Band III)* (S.107) aufgegriffen.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

daß der an solch einem Baume hänge." Daraufhin soll dem noch unverblümten Kind das Bild in vier psychologisch progressiven Schritten eröffnet werden: (1) Erstens, indem erklärt wird, dass es sich hier um eine Kreuzigung handle und dass der Gekreuzigte dabei „die qualvollste Todesstrafe" erlitt, die nur „die schlimmsten Verbrecher erleiden mußten." Dies muss so ausgeführt werden, dass es dem Kind bange wird und es von Scham berührt glaubt, dass es *diese*, seine Generation gewesen sei, welche die Kreuzigung vorgenommen habe, es also in der Unmittelbarkeit des Pathos stärker getroffen wird. – Die faktische Ebene des Bildes. (2) Zweitens, indem es auf die zu erwartende Frage, *wer* denn dieser Gekreuzigte gewesen sei, die Antwort erhält, „daß dieser Gekreuzigte der Heiland der Welt sei," der liebevollste Mensch, der jemals gelebt hat. Auch dies muss dergestalt erzählt werden, dass Scham aufkommt, und zwar auch für den Erzähler selbst, der sich in seinen Worten wie ein Ankläger des gesamten Menschengeschlechts erkennt. Der Eindruck auf das Kind wird enorm sein, gerade weil es nicht verstehen kann, weshalb dem liebevollsten aller Menschen so übel mitgespielt wurde. – Die paradoxe Ebene des Bildes. (3) Drittens, indem nun weiter dem Kind erzählt wird, dass dieser Gekreuzigte auch der von Gott Erhöhte sei, der alle zu sich in die Herrlichkeit hochziehen will. Dass er die Liebe gewesen sei, in Knechtsgestalt auf Erden ging, um allen Betrübten und Leidenden zu dienen, er aber verspottet, verleugnet und sogar verraten wurde, dass statt ihm die Freilassung des Verbrechers Barrabas erwirkt wurde und er schließlich am Kreuz seinen Tod fand, wobei er noch im Sterben zu Gott betete, dass er allen ihre Sünden erlassen solle. Auch hier ist wieder der Tonus der Erzählung entscheidend: „Erzähle all das dem Kinde recht lebendig, als hättest du es selber noch nie gehört oder erzählt." Der Eindruck auf das Kind wird inkommensurabel sein. – Die historische Ebene des Bildes. (4) Viertens, schließlich, indem der ohnehin schon gewaltige Eindruck noch verstärkt wird und dem Kind nun auch berichtet wird, dass dieser Gekreuzigte am dritten Tag von den Toten auferstanden sei und in den Himmel aufgefahren. Das Kind wird dies, vom Eindruck des Leidens des Heilandes noch ganz eingenommen, in seiner Bestürzung kaum verstehen. – Die soteriologische Ebene des Bildes. Von diesen Erläuterungen dürfte das Kind tief bewegt zurückgelassen sein, und wäre gerade *so* vom Pathos des Gekreuzigten unverfälscht und originär getroffen. Die natürliche existenzpoetische

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Reaktion zeigt sich in seinem passionierten Entschluss, alle diese gottlosen Menschen totschlagen zu wollen, vergessend, dass der Heiland vor fast zwei Jahrtausenden gelebt hatte. Die Unmittelbarkeit des Gottespathos korrespondiert mit der Unmittelbarkeit der Existenzresponse. Auch später, als Jüngling, wird er, des ursprünglichen Eindrucks eingedenk, mit „derselben Leidenschaft gegen die Welt streiten wollen, in der man den Heiligen anspie, in der man die Liebe kreuzigt und für den Räuber bittet"; und noch später, mit derselben Intensität leiden wollen wie Christus, als jenem Gott, der in die Welt kam, um sie von ihren Sünden zu befreien. Das Bild des Gekreuzigten animiert zu einer poetischen Existenz in ihrem Geiste. Die Quintessenz des kierkegaardischen Denkbildes bleibt dabei in der rhetorischen Finesse des Rückgriffs auf den unverbrauchten Kindersinn und damit in der direkten Ansprache des "Du" des Lesers, der als werdendes Selbst mit der transzendenten Indirektheit Gottes konfrontiert wird. Er muss *mich, dich, uns* bewegen, so wie das Kind, damit es möglich wird, ein Christ zu werden. Christus am Kreuz als die Liebe zu erkennen und von ihm im zutiefst ergriffen zu sein, setzt allerdings voraus, dass man ihn selbst liebt. Nur in Liebe kann die Liebe erkannt werden (*idem per idem*, siehe oben). Nur in Liebe kann das Leiden als Liebe erkannt werden. Nur in Liebe kann Christus als theotischer Heiland der Liebe erkannt werden.

Der Vogel im Himmel und die Lilien auf dem Felde, der Greis und der Knabe sowie der Gott am Kreuz sind Beispiele der Gnade poetischer Existenz, konkreter noch, Beispiele der Gnade Jesu Christi. Christus, der Sohn Gottes, ist im christlichen Kontext des kierkegaardischen Denkens jener, der in der trinitarischen Einheit mit dem Vater und dem Heiligen Geist die Gnade spendet, die uns alle retten *wird*. Er ist der „Gott-Mensch", der Einzelne; das absolute Paradox, das unseren Verstand überfordert; das Ärgernis, das „Zeichen des Widerspruchs", das Inkognito in Knechtsgestalt, das nur indirekt mitgeteilt werden kann.[722] Er ist der Gott in der Zeit, der Unzeitliche im Zeitlichen, der Ewige, der im Augenblick

722 Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.109f/111ff/147/150/155ff. In seinen perspektivischen Umkreisungen des Phänomens Christus lässt sich die *Einübung im Christentum* auch als eine äußerst originelle Phänomenologie Christi lesen, die sich aller Dogmatik verwehrt und stattdessen versucht, seinen

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Fülle der Zeit,[723] in die „Gleichzeitigkeit" mit dem Menschen trat und diesen nun als Einzelnen zur fortwährenden, die Jahrhunderte überspannenden Gleichzeitigkeit mit ihm, dem Absoluten, aufruft. Diese Gleichzeitigkeit vor Gott aber ist absolute Wirklichkeit für einen jeden von uns.[724] Christus ist der Gott, der uns so zu einer Kindschaft des lauteren Herzens zwingt, wie alle drei Beispiele aufgezeigt haben: Wie ein Kind "Ja" sagen zum "Du sollst" des einfältigen Glaubens; wie ein Kind auf den Knien ein Gelübde für Christus sprechen; wie ein Kind den Gekreuzigten unverstellt betrachten und lieben lernen.[725] Dergestalt tritt das Selbst vor Gott und *wird* erst das Selbst in seiner Künftigkeit. Vor Gott wird das Selbst potenziert durch seine Vorstellung von Christus, denn: „je mehr Vorstellung von Christus, um so mehr Selbst."[726] Weshalb? Weil der Mensch als Sünder vor Christus tritt (Gott als Richter), die Sünde aber, im Sinne der Angst vor dem Taumel der Freiheit, das Selbstische ist (siehe §29, T58), dasjenige also, was den Einzelnen vor Gott stellt, auf sich selbst zurückwirft, was kein Anderer ihm abnehmen kann, wo der Einzelne nackt und rein vor Gott steht. „Meine Sünde betrifft keinen einzigen Menschen ausser mir, und betrifft meiner Persönlichkeit im tiefsten Grund."[727] Die Sünde vereinzelt und ist also, im Sinne der Wiederholung, der „Ernst des Daseins".[728] Eben deshalb ist das Sündenbewusstsein auch selbst-konstitutiv, vor allem im theotischen

---

Gegenstand als veritables Exzessphänomen zu umkreisen. Siehe insbesondere S.78 – 90.

723 Siehe Kierkegaard: *Philosophische Brosamen*, S.28 und *Der Begriff der Angst*, S.549.

724 Siehe Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.100f. Siehe auch *Der Augenblick*, S.194 – 201. Dort nennt Kierkegaard die Gleichzeitigkeit den Gedanken seines Lebens. Siehe ebd., S.198: „Dieser Gedanke ist mir der Gedanke meines Lebens."

725 Die Kindschaft ist aber nur die Basis für eine umfängliche Persönlichkeitsveränderung in Richtung Christentum. Siehe Kierkegaard: *Der Augenblick*, S.164: „Christ kann man nicht als Kind werden." Es verlangt eine radikale Persönlichkeitsveränderung!

726 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.154. Anti-Climacus nennt dies auch das „theologische Selbst", „das Selbst Gott gegenüber". Siehe ebd., S.112. Siehe auch Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band II)*, S.71: „Das geängstete Gewissen versteht das Christentum."

727 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, 285f.

728 Siehe Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.161 und ebd., S.155: „Aber je mehr Selbst, um so intensiver auch die Sünde." Und Kierkegaard: *Über meine*

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sinne, weil es das Selbst gnadenreich auf sein "Sei, der du wirst" in Christus stimmt (Gott als Retter). Wie Anti-Climacus in *Die Krankheit zum Tode* ausführt, ist Sünde die geistlose Verzweiflung im Sinne der Selbstverfehlung.[729] Sünde ist also eine Verwundung, ein Leiden, eine Krankheit des Selbst,[730] die der Heilung bedarf. Sie im Sündenbewusstsein einzusehen, ist „der absolute Respekt" vor Gott.[731] *Vice versa* ist das Sündenbewusstsein ein gesteigertes Selbstbewusstsein, das in den Glauben an Gott führt (nicht in die Tugend, wie die Heiden meinten).[732] Nur der Glaube überwindet die Angst und also die Sünde, wie Vigilius Haufniensis betont.[733] Der Glaube selbst ist in seiner Leidenschaft aber ein Leiden, denn die religiöse Existenzsphäre ist durch die Innerlichkeit des Leidens bestimmt (siehe §25, T50), aber ein Leiden auf die Genesung hin. Oder wie Kierkegaard in seinen *Tagebüchern* schreibt: „Denn zu

---

Wirksamkeit als Schriftsteller, S.9: „denn das Religiöse ist der Ernst, und der Ernst ist: der Einzelne." (Siehe §29).

729 Siehe Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.133: „Sünde heißt, nachdem durch eine Offenbarung Gottes erklärt wurde, was Sünde ist, vor Gott verzweifelt nicht selbst sein zu wollen oder verzweifelt selbst sein zu wollen."

730 Siehe Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band IV),* S.187: „Mit Hilfe des Christentums geheilt zu werden, ist nicht das Schwierige; das Schwierige ist, gründlich krank zu werden." Siehe auch Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.247: „Das Christentum ist, was Gott mit uns Menschen leiden muss."

731 Siehe Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.104.

732 Das Gegenteil der Sünde ist der Glaube, nicht die Tugend, siehe Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.116. Es ist dies also intensiviertes Selbstsehen, im Sinne auch des sehenden Sehens (siehe Merleau-Ponty: *Das Auge und der Geist*, S.280. sowie *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S.25/188). Siehe dazu Kierkegaard: *Stadien auf des Lebens Weg*, S.378f: „Den 3. Juni. Mitternacht. So sitze ich denn wieder auf dem Ausguck. Wollte ich das zu einem Dritten sagen, so bedürfte es sicher einer Erklärung, denn man versteht leicht, daß der Lotse längs der Küste, daß der Wächter hoch auf dem Turm, daß der Spion auf dem Posten, daß der Räuber in seinem Versteck auf dem Ausguck sitzt, da es allda etwas zu erspähen gibt. Wer indes einsam auf seiner Stube sitzt, wonach kann er ausschauen? Und wer erwartet, daß alles, d. h. eine Geringfügigkeit, die vielleicht niemand beachten würde, in Stille abgeht, der schaut ja nach Nichts aus. Was Wunders denn, daß es ihm die Seele und den Kopf anstrengt; denn nach Etwas ausblicken, schärft das Auge, aber nach Nichts ausblicken, strengt an. Und wenn das Auge lange nach Nichts ausblickt, so sieht es zu guter Letzt sich selbst, d. h. sein eignes Sehen: ebenso zwingt die Leere um mich herum meinen Gedanken wieder in mich selbst zurück."

733 Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.583.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

leiden ist: der Ausdruck für die tiefste Innerlichkeit eines Gottesverhältnisses, zu leiden heisst, mit Gott ein Geheimnis haben."[734] Dieses Geheimnis ist die Theosis. Das Leitmotiv der *indirekten Mitteilung* zielt im Wesentlichen – uns bekannt – auf genau diese mäeutisch-existenzielle Verwundung im Sündenbewusstsein, welche den Einzelnen, also den Leser, existenzpoetisch auf Gott ausrichten soll. Darin liegt auch die in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* aufgemachte Differenz zwischen einer Religiosität A und einer Religiosität B, wobei die Religiosität A den bloßen Gewohnheitschristen charakterisiert, der immanent und normal-dialektisch, in einem gewohnten Pathos "glaubt". Die Religiosität B hingegen charakterisiert den wahren Glauben kraft des Absurden, der mit der Immanenz in einem neuen Pathos paradox-dialektisch bricht und den Einzelnen ins Extrem der Existenz stellt.[735] Die Religiosität B entspricht dem Glauben des Ritters des Glaubens in der Tradition Hiobs und Abrahams und macht *ewig*, ist also auf die theotische Künftigkeit in der Einheit mit Christus gerichtet. Dies beschreibt auch den Prozess der existenziellen Christwerdung, auf welche hin letztlich die gesamte, hier mit Kierkegaard gemachte Bewegung ausgerichtet ist. Verkürzt gesagt: Wo ein Ritter des Glaubens sich selbst in der Wiederholung existenzieller Möglichkeiten konkretisiert, öffnet er sich für die *negative Theosis*! Ein Christ zu *werden*, und es zu bleiben, ist das Höchste.[736] Wem dies gelingt, der hat verstanden, dass das Christentum keine Lehre ist, sondern eine „Existenz-Mitteilung",[737] die in der Bewegung des Glaubens einen prioritären Sinn für das Werden impliziert,[738] demgemäß der Einzelne *ist, was er wird*: ein Christ! Da vollbringt der Einzelne den qualitativen Sprung (siehe §29, T58 und T59), wie ein Vogel und eine Lilie zu schweigen[739]; oder wie ein kni-

734 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.62.
735 Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.776 – 780.
736 Siehe ebd., S.820.
737 Siehe ebd., S.551.
738 Siehe Kierkegaard: *Philosophische Brosamen*, S.100.
739 Oder wie Abraham, der schweigen muss („Abraham schweigt – aber er *kann* nicht sprechen", siehe Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.312), obgleich er spricht, doch in keiner menschlichen Sprache („Er spricht keine menschliche Sprache." „Er spricht mit einer göttlichen Zunge, er spricht mit Zungen." Ebd., S.314), denn er spricht sigetisch („Er sagt vor allem nichts, und in dieser Form sagt er, was er zu sagen hat." Ebd., S.319).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

endes Kind seine Existenz in die Nachfolge Christi zu stellen. Er tut dies im Modus der Wiederholung, um sich darin im existenziellen Werden seiner selbst zu halten – und zwar soterisch. Der erlösungsbedürfte Einzelne begreift sich in seinem Sündenbewusstsein dann auf Gott angewiesen – und zwar in Wiederholung. Deshalb ist die Wiederholung auch die soterische Bewegung des Glaubens, denn der Sprung in Gott muss fortwährend und immer wieder vollbracht werden – und zwar in der Innerlichkeit.[740] Damit erweisen sich Wiederholung und Sprung auch als negativ-theotische Bewegungen in Richtung der Gnade Jesu Christi. In ihrer nicht explizit ausgeführten Negativität hat die Theosis im Denken Kierkegaards folgende drei Prämissen: Erstens, dass das Religiöse eine Form der *Epimeleia* des Einzelnen ist, denn „das Religiöse (…) liegt eben darin, daß man sich religiös unendlich um sich selbst bekümmert."[741] In der Unendlichkeit dieses Kümmerns klingt die radikale Offenheit des vierten Relats an, welches nur in der Theosis Befriedigung finden kann. Zweitens, dass der Mensch aber ungeachtet aller Epimeleia in der Not steht und auf Gott angewiesen ist, denn „Gottes bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit."[742] Die menschliche Vervollkommnung in der Theosis ist also nur durch Gott möglich. Drittens, dass die mögliche Unmöglichkeit der Theosis eine „Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch"[743] voraussetzt, trotz der unendlichen qualitativen Differenz zwischen Gott und Mensch. – Auf dieser Basis nun können wir das Exzessphänomen der *negativen Theosis* in der Summe in folgenden sieben Kriterien umkreisen: (1) Erstens bedeutet *negative Theosis* bei Kierkegaard das radikale Werden der Künftigkeit des leiblichen Selbst gemäß dem "Sei, der du wirst", und

740 Deshalb lässt sich Constantin Constantius' *Die Wiederholung* auch als eine Parodie des Versuchs lesen, die Wiederholung in der Äußerlichkeit aufzuweisen, wohingegen diese nur in der Innerlichkeit des Glaubens möglich ist. Darauf weist mit den Mitteln indirekter Mitteilung bereits das Motto des Buches von Flavius Philostratus: „Bei wilden Bäumen sind die Blüten wohlriechend, bei edlen die Früchte." Heidnische Blüten wirken äußerlich, christliche Früchte nähren innerlich.

741 Kierkegaard: *Stadien auf des Lebens Weg*, S.517.

742 Kierkegaard: *Vier erbauliche Reden*, S.12.

743 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.169. So ist denn Abraham auch größer als alle, weil er nicht nur das Mögliche und Ewige, sondern auch das Unmögliche erwartet hat; weil er nicht nur mit der Welt und sich selbst, sondern auch mit Gott gerungen hat. Siehe Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.192.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zwar als eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit als Geist, die als solche *auch* ein Selbst ist (siehe §29, T57). Theosis bedeutet hier folglich Geistwerdung, genauer: Verwandlung zum Geist.[744] Oder auch: Selbstwerdung als Konkretion, im Sinne der Formel aus *Die Krankheit zum Tode*: „Im Sich-verhalten-zu-sich-selbst und im Es-selbst-sein-Wollen gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte." Das Gründen in der Macht ist die Theosis des Selbst. (2) Zweitens meint die *negative Theosis* in die *Imitatio Christi* treten. Die Nachfolge Christi bedeutet, zumindest für den späten Anti-Climacus der *Einübung im Christentum*, in die Gleichzeitigkeit mit Christus treten, das heißt für einen Einzelnen, danach zu streben, „das zu *sein*, was er bewundert."[745] Christus nachzufolgen, um wie Christus „zu *sein*", das ist theotisch und führt im Falle des Ritters des Glaubens auch zu einem Intimitätsverhältnis mit Gott, indem er zu einem „Vertrauten Gottes", zum „Freund des Herrn" wird, der „Du zu Gott in den Himmeln sagt".[746] (3) Drittens, dass diese Selbstwerdung zur Christuswerdung auch eine Selbstverleugnung impliziert, das heißt, dass der Einzelne „nach innen hin sich selbst vor Gott zu nichts macht",[747] dass er durch seinen Glauben eine „totale Umwandlung" durch Entsagung vollzieht.[748] Dazu gehört bis zu einem gewissen Grad auch das Selbstopfer: „Und doch ist eben dies das Höchste, was man von einem Menschen sagen kann: er ward geopfert. Die Frage ist nur, ob es das Höchste ist, wofür er geopfert ward. Aber das Geopfertwerden ist und bleibt, solange die Welt bleibt, im ewigen Sinne eine weit größere Tat als das Siegen."[749] Die Theosis ist damit der große Sieg über diese Welt hinaus, denn

744 Siehe Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V),* S.56f: „Gott ist Geist – und die Aufgabe für einen Menschen die, dass er zu Geist verwandelt werde." Dies ist ein Akt, den nur ein Einzelner vollbringen kann, kein Kollektiv.

745 Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.249.

746 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.267.

747 Kierkegaard: *Der Liebe Tun*, S.400.

748 Siehe Kierkegaard: *Der Augenblick*, S.176.

749 Kierkegaard: *Der Liebe Tun*, S.342. Siehe auch Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.94: „Ein kleines bisschen Zimt! Das will heißen: hier muss ein Mensch geopfert werden, er muss mit, um dem Übrigen einen bestimmenden Geschmack zu geben. Dies sind die Korrektive."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„ein Glaubender ist ein Sieger".[750] Dergestalt hat sich auch Kierkegaard selbst in seinem Martyrium verstanden.[751] (4) Viertens, dass diese Umwandlung, als Wende nach innen, eine Wende in die Innerlichkeit des Geistes ist, worin die Aneignung kraft des Absurden möglich wird.[752] Innerlichkeit aber ist „die Bestimmung des Ewigen in einem Menschen."[753] Als solches ist sie die Wahrheit[754] und steht immer höher als jede Äußerlichkeit, indem sie eine „neue Innerlichkeit" des Glaubens erzeugt.[755] Deshalb bedeutet die Geistwerdung auch eine Ewigwerdung, was wiederum ein theotisches Merkmal ist. Zwar gilt, „nächst Gott ist nichts so ewig wie ein Selbst",[756] doch mindert dies nicht das Ungeheuerliche und Transzendente an der Idee einer Ewigwerdung, weshalb Climacus zurecht bemerkt: „Das allem Denken Unzugängliche ist: dass man ewig werden kann, obgleich man es nicht war."[757] (5) Fünftens, dass in dieser Radikalität die Seinsweise des Ritters des Glaubens in die letzte Konsequenz seiner theotischen Freiheit geführt wird (siehe §32), so wie Abraham in seiner paradoxen Selbstwahl sich „als Einzelner in ein absolutes Verhältnis zum Absoluten setzt"[758] und sich damit über das Allge-

750 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.122.

751 Siehe Kierkegaard: *Tagebücher,* 33.171: „Es gibt zwei Gedanken, die so frühzeitig in meiner Seele gewesen sind, daß ich ihr Entstehen eigentlich nicht nachweisen kann. Der erste ist: daß es Menschen gibt, deren Bestimmung es ist, geopfert zu werden, in der einen oder anderen Art und Weise für andere geopfert zu werden, damit die Idee hervortreten kann – und daß ich durch mein besonderes Kreuz ein solcher bin. Der andere Gedanke ist der, daß ich nie in die Lage kommen würde, für mein Auskommen zu arbeiten, teils weil ich meinte, ich würde sehr jung sterben, teils weil ich meinte, daß Gott in Anbetracht meines besonderen Kreuzes mir dies Leiden und diese Aufgabe ersparen würde. Woher man dergleichen Gedanken hat, ja, das weiß ich nicht; aber eines weiß ich, angelesen habe ich sie mir nicht, auch habe ich sie nicht von einem anderen Menschen."

752 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.823f.

753 Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.626.

754 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.436: „Meine These ist: die Subjektivität, die Innerlichkeit ist die Wahrheit."

755 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.256. Siehe ebd.: „Der Glaube hingegen stellt jenes Paradoxon dar, daß die Innerlichkeit höher ist als die Äußerlichkeit".

756 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.81.

757 Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.780. Es klingt hier in der Logik unseres "Sei, der du wirst", gleichsam als eine seiner Bedingungen, so auch eine Art "Werde, der du nicht warst" an.

758 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.247.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

meine erhebt. Die kierkegaardische Theosis zeigt sich folglich auch als Verabsolutierung des Einzelnen, wo es gilt, absolut das Absolute zu wählen, das einen wählt, und welches man selbst in seiner ewigen Gültigkeit ist (siehe §29).[759] (6) Sechstens aber, dass diese gesamte theotische Bewegung in ihrer Gnade Jesu Christi *ausschließlich* von der Liebe her verstanden werden kann, und zwar zunächst als „Werk der vollkommenen Liebe"[760] durch Gott, den Menschen in seinem Sohn zu retten und zu sich hochzuziehen. Sodann als Einswerdung mit dieser Liebe, die als Ewiges sich in der Zeit erfüllt. In der augustinischen Tradition bedeutet dies ein dreifaches Liebesverhältnis, wo der Liebende, der Geliebte und die Liebe, die Gott ist, eins werden.[761] Die Transgressivität dieser Liebe sprengt alle Grenzen.[762] (7) Siebtens, dass die ewige Seligkeit, welche die Theosis verheißt, aber im Letzten doch unvorstellbar, doch undenkbar, doch unsagbar bleibt und deshalb in ihrer unfasslichen Koinzidenz von Mensch und Gott, die für viele zu hoch ist, aus menschlicher Perspektive, so anmutet, als ob Gott wahnsinnig ist und „den Verstand verloren hat", den Menschen so nah an sich heranzulassen.[763] Die Poesie der Theosis – phänomenologisch und existenziell bedacht – kulminiert in ihrer Absurdität deshalb in einem Wort, das schon A zu Beginn von *Entweder – Oder* schreibt: „Alles will in der Stille erworben und in Schweigen vergöttlicht werden."[764] – – – So bleibt zum Schluss, ehe die kierkegaardische Sigetik überhand nehmen soll, nur das suchende Schweigen im letzten Wort, das sich seiner selbst vor Gott nicht schäme muss – das Gebet der Liebe:

---

759 Was auch bedeutet, dass man sich „verunendlicht in der Wahl". „Erst indem ich mich selbst absolut wähle, verunendliche ich mich selbst absolut, denn ich *bin* selbst das Absolute (…)." Siehe Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.783.

760 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.171.

761 Kierkegaard: *Der Liebe Tun*, S.117.

762 Siehe Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.518: „Was liebt Liebe? Unendlichkeit. – Was fürchtet Liebe? – Grenze." Siehe auch ebd., S.571: „Eben deshalb kann man es unverkennbar an jedem Menschen beobachten, ob er in Wahrheit verliebt gewesen ist. Es liegt eine Verklärung, eine Vergöttlichung darin, die sich sein ganzes Leben lang erhält."

763 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.170.

764 Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.41. Siehe auch Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.172; oder.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

DU, O GOTT, der uns mit Seiner Liebe zuvorgekommen ist –
ach, wir reden davon wie von etwas Vergangenem,
als ob Du uns nur ein einziges Mal mit Deiner Liebe zuvorgekommen wärest! –
und Du tust es doch stets, viele Male, jeden Tag, unser ganzes Leben hindurch,
immer kommst Du uns mit Deiner Liebe zuvor!
Wenn wir am Morgen erwachen und dann unsere Gedanken Dir zuwenden –
Du warst schon da, Du bist uns mit Deiner Liebe zuvorgekommen!
Wenn ich beim Morgengrauen aufstehe
und im gleichen Augenblick meine Gedanken betend Dir zuwende –
Du bist mir zuvorgekommen, Du hast mich schon früher geliebt!
Wenn ich meinen Sinn der Zerstreuung entreiße
und an Dich denke, so bist Du mir schon zuvorgekommen!
Und so ist es immer. – Und dann reden wir undankbar,
als ob es nur ein einziges Mal geschehen wäre,
daß Du uns so mit Deiner Liebe zuvorgekommen bist![765]

§34 Nietzsche: Die Gnade des Gottes Dionysos

Die Gnade ist kein eigentlicher Terminus nietzscheanischen Denkens, trotz seines sporadischen Auftretens. Als Komplement aber zu den neuen Werten, die Nietzsche im Zuge seiner *Umwertung aller Werte* gemeinsam mit Zarathustra zu schaffen trachtet, muss darin doch eine Art neue Gnade, im Sinne einer Gunst und Befreiung von der Last der Sünden, vorausgesetzt werden. Diese Gnade spendet der Gott Dionysos, als dessen „letzten Jünger und Eingeweihten" sich Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* selbst bezeichnet,[766] jedoch *durch* den eigenen Schaffenswillen des Einzelnen. „Wollen befreit: das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit."[767] Diese dionysische Gnade ist also poietisch und immanent, folglich nicht zu verwechseln mit der transzendenten Gnade Christi, wie Kierkegaard sie akzentuiert und die von außen oder oben kommt. Die „vornehme Seele", die Nietzsche im Auge hat, weiß sich in ihrem „Egoismus" selbst in der Höhe der Gnade.[768] Ihr Hauptmovens ist es, den Nihi-

765 Kierkegaard: *Rufe zu Gott. Gebete*, S.41f. Die Verszeilen wurden angepasst.

766 Siehe Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S.238. Siehe auch *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.160: „ich, der letzte Jünger des Philosophen Dionysos, — ich, der Lehrer der ewigen Wiederkunft…".

767 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.111.

768 Siehe Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S.220. Siehe auch *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10) S.30: „Der Freigeist als der religiöseste Mensch, den es gibt."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lismus zu entkräften – gerade dort, wo auch das Christentum als nihilistisch verstanden wird[769] – indem durch das Ja zur Ewigen Wiederkunft des Gleichen eine leibliche Verewigung des Zeitlichen ermöglicht werden soll, die neue Werte setzt, weil genau "diese gelebte Zeit" immer und immer wieder bejaht und gewollt wird, sie sich also verunzeitlichen soll in ihrer Zeitlichkeit. Dieses "Ja" auch zum abgründigsten aller Gedanken, der aber göttlich ist („du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!" siehe §26, T52) ist selbst bereits ein neuer Wert, der sich allerdings in einem Unsäglichen verliert. In dieser Verwurzelung in den Boden eines Ineffablen entspricht auch Dionysos einem Gott des Profundals, denn die Ungeheuerlichkeit seines offenen Urgrundes, ist ebenso bodenlos, wie es die trinitarische Hypostase Christi ist. Das dionysische Pathos ist leiblich, es reißt uns demarkativ und exzessiv in Kontexte entrückter Poesie, wie auch unsere drei Imagines in diesem Kapitel zeigen werden. Dieses Pathos ist in seiner Gnade eine Inspiration, eine Wucht, ein Blitz, eine Ekstase, wie Nietzsche in *Ecce Homo* wortreich beteuert.[770] Einmal mehr erweist sich das Dionysische damit auch als

769 Weil im Christentum das Kranke und Marginalisierte vergöttlicht werde, welches dem Leben entgegenstehe. Als solches sei es Ausdruck einer Sklavenmoral der zu kurz Gekommenen, die dadurch, dass sie die Schwäche und das Nichts vergöttlichen, selbst zur Herrschaft gelangen wollen. Insgeheim verachten sie aber diese Welt durch eine Jenseitsflucht in das ewige Leben Gottes. Siehe Nietzsche: *Der Antichrist* (KSA 6).

770 Siehe Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.339f: „— Hat Jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten? Im andren Falle will ich's beschreiben. — Mit dem geringsten Rest von Aberglauben in sich würde man in der That die Vorstellung, bloss Incarnation, bloss Mundstück, bloss medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. Der Begriff Offenbarung, in dem Sinn, dass plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, Etwas sichtbar, hörbar wird, Etwas, das Einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Thatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da giebt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Nothwendigkeit, in der Form ohne Zögern, — ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Thränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich bald stürmt, bald langsam wird; ein vollkommnes Ausser-sich-sein mit dem distinktesten Bewusstsein einer Unzahl feiner Schauder und Überrieselungen bis in die Fusszehen; eine Glückstiefe, in der das Schmerzlichste und Düsterste nicht als Gegensatz wirkt, sondern als bedingt, als herausgefordert, sondern als eine nothwendige Farbe innerhalb eines solchen Lichtüberflusses; ein Instinkt rhythmischer Verhältnis-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine Stimmung und Luft, die zu atmen, der Einzelne im Stande sein muss. Wer mit Nietzsche den Weg der dionysischen Gnade geht, sieht sich für eine „reine Luft geboren" und weiß sich so als „Nebenbuhler des Lichtstrahls". Und weiter in Nietzsches Worten:

> und dass wir am liebsten auf Aetherstäubchen, gleich ihm, reiten würden und nicht von der Sonne weg, sondern zu der Sonne hin! Das aber können wir nicht: — so wollen wir denn thun, was wir einzig können: der Erde Licht bringen, „das Licht der Erde" sein! Und dazu haben wir unsere Flügel und unsere Schnelligkeit und Strenge, um dessenthalben sind wir männlich und selbst schrecklich, gleich dem Feuer. Mögen Die uns fürchten, welche sich nicht an uns zu wärmen und zu erhellen verstehen![771]

In diese Gestimmtheit des neuen, dionysischen Lichts, das in seinem Brande auch schrecklich sein kann, weist uns insbesondere Zarathustra ein, den wir als den eigentlichen Verkündiger der Gnaden des Gottes Dionysos erkennen müssen. Als „Lehrer der ewigen Wiederkunft" (siehe §26)[772] ist Zarathustra der gottlose Prophet des Gottes Dionysos, ganz *Also sprach Zarathustra* deshalb auch als dionysische Protreptik und Poesie zu lesen, in deren dithyrambische

---

se, der weite Räume von Formen überspannt — die Länge, das Bedürfniss nach einem weitgespannten Rhythmus ist beinahe das Maass für die Gewalt der Inspiration, eine Art Ausgleich gegen deren Druck und Spannung… Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturme von Freiheits-Gefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit… Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichniss ist, Alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck. Es scheint wirklich, um an ein Wort Zarathustra's zu erinnern, als ob die Dinge selber herankämen und sich zum Gleichnisse anböten (— „hier kommen alle Dinge liebkosend zu deiner Rede und schmeicheln dir: denn sie wollen auf deinem Rücken reiten. Auf jedem Gleichniss reitest du hier zu jeder Wahrheit. Hier springen dir alles Seins Worte und Wort-Schreine auf; alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will von dir reden lernen —"). Dies ist meine Erfahrung von Inspiration; ich zweifle nicht, dass man Jahrtausende zurückgehn muss, um Jemanden zu finden, der mir sagen darf „es ist auch die meine". —".

771 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.534.

772 Als diesen betont ihn auch Heidegger. Siehe Heidegger: *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7). Richtigerweise legt auch Heidegger das Augenmerk auf das Werden Zarathustras, der nicht von Beginn weg der Lehrer der Ewigen Wiederkunft ist, sondern zu diesem erst wird (S.104).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hymnen das Werk im vierten Teil folgerichtig auch mündet.[773] Wo Zarathustra den Übermenschen verkündet oder die Zeit des großen Mittags, da verkündet er die Gnade des Dionysos, der als einziger uns noch retten *darf*, weil der christliche Gott nunmehr tot ist und tot bleibt. Auch Dionysos ist also eine Künftigkeit seines eigenen Werdens, denn er muss sich in seinen Gnaden der *Umwertung aller Werte* immer erst als jener Gott erweisen, der uns einzig noch retten darf. Dionysos ist das Heil einer Prospektion. In diesem Lichte wollen wir uns auch den folgenden drei Tableaus annähern: Erstens dem Dionysischen, wie es sich in *Die Geburt der Tragödie* zeigt (Tableau XXXXXXVIII); zweitens *Zarathustras Rundgesang* aus *Also sprach Zarathustra* (Tableau XXXXXXIX); und drittens dem Dionysos-Dithyrambus *Nur Narr! Nur Dichter!* (Tableau XXXXXXX).

Das Dionysische

Das Dionysische umspannt bekanntlich des gesamte Werk Nietzsches, das heißt von seinen Anfängen in *Die Geburt der Tragödie* über das Hauptwerk *Also sprach Zarathustra* bis zu seinem Ende mit den *Dionysos-Dithyramben*. Beginnen wir mit unserem ersten Imago aus *Die Geburt der Tragödie*.[774] Zunächst nimmt Nietzsche dort eine Abgrenzung des Dionysischen vom Apollinischen vor, dem Gegensatzpaar, welchem sich die *Geburt der Tragödie* insgesamt widmet. Mit Rückblick auf das schopenhauerische Bild des *principium individuations*, als einem Kahn inmitten des tobenden Meers, gilt Nietzsche das Apollinische hier als jene konstitutive Kraft, welche den Schein der Individualität und Schönheit hervorbringt. So ruht das Ich in seiner Mitte, umgeben von den tosenden Qualen der nicht-individuierten Welt um ihn herum, und vertraut unerschütterlich auf seine Stellung. Davon differiert das Dionysische, das sich uns in der „Analogie des Rausches" zeigt, worin zuerst die Kausalität kollabiert – gemäß dem Satz vom Grunde – und dann die „Erkenntnissformen der Erscheinung" überhaupt an Plausibilität einbüßen, inklusive der Evidenz der eigenen Individualität. Dies irritiert den Menschen und

773 Deshalb erschienen in der Ausgabe von 1891 auch alle neun *Dionysos-Dithyramben* als Anhang von *Also sprach Zarathustra*.

774 Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie* (KSA 1), S.28ff (T68).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erfüllt ihn sogar mit Grauen, kann aber auch eine „wonnevolle Verzückung" auslösen, zumal dort, wo sein Ego sich im Pathos einer höheren Einheit verliert. Die ekstatischen Potenziale des Dionysischen werden gemäß Nietzsche vor allem „durch den Einfluss des narkotischen Getränkes" oder „das lustvoll durchdringende Nahen des Frühlings" geweckt, was in Hymnen aller Kulturen und entsprechenden Bräuchen bezeugt ist: von den „orgiastischen Sakäen" über die „bacchischen Chöre der Griechen" bis hin zu den mittelalterlichen „Sanct-Johann- und Sanct-Veittänzern".[775] Dieses „glühende Leben dionysischer Schwärmer", das einen tanzen und schier in die Lüfte emporfliegen lässt, ist immun gegenüber allem Spott der Stumpfsinnigen, denn es weiß sich von einer beinah mystischen Kraft befugt, welche in der Transzendierung der Individualität eine höhere Einheit und Versöhnung schafft – „zwischen Mensch und Mensch", aber auch zwischen Mensch und Natur. Das Dionysische weckt also gleichsam eine tiefere Liebe zwischen den Kreaturen und der Schöpfung, welche alle Differenzen und Feindseligkeiten hinter sich lässt – hierin liegt seine wesentliche Gnade.[776] In der gebührenden Pathetik seiner Erstlingsschrift spricht Nietzsche deshalb auch vom „Evangelium der Weltenharmonie", welches durch den gehobenen „Schleier der Maia" das alles vereinigende Ur-Eine freilegt (siehe §6, T7) – das Profundale in seiner Ursprünglichkeit. Dionysos fährt von Blumen und Kränzen überschüttet heran und die Millionen sinken schauervoll in den Staub vor seinem erschütternden Pathos. Der reguläre Logos und sein Sprechen sind hier längst gesprengt („er hat das Gehen und das Sprechen verlernt") und ist dem reinen Tanz des Jas zur erfahrenen Gnade gewichen. Das dionysische Selbst ist dabei kein bloß ich-liches Selbst, sondern Ausdruck einer leiblichen Zone der Selbstausdehnung in das Göttliche (siehe §30). Die *negative Theosis* des Dionysos erweist sich damit entschieden auch als gemeinschaftlicher Exzess all jener, die ihre Individualität ekstatisch überschreiten – im Unterschied zur stark vereinzelnden

775 Und in Nietzsches damaligem Verständnis bis hin zum dionysischen Erwachen der deutschen Kultur nunmehr in der Opernmusik Richard Wagners, dem *Die Geburt der Tragödie* auch gewidmet ist (siehe S.23f).

776 Die darin der christlichen Gnade nahesteht. Christus ist die Einladung aller, auch der Aussätzigen. Siehe Kierkegaard: *Einübung im Christentum,* S.57: „Denn die Einladung sprengt alle Unterschiede, um alle zu sammeln; sie will das wiedergutmachen, woran der Unterschied schuld ist."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Theosis Kierkegaards. Das dionysische Selbst ist gnadenvoll verzaubert, aus ihm tönt „etwas Uebernatürliches: als Gott fühlt er sich", er geht auch wie die Götter. In diesem theotischen Rausch wird er selbst zum Kunstwerk: „Der Mensch ist nicht mehr Künstler, er ist Kunstwerk geworden." Wir können sagen: Der dionysisch begnadete Mensch ist nicht mehr Dichter, er ist Gedicht geworden. Die existenzpoetische Exzellenz manifestiert so „die Kunstgewalt der ganzen Natur, zur höchsten Wonnebefriedigung des Ur-Einen." Es ist der Gott Dionysos, der als „Weltenkünstler" am Menschen knetet und haut (beinah wie ein neuer Prometheus), ihn in seine theotische Union poetisiert und sich damit als der heiligende Gott erweist. „Ihr stürzt nieder, Millionen? Ahnest du den Schöpfer, Welt?" —

Zarathustras Rundgesang

Unsere zweite Textstelle, die wir hier genauer betrachten wollen, ist Nietzsches vielleicht berühmtestes Gedicht, welches auf die Titel *Zarathustras Rundgesang*, *Das andere Tanzlied*, aber auch *Das trunkene Lied*, *Das Nachtwandler-Lied* und *Noch ein Mal* lautet. In seiner kulminativen Ausprägung findet es sich als Abschluss des zweitletzten Kapitels von *Also sprach Zarathustra*.[777] Wenn Heidegger mit seinem Anspruch richtig liegt, dass jeder große Dichter nur aus einem einzigen Gedicht dichte,[778] dann haben wir mit *Zarathustras Rundgesang* vielleicht den ausgeprägtesten Stoff der nietzscheanischen Poesie vorliegen. Das Gedicht selbst hat elf Verszeilen, die inhaltlich vom einzelnen Menschen bis zur Ewigkeit reichen, also in gewisser Hinsicht einen ontologisch umfassenden Bogen spannen. Die ersten beiden Zeilen lauten: „Oh Mensch! Gieb Acht! / Was spricht die tiefe Mitternacht?" Der Mensch ist adressiert, der Einzelne, du, ich, wir. Achtsamkeit wird verlangt, also Schärfung der Sinne und Klärung des Geistes. Es gilt auf die „tiefe Mitternacht" zu horchen, also das Dunkel, den Abgrund, das Mysterium, die Welt des Unbewussten, den anderen Logos, der am Alogos rührt – kurz: das Pathos des Profundals. Dieses Pathos spricht aus der Einsamkeit der Stunde null,

777 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.404 (T69).

778 Siehe Heidegger: *Die Sprache im Gedicht* in *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), S.33. Aber ebd.: „Das Gedicht eines Dichters bleibt unausgesprochen."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die zugleich die letzte und die erste Stunde des Tages ist und damit schon auf die Ewige Wiederkunft weist. Im erwartbaren Alleinsein der mitternächtlichen Stunde ist der Einzelne in seinem Innersten und Intimsten angegangen. So spricht die Mitternacht: „Ich schlief, ich schlief —, / „Aus tiefem Traum bin ich erwacht:" Nicht der Mensch schlief, sondern die Mitternacht, die sich selbst in einen „tiefen Traum" verlor. Vermutlich in den Traum des apollinischen Scheins, also den Traum des herkömmlichen Bewusstseins und seiner Qualia sowie des *principium individuations*, in den Traum der Welt also in ihrer bloßen Oberfläche, aber in gewisser Hinsicht auch in den Traum der Schattenbilder in der platonischen Höhle, der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Apperzeption Kants oder der nivellierten Urteilskraft des heideggerianischen Man. Sie schlief, sie schlief, die Mitternacht – in der Verdoppelung erkennen wir die repetitive Persistenz des apollinischen Scheins, nicht nur alle Lebewesen, sondern selbst die Mitternacht träumerisch einzulullen. Nun aber ist die Mitternacht zu ihrer Klarheit erwacht und spricht zum dem noch immer wachenden Menschen: „Die Welt ist tief, / „Und tiefer als der Tag gedacht." Es gibt also Ebenen des Seins, die tiefer sind als der Tag und tiefer auch als tiefe Träume, zumal die tiefen Träume des Alltags. Die Welt ist tief, sie ist profundal, vielleicht unergründlich in ihren Untiefen. Dort herrscht in aller Tagesferne nur die Finsternis, in welche der Logos in seiner Lichternheit kaum vorzudringen vermag, es sei den poetisch, so wie *Zarathustras Rundgesang*. Weiter spricht die Mitternacht: „Tief ist ihr Weh —, / „Lust — tiefer noch als H e r z e l e i d :" Die Welt ist nicht nur tief, sondern tief ist auch ihr Schmerz. Das Profundal exprimiert eine leibliche Not (siehe §6), so als ob aus ihren Unter- und Hintergründen ein Schrei durch alle Ritzen der Oberfläche dringen würde. Es ist dies der Schrei des *Nihilis*, dass nämlich dieser bodenlose Boden kein Fundament hat, dass kein Gott ihn stützt, dass das Herz der Welt auf Nichts fußt und darin schier verzweifelt. Indes: die Lust der Tiefe ist tiefer als dieses Herzeleid des Seins, gleichsam auch profundaler als die bloße Not am Urgrund der Dinge. Hier nun bricht sich das Dionysische Bahn, welches in seiner Leiblichkeit elementarer ist als das Weh und auch der Schein. Die ontologische Schichtenordnung hat also drei Stufen: Erstens, den apollinischen Schein des Bewusstseins; zweitens das Weh des Nichts; drittens die Lust des Dionysischen. Das Dionysische ist somit die traumlose Urkraft hinter allen

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dingen, wie die wach gewordene Mitternacht inzwischen weiß. Sie ist damit auch die Gnade, welche den Nihilismus tilgt, wie auch die letzten drei Verszeilen verdeutlichen: „Weh spricht: Vergeh! / „Doch alle Lust will Ewigkeit —, / „— will t i e f e, tiefe Ewigkeit! " Das Weh des Nihilismus wehrt sich gegen die dionysische Lust, welche sie entlarvt und tilgt. Das Nichts erträgt nur sich selbst und kann nicht bestehen neben einer tieferen Tiefe als jene ihrer eigenen Not. Die Not des Nichts ist nur zeitlich, doch die Lust strebt nach dem Ewigen. Hier erkennen wir das Dionysische als wesenhaft eins mit der Ewigen Wiederkunft des Gleichen, die letztlich der Ewigkeit in der Zeit das Wort des Seins spricht: Alle Lust will tiefe, tiefe Ewigkeit. In der doppelten Akzentuierung der Tiefe wird der Traum des doppelten „Ich schlief, ich schlief" endgültig negiert, aber auch der Widerstand des Wehs. Was so bleibt, ist die Verdoppelung der Lust, die Verdoppelung des Willens und damit die Verdoppelung der Tiefe der Ewigkeit. Das daraus folgende Ja zur Ewigen Wiederkunft ist das Ja zur Ewigkeit, das Ja des Willens zur erlösenden Tiefe. – So endet *Zarathustras Rundgesang*, der für die höheren Menschen bestimmt ist, die zu mitternächtlicher Stunde auf das profundale Pathos der Tiefen zu horchen verstehen, um dann ihr Ja zur Gnade des Gottes Dionysos zu sprechen.

Nur Narr! Nur Dichter!

Unser drittes und letztes Tableau gehört zu den *Dionysos-Dithyramben*, das sich in leicht abgewandelter Form aber auch schon als *Lied der Schwermut* in *Also sprach Zarathustra* befindet. Wir betrachten hier die spätere Fassung in den *Dionysos-Dithyramben* unter dem Titel *Nur Narr! Nur Dichter!*[779] Dionysos-Dithyramben generell sind Hymnen zu Ehren des Gottes Dionysos, die ursprünglich im Kontext der antiken Dionysien gesungen und von Nietzsche als Gattung wieder aufgegriffen und einem radikal modernen, freirhythmischen, mit Wiederholungen spielenden Ton zugeführt wurden. Mit ihrem paradoxen Pathos oszillieren seine *Dionysos-Dithyramben* im Rund einer unbestimmten Heterogenität, die Nietzsches Zeit weit in das 20. Jahrhundert und vielleicht sogar in unsere Gegenwart hinein

779 Nietzsche: *Dionysos-Dithyramben* (KSA 6), S.377 – 380 (T70).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aufsprengt. Wir können sie insgesamt unter den Versuch eines „großen Stils" rechnen, der ein Wort spricht, „das trunken macht."[780] Das Gedicht weist *summa summarum* fünf Teile auf. Stets ist dabei der Dichter angesprochen. Es handelt sich hier also um eine Poesie der Poesie, die sich mit sprach-dionysischen Mitteln zum Ausdruck bringt. (1) Erstens: Die eröffnende Strophe spricht zum Herz des Dichters, das in der Milde regnerischer Witterung („Bei abgehellter Luft, / wenn schon des Thau's Tröstung / zur Erde niederquillt,") seines eigenen, „heissen Herzens" gedenken soll. Wonach hat es einst gedürstet? „Nach himmlischen Thränen und Thaugeträufel", wir könnten sagen: nach den Gnaden des Gottes Dionysos, die er poetisch zu singen verstünde. Doch stattdessen umringten den in seiner Einsamkeit versengten und müden Dichter immer nur „boshaft abendliche Sonnenblicke", schadenfrohe „blendende Sonnen-Gluthblicke" all jener Menschen, die nicht tiefer zu sehen verstehen als der Tag und nur auf „gelben Graspfaden" gehen. (2) Zweitens: Die zweite Strophe intensiviert das Pathos der Distanz zwischen dem dionysischen Poeten und den unpoetischen Seelen. Sie verhöhnen ihn: „Der Wahrheit Freier — du?" Als ob der Dichter die Wahrheit brächte. Nein, „Nur Narr! Nur Dichter!" Der Dichter bringt nicht die Wahrheit, er ist in den Augen der allzu Menschlichen nur ein listiges Tier, „das willentlich, wissentlich lügen muss", sich selbst Beute und Larve ist, sich also in der Selbstbezüglichkeit seiner bunten Worte, für die er lebt, verschwendet und darin verliert (Kierkegaard würde sagen: Der nur in der Möglichkeit der Phantasie und nicht in der Wirklichkeit der Praxis lebt, siehe §17). Seine „lügnerischen Wortbrücken" sind nur „Lügen-Regenbogen zwischen falschen Himmeln", die keine Wahrheit enthüllen, sondern Erzeugnisse eines Narren sind. (3) Drittens: Die dritte Strophe verschärft den Tadel am Poeten weiter, der zunehmend auch den Spott der schadenfrohen Tagträumer verrät. Nicht nur bringt der Dichter nicht die Wahrheit, nein, er ist auch keiner Skulptur würdig („Gottes-Säule"), die als „Tugend-Standbild" vor einen Tempel zu stellen wäre (einen Apollon-Tempel im Grunde). Der Dichter bringt weder die religiöse noch nicht moralische Wahrheit, denn er ist mehr in der Wildnis als in Tempeln zuhause. Er, der „in Urwäldern unter buntzottigen Raubthieren", darin aber „sündlich gesund und schön und bunt"

780 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887* (KSA 12), S.70.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in dionysischer Manier das Ja das Lebens leiblich verkörpert, „seligh öllisch" in den Augen all jener, die nicht mit Dionysos schauen und leben lernten. (4) Viertens: Die vierte, fünfte, sechste und siebente Strophe präzisieren ferner das animalisch wilde Sinnbild des Dichters: „dem Adler gleich", wie er in „seine Abgründe" starrt und sich in diese versenkt. Gleichsam in die tieferen Tiefen der Mitternacht, wie sie im Ur-Einen versinken, also in den profundalen Ungrund des Dionysischen hinter und unter allem Nichts, in welchen der Dichter hinuntersteigt. Aber, „dem Adler gleich" kann er in tiefem Grimm gegen alles Tugendhafte und doch in voller Lebenslust „plötzlich / geraden Flugs / gezückten Zugs" sich auch heißhungrig auf Lämmer stürzen (im Grunde Christus), sie zerreißen in seiner Lüsternheit. Ein Adler ist der Dichter in seinen Sehnsüchten, ein Panter, doch in den Augen der Vielen nur ein Narr. Den Menschen hat er so auch geschaut, in des „Panthers und Adlers Seligkeit" und würde auch ihn wie ein Schaf zerreißen, um darin seinen „Gott als Schaf" (Christus, den Menschensohn) zu zerreißen („den Gott zerreissen im Menschen") und dabei zu lachen. So ist die Seligkeit des dionysischen Dichters hier ein antichristliches *Sparagmos*,[781] das ihn zur Spasmodik eines seinerseits zerreißenden Lachens reizt. (5) Fünftens: Die achte und letzte Strophe kehrt wieder zur Herzenseinsamkeit des Dichters zurück, doch diesmal zu mitternächtlicher Stunde („wenn schon des Monds Sichel / grün zwischen Pupurröthen / und neidisch hinschleicht"), abgewandt von Tag und Sonne. Im Grunde sehen wir uns in dieselbe Situation von *Zarathustras Rundgesang* versetzt: „des Tages müde, krank vom Lichte" (siehe den Licht-Abgrund in §10, T18). Wir stattdessen sind in die dionysische Heimlichkeit versenkt, um hinab zu sinken, „abendwärts, schattenwärts", hinweg vom „Wahrheits-Wahnsinne" der Anderen, der Vielen, der apollinischen Wahrheit des Tages, der Wahrheit des Scheins, der Wahrheit des herrschenden Wertesystems, das den dionysischen Dichter verspottet, weil es ihn nicht verstehen kann. Dahin, zu dieser Unwahrheit einer vielleicht anderen Wahrheit, die aber keinen Namen hat (weil sie den Logos transzendiert) dürstet des Dichters

781 Das lebendige Zerreißen eines Menschen oder Tieres zu religiösen Opferzwecken. Siehe Euripides: *Die Bakchen*. 1024–1166. Anders der eher skurrile Dionysos in Aristophanes' *Die Frösche*, der auf der Suche nach einem Dichter in die Unterwelt reist, um von dort schließlich Aischylos wieder ins Diesseits zurückzuholen.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Herz. „Dass ich verbannt sei / von aller Wahrheit!" – Also sprach der Dichter, also sang Zarathustra und wird doch in alle Zeit „Nur Narr! Nur Dichter!" sein in den Augen der Schlafwandler vor nicht-dionysischen Horizonten. Die berühmte Formulierung entpuppt sich damit in ihrem Sinngehalt als dreifach naturiert: Erstens markiert sie den Kontrast zwischen der dionysischen *Umwertung aller Werte* und dem herrschenden Wertesystem, in dessen Augen der dionysische Dichter nur ein Narr ist. Zweitens klingt, aus der dionysischen Perspektive gedichtet, darin selbst eine Ironie an, wenn nicht gar ein Gegenspott, der die blinden Tageslichtgänger verballhornt. Drittens, schließlich, deutet sich darin auch eine implizite Sigetik an, denn wohin auch der dionysischste aller Dichter nicht langen kann, bleibt noch die Stille einer Lust bestehen, die ihre ungesagte Ewigkeit will.

Das Dionysische, *Zarathustras Rundgesang* und der Dionysos-Dithyrambus *Nur Narr! Nur Dichter!* haben uns in die Gnaden des Gottes Dionysos eingeführt. Diese entpuppten sich als allversöhnlich, lustvoll und wild; ebenso wie identitätsauflösend im Verzücken, logossprengend und doch identitätsstiftend in einem neuen Logos (im dionysischen Dichter). Das Dionysische ist entgrenzend, ungeheuerlich, eine Öffnung ins Unbewusste. Der Gott Dionysos, den wir als Gott des Weines, des Rausches, der Ekstase, der Fruchtbarkeit, aber auch des Wahnsinns und der Grausamkeit kennen, ist ein alter Gott, erfährt in Nietzsches poetischem Denken allerdings eine Erneuerung. Zunächst können wir Dionysos als jenen Gott verstehen, der anstelle des toten Gottes tritt, denn in polytheistischem Sinne, gibt „es viele Arten Götter".[782] Damit ist die Engführung zum schaffenden Übermenschen (siehe §30) explizit vollzogen, der in seinem Willen zur Macht sich selbst sein Ziel zu geben weiß.[783] Diese Härte des Schaffenden ist dionysisch, denn sie verleiblicht ein vitalistisches und antinihilistisches Ja zum Leben, welches der dionysischen Wirklichkeit genügt, die heraklitisch zwischen den

782 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889* (KSA 13), S.525f: „— Und wie viele neue Götter sind noch möglich!... (...) Ich würde nicht zweifeln, daß es viele Arten Götter giebt." / Siehe auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874* (KSA 7), S.125: „Ich glaube an das urgermanische Wort: alle Götter müssen sterben."

783 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889* (KSA 13), S.51.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Extremen von Zerstörung und Neuschaffung pulsiert, „in der alle Dinge ihr Strömen und Wiederströmen und Ebbe und Fluth haben," wie Nietzsche sich selbst in *Ecce Homo* zitiert. „Das ist der Begriff des Dionysos selbst."[784] Wir haben es gesehen: Das Dionysische ist die Tiefe der Wirklichkeit schlechthin, zumal wo es uns das unbewusste Profundal des Ur-Einen andeutet, wie es in seiner Elementarität hinter allem Schein als Wille zur Macht waltet. Tritt es in seiner Andeutung zum Vorschein – sei es perzipiert oder auch poetisiert – ist es stets paradox. Denn: „Wenn das Ureine den Schein braucht, so ist sein Wesen der Widerspruch."[785] Das profundale Pathos des Gottes Dionysos zeigt sich als demarkative und exzessive Gnade seiner selbst. In genau diesem zerrissenen Imago versucht Nietzsche seinen Gott insbesondere in den *Dionysos-Dithyramben* ins Bild seiner selbst zu bringen. Dionysos ist ein paradoxer und darin auch tragischer Gott, ein Gott des Wahnsinns, ein Gott der „Delirien und Zuckungen" (siehe §20 und §34). Dionysos ist auch ein Dichter, das Dionysische eine kolossale Poesie. Oder vielleicht präziser: Dionysos regt zu einer inbrünstigen Poesie an, wie das Beispiel Nietzsches zeigt.[786] Noch mehr akzentuiert Nietzsche aber Dionysos als einen Philosophen – der „Dionysos philosophos"[787] – und verkündet damit eine aufwühlende Neuigkeit, die, wie es in *Jenseits von Gut und Böse* steht, „mancherlei Heimliches, Neues, Fremdes, Wunderliches, Unheimliches" verheißt. „Schon dass Dionysos ein Philosoph ist, und dass also auch Götter philosophiren, scheint mir eine Neuigkeit."[788] Dionysos als Denker zu begreifen, bedeutet eine Radikalisierung des Denkens,[789] doch nicht zu immer prägnanteren Begriffen, sondern vielmehr zu einer Poesie, welche sich immer mehr der Musik annähert – wie ohnehin der ganze

784 Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.344. Siehe auch Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.261.

785 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874* (KSA 7), S.198.

786 Ein anderes Beispiel wäre etwa Rumi, dessen Poesie von Wein und Mystik dionysisch gelesen werde kann, gerade wo der Wein ein Sinnbild der strömenden Liebe Gottes ist. Siehe: Rumi: *Das Eine Lied,* S.11.

787 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887* (KSA 12), S.224.

788 Nietzsche: *Jenseits von Gute und Böse* (KSA 5), S.238.

789 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874* (KSA 7), S.154: „je großartiger der Radikalismus des Denkens, um so großartiger wird die Entfaltung des Dionysischen."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zarathustra unter die Musik zu rechnen ist (siehe §18). Denn Musik macht den Geist frei und man wird „umso mehr Philosoph (…), je mehr man Musiker wird."[790] Dionysos der Philosoph ist also auch Musiker, ebenso wie Nietzsche es war. – Mit alle dem steht Dionysos in einem entschiedenen Kontrast zum Christentum und damit zu Jesus Christus, wie auch das Ende von *Ecce Homo* mit der Formulierung „Dionysos gegen den Gekreuzigten"[791] bezeigt. In seinen späteren Signaturen der sogenannten Wahnsinnsbriefe mit „Dionysos" und „der Gekreuzigte" wird allerdings – kurz vor der eintretenden geistigen Umnachtung – eine implizite Konvergenz der beiden Gottheiten insinuiert, wie sie auch andere, verstreute Textstellen im Werk Nietzsches nahelegen. Zunächst gilt trotz aller Kritik: „„Christus am Kreuz" ist das erhabenste Symbol – immer noch. – "[792] Auch gesteht Nietzsche: „Die *Fortdauer* des christlichen Ideals gehört zu den wünschenswerthesten Dingen, die es giebt,"[793] und zwar damit es dialektisch zu neuen Idealen anreizt. Dionysos braucht also Christus, um selbst zu wachsen. Oder: Dionysos komplementiert Christus omnistisch betrachtet (siehe §36). Eine solche ergänzende Sukzession deutet sich auch in der Bezeichnung von *Also sprach Zarathustra* als „fünftem Evangelium" an.[794] Ebenso feiert Nietzsche in Abgrenzung zur christlichen Seligkeit, die typisch sei für eine „leidende und verarmte Gattung Mensch", das Ideal einer vollen Kraft, die schaffen und leiden, ja sogar leidend untergehen wolle,[795] ohne allerdings zu bedenken, dass ja gerade ein solches fruchtbares Schaffen, Leiden und Zugrundegehen paradigmatisch ist für den christlichen Märtyrer. Außerdem anerkennt Nietzsche das Evangelium als die Botschaft, „dass es keine Gegensätze mehr gibt"; dass das Himmelreich den Kindern gehört; und dass sich ein solcher Glaube in seiner Essenz gegen alle Formeln und bloßen

790 Nietzsche: *Der Fall Wagner* (KSA 6), S.14. Es ist überliefert, dass der umnachtete Nietzsche stundenlang am Klavier improvisieren konnte und sogar eine Beethoven-Sonate (op.31) noch in seiner Seele hatte.
791 Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.374.
792 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887* (KSA 12), S.108.
793 Ebd., S.523.
794 Siehe Nietzsche: *Briefe* (Brief an Ernst Schmeitzner), 375.
795 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889* (KSA 13), S.53.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Worte verwehrt[796] – alles Kriterien und Ideale des Dionysischen (siehe auch §26, T53). – Doch ungeachtet solcher Parallelen müssen wir die Gnade des Gottes Dionysos durchaus als eine soteriologische Poesie eigener Art verstehen, wie sie der nietzscheanischen Poesie der *Umwertung aller Werte* eignet. Sie ist Ausdruck einer „Philosophie des verbotenen Wissens", wie eine Bezeichnung Nietzsches aus dem *Nachlass* lautet,[797] weil sie spiegelt und umwertet, was bisher als wahr, schön und gut galt, indem sie die Lüge, das Hässliche und das Böse zur neuen Norm erhebt. Gerade dies ist die Gnade des Dionysischen. Das herrschende Gewissen – und somit das Sündenbewusstsein (siehe Kierkegaard) – wird entkräftet, um einer „Unschuld des Werdens"[798] Platz zu machen. Negativ theotisch wird dieses Werden dort, wo das werdende Selbst in den Möglichkeiten seiner Selbstüberwindung sich als Übermensch, der die Ewige Wiederkunft erträgt und bejaht, über sich selbst hinaus auch zu schaffen beginnt. Selbstwerdung wird zur Selbstschaffung (siehe §30). Die dionysische Theosis ist deshalb auch eine Theosis der Selbstpoiesis, die den Menschen aus seiner fundamentalen Unbestimmtheit, als das „noch nicht festgestellte Thier", zu seiner höchsten Bestimmtheit und Festgestelltheit im Übermenschen führt. Dadurch aber ist er gerade als transzendierend bestimmt, denn der Übermensch ist jener, der im "Sei, der du wirst" erst zu einem Gott *wird* (Siehe §22, T2: „Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?").[799] Die nietzscheanische Gottwerdung ist die Übermenschenwerdung und damit eine Form der Dionysos-Werdung, insofern der Übermensch in seinem künftigen Leib das Dionysische gleichsam personalisiert. Diese *negative Theosis* hat im Wesentlichen

796 Siehe Nietzsche: *Der Antichrist* (KSA 6), S.203. Überliefert ist, dass Nietzsche im Zustand der Umnachtung mit seiner Mutter Franziska, wie als Kind, wieder die Psalmen las und christliche Lieder sang. Aber auch der Satz: „Mutter, ich bin dumm."

797 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887* (KSA 12), S.36.

798 Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.97. Siehe auch: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.519: „Was sagt dein Gewissen? – „Du sollst der werden, der du bist."" Und ebd.: „Was ist das Siegel der erreichten Freiheit? — Sich nicht mehr vor sich selber schämen."

799 Siehe auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10) S.637: „Nun aber muß ich's glauben: man kann Gott sein und doch Koth lassen: so lehre ich sie, ihren Koth lassen und Götter werden."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sieben Elemente: (1) Erstens ist sie eine gelebte Leiblichkeit, die sich entsprechend in einer Akzentuierung leiblicher Modi präsentiert, die den höheren Menschen gleichsam vergöttlichen. Dazu gehören das Lachen, das Tanzen, das Leiden, aber auch die Vergöttlichung der Animalität im Menschen. So dichtet Zarathustra: „Diese Krone des Lachenden, diese Rosenkranz-Krone: euch, meinen Brüdern, werfe ich diese Krone zu! Das Lachen sprach ich heilig; ihr höheren Menschen, lernt mir — lachen!“[800] Lachen ist für Zarathustra höher als Hermeneutik, so auch das Tanzen, welches das dionysische Pathos demarkativ verkörpert: „Jetzt bin ich leicht, jetzt fliege ich, jetzt sehe ich mich unter mir, jetzt tanzt ein Gott durch mich.“[801] Im Geist der poetischen Phänomenologie ließe sich gar sagen: Das pathische *Phainesthai* der dionysischen Texte muss uns Leser tanzen machen. Doch auch leiden, denn Dionysos ist ebenfalls ein leidender Gott,[802] wie Christus, und so gibt es nicht nur eine Rangordnung des Leidens,[803] sondern auch eine „Zucht des Leidens“, welche „alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat.“[804] Das entsprechende negativ-theotisch Ideal lautet folglich: „Leiden schaffen – sich selber und Anderen – um sie zum höchsten Leben, dem des Siegers zu befähigen – wäre mein Ziel.“[805] Dies schließlich bedeutet, sich von seiner Animalität her leiblich zu vervollkommnen: „„Man muss als Tier vollkommen sein, will man als Mensch vollkommen werden.“[806] (2) Zweitens ist die nietzscheanische *negative Theosis*

800 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.368.

801 Ebd., S.50. Siehe ebd., S.49: „Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde.“

802 Siehe Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.348: „Dergleichen ist nicht gedichtet, nie gefühlt, nie gelitten worden: so leidet ein Gott, ein Dionysos.“

803 Siehe Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S.225: „es bestimmt beinahe die Rangordnung, wie tief Menschen leiden können.“ Es gibt aber auch eine Rangordnung des Lachens, die ebenfalls theotisch ist. Siehe ebd., S.236. Siehe dazu auch *Nietzsche contra Wagner* (KSA 6), S.435.

804 Siehe Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S.161.

805 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.19. Siehe auch Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 3), S.18: „Ich liebe Den, welcher seinen Gott züchtigt, weil er seinen Gott liebt: denn er muss am Zorne seines Gottes zu Grunde gehen.“ (siehe T62, §30).

806 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.143. Siehe auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889* (KSA 13), S.478: „‚Um allein zu leben, muß man ein Tier oder ein Gott sein‘ — sagt Aristoteles. Beweisen wir, daß man Beides sein muß…“.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine existenzielle Identifikation mit der „dionysischen Weisheit" der *Geburt der Tragödie*, das heißt das Aushalten und Annehmen der dionysischen Wirklichkeit, das Sich-in-der-Kraft-halten in den dionysischen Extremen zwischen Genuss und Ekel, das Spiegel-Sein der Wirklichkeit. Denn: „Wir sollen ein Spiegel des Seins sein: wir sind Gott im Kleinen."[807] Und im Lichte des leiblichen Dionysoswerdens im Leid: „Aus der Kriegsschule des Lebens. — Was mich nicht umbringt, macht mich stärker."[808] Wir sagen: Was mich nicht umbringt, macht mich göttlicher. (3) Drittens, ist dieses leibliche Leidsein also dezidiert ein Siegen, ja, ein Sieg-Sein, denn der Sieg über das Leiden ist das seelische Annehmen des Leidens als Heil: „Feld-Apotheke der Seele. — Welches ist das stärkste Heilmittel? — Der Sieg."[809] So verkündet auch Zarathustra, der Prophet der Gnaden des Gottes Dionysos: „Oh Wille, Wende aller Noth, du meine Nothwendigkeit! Spare mich auf zu Einem grossen Siege!"[810] Dieser große Sieg ist die theotische Einswerdung mit dem Siegen (siehe Kierkegaard in §33: „ein Glaubender ist ein Sieger"). (4) Viertens, der Wille also, der Wille zu siegen, der Wille zur Macht, dessen höchste Macht im Schaffen lieg. Deshalb: das Schaffendsein als theotischer Modus, und konkreter noch: die siegende Selbstschaffung, gleichsam die existenzielle Poiesis der Theosis, die Selbstgottschaffung. Diese ist, sofern sie geschrieben wird, ein leibliches Schreiben und Schaffen mit Blut;[811] sofern sie existenzpoetisch gelebt wird, eine buddhistisch anmutende Selbsterlösung: „Schaffen — das ist die grosse Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden. Aber dass der Schaffende sei, dazu selber thut Leid noth und viel Verwandelung."[812] Diese Selbstschaffung ist eine Art Selbst-Werk-Werdung, indem der Übermensch sich zum Gotte schafft, der ihm ermangelt. Dies ist sein

807 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.215.
808 Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.60.
809 Nietzsche: *Morgenröthe* (KSA 3), S.330.
810 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.269.
811 Siehe ebd., S.48: „Schreibe mit Blut: und du wirst erfahren, dass Blut Geist ist".
812 Ebd., S.110. Siehe auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.213: „Schaffen ist Erlösung vom Leiden. Aber Leiden ist nötig für den Schaffenden. Leiden ist Sich-Verwandeln, in jedem Geborenwerden ist ein Sterben. Man muss nicht nur das Kind, sondern auch die Gebärerin sein: als der Schaffende." In *Der Fall Wagner* (KSA 6) wiederum mokiert sich Nietzsche über die Erlösung, zumal im Faller Wagners und seines Werkes, siehe S.16 – 21.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Heil.[813] (5) Fünftens, ist die *negative Theosis* ein großes Jasagen, und also der berühmte *amor fati* Nietzsches – Liebe dein Schicksal (siehe §10). Dionysische Affirmation heißt: „Und, Alles in Allem und Grossen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!"[814] Zu allem Ja zu sagen, heißt alles zu wollen und darin *erlöst* zu sein.[815] Zu allem Ja zu sagen, heißt den heraklitischen Fluss zu bejahen, die dionysische Wirklichkeit, Not und Euphorie, Tragödie und Enthusiasmus, die dialektische Ambivalenz allen Seins, um im Zuge der *Umwertung aller Werte* alles zu verneinen und dabei doch kein „neinsagender Geist" zu sein, zu tanzen also, um „das ewige Ja zu allen Dingen selbst zu sein", die Einverleibung also des *amor fati*.[816] Zu allem Ja zu sagen, heißt den fruchtbaren Widerspruch anzunehmen und ihn zu existieren; es heißt die Ewige Wiederkunft des Gleichen zu bejahen, zu wollen, zu *werden*: „dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Knoten. Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn —: meine Formel dafür ist *amor fati*..."[817] Zu allem Ja zu sagen, heißt alles zu lieben und diese Liebe selbst zu *sein,* indem man sie *wird*. (6) Sechstens, ist sie folglich auch die Selbstverewigung, denn der künftige Leib, der selbst seinen Untergang noch will, der wird zum gelebten Ja der Ewigen Wiederkunft des Gleichen. „Ihr ewig Wiederkehrenden, ihr

813 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.32: „Wer das Große nicht mehr in Gott findet, findet es überhaupt nicht vor und muß es leugnen oder — schaffen — schaffen helfen." Siehe auch Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.408: „Trachte ich denn nach Glücke? Ich trachte nach meinem Werke!" Dieses Werk zu schaffen, aber ist ein dionysischer Akt des Rausches, wie sie der Psychologie des Künstlers entspricht. Siehe Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.116.

814 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.521.

815 Siehe Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.249: „Das Vergangne am Menschen zu erlösen und alles „Es war" umzuschaffen, bis der Wille spricht: „Aber so wollte ich es! So werde ich's wollen —" — Diess hiess ich ihnen Erlösung, Diess allein lehrte ich sie Erlösung heissen."

816 Siehe Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.345. Siehe ebd.: „„In alle Abgründe trage ich noch mein segnendes Jasagen"... Aber das ist der Begriff des Dionysos noch einmal." (siehe *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.209 und §10, T18). Siehe auch *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.79: „Der tragische Künstler ist kein Pessimist, — er sagt gerade Ja zu allem Fragwürdigen und Furchtbaren selbst, er ist dionysisch ... ".

817 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889* (KSA 13), S.492.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sollt selber aus euch eine Wiederkehr machen."[818] Die Einverleibung der Ewigkeit ist Ewigmachung der eigenen Zeitlichkeit, die nietzscheanische Theosis eine ewige Wiederkunft in Zeitlosigkeit.[819] (7) Siebtens schließlich, ist die nietzscheanische Theosis doch von einer radikalen Offenheit und Ungewissheit gezeichnet. Sie ist vielleicht unsagbar, jedenfalls in ihrer Poesie auch zu erschweigen (Nietzsches Sigetik);[820] sie kommt immer erst, so wie der „große Mittag", den Zarathustra verkündet;[821] sie muss immer auch scheitern, ebenso wie Zarathustra, um darin doch bejaht, gewollt und geliebt zu werden im Sieg der Erlösung. Die Gnaden des Gottes Dionysos sind ebenso mysteriös, wie Dionysos selbst es ist, der sich uns immer wieder entzieht, trotz aller Einverleibung in Rausch und Ekstase. Er bleibt deshalb ein soterisches Desiderat einer steten Suche, wie auch schon das erste große Gedicht Nietzsches aus dem Jahr 1864 zeigt, das oft unter dem Titel *Dem unbekannten Gotte* zitiert wird. Dionysos ist der unbekannte Gott,[822] der das Leben wie ein Sturm durchschweift:

Noch einmal, eh ich weiterziehe
Und meine Blicke vorwärts sende,
Heb' ich vereinsamt meine Hände
Zu dir empor, zu dem ich fliehe,
Dem ich in tiefster Herzenstiefe
Altäre feierlich geweiht,
Daß allezeit
Mich deine Stimme wieder riefe.

---

818 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.213. Siehe auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* (KSA 9), S.496: „Wenn du dir den Gedanken der Gedanken [die ewige Wiederkunft] einverleibst, so wird er dich verwandeln."

819 Siehe Nietzsche: *Morgenröthe* (KSA 3), S.309: „Langsam, langsam hart werden wie ein Edelstein – und zuletzt still und zur Freude der Ewigkeit liegen bleiben."

820 Siehe Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S.100: „Man liebt seine Erkenntniss nicht genug mehr, sobald man sie mittheilt." Siehe auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889* (KSA 13), S.189: „Große Dinge verlangen, dass man von ihnen schweigt, oder groß redet: groß, das heißt cynisch und mit Unschuld."

821 Siehe Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.405 – 408. (Das Zeichen).

822 Siehe Nietzsche: *Dionysos-Dithyramben* (KSA 6), S.401: „O Oh komm zurück, / mein unbekannter Gott! mein Schmerz! / mein letztes Glück!... Ein Blitz. Dionysos wird in smaragdener Schönheit sichtbar."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Darauf erglüht tiefeingeschrieben
Das Wort: dem unbekannten Gotte.
Sein bin ich, ob ich in der Frevler Rotte
Auch bis zur Stunde bin geblieben:
Sein bin ich – und ich fühl' die Schlingen,
Die mich im Kampf darniederziehn
Und, mag ich fliehn,
Mich doch zu seinem Dienste zwingen.

Ich will dich kennen, Unbekannter,
Du tief in meine Seele Greifender,
Mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender,
Du Unfaßbarer, mir Verwandter!
Ich will dich kennen, selbst dir dienen.[823]

§35 Heidegger: Die Gnade des letzten Gottes

Noch weniger als bei Nietzsche spielt bei Heidegger – auf den ersten Blick – die Gnade eine explizite Rolle in seinem Denken. In Bezug auf sich selbst, schreibt Heidegger sogar: „Ich bin nicht Christ und einzig deshalb, weil ich es nicht sein kann. Ich kann es nicht sein, weil ich, christlich gesprochen, die Gnade nicht habe."[824] Dennoch gibt es eine Gnade im Denken Heideggers, die sich vom Sein selbst her erschließt. Sie ist die „Offenheit des Seins", in welche der ek-sistierende Mensch hinaussteht, insofern sich ihm das Sein immer erst lichten muss.[825] Diese Gnade ist gleichsam die Gnade des Ereignisses, das sich dem Da-sein von sich selbst her entbirgt, doch in Angewiesenheit auf das Da-sein. Das Geviert von Erde, Himmel, den Sterblichen und den Göttlichen – als gestimmter Leib der Welt (siehe §31, T64) – impliziert eine Verschränktheit, die den Menschen mit dem Sein, dem Gotte, aber auch dem Tod in ein gegenseitiges Dependenzverhältnis stellt. „Der Mensch ahnt das Seyn, ist der Ah-

823 Ross: *Der ängstliche Adler*, S.74f. Siehe zum Topos des unbekannten Gottes auch Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.418; und Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.313 – 317.

824 Heidegger: *Schwarze Hefte 1942–1948 (Anmerkungen I-V)* (GA 97), S.199. Die Frage nach Heideggers Bezug zum Christentum bleibt aber komplex und entsprechend kontrovers. Tatsache ist aber, dass er auf eigenen Wunsch katholisch bestattet wurde. Siehe dazu H. Heidegger/Stagi: *Martin Heidegger. Ein Privatporträt zwischen Politik und Religion* (2012).

825 Siehe Heidegger: *Brief über den Humanismus* in *Wegmarken* (GA 9), S.350.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nende des Seyns, weil das Seyn ihn sich er-eignet, und zwar so, daß die Er-eignung erst ein Sich-eigenes braucht, ein *Selbst*."[826] Das Seyn ist unverfügbar, seine jeweilige Ankunft aber braucht den selbstischen Menschen, da dieser das Da-sein vollbringt, das Seyn lichtet und so die Wahrheit des Seyns ermöglicht.[827] Im Seyn nun kann das Göttliche unvermutet, wie ein hyperbolisches Pathos, aufscheinen, sodass wir im Falle von Heidegger "Gnadenpoesie des Seins" auch von den "Gnaden des letzten Gottes" oder überhaupt einer abwesenden Anwesenheitsweise eines Göttlichen (des Gottes, einer Göttin oder der Götter) sprechen können, wie die nachfolgenden Tableaus verdeutlichen werden. Damit ist zum einen gesagt, dass Gott für Heidegger nicht tot ist, „denn seine Gottheit lebt", wo sie ihr Wesen aus der „Wahrheit des Seins empfängt", die sich ereignet.[828] Zum anderen, dass im Zuge der Hinwendung zum *anderen Anfang*, das Göttliche aber dezidiert nicht-metaphysisch gedacht werden muss, also nicht als Absolutes, als *causa prima*, *causa sui* oder als Trinität (und damit auch nicht als Jesus Christus oder Dionysos), sondern seinsgeschichtlich im Lichte des Pathos des Ereignisses. Ebenso wie Pascal wendet sich Heidegger also gegen den Gott der Philosophen, um stattdessen mit Meister Eckhart und Hölderlin den „göttlichen Gott", den göttliche*ren* Gott, den ursprünglichsten Gott zu suchen. In dieser profundalen Dimension des Göttlichen wird einmal mehr die uns innerhalb einer poetischen Phänomenologie wohlvertraute Offenheit und poetische Unbestimmtheit laut – wenngleich im Schweigen. Sie raunt vom Gott im Zwischen, als „erst anzueignende Anwesenheit der verborgenen Fülle"[829] Gott ist also auch nicht

826 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.245.

827 Siehe ebd., S.251/318/342.

828 Siehe Heidegger: *Aufzeichnungen aus der Werkstatt* in *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), S.153f: „»Die Widerlegung Gottes – eigentlich ist nur der moralische Gott widerlegt.« [siehe Nietzsche] Dies sagt für das sinnende Denken: Der Gott als Wert gedacht, und sei er der höchste, ist kein Gott. Also ist Gott nicht tot. Denn seine Gottheit lebt. Sie ist sogar dem Denken näher als dem Glauben, wenn anders die Gottheit als Wesendes seine Herkunft aus der Wahrheit des Seins empfängt und das Sein als ereignender Anfang Anderes »ist« denn Grund und Ursache des Seienden. — ".

829 Heidegger: *Das Ding* in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.185: „Der Fehl Gottes und des Göttlichen ist Abwesenheit. Allein, Abwesenheit ist nicht nichts, sondern sie ist die gerade erst anzueignende Anwesenheit der verborgenen Fülle

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Sein: „Gott und Sein sind nicht identisch“[830], sagt Heidegger mit Bestimmtheit und gegen alle Missverständnisse. „Das Seyn ist niemals Bestimmung des Gottes, sondern jenes, was die Götterung des Gottes braucht, um doch davon völlig unterschieden zu sein.“[831] Beide aber, Gott und das Seyn, sind Hinwendung zum Profundal der Ursprünglichkeit. Dieser anvisierte *andere Anfang* „wandelt das Menschen- und Götterwesen zumal. Nicht nur treten andere Götter an die Stelle des alten, sondern das Wesen der Gottschaft ist ein anderes.“[832] Diese andere Gottschaft ist jene des letzten Gottes, welcher auch der kommende Gott ist, also ein Gott des “Sei, der du wirst“. Heidegger selbst schreibt: „Meine Philosophie ist ein Warten auf Gott.“[833] Und auch: „Der hellste Augenblick meiner tiefsten Erkenntnis: der kommende Gott.“[834] Der kommende Gott, der letzte Gott, ist also ein Schlüssel zur gesamten Philosophie Heideggers. Er ist jener, der sich poeto-phänomenologisch *zeigen* muss und an dessen offenem Zwang Heideggers Denken arbeitet. Er ist die Künftigkeit des heideggerianischen Sinnens, zumal von seiner eigenen geistigen Herkunft her.[835] Was so im Wort „Auf einen Stern zugehen, nur dieses“ (siehe §7) anklingt, ist nicht nur die Offenheit hin auf den letzten Gott, sondern auch die Zwischenheit des Da-seins im Werden seiner selbst, welches dieselbe Zwischenheit ist, welche dem

---

des Gewesenen und so versammelt Wesenden, des Göttlichen im Griechentum, im Prophetisch-Jüdischen, in der Predigt Jesu.“

830 Heidegger: *Zürcher Seminar* in *Seminare* (GA 15), S.436f: „Sein und Gott sind nicht identisch, und ich würde niemals versuchen, das Wesen Gottes durch das Sein zu denken. (…) Der Glaube hat das Denken des Seins nicht nötig. Wenn er das braucht, ist er schon nicht mehr Glaube. (…) Ich glaube, daß das Sein niemals als Grund und Wesen von Gott gedacht werden kann, daß aber gleichwohl die Erfahrung Gottes und seiner Offenbarkeit (sofern sie dem Menschen begegnet) in der Dimension des Seins sich ereignet, was niemals besagt, das Sein könne als mögliches Prädikat für Gott gelten. Hier braucht es ganz neue Unterscheidungen und Abgrenzungen.“

831 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.240. Siehe ebd., S.243: „Das Seyn gelangt erst in seine Größe, wenn es als Jenes erkannt ist, was der Gott der Götter und alle Götterung brauchen.“

832 Heidegger: *Über den Anfang* (GA 70), S.131.

833 Siehe „Warten auf Gott“, *Der Spiegel*, Nr. 20/1972, S.146 – 149.

834 Heidegger: *Schwarze Hefte 1948–1951 (Anmerkungen VI-IX)* (GA 98), S.402.

835 Siehe Heidegger: *Aus einem Gespräch von der Sprache* in *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), S.91: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sein und dem Gotte eignet. Diese Zwischenheit ist nur existenzpoetisch zu fassen: „*Für die Götter kommen wir zu spät und zu früh für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht ist der Mensch.*“[836] Das Da-sein ist existenzpoetisch sein eigenes Gedicht und darin wartet es auf den Gott: „Nur noch ein Gott kann uns retten“ – das Wort aus dem *Spiegel-Gespräche* (siehe §4) ist unmissverständlich, wenngleich deshalb nicht weniger dunkel: Der Gott, der allein uns retten *kann*, der die Gnade des letzten Gottes bringt, ist die Verheißung einer Zu-kunft für die wir uns offenhalten müssen, auch wenn uns dafür im Letzten die Worte und Begriffe fehlen: „Uns bleibt die einzige Möglichkeit, im Denken und im Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang.“[837] Das negativ-theotische Denken Heideggers – aber auch Kierkegaards und Nietzsches – ist poetisch-phänomenologische Zugewandtheit zu diesem *noviden Denken*, das seiner selbst noch harrt. Dies vor Augen, betrachten wir nun drei Tableaus im Zeichen der Gnade des letzten Gottes: Erstens, ein Denkbild zur Göttin in den *Schwarzen Heften* (Tableau XXXXXXXI); zweitens, das uns aus §4 bereits bekannte Denkbild des letzten Gottes aus den *Beiträgen* (Tableau III); und drittens die Erschweigung der Götter ebenfalls aus den *Beiträgen* (Tableau XXXXXXXII).

Die Göttin

Gegen Ende der *Schwarzen Hefte* von 1948–1951 finden sich einige theologisch bemerkenswerte Überlegungen, so auch unter anderem auch zum Thema der Göttin. Wir wollen an dieser Stelle deshalb eine kurze, mit fünf kleinen Einzelteilen versehene Notiz genauer betrachten.[838] Ihr erster Teil beginnt mit der Formulierung „Die Epiphanie der Αἰδώς.“ Αἰδώς (*Aidos*) ist die personifizierte Scham oder auch Sittsamkeit. Ihre Epiphanie ist somit das Sich-sehen-lassen der Scham. Scham kann hier – über die mythologische Anspie-

836 Heidegger: *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), S.76.
837 Heidegger: *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger* in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), S.671.
838 Heidegger: *Schwarze Hefte 1948–1951 (Anmerkungen VI-IX)* (GA 98), S.401 (T71).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lung hinaus – durchaus ambig gelesen werden, das heißt sowohl als angstbesetztes Empfinden als auch als Gegend des Geschlechtsteils. Heidegger umschreibt die Αἰδώς in der Folge mit sechs von der bloßen "Scham" oder "Sittsamkeit" abweichenden, doch damit verwandten Motiven. Er nennt sie „in der Huld verhaltene Scheu," „einstige Zögerin", „ewige Braut", „verborgenster Glanz der Künftigen Göttlichkeit jedes Gottes", „fernste Göttin der Nähe" und „Feier des Schonens." Im Angesicht der Exzessphänomenalität der Αἰδώς sind Scheu, Zögerin, Braut, Glanz, Fernnähe und Schonung, zumal in ihrer Wohlgesinntheit, Zeitlosigkeit, Verborgenheit und Feierlichkeit umkreisende Termini von Gnade, die ihre Gottheit emotiv und sexuell charakterisieren, aber nicht abschließend bestimmen. Dass sie eine Göttin ist, nennt Heidegger erst in der Komplementarität zum Gott im Seyn (durchgestrichen), und zwar von diesem Gott her: „*Der* Gott im Seyn ist *die* Göttin im Ereignis", und zwar im „im Ereignis des Unter-Schiedes zum Ver-Hältnis." Die Scham versöhnt das Seyn als Verhältnis mit dem Ereignis des Unterschieds. Dies lässt sich dreifach verstehen: Erstens ontologisch, indem das durchgestrichene Seyn, das heißt das seinsgeschichtliche, als Ereignis wesende und nicht als bloßes Wort "Seyn" zu denkende "wahre" Seyn, in seiner anwesend-abwesenden Gegebenheit mit der Differenz *im* und *als* Ereignis, das heißt dem "Es gibt" der Gegebenheit, versöhnt ist. Im Grunde das anzudenkende Denken des *anderen Anfangs*. Zweitens emotiv, indem der Unterschied im Verhältnis, die eine soziale Scham in einer Beziehung auslösen kann (etwa durch ein Beobachtetsein, wie im Blick bei Sartre), aufgehoben ist. Oder aber, drittens, sexuell, indem die Geschlechtlichkeit im Unter-Schied (Vagina als Scheidung) des Ver-Hältnisses (Phallus als Bezug) versöhnt ist – und zwar sowohl anthropologisch als auch koital gedacht. In allen kommenden Göttern, so auch dem letzten Gott, ist somit die Komplementarität von Gott und Göttin von der Scham her konstituiert, die zu ihrer Erscheinung kommt.[839] Die zweite Sinneinheit

839 Ähnliche Anspielungen auf eine Geschlechtlichkeit der Wahrheit finden sich bei Heidegger auch in Bezug auf die Figur Baubo (respektive Iambe), die zur Fruchtbarkeitsgöttin Demeter gehört und die ihre Vulva zeigt. Siehe Heidegger: *Zum Ereignis-Denken* (GA 73.1), S.173: „Der Riß – Sehen-lassen der weitesten und tiefsten Abgründe – nur für die Seltenen. / Erst aus dieser Verborgensten Scheinung ist die Wesung des Seins zu fassen. / ἀλήθεια – und *deshalb* »Baubo« | oder Ariadne." Siehe dazu auch Nietzsche: *Nietzsche contra*

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fügt das Geviert hinzu. Himmel und Erde, Sterbliche und Göttliche – sie alle werden auf ihre Weise „in den Herd des Unter-schiedes ereignet" und verschleiern dort das Verhältnis „in die Verhaltenheit der währenden Verwahrnis." Was zeigt sich uns hier? Dass sich die Wahrheit in ihrer Verborgenheit entbirgt. Erst zeigt sich dies als Stimmung des *anderen Anfangs*, weil in Αἰδώς, als dem urweiblichen Herd des Unter-schieds, gleichsam dem wärmenden Schoß, der die Ungleichheit bewahrt, sich auch das Geviert komplementär einfügt, indem es sich darin ereignet und zwar sowohl ontologisch, emotiv als auch koital. Wir entsinnen uns: Die Verhaltenheit ist die Grundstimmung des *anderen Anfangs*. In ihr ahnen wir den *anderen Anfang*, sie ist der Stil des anfänglichen Denkens zwischen Scheu und Erschrecken, worin sich das „Da-sein auf die Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes einstimmt." (siehe §31) In dieser Grundstimmung währt also das Verwahrnis, das heißt: In der Verhaltenheit erhält das hütende Aufbewahren der Wahrheit (Verwahrnis) also eine Dauer (sie währt). Die Sprache spricht! Mit anderen Worten: In der Göttin Αἰδώς zeitigt sich das Ereignis der Unverborgenheit. Wahrheit erhält Dauer, aber als verborgene Entbergung, als verdunkelnde Lichtung, als Offenheit in die Stille. Der Unter-schied (Vagina) umfängt und verschleiert das Verhältnis (Phallus) im Kopulationsakt, ebenso wie die Differenz die Relation ontologisch verbirgt, und das Zweisame sich in das Einsame verhüllt – um sich gerade darin zu *zeigen*: die Epiphanie der Αἰδώς. Wir stoßen also auch hier wieder auf das schon seit §7 entwickelte, profundal-demarkativen Pathos des Ereignisses und seinem entsprechenden Seins-Logos in der exzessiven Phänomenalität des Da-seins, die hier zu ihrem poetischen Imago des *anderen Anfangs* im Bildnis der Göttin gelangt. Ohne poetische Theophanie keine Wahrheit bei Heidegger. Die dritte Sinneinheit unseres Tableaus ergänzt das Obige: „Inwiefern so gedacht die fernste Göttin das Ereignis des Unter-Schieds in sein Wesen enteignet." Die fernste Göttin ist Αἰδώς, denn die ambige Scham entzieht sich stets, um Beziehung zu ermöglichen. Sie enteignet, das heißt, sie entzieht sich und die Sache selbst aus ihrem Eigensten, damit sie zur Erscheinung kommen kann. Sie macht das Seyn, das im Ereignis

Wagner (KSA 6), S.439: „Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehn zu lassen?... Vielleicht ist ihr Name, griechisch zu reden, Baubo?".

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

west, zur Spur des erscheinenden Wesens der Differenz (in und von allem Seienden). Eine Umschreibung letztlich des Wechselspiels der originären Gabe des *Phainesthai* (offener Zwang) und des originären *Phainesthai* der Gabe (ihre Poesie). Die nachfolgende, und zweitletzte Sinneinheit ist eine Frage: „Inwiefern ist jedes Begründen von Welt, jedes Erklären der Dinge ohne Wahrheit und Zuspruch?" Sie richtet sich gegen das metaphysische und vormalige Denken, welches die Welt begründen will (also kausal denkt gemäß dem Satz vom Grunde) und die Dinge zu erklären trachtet (also explikatorisch, vielleicht hermeneutisch einer klaren Episteme zuführen will). Weshalb ist diese denkerisch-philosophische Praxis ohne Wahrheit (Unverborgenheit) und ohne Zuspruch (dass in ihr die Sprache spricht)? Wir beantworten diese Frage hier nicht, denn nahezu das gesamte Werk Heideggers, wo es bemüht ist, das Sein und das Ereignis im *anderen Anfang* zu denken, ist eine versuchte Antwort darauf. Unser Denkbild endet mit der Formulierung: „*Der* Gott im Weltalter des Ereignisses: ἀλήθεια: die Göttin." Die Wahrheit als Unverborgenheit (ἀλήθεια) ist also weiblich; ἀλήθεια ist die Göttin, aber zugleich auch Αἰδώς. Beide Göttinnen fügen sich ineinander, insofern die Epiphanie der Αἰδώς die Unverborgenheit der ἀλήθεια ergänzt. Als solche aber sind sie auch *der* Gott. Das heißt die Wahrheit ist nicht nur weiblich, sondern auch göttlich (männlich), wo wir diese vom Ereignis her denken („im Weltalter des Ereignisses"). Der *andere Anfang* soll deshalb zu einer Komplementarität von Gott und Göttin, von Seyn und Ereignis, von Unter-schied und Ver-hältnis, von Verbergung und Entbergung, von Entbergung *als* Verbergung, von Offenheit und Stille führen.

Der letzte Gott

Wenden wir uns nunmehr dem zentralen, bereits in §4 kurz berührten, 256. Unterkapitel aus den *Beiträgen* zu.[840] Darin entfaltet uns Heidegger das Dunkelphänomen des letzten Gottes. Eine Benennung, die sich auch schon bei Schelling und Nietzsche findet

840 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.409 – 417 (T3).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(siehe §26).[841] Im Anschluss an Hölderlins „kommenden Gott“[842] (und damit implizit doch Dionysos und Christus) denkt Heidegger den letzten Gott so in seiner Wesung zunächst als „Wink“, also als eine Andeutung und einen Fingerzeig über sich selbst hinaus auf ein erst noch Kommendes. Der letzte Gott ist in seiner Exzessphänomenalität folglich ein indirekter Logos seiner selbst, der sich *nicht* mit direkten Mitteln ergreifen lässt. Er ist schillerndes Ambivalenzphänomen und poetisches Mysterium zugleich. Als solcher ist er auch „nicht das Ereignis selbst“, sondern „Wink als Ereignis“, des Ereignisses bedürftig, um sich überhaupt geben zu können, also Phänomen zu werden, jedoch als abwesend-anwesendes Phänomen („Anfall und Ausblieb der Ankunft“). Der letzte Gott indiziert in dieser seiner Ambivalenz so den Riss zwischen der „äußersten Seinsverlassenheit“ und der „Wahrheit des Seins“, diesem neuen Streit von „Erde und Welt“, von Verschlossenheit und Verklärung, von Berückung und Entrückung. Als dieser Wink im letzten Gott kommt das Seyn zu „seiner *Reife*“, das heißt zu seiner Fruchtbarkeit. Das “Letzte“ im letzten Gott meint deshalb – in einem durchaus teleologischen Sinn – auch das Wesentliche als das wesenhaft Fruchtbare („die innerste Endlichkeit des Seyns“). Der letzte Gott ist der *fruchtbare Gott* des wesenhaften Seins, der sich verschenkt im Ereignis als Phänomen. Weil dies aber stets profundaler, demarkativer und exzessphänomenologischer Bezug ist, liegt im poetischen Imago des letzten Gottes „zugleich das *verborgenste* Wesen des *Nicht*“, also der radikalste Entzug. Der Riss des Winkes vertieft sich nochmals in das „Nichthafte im Seyn“ (siehe §15, T30), das selbst zu seiner Wahrheit gehört. In diesen Bereich denkt man sich nicht metaphysisch hinein, sondern er wird nur betreten „kraft der Vorbereitung einer langen Ahnung des letzten Gottes.“ Vorbereitung ist Zuwendung zur „Zukünftigkeit des letzten Gottes“ als eine Art Metanoia, eine Umkehr, ein „*Rück*weg“ aus der Seinsverlassenheit hin zum Seyn in seiner Ursprünglichkeit. „Diese Rück-wegigen sind die wahren Vor-läufer

841 Siehe Frank: *Der kommende Gott*, S.251 – 256. Siehe auch Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.30: „Seinen letzten Herrn sucht er sich hier: feind will er ihm werden und seinem letzten Gotte, um Sieg will er mit dem grossen Drachen ringen.“

842 Siehe Hölderlin: *Brod und Wein*, 3,54, in *Gesammelte Werk*, S.135: „Dorther kommt und zurück deutet der kommende Gott.“ In der 9. Strophe wiederum verschmilzt die Dionysos-Gestalt mit jener Christi.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Zukünftigen", schreibt Heidegger und bekräftigt damit die ekstatische Zeitverschränkung auch für den letzten Gott: Zurück zum Ursprung des Seyns bedeutet voran zur Zukünftigkeit des letzten Gottes, der auf uns zu-kommt, so wie wir auf ihn zu-rückgehen. Der letzte Gott ist folglich nicht linear zu denken als ein Ende der Zeiten, sondern als ein Rückgang in einen neuen Anfang. Dort liegt seine "teleologische Fruchtbarkeit". Entsprechend lautet das bedeutende Wort Heideggers auch: „Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermeßlicher Möglichkeiten unserer Geschichte." Der letzte Gott führt zwar die bisherige, metaphysisch gedacht Geschichte zu einem Ende, doch im andersanfänglichen und zugleich künftigen Denken markiert er einen Aufbruch ins Offene eines "Sei, der du wirst", das unendliche Verheißung birgt. Als solcher steht der letzte Gott offenkundig außerhalb aller monotheistisch, pantheistisch, atheistisch, kurz: metaphysisch gedachten Gottheiten. Der theistische Gott ist tot (Nietzsche), der poetische Gott soll leben (Hölderlin)! Doch wie zeigt sich uns nun der letzte Gott? Gemäß seinem eigenen Entzug im Bezug nur in einer Ablehnung seiner selbst: „wenn das Ereignis als das zögernde Sichversagen zur Steigerung in die *Verweigerung* kommt", und zwar gemäß dem ursprünglichen Wesen des Seyns, „wie es im Denken des anderen Anfangs aufleuchtet." Dieses Denken aber vollzieht nur das Da-sein in einem Übergang in den Anklang des Ereignisses (aus der Not der Seinsverlassenheit) und in die „Gründung der Freiheit des Seienden" (als „Aufbruch zum Sturm"), wodurch die Welt erneuert und die Erde gerettet werden können – in leuchtender Notwendigkeit und als „Jubel des Seyns". Ob der Mensch diese Immensität aber jemals vermag, muss offenbleiben. Der letzte Gott entpuppt sich somit als Verheißungsphänomen der äußersten Fernnähe oder Nahferne. Er verweigert sich und ist doch nah. Ohne eine Poesie des Paradoxen lässt er sich kaum ahnen, geschweigen denn fassen. Ihn zu erwarten, bedarf das Da-sein seines eigenen (neuen) Maßes gemäß der „Kehre des Seyns". In seiner Vorbereitung auf den kommenden, aber sich verweigernden Gott muss der Mensch sich selbst gründen zur „Stätte des *ersten* Vorbeigangs des Gottes". In diesem Augenblick allein, wo der Mensch den letzten Gott empfangen kann, wird sich erst alle weitere Verheißung der Wahrheit des Seyns weisen, die aber ungesagt bleiben muss. Alles dies nun nennt Heidegger auch einen „Kampf um den letzten Gott" als Kampf um die Wahrheit

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Seyns. Doch nicht um der Ankunft des letzten Gottes willen, die nur offene Verheißung der Verheißung bleibt, sondern zunächst nur um des Vorbeigangs des Gottes willen. Das Einzige, was der Mensch hier vermag, ist die Gründung der Wahrheit *vorzubereiten*, zur Würdigung und Bewahrung des letzten Gottes, doch so, wie die Ursprünglichkeit und Wesentlichkeit des letzten Gottes dies gebietet, so wie er „uns als das da-seinsgründende braucht". Erneuerung und Rettung ist hier zu erwarten, nicht aber „Er-lösung", die Heidegger als „Niederwerfung des Menschen" versteht. Die Soteriologie des letzten Gottes ist deshalb „*Einsetzung* des ursprünglicheren Wesens (Da-seinsgründung) in das Seyn selbst", wodurch das Seyn, der Mensch und der Gott sich in der Anerkennung der gegenseitigen Zugehörigkeit also gemeinsam "retten". Dort übermächtigt der Gott den Menschen und übertrifft der Mensch den Gott im Ereignis als Wahrheit des Seyns (im „Zusammenstoß des Gottes und des Menschen in der Mitte des Seyns"). Die *negative Theosis* des Da-seins *im* Seyn und *durch* den letzten Gott erweist sich somit als *Einsetzung* des Menschen in die Ursprünglichkeit – dieser dreifachen Verschränkung von Mensch, Gott und Seyn – welcher er selbst wesenhaft angehört. Der Mensch kann vom letzten Gott gerettet werden als eine Art Ein-seynung seines Da-seyns, gemäß seiner wesenhaften Zugehörigkeit zum Er-eignis als Wahrheit des Seyns, die aber durch die Seinsvergessenheit und Seinsverlassenheit gefährdet ist. Damit dies möglich wird, muss der Mensch allerdings erst die Wahrheit des Seyns erdenken wollen. Dies wiederum bedingt, dass der Mensch sich in die „Wächterschaft" für den Vorbeigang des letzten Gottes in der „Augenblicksstätte" einsetzt. Nur dort wird der Mensch notwendig. Nur dort kommt die Er-eignung ins Offene („um sich als Mitte des Sichverbergens zu erweisen"). Nur dort wird die Freiheit zum Sprung in den Ursprung des Seyns möglich. Alles bleibt somit lange Vorbereitung für das Erscheinen des letzten Gottes. Dieses ist für Heidegger das „äußerste Wagnis der Wahrheit des Seyns, kraft deren allein die Wiederbringung des Seienden dem Menschen glückt." Dieser Vorbeigang erfolgt im Augenblick, dort also, wo das Zeitliche und das Ewige sich schneiden, wo das sich die Kehre zur Wahrheit des Seyns ereignen muss, und zwar als Stille (die Sigetik des letzten Gottes), welche durch die „großen und verborgenen Einzelnen" geschaffen wird, das heißt die Dichter, Denker und Mystiker dieser Ahnung des letzten Gottes. Der Vorbeigang geschieht als Ver-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

borgenes in den Wenigen und Seltenen, für welche die *Beiträge* auch geschrieben sind, gegen alles Massenhafte und Öffentliche des Man. Darin wird das „Unvordenkliche dennoch gedacht", als ein Gang gen „Verwandlung des Bezugs des Menschen zur Wahrheit des Seyns". Oder auch als der Lauf eines Läufers mit der Fackel in der Hand, als Lauf von Vor-läufern, die das Ursprüngliche vor-bereiten, als Anfängliches. In ihrer Fackel tragen sie keine Lehre (also keinen Logos) und kein System (also keine Dogmatik), sondern ein Gemusstes (also eine Poesie der Not), „das sich nur jenen eröffnet, die selbst, abgründiger Herkunft, zu den Gezwungenen gehören." Der offene Zwang des Profundals als Ereignis zwingt die einzelnen Fackelträger somit in ihre Poesie des "Sei, der du wirst", die sowohl poetische Phänomenologie als auch Existenzpoesie gemäß den Phänomenen sein muss. Diese nennt Heidegger in Anspielung auf die *Bergpredigt* gar die Seligen: „Selig, wer der Unseligkeit seiner Zerklüftung zugehören darf, um ein Höriger zu sein, in der immer anfänglichen Zwiesprache der Einsamen, in die der letzte Gott hereinwinkt, weil er durch sie in seinem Vorbeigang erwunken wird." (siehe auch Kierkegaards Gebet, §33) Der Mensch wartet auf den Gott. Doch recht eigentlich wartet der Gott auf den Menschen, und zwar auf den Einsprung des Menschen in das Da-sein, damit die Wahrheit des Seyns gegründet wird. Mit alle dem ist der letzte Gott also Aufbruch, im vielfachen Sinne: Als Anfang, als Anfänglichstes, als *anderer Anfang*, als Verheißung, als Riss, als Ambivalenz, als Verweigerung, als Erwartung, als Vorbereitung, als Möglichkeit, als Rettung, als Poesie.

Die Erschweigung der Götter

Schließlich wollen wir uns noch der Schau eines eigentümlichen Dreifachbildes zuwenden, gleichsam eines zusammengestellten Triptychons aus dem 38., dem 279. und dem 281., letzten Kapitel der *Beiträge*, welches uns zum Abschluss in die Erschweigung der Götter bringt.[843] Die "Götter" im Plural sind nicht quantitativ zu denken, sondern unterstehen „dem inneren Reichtum der Gründe und Abgründe in der Augenblicksstätte des Aufleuchtens und der

843 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.79f/508f/510 (T72).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verbergung des Winkes des letzten Gottes“[844], wie Heidegger klarstellt. Ihre Erschweigung ist somit auch die Erschweigung des letzten Gottes. – Unser erstes Teil-Tableau entspricht dem 38. Kapitel der *Beiträge*, welches der Sigetik gewidmet ist. Als solche steht die Sigetik nicht für einen Versuch, die Logik zu ersetzen, sondern ist ein rückwirkender Name für die ursprüngliche Frage nach dem Seyn. Weil nun das Seyn als Ereignis nie unmittelbar gesagt werden kann, also auch nicht logisch ausgedrückt, muss es erschwiegen werden. Doch dies nicht nur als bloßes Stillschweigen, denn „jede Sage spricht schon *aus* der Wahrheit des Seyns“, sondern auch als Ungesagtes im Sagen. Dies nennt Heidegger die höheren Gesetze der Sigetik über jeder Logik, und das meint über jeder Metaphysik. Dennoch ist die Sigetik nicht a-logisch, denn sie möchte ja gerade eine Art Logos sein, doch kann sie dies nicht. Sie ist eine Art “anderer Logos“, der „aus dem wesenden Ursprung der Sprache selbst“ entspringt. Als solcher ist sie weder irrational noch symbolisch oder bloße Chiffre, sondern untersteht der „Logik der Seiendheit“ so, wie das Sein das Seiende „in sich einverwandelt.“ Die Erschweigung “spricht“ aus der Grunderfahrung und damit auch aus der Verhaltenheit „gegen das zögernde Sichversagen in der Wahrheit (Lichtung der Verbertung) der *Not*.“ Sie spricht also aus der Grundstimmung des *anderen Anfangs*, worin die Wahrheit sich auch in ihrer Verborgenheit entbirgt, der Logos des offenen Zwangs der Phänomene, wo er das Pathos des Profundals zur Sprache bringt, dies also auch sigetisch tut. Kommt diese Verhaltenheit (mit) zum Wort, „ist das Gesagte immer das Ereignis.“ Dies geschieht im denkenden Fragen des Da-seins, worin die Erschweigung (das Ungesagte im Sagen) gründet. Das ursprüngliche Suchen ist ein Fragen, das dennoch schweigt; es ist ein Suchen im Fund, es stellt das Wesen der Wahrheit zur Entscheidung – sich zu entbergen im Offenen der Verborgenheit; sich zu versagen im Ungesagten der Sage. „*Wer sucht, der hat schon gefunden!*“, schreibt Heidegger in erneutem Rückbezug auf die *Bergpredigt*, und zwar: das Sichverbergende. Das herkömmliche Suchen sucht und findet; das ursprüngliche Suchen sucht und hat schon gefunden, denn es findet im Suchen, so wie es spricht im Erschweigen und erschweigt im Sagen. – Unser zweites Teil-Tableau ist das 279. Kapitel der *Beiträge* und lautet auf den Titel *Wie aber die Götter?* Wir fragen: Wie

844 Ebd., S.411.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aber der letzte Gott? Wie geben sie und er sich im Phänomen dar? Nicht religiös, nicht als metaphysisch Vorhandene, wie Heidegger beteuert, „sondern aus dem Seyn, sondern als dessen Entscheidung, künftig in der Einzigkeit des *Letzten*." Das Seyn ent-scheidet sich also in den letzten Gott und damit in die Wahrheit des Seyns als „Innigkeit seiner Er-eignung" hinein. Dies hebt die Notwendigkeit des Seyns zum einen in seine höchste Fragwürdigkeit – also in sein auch zu erschweigendes Suchen – und stößt zum anderen die Freiheit des Menschen hinab in die Ab-gründigkeit – also in das Tiefste. Dort und dann ist „für einen Augenblick, das Er-eignis Ereignis" als „*Zeit des Seins*"; dort ist, im Seyn, auch die „Not-schaft des Gottes, in der er *sich* erst findet." Doch alles dies Gesagte bleibt mysteriös, bleibt fragwürdig, also würdig befragt zu werden, also auch würdig gefragt und erfragt zu *bleiben*. Es folgen so über zwanzig Fragen, die Heidegger stellt: „Warum aber der Gott? Woher die Not-schaft? Weil der Abgrund verborgen?" „Warum des Seyn?" „Warum aber die *Wahrheit* des Seyns?" Warum überhaupt die Warum-frage? Ist sie noch zulänglich für das Seyn? Heidegger beantwortet diese Fragen nur teilweise, deutet eine „Über-treffung" an (durch den letzten Gott?), worin die Über-troffenen gleichwohl die Höheren sind (das Da-sein?), deshalb der verborgene Abgrund; er versichert, dass die Wahrheit zum Wesen des Seyns gehört und das dieses Wesen über das Seiende hinweggeht; dass die Er-gründung des Seyns das „Zwischen des Seyns als Ab-grund" ist; dass das Da-sein er-eignet ist, grund-los, abgründig. Alles, was hier unbeantwortet, ungesagt, unverstanden bleibt, fügt sich in sein Erschweigen, worin das Profundal des letzten Gottes zu seiner indirekten Veräußerung gelangt. – Schließlich das 281. und letzte Kapitel der *Beiträge*, das nochmals *Die Sprache* und ihren Ursprung thematisiert. Heidegger fragt hier nicht mehr, sondern lässt nur noch seine Logos-Poesie sprechen, um so von der Sprache her zu sprechen, also die Sprache sprechen zu lassen. Denn wir wissen es: Die Sprache spricht! Doch als was spricht Sprache zuletzt? Als „gründendes Wort", worin Sprache *ist*. Erst rufen die Götter die Erde („Aufklang der Erde"), dann hallt im Ruf eine Welt wider („Widerklang der Welt") und so klingt der Ruf als Da-sein des Menschen an (als das Wesen mit Sprache, mit Logos). Dies quasi-akustische Grundierung der Sprache in einer schier stummen Musik (als indirekte Poesie) konstituiert die Geschichtlichkeit der Sprache und den ursprünglichen Streit, den innigsten Riss,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„*die offene Stelle*". Dieser Riss markiert den Streit von „Welt und Erde", also von Gott und Mensch, von Sein und Seiendem. In diesem Riss findet sich der sprechende Mensch wieder, selbst in diesen Riss eingefügt, wo er die Sprache spricht und die Sprache schweigt als „erste und weiteste Vermenschung des Seienden", die zugleich die „ursprünglichste Entmenschen des Menschen ist", wo sie ihn als „*vorhandenes Lebewesen*" oder als „Subjekt" metaphysisch bezeichnet und damit aus dem Seynsgefüge in die Seinsverlassenheit herausgerissen hat. Der Mensch spricht, die Sprache aber gründet im Schweigen, als dem „verborgensten Maß-halten", das die Maßstäbe setzt. Das Schweigen somit als der archimedische Punkt des Logos, der das Ereignis erwest. Die Sprache somit aber auch als Grund des Streites von Welt und Erde, wo sie das Da-sein gründet. Mit anderen Worten: Die Stille der Poesie ist der Grund für alle Phänomene und ihren Krieg der Worte, den wir, versöhnlich gestimmt, als den konkreten Sinn im Plural des offenen Zwanges aller Phänomene charakterisieren können.

Die Göttin, der letzte Gott und das Erschweigen der Götter sind poetisch-existenzielle Andeutungstopoi im Denken Heideggers hin zur Gnade des letzten Gottes. In seinem Ambivalenzcharakter sind auch die Gnaden dieses Gottes mehrdeutig: Sie brechen auf in die Offenheit des Seins und übereignen den Menschen so dem Ereignis. Der letzte Gott ist der ursprüngliche Gott, der göttliche Gott, der fruchtbare Gott. Aber er ist auch der Gott als Nicht und Nichts in der negativ-theologischen Tradition von Dionysos Areopagita über Meister Eckhart bis hin zu Bataille.[845] Damit ist er *de facto* auch der unbekannte Gott (siehe Nietzsche), als der erst kommende Gott (siehe Hölderlin). Er ist der künftige Gott des *anderen Anfangs*, und zwar als Gott der Wahrheit des Seins, als dem Anderen, „was künftig *das Eine* sein wird"; als der Gott des Einen, als „Gott des Seins".[846] Dieser Gott stiftet nicht das Sein, sondern ist vom Sein

845 Siehe auch Levinas: *Wenn Gott ins Denken einfällt* (1999).

846 Siehe Heidegger: *Nietzsche II* (GA 6.2), S.21: „Man weiß und wagt nicht das Andere, was künftig *das Eine* sein wird, weil es im ersten Anfang unserer Geschichte, wenngleich ungegründet, schon west: die Wahrheit des Seins – die Inständigkeit in ihr, aus der sich allein Welt und Erde für den Menschen ihr Wesen erstreiten und dieser in solchem Streit die Entgegnung seines Wesens zum Gott des Seins erfährt. Die bisherigen Götter sind die gewesenen."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

abhängig, das sich zeigt, insofern *es* sich gibt. Er ist gleichsam eingeflochten in die Wahrheit des Seyns: „In der Wesung der Wahrheit des Seyns, *im* Ereignis und *als* Ereignis verbirgt sich der letzte Gott."[847] Als unverborgen ermöglicht er sich im Da-sein, auf welches er angewiesen ist, wo dieses im Widerstand gegen die metaphysisch (und onto-theologisch) verkannte „Gottheit des Gottes"[848] steht, und damit auch im Widerstand gegen den christlich, gemäß Heidegger, falsch gedachten Gott, der zum Gegenstand einer dogmatischen Vorstellung (eines Monotheismus) reduziert wurde. Der letzte Gott hingegen ist „der ganz Andere", gegen alle bisherigen Götter.[849] Er ist keine Theorie und kein Konzept, sondern die andere Gottheit eines *noviden Denkens* (des Da-seins), der zugleich aber der älteste und anfänglichste, der „erstanfängliche und höchste Gott" ist, der erst die Ewigkeit stiftet.[850] Als solcher ist und bleibt er der poetisch erkannte und damit poetisch zugleich mitgestiftete Gott, der ins Offene eines Geheimnisses drängt, worin alles unermesslich möglich bleibt. Er ist der indirekte Gott als Göttin,[851] als die Götter, als der Andersgott, der eine große Befremdung bleibt[852] und deshalb auch der sigetische Gott ist: „Die Nähe zum letzten Gott ist die Verschweigung."[853] Mit alle dem manifestiert sich in Heideggers poetischer Phänomenologie die tiefe Sehnsucht nach einer neuen Lebendigkeit der Gottheit, ja sogar nach einer neuen Offenbarung des Gottes. Weg vom metaphysischen Gott als *causa sui*: „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor

847 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.24.

848 Siehe Heidegger: *Schwarze Hefte 1948–1951 (Anmerkungen VI-IX)* (GA 98), S.406: „Die Gottheit des Gottes ist längst verkannt. Der Weg zu ihr ist am gründlichsten verdorben durch das »Erleben«, wodurch alles in die abgesonderte oder, was gleichviel gilt, in die kollektive Ichheit, oder in die Ich-Du-Beziehung eingeschlürft wird."

849 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.403.

850 Siehe Heidegger: *Das Ereignis* (GA 71), S.229f.

851 Siehe Heidegger: *Schwarze Hefte 1948–1951 (Anmerkungen VI-IX)* (GA 98), S.412: „*Die Göttin* ist (ereignet das Wesen) der Gott. In diesem Wort verbirgt sich das vom Herdfeuer des Unter-Schiedes her gedachte Wesen der *Kehre* im Hinblick auf das, was dem Seyn (durchgestrichen) zugetraut ist."

852 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.406: „So allein wird das Seyn die Befremdung selbst, die Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes."

853 Ebd., S.12.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen."[854] Hin zum letzten Gott, der sich aus dem Sein selbst offenbart, gleichsam als *Ur-Phainesthai* allen Erscheinens, jenseits von Konzeptualität und Abstraktion. Dieser letzte Gott ist die ἀλήθεια der Sache selbst und damit auch das eigentlichste Desiderat einer jeden Phänomenologie. Man sieht, wie weit diese poetische Phänomenologie Heideggers – als Phänomenologie im normativen Sinne verstanden – von Husserls ursprünglichen Intentionen abgekommen ist, zumindest auf einen ersten Blick. – In diesen Gnaden, welche der letzte Gott im *anderen Anfang* spendet, ist aber Heideggers eigener Werdegang in phänomenologischer Hinsicht enthalten, wo er sich an den religiösen Stoffen abarbeitet: von der Phänomenologie des religiösen Lebens über die Reflexionen auf das Heilige, die Auseinandersetzungen mit Hölderlin und das Denken des Gevierts, bis hin zu seiner *negativen Theosis*, wie wir sie hier verstehen. Wenngleich Heidegger in *Phänomenologie und Theologie* von 1927 die Auffassung vertritt, dass es keine phänomenologische Theologie geben könne, sondern Phänomenologie nur als ein „Verfahren der Ontologie" möglich sei,[855] so zeigen seine frühen Arbeiten zur *Phänomenologie des religiösen Lebens* von 1920/21 doch, wie die formale Anzeige (als Phänomenologie) einen Zugang zum „genuinen religiösen Erleben" eröffnen kann, um dort zur Ursprünglichkeit des Religiösen vorzudringen, die vom Leser selbst vollzogen wird.[856] Dasselbe gilt auch für das Heilige, Hölderlins Dichtung oder das Geviert: Sie bedürfen aus religionsphänomenologischer Perspektive stets einer Freilegung der mit ihnen verbundenen, konkret religiösen Erfahrungen, die im eigenen, geschichtlichen Lebensvollzug verwurzelt sind. Ohne dabei philosophische Erregungszustände auszulösen, können solche Deskriptionen kaum authentisch sein.[857] Diese Prämisse einer poe-

854 Heidegger: *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* in *Identity and Difference* (GA 11), S.77.

855 Siehe Heidegger: *Phänomenologie und Theologie* in *Wegmarken* (GA 9), S.66f.

856 Siehe Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), S.67/76/100.

857 Von Heidegger selbst berichtet Gadamer, dass er beim Denken vor Erregung gezittert habe, wenn er nicht das richtige Wort fand. Siehe auch Heidegger: *Schwarze Hefte 1942–1948 (Anmerkungen I-V)* (GA 97), S.503: „Unter den Philosophen sind die Denker selten, jene, die im Beben eines Seynsgeschickes erzittern, welche Unruhe zu stillen, Stille sich ereignet."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tischen Phänomenologie erfüllt auch Hölderlins Dichtung, wo sie laut Heidegger das Wesen der Dichtung selbst dichtet und so in die Entscheidung stellt.[858] In die Entscheidung wovon? In die Entscheidung der Poesie des letzten Gottes, der im Angesicht des Gestells den Menschen allein noch retten kann. Hölderlin dichtet den kommenden Gott und wird so zum Dichter der Zukunft, ebenso wie Heidegger den kommenden Gott denkt und damit – im Bunde mit Kierkegaard und Nietzsche – zum Denker der Zukunft wird (siehe §39).[859] Diese Denkpoesie gründet in der Not der Seinsverlassenheit, die auch eine Gottverlassenheit ist und wogegen sich die *negativ-theotische* Bewegung im *noviden Denken* Heideggers stellt: Die Existenzpoesie des Da-seins wird damit zum Denkvollzug der Möglichkeit des Todes und des ek-sistenten Werdens der zeitlichen Ekstasen, doch indem dieses Denken zur Existenz des Gedachten selbst *wird*: Die Letztgottwerdung ist ein Akt des existenziell gewordenen Logos, den ein kommender Dichtermensch des *anderen Anfangs* vollbringt, wo er mit der Vorbereitung auf den Vorbeigang des letzten Gottes eins wurde. Diese *negativ-theotische* Poesie im Denken Heideggers weist sieben Schritte auf: (1) Erstens, erfolgt sie als Vereinzelung des Menschen zum Da-sein, ebenso wie der Ruf des Gewissens das Da-sein in der Angst vereinzelt und vor sein eigenstes Seinkönnen bringt (siehe §27, T54).[860] In den Winken des letzten Gottes wird „das Gesetz der großen Vereinzelung im Da-sein" angedeutet.[861] Als Selbstsorge der Eigentlichkeit, die dem Man widersteht, gründet die Selbstbesinnung das eigentliche Können des Selbst in Richtung seiner Vergottung durch sein letztes "Sei, der du wirst". (2) Im Angesicht der Verschränkung des Gevierts sowie des Seins zum Tode ist der Mensch in seiner Leiblichkeit, zweitens, entschieden auch der Sterbliche. Im Ja zur Endlichkeit des Seins bricht die Unzeitlichkeit des Todes eigentlich in die Zeitlichkeit des Seins ein. Wo das künftige Selbst sich in seiner Eigentlichkeit auf sein Seinkönnen im Lichte seiner Sterblichkeit entwirft, schafft es

858 Siehe Heidegger: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4), S.34.

859 Siehe Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.401: Hölderlin ist „zukünftigster Dichter. Hölderlin ist der Zukünftigste, weil er am weitesten herkommt und in dieser Weite das Größte *durchmißt* und verwandelt."

860 Siehe Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.269.

861 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.408.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als großer und verborgener Einzelner die Stille für den Vorbeigang des letzten Gottes, der ebenso als ein Anderszeitliches in die Zeit einbricht. Dieser Einbruch ist eine relative Verewigung zur bloßen Zeitlichkeit im Sein. (3) Drittens, ist es der Sprung in die Wahrheit des Seyns, der das Da-sein und den letzten Gott ermöglicht. Dieser Sprung ist *negativ-theotisch*, weil er in „die Zugehörigkeit zum Seyn in dessen voller Wesung als Ereignis" springt und so das Da-sein selbst erst gründet.[862] Das Da-sein ist konkretisiert in dieser Zugehörigkeit, die sich indirekt auf den letzten Gott hin weitet, wo das Da-sein zum Zwischenereignis inmitten von Gott und Seyn wird; aber überhaupt erst vom letzten Gott in das ursprüngliche Wesen im Seyn eingewiesen werden kann. Die implizite Verschränkung von Seyn, Gott und Da-sein liegt also in der Selbstwerdung des Da-seins selbst, wo es dem Ereignis zugehört.[863] Hierin nun, wir denken an den *Brief über den Humanismus*, wird der Mensch in seinem Wesen *nicht mehr* zu gering gedacht (siehe §31, T63). Mit anderen Worten: Nur, wo der Mensch in seinem Wesen negativ-theotisch gedacht wird, wird er in seiner Fülle gedacht. (4) Viertens, unterstehen alle diese bisherigen Schritte der grundsätzlichen Kehre zum *anderen Anfang*, wie er sich als ursprüngliche Seinsbesinnung eines andersanfänglichen und künftigen Denkens bewährt, das gleichermaßen existiert werden muss, um überhaupt ein veritables Denken sein zu können. Diese Theosis der Ursprünglichkeit ist die Theosis des letzten Gottes in der Theosis des Da-seins als Kehre des Ereignisses. Die „Kehre im Ereignis" stellt in diese Ent-scheidung von Untergang oder Übergang des Menschen, woran sich die „Zukunft des Menschen" entscheiden muss.[864] (5) Fünftens, der ortlose Ort dieser Ent-scheidung, und damit auch des Sprungs, ist und bleibt der Augenblick, als Ort, wo das Ereignis west. In Heideggers Worten: „Das Seyn aber west als das Ereignis, die Augenblicksstätte der Entscheidung über Nähe und Ferne des letzten Gottes." Der letzte Gott wird in diesem Riss ermöglicht und damit die gesamte

862 Ebd., S.57/227.

863 Siehe ebd., S.407: „Wenn *durch* das Ereignis das Da-sein als offene Mitte der Wahrheit gründenden Selbstheit erst *sich* zugeworfen und zum Selbst wird, muß das Dasein wiederum als verborgene Möglichkeit der gründenden Wesung des Seyns dem Ereignis zugehören."

864 Ebd., S.408.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Frage nach der Wahrheit des Seyns, die sich darin erfüllen muss. Die Wahrheit des Seyns aber ist die Lichtung der Verbergung des Wesens des Seyns,[865] und damit auch die lichtende Verbergung der Rettung des Da-seins im Vorbeigang des Gottes – und zwar im Augenblick, wo das Zeitlose das Zeitliche streift als „Zeit des Seins" und als mögliche Kehre des Ereignisses zur Wahrheit. (6) Sechstens: Theotisch nun ist der Sprung des Da-seins im Augenblick, weil, wie oben bereits gesehen, sich damit nicht nur seine Zugehörigkeit zum Seyn erweist, sondern als besagte „*Einsetzung* des ursprünglicheren Wesens (Da-seinsgründung) in das Seyn selbst", wodurch die gegenseitige Abhängigkeit und Zugehörigkeit von Seyn, Mensch und Gott konkretisiert wird. Die Letztgottwerdung des Menschen ist damit gleichsam auch die Seynswerdung und Ereigniswerdung seiner Da-seinsgewordenheit als künftiges Selbst. Diese gegenseitige Vereinung ist immanent und verschränkt-horizontal zu denken und ohnehin mehr implizite Poesie als explizite Philosophie. Sie ist in Heideggers Denken als bloße Andeutung angelegt, ebenso wie das Ende der ontologischen Differenz, wo diese in ein „tautologisches Denken" überführt wird, worin das Selbe sich als es selbst nennt.[866] (7) Zuletzt, siebtens, bleibt so das Einsehen in eine Rettung, die nicht Erlösung im monotheistischen Sinne ist, sondern poetische Soteriologie in das Offene eines Möglichkeitshorizonts, von dem niemand wissen kann, was er *nicht* bedeutet könnte. Die negativ-theotische Bewegung der Konvergenz des Da-seins mit dem letzten Gott mündet deshalb in Heideggers vielbeachteten Gelassenheit (als einem Sicheinfügen in das Sein), und mehr noch in der im *Feldweg* verheißenen „letzten Heiterkeit" oder „wissenden Heiterkeit" (siehe §7, T11), die an Nietzsches *amor fati* erinnert. Sie wehrt der Trübsal und öffnet in das Freie, welches der Feldweg als Einklang spendet. Es ist dies gleichsam der Klang des Seyns und die Sage des Ereignisses.

865 Ebd., S.262: „Das Erzittern dieser Erschwingung in der Kehre des Ereignisses ist das verborgenste Wesen des Seyns. Diese Verbergung lichtet sich als Verbergung nur in der tiefsten Lichtung der Augenblicksstätte."

866 Siehe Heidegger: *Seminar in Zähringen* in *Seminare* (GA 15), S.397ff. Er übersetzt das. 6. Fragment, Vers 1 ἔστι γὰρ εἶναι von Parmenides (siehe 1. Kapitel) als: „anwest nämlich Anwesen". Grundsätzlich geht es Heidegger nun darum, das „*Anwesend: Anwesen*" in den Blick zu bekommen. Dieses „tautologische Denken" nennt er den „ursprünglichen Sinn der Phänomenologie" (ebd., S.400).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Doch wer spricht da aus dem Feldweg? „Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott? Alles spricht den Verzicht in das Selbe", schreibt Heidegger. Und: „Die wissende Heiterkeit ist ein Tor zum Ewigen." Aus dem Feldweg spricht das Ewige zum Einklang in der letzten Heiterkeit, die wiederum nach einem Schweigen verlangt. Zum Schluss ist jeder negative-theotische Gang auch ein Gang in die Stille eines Mysteriums ohne Namen. Der Gott schweigt, indem er spricht. Das Schweigen spricht, indem es schweigt. Und der Mensch gründet darin: „Das Da-sein aber ist ereignet im Sein als die Gründung der Wächterschaft dieser Stille."[867] Das *novide Denken* verlangt auch eine erschwiegene Theosis, worin sich ihre Negativität besonders *bezeigt*, also eben doch anwesende Abwesenheit bleibt, wenngleich in Unbekanntem, so wie alle große Poesie, die auch Gedanke ist, schweigt, wo sie sagt und sagt, wo sie schweigt:[868]

Die Nähe des letzten Gottes

Seine Nähe,
wenn ein sinnend Sterblicher sie sähe,
blieb sie Schrecken,
blieb sie Glanz von Innen?
Winkte sie nicht eher
in die Quellengegend,
der – Stille, Huld und Dank ent-rinnen?[869]

§36 Die Gnade des Profundals

In diesem 8. und abschließenden Kapitel haben wir uns mit der Gnade poetischer Existenz beschäftigt, wie sich uns diese in ausgewählten Beispielen der Gnade Jesu Christi bei Kierkegaard, der Gnade des Gottes Dionysos bei Nietzsche und der Gnade des letzten Gottes bei Heidegger gezeigt hat. Ausgedrückt wurde darin ein negativ-theotisches Dichterdenken, weil die gewählten Beispiele das

867 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.406.

868 Siehe auch Heidegger: *Nietzsche I* (GA 6.1), S.471f: „Das höchste denkerische Sagen besteht darin, im Sagen das eigentlich zu Sagende nicht einfach zu verschweigen, sondern es so zu sagen, dass es im Nichtsagen genannt wird: das Sagen des Denkens ist ein Erschweigen. Dieses Sagen entspricht auch dem tiefsten Wesen der Sprache, die ihren Ursprung im Schweigen hat."

869 Heidegger: *Gedachtes* (GA 81), S.308.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mögliche, Werdende, Selbstische und Gnadenhaft jeweils *so* zeigen und an-denken, dass das Theotische darin nur als imaginärer Exzess des Bodenlosen angezeigt ist, das heißt als anwesende Abwesenheit. Der jeweilige Gott des Profundals erlaubt kein letztbegründendes Selbstdenken (siehe oben), aber er deutet sich doch an. Dies bedeutet auch, dass die Gnade innerhalb einer poetischen Phänomenologie stets künftige Gnade der möglichen Unmöglichkeit der Theosis ist. Genau von diesem Aufriss ins Offene einer Andeutung haben auch unsere indirekten Gnadenbilder Christi, des Dionysos und des letzten Gottes gezeugt, sei es als Gott am Kreuz, als Rundgesang Zarathustras oder als Erschweigung der Götter. Niemals zeigte sich da mehr als theotische Vorahnung einer bloß möglichen Vollendung. Die Gnaden einer poetischen Existenz sind protreptisch, sie führen uns immer erst zu ihrer Möglichkeit hin, die sich im theotischen Selbst erst erfüllen müssen, weil sie sich dort erfüllen *könnten*. Alles bleibt somit theotische Freiheit (siehe §32) – mit Blick auf unsere Drei innerhalb der jeweiligen, siebenstufigen, negativ-theotischen Bewegungen. Die künftige Gnade ist folglich die profundale Kraft, welche die Konkretion des künftigen Selbst um das Unverfügbare einer Gunst ergänzt, doch als undeutlicher, weil demarkativer Aufbruch des theotischen Selbst (siehe §32). Genau diese Übereignung in einen namenlosen Exzess schimmert auch in Denkbildern wie jenem von Greis und Knabe in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift*, vom Dionysischen in der *Geburt der Tragödie* oder dem letzten Gott in den *Beiträgen*, wenn wir sie in ihre letzten Konsequenzen vor der Gottheit weiterdenken: Kindlich zu knien vor dem Gott des Profundals; rauschhaft vor und in ihm zu tanzen; in der Vorbereitung seines Vorbeigangs auf ihn zu wachen. Eine soteriologische Erwartung tut sich darin im Einzelnen kund – nach Erlösung, nach Vereinigung, nach Einsetzung – welche stets eine Verunzeitlichung des Zeitlichen bedingt. Gerade darin besteht die Gnade des Profundals: Die Zeitlichkeit innerlich aufzusprengen, doch dies vor dem Horizont einer phänomeno-poetischen Wirklichkeit, die sich leben lässt und die gleichsam eine Lebensgeschichte erzählt.[870] Für wen wird diese erzählt? Für *uns* Leser, die wir involvierten werden in die deskripti-

870 So wie, gemäß Heidegger, Van Goghs gemalte Schuhe, weil darin „das Seiende im Ganzen, Welt und Erde in ihrem Widerspiel, in die Unverborgenheit" gelangen. Siehe Heidegger *Der Ursprung des Kunstwerkes* in *Holzwege* (GA 5), S.43.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ve Poesie Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers. Oder sind die Tableaus von den Lilien und Vögeln, vom Dichter als Narren und der Göttin etwa nicht phänomenologische Aufforderungen unsere Existenz gemäß dem Sich-Zeigen der Phänomene zu verändern? *Wie* die Lilien und Vögel indirekt in Christus zu *sein*; *wie* der Dichter mit Dionysos die Werte *umzuwerten*; *wie* die Göttin als ἀλήθεια andersanfänglich die Wahrheit zu *lichten*. Diese Existenzpoesien sind theotisch, wo das konkrete Selbst zum theotischen Selbst wird, um darin sein letztes Denken auch zu existieren – in der Gnade des Profundals. – Dies gesagt, wollen wir das 8. Kapitel nun mit fünf letzten Schlaglichtern zum Abschluss bringen: (1) Erstens mit den Maxima des *noviden Denkens*, (2) zweitens mit Hinweisen auf eine theotische Deskription, (3) drittens mit dem Christodionysos als dem letzten Gott, (4) viertens mit dem Fleisch des "Sei, der du wirst" und (5) fünftens mit dem Begriff des Gottes.

Maxima des noviden Denkens

Das negativ-theotische Denken arbeitet an einem demarkativen Logos (siehe §32), der das ganz Andere, Paradoxe, Offenbare und Verdunkelnde sowie schlechthin Offene des vierten Relats (die Minima des *noviden Denkens*, siehe §20) vollziehen muss, damit der darin an-gedachte Auf-bruch im Logos zu seiner Konkretion gelangt. Dieser undogmatische und nicht-doktrinäre Grenzgang kann im Letzten nur existenziell erfolgen, und zwar im Lichte einer poetischen Soteriologie, wie sie sich aus dem Pathos des Absurden (Kierkegaard), dem Pathos der Not (Nietzsche) und dem Pathos des Ereignisses (Heidegger) offen zwingend in poetische Phänomenbilder setzt, die in ihrem Phainesthai wiederum uns Leser offen zwingen – in Verwundung und Heilung. Deshalb sind die Maxima des *noviden Denkens* auch die Maxima der Gnade poetischer Existenz, welche Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger leitmotivisch vorbereiten und zugleich deskriptiv anvisieren. Die Indirektheit Christi, die Wertumwertung des Dionysos und die Andersanfänglichkeit des letzten Gottes sind sowohl ein poetisch gesteigerter Logos *als* Nous als auch ein poetisch verdichteter Logos *als* Praxis – um vom Leiden zu befreien, das uns allen als Gnadenlosigkeit widerfahren ist. Doch was bedeutet dies? Dass das gesuchte *novide Denken* nicht nur aus dem theoti-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Selbst stammen kann, sondern auch auf ihn zu-kommen muss (im chiastischen Sinne), *es* also auch in ihm denken muss, was ihn heilen kann, und zwar im Befremdlichen und Unvertrauten der drei Gottheiten, die er poetisch denkend umkreist. Die von Georg Christoph Lichtenberg eröffnete Denkkultur, die besagt „Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt“[871]; und die ebenfalls Schelling mit seinem Wort „Es denkt in mir, es wird in mir gedacht“[872] aufgreift, setzt sich auch im Denken unserer Drei fort, wo der Logos im Pathos des Profundals verwurzelt bleibt, also im absurden Glauben (Kierkegaard), in der unbewussten Not (Nietzsche) und im sich ereignenden Sein (Heidegger) (siehe 1. Teil: Pathos und Logos). Dieses “Es“ im Denken (Logos) und in der Gabe (Pathos) lässt eine Unverfügbarkeit im ursprünglichen Logopathos durchklingen, welche mit der Unverfügbarkeit Christi, des Dionysos und des letzten Gottes korrespondiert. Das Paradox zu denken *und* paradox zu denken (Kierkegaard)[873]; den Mut zu haben, das zu denken, was man eigentlich weiß, aber sich *nicht* zu wissen traut (Nietzsche)[874]; im Denken *nur* einer „spurlosen Spur im enteigneten Seyn“ nachfolgen (Heidegger)[875] – dies sind Dynamiken des leitmotivischen Denkens, doch ohne letzte Beherrschung ihrer Indirektheit, Umwertung und Andersanfänglichkeit. *Es* geschieht darin auch ein Logos und gerade darin liegt die poetische Wahrheit im Denken unserer Drei. Die Maxima ihres *noviden Denkens* entfalten sich deshalb im Übergang vom Denken des Theotischen in ein theotisches Denken (siehe §32), wo das Denken des Theotischen sich an seinen Grenzen in ein unverfügbares *Es* in seiner Mitte verliert. Dieses profundale Pathos ist im Herzen Christi, im Herzen des Dionysos und im Herzen des letzten Gottes verankert und wo immer diese drei Gottheiten zur denkenden Sprache gelangen, kommen sie auch in ihrer innersten Transzendenz auf uns zu. Es reicht deshalb nicht mehr aus, Christus, Dionysos und den letzten Gott bloß poetisch zu denken, solange es auch eine Möglichkeit gibt, *wie* Christus, Dionysos und der letzte

871 Lichtenberg: *Sudelbücher*, K 76.
872 Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, S.10.
873 Siehe Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band 1)*, S.106: „Das Paradox ist das eigentliche *Pathos* des geistigen Lebens.“
874 Siehe Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.59: „Auch der Muthigste von uns hat nur selten den Muth zu dem, was er eigentlich weiss…“.
875 Heidegger: *Schwarze Hefte 1942–1948 (Anmerkungen I-V)* (GA 97), S.229.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gott zu *werden*. Der Versuch des theotischen Denkens ist so der Übergang in den theotischen Vollzug, der im Logos nur noch als ein *Undenken* erfolgen kann: Er wird ungedacht gedacht; wird im *indirekt mitteilenden* Denken tatsächlich indirekt mitgeteilt; wird in der *Umwertung aller Werte* bereits umgewertet ausgedrückt; wird im *anderen Anfang* schon andersanfänglich gedacht. Der Selbstvollzug der Leitmotive entpuppt sich dann als ein Alogos in ihrem Logos, ebenso wie sich das demarkative Selbst als künftiger Leib (der das theotische Denken denkt) in ein profundal begnadetes Selbst "überdacht" sieht, wo es *de facto* zum theotischen Leib *wird*. Das Prinzip des "Sei, der du wirst" ist hier rigoros in seiner dem Denken unmöglichen Ergreifung seines tatsächlichen *Werdens*. Das *novide Denken* als ein negativ-theotisches Denken kann also nicht eigentlich eine neue Logik oder eine neue Sprache sein, sondern *nur* die konkret vollzogene Existenzpoesie des künftigen Selbst, das tatsächlich *ist, was es wird*; also wahrhaftig ins Offene seiner selbst sich er- und un-denkend vollzieht. Das Selbst *wird* erst das *novide Denken*, insofern es erst theotisch denkend *wird*, sobald es sich in der Gottheit vollendet. Die einzige Sprache, die dies vom offenen Zwang des begnadeten Logospathos her andeuten kann, ist die poetische. Ihre Anteile eines Undenkens sind maximales Denken des Denkens, wo dieses sich zwangsläufig in eine poetische Soteriologie verliert, so wie sie das Absurde der Kreuzigung des Verstandes (Kierkegaard), das Unbewusste des Denkabgrundes (Nietzsche) und die Sigetik des Ereignisses (Heidegger) im Angesicht der drei Gottheiten gebieten. Christus ist *auch* eine Not, Dionysos *auch* eine Musik, der letzte Gott *auch* eine Unvernunft – die in ihrer existenziellen Angleichung (die theotischen Bewegungen) den Menschen zu dichten und zu singen aufrufen, um dieser radikalsten Transzendenz im Logos noch Genüge zu tun. Eine Intuition spricht da, eine Vernunft des Herzens raunt da, ein reines Tun wirkt da. Dieses Selbst, das christlich, dionysisch und letztgöttlich denkt, indem es christlich, dionysisch und letztgöttlich *wird*, ist nicht mehr Ausdruck eines "Ich denke", sondern eines "Es undenkt in mir", eines "Es dichtet mich", eines "Es überformt mich ein ganz Anderes", das deshalb auch ein Unselbst in seinem Vollzug impliziert. Das *novide Denken* weist folglich zwingend Anteile eines Undenkens eines Unselbst auf, doch ohne auf diese reduziert zu sein. Die kierkegaardische, nietzscheanische und heideggerianische Selbstwerdung im Ritter des Glaubens, im Über-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

menschen und im Da-sein mündet im Lichte der drei Gottheiten zugleich in eine Unselbstwerdung, wo das "Sei, der du wirst" in der Konkretion des theotischen Leibes, der theotisch denkend *wird*, ein *Mehr* wird als es selbst, also auch ein *Mehr* als ein Selbst. Dieser Selbstuntergang des Selbst als Selbstwerdung ist im Phainesthai des demarkativen Selbst bereits angelegt und gehört paradoxerweise zum Einzelsein des leiblichen Selbst. Die existenzpoetische Selbstwerdung einer poetischen Phänomenologie *wird* also auch Selbstverlust, je theotischer dieses Selbst sich ver-zu-künftig in die Gottheit. Die Theosis indes markiert keinen vollständigen Selbstverlust, sondern ist immer *auch* ein Selbstverlust: in den Leib Christi, in die Ekstase des Dionysos, in das Seyn des letzten Gottes. *Wie* genau dieses selbst-unselbstische Zwischen des theotischen Selbst letztlich beschaffen ist, entzieht sich jedem Denken und Dichten, denn es ist mehr und anders als bloß paradox, ambivalent-dialektisch, interimisch oder oxymoronisch. Es *wird* in seiner Einverleibtheit in die Gottheit anders als "anders" sein müssen. Der Übergang vom Denken des Theotischen zum theotischen Denken als einem theotisch *Werden*, resultiert deshalb in einer *andersintensiven Existenz*, die das *novide Denken* der *negativen Theosis* existenziell vollzieht. Eine solche Existenz ist anderes als "anders" und deshalb nur noch eine indirekte Intensität ihrer selbst. Theotisch *wie* Christus, *wie* Dionysos, *wie* der letzte Gott zu *werden*, bedeutet andersintensiv zu existieren: Logos wird Praxis, Sein wird Werden, Unmögliches wird Mögliches, "Vergottung" wird Vergottung. Das Selbst *ist* dann nicht nur ein Ritter des Glaubens, ein Übermensch oder ein Da-sein, sondern *wird*, was ein Ritter des Glaubens, ein Übermensch oder ein Da-sein erst noch *werden können* – Christus *selbst*, Dionysos *selbst*, der letzte Gott *selbst*. Was sich uns längst nur noch als Schattenbilder und schemenhafte Umrisse eines poetischen Denkens zeigt – und deshalb lange schon zum Schweigen aufruft, um der Gefahr des Fabulierens zu entgehen – überantwortet uns zum Ende drei letztpraktische Aufgaben: Erstens, die Andeutung einer theotischen Ebene innerhalb der deskriptiven Poesie, wie sie einer poetischen Phänomenologie auf der Höhe der Maxima des *noviden Denkens* eignet. Zweitens, die Andeutung einer möglichen Engführung unserer drei Gottheiten im Christodionysos als dem letzten Gotte. Drittens, die tatsächliche Einflechtung in das Fleisch des Denkens dieses letzten "Sei, der du wirst" jenseits aller Worte. Erst in diesen

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

drei Andeutungen kann die Gnade poetischer Existenz gemäß den Phänomenen zu ihrer vollendeten Wirkung gelangen.

Die theotische Ebene der Deskription

Was in den hier anschließenden Subkapiteln noch folgt, sind bloße Andeutungen. Wir bewegen uns jetzt an den flirrenden und andersintensiven Grenzen der Maxima des *noviden Denkens*, wo es keine Evidenzen mehr gibt. Wir müssen uns deshalb fragend vorantasten, vielleicht getreu dem bekannten Wort Heideggers: „Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens."[876] – Erste Andeutung: Die Maxima des *noviden Denkens* werden dort existiert werden, wo es eine Existenz gemäß den Minima des *noviden Denkens* geben kann; dort also, wo existenzielle Gnade aus poetischer Phänomenologie resultiert. Gemäß der Logik einer poetischen Phänomenologie bedeutet dies: Wo die originären Gaben des *Phainesthai* durch das originäre *Phainesthai* der Gaben hindurchscheinen, um eine reale Anwesenheit der Sache selbst zu erzeugen, und sei es auch in Abwesenheit, die wiederum eine Existenzresponsivität gemäß den Phänomenen in ihrer Tatsächlichkeit erlaubt. Doch – und so fragen wir nun – bedarf eine solche deskriptive Poesie nicht auch einer explizit theotischen Dimension in ihren Beschreibungen? Gleichsam einer eigenen Deskriptionsebene ihres Zeigens im Angesicht der *negativen Theosis* als Frucht ihrer Logoi? Mit anderen Worten: Braucht eine deskriptive Poesie in ihrem Phainesthai der Werdung (siehe §28) folglich nicht auch einer theotischen Ausrichtung, insofern dadurch die Zeitlichkeit der Phänomene auf ihre letzte Künftigkeit hin angezeigt wird? Eine dynamische und lebendige Sprache der Theosis also? Eine Zeigenssprache der theotischen Künftigkeit des Möglichen? Eine theotische Werdungszeit der zeigenden Sprache? Eine poetische Werdungspoesie hin auf ihre theotische Letztwerdung *im* und *durch* den Leser? Eine Sprache der Werdung des göttlichen Profundals? Und bedeutet dies nicht, das "Sei, der du wirst" in seiner letzten Konsequenz einzuflechten in das phänomenologisch

876 Heidegger: *Die Frage nach der Technik* in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.36. Siehe dazu auch Heidegger: *Das Wesen der Sprache* in *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), S.165f.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zeigen, welches die intendierte Öffnung in das vierte Relat nicht scheut – als Einbruch ins Dunkle und Verborgene des Gottes und als Aufbruch in die gelebte Zeitlichkeit des Gottes? Denn ist nicht die Theosis in ihrer letzten Künftigkeit, wo vorausgesetzt ist, dass es einen Gott im Sein gibt, zugleich Anfang und Ende aller Sprache, die das Sein von seiner Sache selbst her zu zeigen trachtet? Verlangt sie also nicht nach einer gleichsam negativen Teleologie innerhalb aller Werdungszeit der Phänomene, die als solche also auch anzudeuten ist? Als theotische Heraklitisierung des Parmenides vielleicht? Als soterische Werdungs-Ereignishaftigkeit, welche die leibliche Präsenz der Phänomene in präsenter Absenz zeigt? Und zwar *auch* als ein Undenken und ein Unselbst im Logos des denkenden Selbst? Wie dies? Als eine Art Unbewusstheit in der Bewusstheit dieser Deskriptionen? Als ein latenter und impliziter Subtext zwischen unbewusster Theosis-Phänomenologie, Intuitionsphänomenologie und Phänomenologie der Vernunft des Herzens? Als absurd gezeigter Logos in Christus, als misologisch gezeigter Logos in Dionysos, als paradox gezeigter Logos im letzten Gott? Und darin als Untergangs des Selbst, das sprachlich sein eigenes Werden *wird*? Als vierte Ebene der Phänomenologie also, nebst der regulären Phänomenbeschreibung, der deskriptiven Poesie und dem Phainesthai der Werdung, doch mit letzteren beiden eng verknüpft? Als poetische Phänomenologie also, ohne welche der Wahnsinn herrscht, doch selbst als eine Art neuer Wahnsinn der Phänomene? Und doch bleibt die Frage, ob eine poetische Phänomenologie dies überhaupt zu leisten vermag. Doch welcher Logos sonst, wenn nicht jener einer poetischen Phänomenologie, die sich weder in der Ödnis des Empirismus noch im Übermut des Konstruktivismus verirrt hat, sondern Pathos und Logos aller Phänomene gleichermaßen treu geblieben ist? – Ob und inwieweit der poetischen Phänomenologie Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers nun eine solche theotische Ebene der Beschreibung innewohnt, ist eine schwierig zu beantwortende Frage. Als die drei poetischen Phänomenologen *par excellence* kommen sie dem Ideal einer theotischen Beschreibungsebene in ihrem Zeigen womöglich aber am nächstens. Denn sind ihre Tableaus der Gnade Jesu Christi (Kierkegaard), der Gnade des Gottes Dionysos (Nietzsche) und der Gnade des letzten Gottes (Heidegger) nicht Vollendungsbilder im notwendig Unvollendeten? Vollendungsbilder des pathischen Logos des Glaubens gen Christus (Kierkegaard), des Unbewussten gen

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dionysos (Nietzsche), des Er-denkens des Seyns gen letzten Gott (Heidegger) also in der letztoffenen Hinsicht des "Sei, der du wirst"? Immer nur *angedeutet*, doch immer erst zu *werden*? Gewiss ist, dass dem Denken unserer Drei ein soterisches Stimulans inhärent ist, wo sie uns Leser durch ihre stilistischen Verdichtungen und Steigerungen existenziell versehren, mitreißen, befruchten, bestürzen und kurieren, wie nur eine poetische Phänomenologie dies vermag. Eine poetische Phänomenologie, die zwingend *zeigt,* poetisch *ergänzt* und existenziell *wird* – und zwar als Freilegung des Pathos der Logoi (Phainesthai des Pathos); als Steigerung durch die Poiesis der Logoi (Poiesis des Imagos); und als Existenzdichtung durch den Logos der Logoi (Theosis des Logos) – so ihr Ideal.

Christodionysos als letzter Gott

Zweite Andeutung: Wo das deskriptive Ideal einer poetischen Phänomenologie sich in verstummenden Anspielungen auf die theotische Dimension in allem Sein verliert, und darin zugleich kulminiert, liegt im An-denken der drei Gottheiten die Provokation geborgen, ihre Differenzen in Einheit zu denken. Doch wie? Indem wir an ihren Schnittstellen Gott und Göttlichkeit unterscheiden, denn erstere ist transzendent, zweitere aber poetisch zu erreichen. Erstere ist ontologisch unvereinbar (Christus ist *nicht* Dionysos; Dionysos ist *nicht* der letzte Gott), zweitere aber poetisch kompatibel (Christus kann *auch* dionysisch sein; Dionysos kann *auch* letztgöttlich sein). Ferner, indem wir die Göttlichkeit als theotische Teloi der Leitmotive der *indirekten Mitteilung*, der *Umwertung aller Werte* und des *anderen Anfangs* lesen, wo sie uns offen zwingen: zum Ideal einer Praxis der Nachfolge (Christus), der Einverleibung (Dionysos) und der Einsetzung (letzter Gott), die existenzpoetisch in einem Leben, welches den Widerspruch fruchtbar macht, auch vereinigt werden *können*. Denn sind nicht gerade Christus, Dionysos und der letzte Gott jene, welche den herkömmlichen Logos sprengen? Welche das ersprießliche und auch notwendige Paradox zeigen, es sind, es benötigen, es kultivieren? Ist nicht das phänomenologisch gesteigerte und poetisch verdichtete Leben ein offenster Möglichkeitssinn? Und sind die poeto-phänomenologisch gezeigten Gottheiten darin im Letzten nicht existenzielle Versehrungen? Gehen

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie uns deshalb *in concreto* nicht immer soterisch an, heilsmässig ermöglichend, heilsmässig aufsprengend? Doch müssen Erlösung, Rettung, Heilung, Erhebung, Verschmelzung, Vergottung im Letzten nicht als *eines* erfolgen? Als Vieles in Einem? Als omnistische Vereinigung? Müssen wir so die drei Gottheiten nicht *auch* in mehrschichtiger Einheit denken? Vielleicht als eine Art poetische Trinität der Phänomene? Als identisch-nichtidentische Engführung unserer drei Gottheiten zum *Christodionysos als dem letzten Gott* – verstanden unverstanden? Doch erweitern wir hier nicht ohnehin einen alten Topos, der in seiner ursprünglichen Konvergenz von Christus und Dionysos spätestens seit Hölderlin und Schelling schon erahnt wurde, und so bei Bataille, Hermann Nitsch oder Manfred Frank wiederkehrt?[877] Und ist dabei nicht stets Christus die Ausgangslage, die Ursprungsreferenz, die ur-offenbarte Gottheit, die erst ergänzt werden kann; selbst wenn Dionysos dem Christus historisch vorausging, doch nicht als der offenbarte Gott, sondern als der mythische, der poetische Gott?[878] Ist Kierkegaards Christus also jener, der sich *nicht* an Dionysos und den letzten Gott anschmiegen muss, sondern vielmehr Nietzsches Dionysos, der an Christus heranrücken muss, ebenso wie Heideggers letzter Gott an Christus *und* Dionysos? Und hat nicht Nietzsche seinen Dionysos an Christus *auch* angenähert, diesen gleichsam zu komplementieren versucht, wo er seinen *Zarathustra* das fünfte Evangelium nennt, wo er „Dionysos gegen den Gekreuzigten" stellt, doch so, dass sie in diesem *Gegenüber* gemeinsam wachsen können (siehe §34)? Und steht nicht Heideggers letzter Gott, wo dieser sich von Hölderlin her gewinnt, explizit im Echo des Christus-Dionysos, wie dieser ihn besinnt und an-dichtet? Als der „erstanfängliche und höchste Gott" der wiederkehren wird und von dem gilt: „Alle Gewesenen wesen mit ihm, indem er »ist«."[879]

877 Siehe Hölderlin: *Brod und Wein* in *Gesammelte Werk*, S.133 – 138, Bataille: *Die innere Erfahrung* (1953), Frank: *Der kommende Gott* (1982), Nitsch: *Die Geburt des Christus Dionysos* (2008, Album).

878 Offenbart durch die griechische Mythologie, Literatur und Kunst, nicht nur persönliche Zeugnisse. Die Parallelen zwischen Christus und Dionysos wiederum sind vielfältig: Beide sind Mischwesen, nicht-biologisch gezeugt, beide beweisen ihre Göttlichkeit durch Wunder, beide werden getötet und auferweckt, die Anhänger beider werden verfolgt, beide provozieren mystische Ekstasen, beide sind Erlöser, bei beiden sind Wein und Fruchtbarkeit zentral.

879 Heidegger: *Das Ereignis* (GA 71), S.229f.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ist so Heideggers letzter Gott nicht jener, der auch Christus und Dionysos umfasst, gerade im gegenwärtigen „Fehl Gottes", der nach Dichtung ruft in dürftiger Zeit?[880] Nach einer Dichtung der Engführung von Christus, Dionysos und dem letzten Gott, doch ohne die soteriologische Poesie eigener Art, welche die drei Gottheiten exprimieren, deshalb aufzugeben? Als Poesie, deren innere Kontraste ihre Elemente überhaupt erst konstituieren, doch dergestalt, dass sie darin Mängel und Missverständnisse aufdecken, die überbrückt sein wollen? Die Missverständnisse Nietzsches dem Christentum gegenüber, die Mängel des letzten Gottes gegenüber Dionysos?[881] Und konvergieren so – in einem christodionysisch-letztgöttlichen Aufbruch ins Offene – nicht Immanenz und Transzendenz, Sterblichkeit und Unsterblichkeit, Liebe und Kälte, Antike, Christentum und Moderne in Richtung einer Zukunft des theotischen Leibes? Suchen wir hier nicht nach dem *göttlichsten Gott*, dem wahrlich höchsten und tiefsten, dem ursprünglichsten und künftigsten, dem letzt-denkbaren, dem möglich-unmöglichen Gott? Ein Gott, der zugleich offenbart ist in seinem Leiden, der eine Wucht des Wahnsinns ist, der nicht-metaphysische Besinnung ist? Ein Gott als Schöpfer, als Ur-Eines und als Ereignis? Ein Gott, der den Ritter des Glaubens, den Übermenschen und das Da-sein theotisch eint, weil er in jedem Augenblick die Bewegung der Unendlichkeit kraft des Absurden macht, weil er über sich selbst noch hinausschafft, weil er nach der Ursprünglichkeit der Wahrheit des Seyns fragt? Ein Gott des Profundals, der kein Dogma ist, sondern eine Erlösungspoesie von Dichtern? Denn sind nicht nur Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger phänomenologische Dichter, sondern auf ihre Weise auch Christus,[882] Dionysos und der letzte Gott? Ein Gott also nicht einer

880 Siehe Heidegger: *Wozu Dichter?* in *Holzwege* (GA 5), S.269.

881 Etwa dass Nietzsche nicht die lebenszugewandte Fruchtbarkeit Christi erkennt, dass er ihn zu psychologisch denkt; dass Heidegger wiederum Christus und Dionysos zu metaphysisch denkt, dabei due Leiblichkeit zu wenig akzentuiert.

882 Zeigen nicht allein die Gleichnisse in Mt 13,1–58 deutlich, dass auch Christus ein Dichter war? Siehe dort das Gleichnis vom Sämann, das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen, das Gleichnis vom Senfkorn, das Gleichnis vom Sauerteig, das Gleichnis vom Schatz und von der Perle, das Gleichnis vom Fischernetz. Christus als Dichter greifbar zu machen, wird auch in der Rückübersetzung der Evangelien aus der *Peschitta* – der syrisch-aramäischen

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

logischen Identität seiner einzelnen Manifestationen, sondern einer poetischen Komplementarität – als Parusie, als großer Mittag und als Vorbeigang soterisch gestimmter Sehnsüchte? Ein Gott, der aber nicht bloß erfunden ist, denn seine Manifestationen sind es nicht, sondern der gefunden ist in der Stille, die alle drei vereinigt? Der Gott einer Gnade schließlich, die uns retten *wird* (Christus), retten *darf* (Dionysos) und retten *kann* (letzter Gott), weil Gnade niemals ausgeklammert werden soll, wo die Theosis unser aller tiefstes Desiderium ist? Ein Gott, der aber nur in einem *noviden Denken* einer *negativen Theosis* umkreist werden kann, die wie eine Summe aller poetischen Phänomenologie klingt? Eine poetische Soteriologie als Andeutung, die hinreicht, weil sie hinreichen muss? Eine poetische Soteriologie, die nach einer *andersintensiven Existenz* verlangt, die, wollte man sie dennoch "erklären", einem Wort des Horaz entspräche? „Deo dignus vindice nodus" – Ein Knoten bedürftig eines Gottes zum Lösen.[883]

Das Fleisch des "Sei, der du wirst"

Dritte Andeutung: In Anlehnung an Bataille war in der Einleitung die Rede davon, dass wenn unser Anliegen darin bestehe, unsere Drei authentisch und mit Blut zu lesen, wir dann in gewisser Hinsicht auch "Kierkegaard", "Nietzsche" und "Heidegger" *sein* müssten (siehe §4), um dadurch dem "Sei, der du wirst" in ihren Texten zu entsprechen. Doch was bedeutet dies genau? Bedeutet es, sich zu den dreien in einer *andersintensiven Existenz* christodionysisch-letztgöttlicher Art zu bekennen? Im selben Leid und Duktus ihrer Radikalität zu stehen? Mit Kierkegaard zu spotten, mit Nietzsche zu singen und mit Heidegger zu zittern? – In gewisser Hinsicht Ja, denn die existenzielle Gemeinschaft, zu welcher ihr Denken aufruft, ist Gemeinschaft mit

Übersetzung der ursprünglich hebräischen und griechischen Bibel – versucht. Darin soll Jesus von seiner Muttersprache her als poetische Kraft der Innigkeit zugänglich gemacht werden. Siehe *Ohne Taube und Kamel: Die vier Evangelien des Neuen Testaments aus der aramäischen Peschitta übersetzt und kommentiert.* (2019).

883 Horaz: *Ars poetica*, S.191f. Siehe: „nec deus intersit, nisi dignus vindice notus / inciderit" – und kein Gott sei im Spiel, außer es ist eine Verstrickung angefallen, die einen Befreier verlangt.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den konzentrierten Erfahrungswelten, welche in ihren Werken zur Sprache kommen. "Kierkegaard", "Nietzsche" und "Heidegger" zu *sein*, meint dann die Wahrheit der Phänomene ihres Denkens und Schreibens zu *sein*, diese also am eigenen Leib zu bezeugen. Wir wissen es: Eine poetische Phänomenologie mündet in einer poetischen Existenz gemäß den Phänomenen, die so immer auch eine Existenz gemäß der Weise ist, *wie* diese Phänomene poetisiert wurden. Doch bedeutet dann – im Lichte der theotischen Bewegung des "Sei, der du wirst" – die Drei zu *sein*, nicht also ihre theotischen Bewegungen zu sein, zu vollführen, ihnen gemäß zu *werden*? Bedeutet es also nicht in der gelebten Zeitlichkeit die letzte Künftigkeit der Phänomene – die in der Gottheit liegt – als enthüllende Verhüllung *modo obliquo* tatsächlich auch zu *existieren*? Also radikal-christlich, radikal-dionysisch, radikal-letztgöttlich – im Angesicht des Christodionysos als dem letzten Gott? Und gilt es, um Christus, Dionysos und der letzte Gott zu *werden*, deshalb den Imagines unserer drei Freunde auch gleichsam leiblich einzuwohnen, weil sie nur auf diese Weise dem lesenden Selbst als Gnaden ihrer drei Gottheiten widerfahren können? Ist *andersintensive Existenz* also leibliche Verwirklichung des poetischen Pathos ihrer Gottheiten? Und ist Mit-Werdung mit Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger deshalb eine Selbstwerdung *und* Unselbstwerdung zugleich, weil auf den göttlichsten Gott hin zu werden eine Selbst-*anders*-werdung ist, die mehr und anders ist als nur ein Selbst zu sein? Weil "Kierkegaard", "Nietzsche" und "Heidegger" zu *sein*, auch bedeutet, sie zu verleugnen – mit Ironie, als Selbstfindung, durch den selbst zu begehenden Weg?[884] Und ist mit dieser Verleugnung nicht gerade jener lebendige Leser berufen – *du, ich, wir* – der von unseren Drei

884 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift,* S.832: „Also, das Buch ist überflüssig, darum mache sich auch keiner die Mühe, sich darauf zu berufen: denn wer sich darauf beruft, hat es eo ipso mißverstanden." Siehe Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.101: „Wahrlich, ich rathe euch: geht fort von mir und wehrt euch gegen Zarathustra! Und besser noch: schämt euch seiner! Vielleicht betrog er euch. (…) Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren." Siehe Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.8: „Und der, der es einstmals begreifen wird, braucht "meinen" Versuch nicht; denn er muß selbst den Weg dahin sich gebahnt haben. So muß einer das Versuchte denken können, daß er meint, es komme von weit her auf ihn zu und sei doch sein Eigenstes, dem er übereignet ist als einer, der gebraucht wird und deshalb nicht Lust und Gelegenheit hat, "sich" zu meinen."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unentwegt als Einzelner angesprochen wird, insofern der offene Zwang der Sachen selbst ihn angeht (siehe §8)? Jener theotische Leser, der in Vertraulichkeit laut liest, um dann in Selbstzuwendung die Lektüre doch abzubrechen;[885] der sich auf die Fußspitzen stellt, um gut zu lesen und so selbst posthum zu sein und unverstanden;[886] der in die Stille horcht und auf die Weisungen achtet, um in ein eigenes Gedeihen zu gelangen?[887] Jener Leser, der sich in seiner leiblichen Künftigkeit letztlich in das Fleisch des "Sei, der du wirst" einflechtet? Einem Fleisch der Gottheit, dem wir in der Einleitung als omnistisch verflochtener Einheitsleib eines ungesagten Chiasmas menschlichen Selbstgottseins

885 Siehe Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.432: „Mein Lieber Leser! Verzeih, daß ich so vertraulich zu dir spreche, aber wir sind ja unter uns." Und Kierkegaard: *Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen*, S.2: „Mein lieber Leser! Lies womöglich laut! Tust du das, so nimm meinen Dank dafür; tust du es nicht bloß selbst, sondern bewegst du auch andere dazu, so danke ich ihnen, jedem besonders, und dir wieder und wieder! Du wirst durch lautes Lesen am stärksten den Eindruck bekommen, dass du allein mit dir selbst zu tun hast, nicht mit mir, der ich ja „ohne Autorität" bin, auch nicht mit anderen, was nur Zerstreuung wäre." Sowie Kierkegaard: *Stadien auf des Lebens Weg*, S.515: „Mein lieber Leser! – doch zu wem rede ich? Vielleicht ist überhaupt niemand übrig geblieben."

886 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875–1879* (KSA 8), S.293: „Ziel: einen Leser so elastisch stimmen, dass er sich auf die Fußspitzen stellt." Und Nietzsche: *Der Antichrist* (KSA 6), S.167: „Dies Buch gehört den Wenigsten. Vielleicht lebt selbst noch Keiner von ihnen. Es mögen die sein, welche meinen Zarathustra verstehn: wie dürfte ich mich mit denen verwechseln, für welche heute schon Ohren wachsen? — Erst das Übermorgen gehört mir. Einige werden posthu<m> geboren. (…) Wohlan! Das allein sind meine Leser, meine rechten Leser, meine vorherbestimmten Leser: was liegt am Rest?" Und Nietzsche: *Morgenröthe* (KSA 3), S.17: „Meine geduldigen Freunde, dies Buch wünscht sich nur vollkommene Leser und Philologen: lernt mich gut lesen! —" (1886) Sowie Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.293: „Ich will lange nicht verstanden sein."

887 Siehe Heidegger: *Schwarze Hefte 1942–1948 (Anmerkungen I-V)* (GA 97), S.402: „Der Leser ist der Hirt. Der Leser liest mit dem Gehör des Horchsamen, der in die Stille horcht, zuhorcht dem Anspruch. Aber wann spricht die Stille an? Wann kommt sie zum stillenden Klingen?" Und Heidegger: *Identität und Differenz* (GA 11), S.29: „Inwiefern die Differenz dem Wesen der Identität entstammt, soll der Leser selbst finden, indem er auf den Einklang hört, der zwischen Ereignis und Austrag waltet. Beweisen läßt sich in diesem Bereich nichts, aber weisen manches." Sowie Heidegger: *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.1: „Der Leser sähe sich auf einen Weg gebracht, den ein Autor vorausgegangen ist, der im Glücksfall als auctor ein augere, ein Gedeihenlassen auslöst."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

begegnet sind (siehe §4)?[888] Ein Fleisch der theotischen Überformung, auf deren Schnittstelle von künftigem Selbst und künftigem Gott das Chiasma des "Sei, der du wirst" gebreitet ist, wie es die Gottesoffenbarung in *Ex 3,14*, als ein Sein und Werden zugleich des eigenen Seins und Werdens insinuiert?[889] Das theotische "Sei, der du wirst" somit als Sein des Werdens *und* als Werden des Werdens? Das "Sei, der du wirst" demnach auch als "Werde, der du wirst", weil alle Vergöttlichung Werden ins unbegreiflich Offene bleiben muss? Als letzte Zeitlichkeit der Signifikation? Als letzte Unzeitlichkeit der Signifikation? Anders als "anders"? – Doch ist dies alles überhaupt noch zu verstehen in seiner Andeutungspoesie? Und ist folglich eine solche, von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger angeregte, *andersintensive Existenz* noch auszusagen oder sprengen sich ihre Worte nicht längst in ihre reinste Praxis? Bleibt nicht alle *negative Theosis* leer, solange sie nicht positive Theosis geworden sein wird? Solange sie nicht konkret existiert wird und nicht mehr nur gedacht, nur gesagt wird? Wozu hier dann noch sprechen, wozu dann noch schreiben? – Jede theotische Existenzpoesie im Geleit mit ihren drei Gottheiten, die nicht abstrakt, sondern lebendig sind, ist Vorbereitung auf ihre Selbsttranszendierung in das konkrete Theotisieren.

---

888 Siehe Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S.172 – 203. Drei Momente sind für die aktive Leiblichkeit einer poetischen Phänomenologie dabei entscheiden: Erstens, dass Merleau-Ponty die Verflechtung von Leib (ehemals Subjekt) und Welt (ehemals Objekt) chiastisch denkt, und das heißt als das „inkarnierte Prinzip" des Fleisches, welches er als „»Element» des Seins" versteht. Zweitens, dass diese Verflechtung umgreifend, also holistisch ist und neben dem Sichtbaren auch das Unsichtbare respektive „das Anwesen einer gewissen Abwesenheit" umfasst, doch jeweils in der „Textur der Sinnlichkeit". Drittens, dass es also eine Art ambivalente Schnittstelle dieser Gabelung von Leib und Welt, von „Empfindendem und Empfundenem, von Empfundenem und Empfindendem" gibt: eine „Überschneidung und Spaltung, als Identität und Differenz" im Fleisch, welche das Hier und Jetzt des Erfahrens zu einer Art Paradoxie macht. – Diese drei: das Chiasma von Leib und Welt, die sinnliche Transzendenz in der Immanenz und das Paradox des Erfahrens prädestinieren den Fleisch-Begriff auch für eine theotische Leseweise in der existenzpoetischen Einflechtung in den Christodionysos als letztem Gott.

889 Siehe Ex 3,14: „Da antwortete Gott dem Mose: Ich bin der «Ich-bin-da». Und er fuhr fort: So sollst du zu den Israeliten sagen: Der «Ich-bin-da» hat mich zu euch gesandt." Oder: „Ich bin, der ich bin." Oder auch: „Ich werde sein, der ich sein werde."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Begriff des Gottes

Erst die in die Praxis übergegangene Theosis bringt die Gnade poetischer Existenz gemäß den Phänomenen zu ihrer vollendeten Wirkung. Auch Gnade ist kein bloßes Konzept, sondern die höchste Gunst des profundalen Gottes, aus dem sich die Pathe aller Dinge gewinnen. Die Gnade des Profundals ist so die höchste Konkretion einer poetischen Existenz, denn sie stammt aus der Gottheit. Diese kann im Angesicht Gottes nur die Theosis sein, also die Vergottung des Selbst in der höchsten Tiefe und letzten Höhe, die sie zu erahnen im Stande ist. Der Begriff Gottes muss deshalb die *Theosis* sein, was letztlich nur bedeutet, dass es von Gott als "Gott" keinen Begriff geben kann, denn sein Begriff ist rekursiv, doch erweitert um das Werden des Selbst, das ihn erkennt und auf seine Vereinigung hin angelegt ist – durch Gnade und Vereinzelung, durch Pathos und Response, durch Werdung und Sein, durch Teilhabe und Überformung. Die Theosis lenkt so auch die mögliche Unmöglichkeit (als Begriff der Poiesis), die Autarkie (als Begriff der Zeit) und die Konkretion (als Begriff des Selbst) aller Existenzpoesie aus einer poetischen Phänomenologie (von Profundal, Demarkation, Exzess und Imago) in ihre Vollendung, doch ohne Ende. Die Theosis ist der letzte Möglichkeitssinn, den das Denken, die Poesie und auch das Leben noch fassen können; und sie umfasst auch das Unmögliche, nämlich der Gott zu sein, der man erst *wird*.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schluss: Dichte, der du seist

§37 Im Angesicht der Phänomene

Chiasmus und Eigentlichkeit

Wir haben den Durchgang durch unser Museum mit den ausgewählten Tableaus poetischer Imagines bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger nunmehr beendet und stehen gewissermaßen im Angesicht der freigelegten Phänomene, die uns jetzt ihr Antlitz präsentieren. Dies erlaubt uns zum Schluss einen Blick zurück auf den begangenen Weg (siehe §37 und §38) und zugleich einen Blick voraus auf die nächsten Schritte innerhalb einer poetischen Phänomenologie (siehe §39 und §40). Unser Versuch bestand darin, eine poetische Phänomenologie ausgehend von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger zu entwickeln – nicht als Theorie oder Konzept, sondern als Ausfaltung eines phänomenologischen Raumes, der nach einer Poetisierung seiner Phänomene verlangt, damit diese offen zu einer ihnen gemäßen Existenz zwingen. Unser Hauptmovens lag dabei zuerst in der Grundlegung und Konkretion einer poetischen Phänomenologie (1. und 2. Teil), um daraus die Grundlegung und Konkretion einer poetischen Existenz (3. und 4. Teil) zu gewinnen. Aufgebaut war diese Bewegung auf dem Gang durch das phasische Spektrum von Pathos und Logos (1. Teil) zu Phänomen und Poesie (2. Teil); sowie von Poiesis und Zeit (3. Teil) zu Selbst und Gott (4. Teil), wie es der holistischen Ontologie einer poetischen Phänomenologie entspricht. Die innere Entwicklung dieser Bewegung unterlag einem Chiasmus im Übergang von der poetischen Phänomenologie zur poetischen Existenz, also im Übergang vom Logos der Phänomene in die Praxis einer Existenzpoesie. Auf der dortigen Schwelle wurden unsere wesentlichen Motive und Begriffe gleichsam "chiastisch-gespiegelt" und alinear miteinander verschränkt, um so die omnistische Konstitution einer poetischen Phänomenologie als ein Denken im dynamischen Zwischen gen das vierte Relat *modo*

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

obliquo auszuweisen. Diese Transitionsbewegung eignet in einem wesentlichen Sinn unserer leitgebenden Maxime des "Sei, der du wirst", welche dem Werden einen Vorrang über das Sein einräumt und uns so in die Not eines *noviden Denkens* der *negativen Theosis* sowie in Richtung einer *andersintensiven Existenz* versetzte. Es pulsiert darin der Rhythmus eines An-sich (*kath'auto*) im Für-mich (*pro me*). Es war dies auch eine Bewegung von den Masken der Ursprünglichkeit (1. Kapitel) zum Antlitz der Wahrheit (3. Kapitel); und vom Möglichkeitssinn des Künftigen (5. Kapitel) zur theotischen Freiheit (§32). Im Zuge dieser Motion haben wir acht Begriffe aus dem phasischen Spektrum einer poetischen Phänomenologie entwickelt: das Profundal, die Demarkation, den Exzess, das Imago, die mögliche Unmöglichkeit, die Autarkie, die Konkretion und die Theosis, wobei diese wiederum chiastisch miteinander verschränkt sind, auch im latent Disharmonischen.[890] Maßgebend bleibt innerhalb dieser Architektonik deshalb die offene Geschlossenheit und geschlossene Offenheit des vorliegenden Versuchs, die auch für die vier Stile gilt, die wir hier zusammengebracht haben: Allesamt gehören sie zur Stilpluralität einer poetischen Phänomenologie, die ihre Phänomene deskriptiv umkreist. – Den Stoff unserer Betrachtungen, also die hier einer deskriptiven Poesie unterstellten Phänomene, haben wir bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger entdeckt, unseren drei poetischen Phänomenologen *par excellence*.[891] Ihr Werk entbietet nicht nur gedachte Phänomene, sondern erweist sich auch als Performanz einer Poetisierung der Phänomene und damit als poetische Phänomenologie *in actu*. So wie Heideggers Werk *Kant und das Problem der Metaphysik* nicht nur zeigen will, was Kant tatsächlich

890 Diese Disharmonie zeigt sich in der veränderten Logik der Kapitelbezeichnungen ab dem 3. Teil, wo die chiastische Verschränkung unserer Begriffe zu ihrer Wirkung kommt (Die Poiesis als Möglichkeit des Imagos, die Zeit als Werden des Exzesses, das Selbst als Leib der Demarkation, der Gott als Gnade des Profundals). Dieser Stilbruch ist auch kennzeichnend für den faktischen Übergang von der poetischen Phänomenologie zur poetischen Existenz.

891 Wir zählen unsere Drei prioritär zur poetischen Phänomenologie (siehe §20). Andererseits hat sich eine gewisse Perennialität in ihren inspirativen "Vorläufern" angedeutet: Heraklit und Parmenides, Aristoteles, die Universalpoesie, Platon, Sokrates, Pascal, Schopenhauer und Augustinus. Das Kennzeichen dieser Perennialität ist nicht die inhaltliche Verwandtschaft, sondern die Verwandtschaft des Denkklimas, die Nähe durch punktuelle Stimulationen und Aufhellungen in Stil und Gestus – gen eine poetische Phänomenologie.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gesagt hat, sondern was er „hat sagen wollen“[892], so hat auch diese Untersuchung hier Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger daraufhin zu lesen versucht, was die Drei “*eigentlich* sagen wollen“, wofür es in der Phänomenologie bisher jedoch keinen Namen gab. Die Drei haben – wie wir alle wissen – keine poetische Phänomenologie im faktischen Sinne vorgelegt, doch ist die poetische Phänomenologie eine mögliche Bezeichnung dafür, wonach ihre Philosophie jeweils sucht. Wo dies zutrifft, haben unsere Bemühungen hier eine bislang verborgene Dimension im Denken Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers hervorgelockt, die *so* bisher übersehen wurde – vor allem innerhalb der Phänomenologie. Um dies zu erreichen, tat es not, weniger *über* Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger zu schreiben, als vielmehr *von* Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger *her*, damit sich die Grundzüge einer poetischen Phänomenologie *naturaliter* vom Pathos und Logos ihrer Phänomene aus entfalten konnten. Die poetische Phänomenologie ist so auch ein Ausdruck für die Sukzessionslinie, die sich von Kierkegaard und Nietzsche zu Heidegger zieht und die hier ihren Fortlauf gefunden hat, wo ihre Prinzipien auf den Begriff gebracht wurden – doch ins Offene. In diesem Zusammenhang wollen wir in der Folge noch einmal entscheidende inhaltliche Motive einer poetischen Phänomenologie rekapitulieren, so wie wir diese hier entwickelt haben:

Schlaglichter einer poetischen Phänomenologie

(1) Erstens, das *Phainesthai*-Problem: Eine poetische Phänomenologie liegt vor, wenn es ihr gelungen ist, das *Phainesthai*-Problem zu beheben, sie also einen phänomenologischen Deskriptionsstil aufweisen kann, der den offenen Zwang der Phänomene als konkreten Sinn im Plural so zur Sprache bringt, dass die originäre Gabe des *Phainesthai* im originären *Phainesthai* der Gabe ausgedrückt wird. Die Phänomene müssen durchlässig gemacht sein, damit sie durch den Leib ihrer Poesie in die Poesie des Leibes durchtönen und so auf die Leser mit ihrem Pathos ein*wirken* können. Es gilt dafür die zu beschreibenden Erfahrungen sprachlich lebendig zu verdichten, damit es möglich wird, mit der Sprache eine Erfahrung zu machen:

892 Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3), S.201.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dies vermag einzig die Poesie.[893] Deshalb erfüllt auch nur eine poetische Phänomenologie, welche ihre Phänomene auf der Basis einer poetischen Reduktion poetisiert, wonach die Phänomenologie immer schon gestrebt hat. Mit anderen Worten: Die poetische Phänomenologie ist das, was die Phänomenologie immer schon sein wollte und *eo ipso* auch sein sollte. Darin liegt ihre Notwendigkeit. – Und genau dies leisten Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger.

(2) Zweitens, die Ambivalenz von Verbergung und Entbergung: Es hat sich gezeigt, dass aufgrund der Exzessivität der Phänomene sich deren Sache selbst in einem grundlegenden Sinne oft nur als anwesende Abwesenheit zeigen kann. Dies trifft insbesondere auf Grenzphänomene wie Christus, Dionysos und den letzten Gott oder das Absurde, die Not und das Ereignis zu, welche durch intrinsische Überschüsse charakterisiert sind und sich deshalb nicht durch bloße Entbergung zeigen lassen. Solche Phänomene gilt es deshalb indirekt zu umschreiben, damit ihre Fremdheit, Unsichtbarkeit und Unscheinbarkeit bewahrt bleibt. Die deskriptive Poesie einer poetischen Phänomenologie ist, wo dies nottut, folglich zu einem Mut der bloßen Andeutung angehalten, zur Aussparung desjenigen, was über sich selbst hinaus geht. Sie ist oft am präzisesten in gezielter Unpräzision, was auch eine eksaltatorische Sprache oder das Erschweigen verlangen kann. Weshalb? Weil dies der Wirklichkeit entspricht. – Und genau dies leisten Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger.

(3) Drittens, das poetische Imago: Spricht eine poetische Phänomenologie "von" den Phänomenen "her", dann tut sie dies aus der Konzentriertheit der Sachen selbst, die sie zur Sprache bringt. Das phänomenologische Zeigen bedeutet dabei, die Phänomene sehen zu lassen (sie also zu lichten); die Phänomene darzustellen (sie also zu demonstrieren); und sie in ihrer Wahrheit festzustellen (sie also hervorzuheben). Dieses Zeigen ist noch nicht hermeneutisch und auch noch kein Analysieren. Die Phänomene legen darin gleichsam von sich selbst Zeugnis ab. So gilt es phänomenologisch zu zeigen, was man sieht und zu umschreiben, was man betrachtet. Dies bedeutet Gerechtigkeit gegenüber den Phänomenen zu üben. Was sich in ihnen zeigt, kann dann in ein geschaffenes Bild gebracht werden,

893 Und zwar im doppelten Wortsinn: Eine Erfahrung *mit* der Sprache und eine Erfahrung *durch* die Sprache. Siehe dazu auch Heidegger: *Das Wesen der Sprache* in *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), S.152. Es ist wiederum der Dichter, der es vermag, die Erfahrung, die er mit der Sprache macht, zu artikulieren.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gleichsam als Befreiung der Poesie der Phänomene in ihre Darstellung. Die Phänomene zum Imago ihrer selbst zu bringen, bedeutet so, poetische Imagines zu schaffen, die zur Kontemplation ihres Erscheinens einladen. Über die bloße Betrachtung hinaus ergänzt der poietische Logos das Pathos aber auch auf die existenzresponsive Lebbarkeit der gezeigten Phänomene hin. So haben auch die ausgewählten Tableaus bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger möglichst lange für sich selbst gesprochen (und sollen es auch weiterhin im angehängten Appendix), um dann zu einem Leben gemäß den Phänomenen anzuregen. Die Vorteile dieser hier versuchten Methode einer bild-pathischen Phänomenologie sind offenkundig: Sie erlaubt es, ernst zu machen mit dem logischen Pathos von Texten, das nicht schon ausgewertet, zergliedert und ausgelegt wurde, sondern sich zunächst von sich selbst her *zeigen* kann. Sie ermöglicht so jenen, die sich auf sie einlassen, gegen die eigenen Gewohnheiten und das vorschnelle Überblicken, wieder oder überhaupt erstmals Texte zu betrachten, zu *meditieren* und Anregungen für die eigene Existenz zu gewinnen. – Und genau dies leisten Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger.

(4) Viertens, die Begriffe einer poetischen Phänomenologie: Etwas auf den Begriff zu bringen, bedeutet einen Gedanken in die Hand zu nehmen, ihn zu be-greifen, um ihn dadurch fass-bar zu machen. Im vorliegenden Fall bedeutete es, einen Einheitsrahmen zu schaffen, in welchem die Phänomene sinngemäß ausgedrückt werden konnten. So haben wir das Sich-von-sich-selbst-her-Zeigen der Erscheinungen in ihrer zeitlichen Entwicklung (das phasische Spektrum von Pathos, Logos, Phänomen, Poesie, Poiesis, Zeit, Selbst und Gott) auf den Begriff des Profundals, der Demarkation, des Exzesses, des Imagos, der möglichen Unmöglichkeit, der Autarkie, der Konkretion und der Theosis gebracht. Dieser Vorgang war analytisch. In diesen Begriffen drückt sich dann nicht das Allgemeine von Pathos, Logos, Phänomen etc. aus, sondern ein Elementares, denn das Pathos ist nicht nur das Profundal, sondern in allen Pathe ist Profundales; denn der Logos ist nicht nur die Demarkation, sondern in allen Logoi ist Demarkatives – etc. Die Einsicht in das Elementare einer poetischen Phänomenologie erlaubt ihre omnistische und chiastische Grundlegung (sie liefert gleichsam das Fundament und die Pfeiler ihrer Architektur), damit eine Konkretion ins Offene möglich wird. Es lassen sich Phänomene so in ihrer *Gesamtheit* betrachten.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zugleich sind sie in dieser Gesamtheit bereits analysiert. Die Entwicklung der Begriffe erweist sich so als die phänomeno-*logische* und damit philosophische Frucht der vorliegenden Betrachtung, die letztlich aber nicht mehr sein kann als die Saat ihrer *existenz*-poetischen Sprengung. – Und genau dies leisten Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger.

(5) Fünftens, die Notwendigkeit eines *noviden Denkens*: In den profundalen, demarkativen und exzessiven Zügen des kierkegaardischen, nietzscheanischen und heideggerianischen Logos bereitet sich ein Denken des noch Ungedachten und Fremden vor, welches sich als Suche nach einem neuen und anderen Denken exprimiert. Es flimmert an den Rändern der poeto-phänomenologischen Begriffe und geht von dort in die Schräglage. Wo wir also unsere Drei als poetische Phänomenologen lesen, wird die poetische Phänomenologie selbst zum Ausdruck dieses sich selbst erst suchenden, *noviden Denkens*, dessen Minima zum Bruch mit dem herkömmlichen Logos zwingen und dessen Maxima ein theotisches Denken implizieren. Poetische Phänomenologie ist Arbeit an diesem möglich-unmöglichen Logos, in welchen die drei Leitmotive der *indirekten Mitteilung*, der *Umwertung aller Werte* und des *anderen Anfangs* vorzudringen versuchen. Im Umkreisen des Christodionysos als letztem Gott münden diese Vorstöße in einem einheitlich uneinheitlichen An-denken der *negativen Theosis*, worin der Logos zwar an seine Grenzen stößt, doch als Eröffnung einer Verheißung. – Und genau dies leisten Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger.

(6) Sechstens, der Riss der Leitmotive: Die *indirekte Mitteilung*, die *Umwertung aller Werte* und der *andere Anfang* sind nicht identisch, doch miteinander verwandt: Sie zielen nach einem *noviden Denken* der *negativen Theosis* und einer *andersintensiven Existenz*. Die Inkommensurabilität der Leitmotive entspricht den Differenzen zwischen Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger, ihre Kommensurabilität wiederum den Parallelen. Diese im Einzelnen minutiös aufzuzeigen, wäre eine gewiss ertragreiche, jedoch ganz andere Untersuchung als die hier vorgenommene. Sie wäre eine philosophiehistorische Studie und darin vielleicht eine komparative Metaphänomenologie. Eine poetische Phänomenologie indes steht im fruchtbaren Riss ihrer Motive, Bewegungen und Möglichkeiten – so auch im Riss *zwischen* Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger. Sie führte von einem musealen Zeigen ausgewählter Phänomene in eine mögliche

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Intuition der gegenseitigen Komplementierung des Gezeigten: der Ritter des Glaubens, der Übermenschen und das Da-sein sind nicht *identisch*, aber nebeneinandergestellt, lassen sich jene Parallelen und Differenzen erkennen, die sich *so* zeigen, dass sie *mich*, *dich* und *uns* zu einer existenzpoetischen Response animieren. Aus dieser Einsicht kann eine weiterführende Arbeit an der poetischen Phänomenologie kierkegaardischen, nietzscheanischen und heideggerianischen Kolorits anheben, doch niemals als Nachahmung ihrer leitmotivischen Bewegungen – dies wäre lächerlich und widerspräche der Unimitabilität der Drei – sondern nur als Anregung ins Eigene. – Und genau dies leisten Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger.

(7) Siebtens, die Maxime "Sei, der du wirst": Dieses unser Prinzip des falque'schen *Sois qui tu deviens* ist, wie wir wissen, der Schlüssel zu einer poetischen Phänomenologie: Es werden darin, erstens, die poetisierten Phänomene, in ihrer vorrangigen Werdung gedacht und, zweitens, hin auf ihre letzte Konsequenz in der Existierung der Phänomene. Im Grunde ist das "Sei, der du wirst" das Prinzip, welches das *novide Denken* der *negativen Theosis* in Richtung einer *andersintensiven Existenz* miteinander verbindet, da es in der eigenen Selbstüberschreitung (als ein Logos der Praxis) sich nur in das Letztdenkbare der Theosis (im Logos) und das Letztexistierbare der Andersintensität (in der Praxis) hinein entfalten kann – im vierten Relat *modo obliquo*. Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger sind keine abgeschlossenen Denker, sondern Aufbrüche ins Offene. Der undogmatische und nicht-doktrinäre Grenzgang ins Unvertraute, zu dem sie offen zwingen, gibt uns die Luft zum Atmen, welche das eigene Denken braucht, wo es fruchtbar bleiben muss – jenseits der Konzepte und Systeme, aber stets diesseits der Poesie der Phänomene. Jede poetische Phänomenologie zeugt immer nur von den Phänomenen, die einer Poetisierung bedürfen, um zugänglich gemacht zu werden. – Und genau dies leisten Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger.

(8) Achtens, die Humanität einer poetischen Phänomenologie: Das "Sei, der du wirst" drückt ein Ja zur Humanität aus, denn es appelliert an die höchsten Kräfte des menschlichen Könnens. Wer im existenzpoetischen Sinne auf die Gnaden Christi, des Dionysos und des letzten Gottes hin angelegt ist, der wird *nicht* zu gering geachtet, sondern in seiner Selbstheit unendlich ernst genommen. So ist eine poetische Phänomenologie auch Arbeit an der Humanität,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

denn sie versucht das Menschliche in seinem Ursprung (Pathos), in seiner Besinnung (Logos), in seiner Wahrnehmung (Phänomen), in seiner Schönheit (Poesie), in seiner Kraft (Poiesis), in seiner Dauer (Zeit), in seiner Leiblichkeit (Selbst) und in seiner Hoffnung (Gott) zu ergründen. Es wurde deshalb in der hier geleisteten Ausfaltung einer poetischen Phänomenologie auch der *humanitas* ein Raum geschaffen gegen die deshumanisierenden Tendenzen unserer Zeit. Der Mensch ist das zu einer poetischen Phänomenologie berufene Wesen, womit gesagt ist, dass er ein poetisches Wesen ist, ein singendes Wesen (von Gilgamesch bis Celan), ein existenzpoetisches Wesen, ein werdendes Wesen (von Abraham bis Zarathustra), ein Wesen, das zum Gedicht seiner selbst werden kann, der auf die Gottwerdung hin berufene Mensch – der *homo theoticus*. Radikaler und zugleich poetischer lässt sich die Humanität nicht denken. – Und genau dies leisten Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger.

§38 Kritik und Unkritik einer poetischen Phänomenologie

Die Unfruchtbarkeit bloßer Kritik

Eine poetische Phänomenologie ist in ihrem Versuch einer Andersakzentuierung der Phänomenologie, weg von einer allzu dominanten Metaphänomenologie, Hermeneutik und Begriffsanalyse, hin zu einem unmittelbaren poetischen Zeigen der Phänomene, kein primär kritisches Geschäft. Zwar ist sie um möglichst viel Klarheit bemüht, was im Unklaren der Exzessphänomene allerdings den besagten Mut zur bloßen Andeutung und auch Ungenauigkeit impliziert, doch fokussiert sie dabei nicht auf das Scheiden und Trennen der Phänomene (vom griechischen κρίνειν (*krínein*)); und weniger noch auf eine Kritik ihrer Dichter und Denker. Eine poetische Phänomenologie ist nicht primär kritisch, sondern *eröffnend*. Ihr Augenmerk liegt auf dem Zeigen und Ermöglichen. Sie strebt nach dem Fruchtbaren und nicht dem Hemmenden, sie sucht daher mehr nach Anregungen im Möglichen als nach Verhinderungen im Wirklichen. Sie versucht das Eröffnende einer Poesie des Exzesses freizulegen, anstatt sich von einer Prosa des Realen einengen zu lassen – doch *immer* ausgehend von der konkreten Erfahrung der Phänomene.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Betrachtet sie poetische Phänomenologen nebeneinander – so wie hier der Fall – dann liegt ihr Fokus auf der gegenseitigen Komplementierung des Sich-Zeigenden, nicht auf ihrer Separierung; nimmt sie das Gemeinsame, nicht das Trennende in den Blick. Inhaltliche Kritik an Denkern zu üben, ist kein phänomenologischer Akt, sondern ein analytischer und vielleicht metaphänomenologischer Versuch die Bedingungen einer Lehre der Erscheinungen zu klären. Für unseren Versuch hier war und ist eine inhaltliche Kritik Kierkegaards, Nietzsches und Heidegger – wie sie natürlich möglich ist und philosophisch oft auch notwendig – *nicht* fruchtbar, denn sie dient uns wenig bis gar nicht in der Entwicklung einer poetischen Phänomenologie. Dies gilt auch für eine inner-relationale Kritik, wie sie Heidegger an Kierkegaard und Nietzsche übt, und wie sie sich auch von Kierkegaard oder Nietzsche aus vornehmen ließe.[894] Kritik als bloßer Selbstzweck oder aus Prinzip jedenfalls ist wenig ergiebig. Prinzipiell lässt sich alles kritisieren, doch lässt sich darauf auch wahrlich etwas *gründen*? – Unser Bestreben hier galt deshalb einer Betrachtung unserer Drei ins Offene und Komplementäre, um darin bisher Übersehenes freizulegen und eine Denkkultur des Unerwarteten zu fördern. Man verwechsle also beispielsweise eine Poesie des *Christodionysos als letztem Gott* nicht mit einer Theorie oder Konzeptualisierung davon, die in ihrer Stichhaltigkeit oder Plausibilität kritisiert werden könnte. Die Phänomene, wie Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger sie uns zeigen, sind Invitationen genauer sehen zu lernen, die Sinne und das Denken für den offenen Zwang der Phänomene zu schulen und einzusehen, inwiefern *uns* dies alles existenziell angeht. Viele ihrer Grundlagen lassen sich außerdem nur schwer kritisieren, weil sie auf Prämissen beruhen, die lediglich bezweifelbar, nicht aber widerlegbar sind: so etwa Kierkegaards Glaube an Jesus Christus als Sohn Gottes; Nietzsches Entdeckung des Willens zur Macht als Grundlage allen Lebens; und Heideggers Anspruch, dass die Sprache vom Sein her spricht. Dies sind drei fundamentale Annahmen im Denken unserer Drei, welche sich auf eine Vielzahl ihrer Motive und Topoi auswirken, doch lassen sie sich nicht zwingend entkräften, wo sie zunächst als

894 Es ließe sich etwa in Bezug auf die Frage der Sünde mit Kierkegaards *Die Krankheit zum Tode* gegen Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse* argumentieren; oder aber im Hinblick auf die wahren Motive hinter der Liebe mit Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* gegen Kierkegaards *Der Liebe Tun* usw.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kontextueller Rahmen kierkegaardischer, nietzscheanischer und heideggerianischer Poetisierungen von Phänomenen fungieren. Sie sind wie die nuancierten Grundfarben, die den Hintergrund vieler ihrer poeto-phänomenologischen Gemälde bilden. Dies können in ihrem Zeigen überzeugen oder nicht, sind deshalb aber noch nicht wahr oder falsch und entziehen sich folglich einer strengen Beurteilung, wie sie der Kritik modal aber zusteht.

Strukturmomente möglicher Kritik

Kritik kann und soll im Kontext einer poetischen Phänomenologie deshalb hauptsächlich strukturell geübt werden, nicht aber inhaltlich. Sie ist primär dort fruchtbar und sinnvoll, wo sie die poetische Phänomenologie in ihrer Architektur betrifft, sei dies in Bezug auf ihren Bau im Allgemeinen oder in Bezug auf Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger im Besonderen. Die Gründe dafür haben wir oben genannt. Auch wollen wir aufgrund der tendenziellen Ungemäßheit der Kritik in unserem Zusammenhang in der Folge fragend vorgehen, im Zugeständnis an die bloße Möglichkeit unserer Zweifel. In aller Kürze sollen drei Probleme beleuchtet werden:

(1) Erstens, das *Problem der Partikularität*: Wenngleich Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger unsere poetischen Phänomenologen *par excellence* sind, so bedeutet dies doch nicht, dass in ihrem jeweiligen Oeuvre die Kriterien einer poetischen Phänomenologie stets adäquat berücksichtig worden wären. Ist es deshalb nicht der Fall, dass *auch* unseren dreien zuweilen die letzte Lebendigkeit ermangelt, direkt vom offenen Zwang der Phänomene her zu *zeigen*? Dass sie letztlich nur *partikulär* poetische Phänomenologen sind? So etwa Nietzsche in der *Geburt der Tragödie*, wo er manches Mal die Phänomene für zu viel historische Philologie (Euripides und Sokrates) und zu viel deutsche Ideologie (Wagner) opfert? Wo er gelegentlich auch der Sprache allzu viel Manierismen zugesteht, als dass er noch *ganz* bei den Phänomenen bliebe? Und ist er etwa in *Zur Genealogie der Moral* den Ursprüngen der Werte wirklich nah genug in ihrem Sich-Zeigen oder stülpt er ihnen bereits eine Theorie über, um sie in einem ganz bestimmten Licht zu sehen? Wäre andererseits einem Werk wie *Jenseits von Gut und Böse* nicht etwas mehr plastischer *Zarathustra* gut zu Gesicht gestanden, wo diese Schrift

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gerade ihren poetischen Vorläufer "explizieren" will? – Führt diese zuweilen mangelnde Unmittelbarkeit wiederum bei Heidegger nicht in eine paradoxe, neue Sprach-Abstraktion in seinen Wortschöpfungen, die sich in unterschiedlichen Graden von *Sein und Zeit* über die *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* bis zu Vorträgen wie *Das Ding* zwar der sprechenden Sprachetymologie, nicht aber zwingend den Phänomenen annähern? Denn wie zwingend sprechen die Phänomene *nur* durch die heideggerianische Zeigenspoesie und wo vielleicht *nicht* mehr? Und zeigt Heidegger in seinem *Brief über den Humanismus* tatsächlich "vom" Menschen "her", wenn er dort die Leiblichkeit komplett ausklammert? Wäre deshalb etwas mehr *Feldweg* nicht insgesamt dienlich gewesen für Heideggers Denkgestus? – Geht sich schließlich Kierkegaard etwa in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* oder in *Stadien auf des Lebens Weg* mit seinen Pseudonymen nicht in teils redundante Abschweifungen verlustig, die mehr Rhetorik und Fabulierlust sind als konkrete Arbeit an den Phänomenen? Verliert nicht auch er sich so mehr an die Sprache, denn an die Sachen selbst? Weshalb aber mutet dann beispielsweise *Der Liebe Tun* allzu oft "zu wenig phänomenologisch" an, trotz ihres eigentlich anschaulichen Stoffes? Hätte eine noch größere Einbettung in narrative Kontexte nicht dem *Begriff der Angst* und der *Krankheit zum Tode* zum Vorteil gereicht? – Liegt die bloße Partikularität einer poetischen Phänomenologie bei allen dreien also vielleicht an ihrer übermäßigen Liebe zur Sprache und, damit verbunden, ihren außergewöhnlichen Fähigkeiten dem Logos eine ganz eigene Schönheit, Tiefe und Klarheit zu entlocken? Eine Liebe, die sie manches Mal in eine eigentümliche Poesie treibt, welche sich über die Phänomene stellt, anstatt immer von den Phänomenen her zu dichten, und zwar in alle Extreme sprachlicher Gewandtheit, Geziertheit, aber auch Generalität? Doch kann dies den dreien überhaupt zum Vorwurf gemacht werden? Muss eine poetische Phänomenologie *immer* und *ausschließlich* gemäß ihren idealen Bedingungen ins Werk gesetzt sein? Ja und Nein! Ja, weil die Ansprüche einer poetischen Phänomenologie notwendig sind und nicht nur möglich. Nein, weil eine poetische Phänomenologie nicht perfekt und allzeit zu ihrer Geltung kommen muss, um dennoch in weiten Zügen realisiert zu sein, was auch schon ein Gewinn ist. Und ohnehin: Worin liegt die Perfektion einer poetischen Phänomenologie? Ist sie nicht ein lebendiges Denkgeschehen, das undogmatisch und nicht-doktrinär

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ins Gelingen seiner selbst "experimentiert"? Haben so nicht gerade Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger in diese Offenheit hinein versucht und gesucht – und dies letztlich doch mit beträchtlichem Erfolg?

(2) Zweitens, *das Problem der Universalität*: Sind die drei Leitmotive der *indirekten Mitteilung* bei Kierkegaard, die *Umwertung aller Werte* bei Nietzsche und der *andere Anfang* bei Heidegger nicht *allzu* umfassend und allgemeingültig gedacht, sodass sie oftmals der Schablone eines versteckten Dogmas gleichen? Muten sie dafür, dass letztlich auch andere Kernbegriffe im Denken unserer Drei unter die Bewegung der Leitmotive zu rechnen sind – so etwa die Wiederholung und die Verdoppelung bei Kierkegaard; der Wille zur Macht und die Ewige Wiederkunft bei Nietzsche; das Da-sein und das Ereignis bei Heidegger – nicht allzu reduktionistisch an? So als ob sich alles nur durch deren jeweiliges Movens erklären ließe? Sind sie dadurch nicht wiederum allzu konstruiert gedacht in ihrer Universalität, weil alles an der *indirekten Mitteilung,* an der *Umwertung aller Werte* und am *anderen Anfang* hängt, ja hängen *muss*? Zeigt sich dies und genau nur *dies* aber tatsächlich von den Phänomenen her? Sind die Leitmotive, phänomenologisch betrachtet, nicht allzu allgemein oder, klarer noch, übermäßig "zwingend", als dass sich darin die konkrete Erfahrung der Sachen selbst immer wiederfinden ließe? Und wie erklären sich dann die inneren Widersprüche zwischen den Leitmotiven? (die *indirekte Mitteilung* strebt nicht nach demselben wie die *Umwertung aller Werte*; die *Umwertung aller Werte* zielt nicht auf den *anderen Anfang*) Oder sind gerade diese Ungereimtheiten Indiz ihrer poeto-phänomenologischen Trefflichkeit? Arbeiten die drei Leitmotive nicht am selben *noviden Denken*, doch nur unter anderen Namen? An derselben *negativen Theosis*, doch nur unter anderen Vorzeichen? An derselben *andersintensiven Existenz*, auf den einen Christodionysos als letztem Gott hin? – Allein, verfährt Kierkegaard deshalb nicht meist allzu streng mit seinem Christentum, ist beinah verbissen in seinen urchristlichen Ansichten (vor allem in den *Tagebüchern*) und mutet deswegen paradoxerweise selbst verzweifelt an? Und wenn die *indirekte Mitteilung* derart universell ist in seinem Denken, wie Kierkegaard es beteuert, weshalb ist sie dann teilweise so inkonsistent angewandt? Vorzüglich etwa in *Entweder – Oder*, *Stadien auf des Lebens Weg*, den *Philosophischen Brosamen* und auch der *Unwissenschaftlichen Nachschrift*,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

doch kaum in *Der Begriff der Angst*, und zu wenig in *Die Krankheit zum Tode* und in der *Einübung ins Christentum,* obgleich diese pseudonymisch erschienen sind. Dass er sie bis zu einem gewissen Grad als "Methode" rückwirkend über seine Schriften projiziert hat, ist kein Geheimnis, doch relativiert genau dies *ipso facto* nicht ihre phänomenologische Universalität? – Ist Nietzsches *Umwertung aller Werte* wiederum nicht allzu totalitär gedacht, so als ob sich tatsächlich alles – Ontologie, Religion, Epistemologie, Kunst etc. – unter die Frage nach den Werten subsumieren ließe? Und missversteht Nietzsche darin nicht gerade das vielkritisierte Christentum gehörig, wenn er es als wert-nihilistisch abtut? Weil er im Zuge dieser Kritik die Werte naturalisiert und sie dabei mit vitalistischer Kraft verwechselt – eine Engführung, die sich gerade poeto-phänomenologisch in der Genese von Werten aber *nicht* zeigt? Ist die *Umwertung aller Werte* so nicht auch konstruiert durch willkürliche Ungenauigkeit? Damit beginnend, dass Gott deswegen tot sei, weil wir ihn getötet haben? So als ob Gott sich töten ließe, wenn er tatsächlich Gott ist; und als ob unsere Abkehr von seinen Werten ihn zwingend scheren *müsste*; und als ob wir, wenn wir uns von ihm abwenden, uns dann nicht kolossal irren müssten, wenn er tatsächlich Gott *ist*. Doch wenn dies alles nur nietzscheanische Rhetorik ist, wieso sollte sie dann phänomenologisch zwingend sein? – Ist schließlich Heideggers *anderer Anfang* in seinem Grundanspruch nicht einer Annahme unterstellt, die zunächst ungewiss ist? Ungewiss, weil die ontologische Differenz zu zeigen, und sie damit zu bewähren, eines der Grundunterfangen des heideggerianischen Denkweges ist, sie also nicht schon zwingend vorausgesetzt werden darf? Und *zeigt sich* die ontologische Differenz (mit all ihren Folgen von der Seinsverlassenheit bis zum Denken der Göttin) tatsächlich phänomenologisch oder ist sie nur Folge eines Sprachspiels? Wie viel am *anderen Anfang* ist selbst noch versteckte Onto-Theologie? Wie viel nur konstruierte Sehnsucht nach einer Stunde Null des Denkens? Wie viel nur Poesie einer Suche an den raunenden Rändern des Seins? Und ist tatsächlich alles reduktiv vom Sein selbst her zu denken? Weshalb nicht auch von Gott (Christus) oder von der Kraft (Dionysos) her? – Doch auch hier: Denken wir in diesen kritischen Überlegungen die Leitmotive unserer Drei nicht allzu theoretisch, fast doktrinär und dogmatisch? Sind nicht auch sie Experimente ins Unverfügbare? Ist nicht gerade ihre Fragwürdigkeit ein Zeichen poetischer Phäno-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

menologie? Und ist deshalb ihre tendenzielle Vermessenheit – in Gott hineintäuschen zu können, gegen Gott neue Werte setzten zu können, selbst einen neuen Anfang des Denkens in Gang bringen zu können – nicht Teil einer Denkpoesie, welche die Phänomene gerade in ihrem schillernden Möglichkeitssinn ernst nimmt?

(3) Drittens, *das Problem der Dualität*: Ist wiederum der existenzpoetische Gestus im Denken Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers, der von den Phänomenen in die konkrete Existenz führt, nicht allzu antithetisch und antagonistisch gedacht, ohne die Grautöne des echt gelebten Lebens – gemäß den Phänomenen – zu berücksichtigen? Unterliegen die Aneignung, die Selbstüberwindung und die Eigentlichkeit nicht einem allzu rigorosen Entweder-Oder, welches die normative Lebendigkeit in ein Schwarz und Weiß des gelingenden Lebens unterteilt? Verfehlt diese nicht die Offenheit, welche sich im "Sei, der du wirst" eigentlich als Kriterium der poetischen Existenz zeigt? Welche Freiheit ist also in der kierkegaardischen, nietzscheanischen und heideggerianischen Befreiungsbewegung paradoxerweise gefährdet? Sind nicht die Leitmotive selbst eine dualisierende Einengung, die sich auf die gesamte Lebensführung auswirkt, wollen wir in dieser Frage unseren dreien folgen? *Entweder* man versteht den *anderen Anfang* in seiner Dringlichkeit *oder* man bleibt in der Seinsvergessenheit. *Entweder* es gelingt die *Umwertung aller Werte* voranzutreiben *oder* man bleibt im Nihilismus. *Entweder* man findet über die *indirekte Mitteilung* den Weg ins Christentum *oder* man bleibt in den Fängen der Christenheit. *Entweder* die Freiheit durch die Leitmotive *oder* die absolute Unfreiheit in ihrer Missachtung. – Ist deshalb Kierkegaards Werk *Entweder – Oder* nicht in seiner gesamten Anlage schon problematisch, weil es die Redlichkeit in der dialektisch strengen Abgrenzung zu suchen scheint, wo die echte Lebensprosa doch immer jenseits solcher Kontraste steht? Ist nicht Kierkegaards Leben selbst der beste Beweis dafür? Stehen nicht auch die Heiligen des Christentums in einer Milde außerhalb eines separierenden *aut, aut*?[895] Doch ist das Entweder-Oder tatsächlich so streng gemeint? Sind die Stadien der Existenz in der weiteren Folge nicht ineinander übergehend, auch nicht-hierarchisch und nicht-linear zu lesen? Ist aber andererseits das Sündenbewusstsein, welches entscheidend ist in der Hin-

895 Siehe auch Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.236.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wendung zu Gott, und also zur Wahrheit, in Kierkegaards Denken doch nicht allzu kontrastiv aufgeladen? Kann es in seiner Schwere dadurch nicht unnötig belasten, krank machen, ja die Seele gar töten, wo sie einen doch in Christus befreien sollte? Tritt uns in den christlichen Phänomenen der Sünde tatsächlich primär Furcht und Zittern entgegen? Oder steht nicht vielmehr in der *Heilige Schrift* etliche Male: „Fürchtet euch nicht"?[896] – Ist ferner Nietzsches Denken nicht ebenso polaritär konstituiert, wie folglich seine daraus abzuleitende Philosophie des Lebens? Ist also der Übermensch in seinem Willen zur Macht nicht primär ein Nicht-Bürger, ein Nicht-Protestant, ein Nicht-Décadent nach nietzscheanischem Begriff? Wo gewinnt er seine Freiheit außerhalb der bloßen Abgrenzung im Pathos der Distanz? Ist er nicht allzu reaktiv, fast desperat, und darin gegen seine eigene Absicht beinah reaktionär? Schafft er sich selbst tatsächlich jenseits von Gut und Böse oder *gerade* innerhalb des Dualismus, den er bekämpft, doch so, dass darin auf immoralische Weise ein neues Gut und Böse geschaffen wird? Doch zeigen sich uns diese zu lebenden Werte jeweils in solcher Ordnungshaftigkeit? Was ist hier Willkür, was offener Zwang der Phänomene? – Und ist schließlich Heideggers Verständnis des Menschen als Da-sein nicht allzu obsessiv vom Tod her gedacht und damit vom großen Anderen zum Leben? Zum Nicht-Leben, zum Nicht-Dasein, zum Nicht-im-Sein-sein? Und ist *vice versa* seine Zuwendung zum gelebten Leben als Sein zum Tode in dieser Eigentlichkeit nicht eine Existenz im bloßen Gegensatz? Eine Existenz im Lichte der Nicht-Existenz? Ist das gelebte Leben aber nicht umgekehrt gerade selbstbestimmt, von sich selbst her zu denken und folglich nicht diametral in seiner eigenen Geltung? – Doch ist diese Kritik am Dualismus im Denken unserer Drei überhaupt schlagend? Verlangt eine poetische Phänomenologie zwingend ein nicht-dualistisches, vielschichtiges, pluralistisches Denken? Was sagen uns die Phänomene? Was zeigt sich uns tastsächlich? Wohl, dass sowohl eine deskriptive Poesie als auch eine Existenzpoesie in ihrem Echo dualistische Motive gleichermaßen aufgreifen kann, wie auch nicht. Doch folgt daraus nicht, dass der

896 Siehe u.a. Ex 14,13: „Mose aber sagte zum Volk: Fürchtet euch nicht!" Oder Lk 2,10: „der Engel aber sagte zu ihnen: Fürchtet euch nicht, denn ich verkünde euch eine große Freude, die dem ganzen Volk zuteil werden soll:" Und Mk 6,50: „Alle sahen ihn und erschraken. Doch er begann mit ihnen zu reden und sagte: Habt Vertrauen, ich bin es; fürchtet euch nicht!".

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bloße Dualismus jedenfalls unzureichend ist? Dass primär in Kontrasten zu denken, jedenfalls ungenügend bleibt?

Unsere drei kritischen Momente ergeben sich aus der Struktur der poetischen Phänomenologie selbst, deren primär konstitutive Elemente das Pathos und der Logos sind, so wie diese sich in den Phänomenen *zeigen* – und somit zum Maßstab werden hinsichtlich jeder Frage nach Partikularität, Universalität und Dualität. Dieses Kriterium muss für die Phänomenologie im Allgemeinen und die Kierkegaard-, Nietzsche- und Heidegger-Forschung im Besonderen gelten, wo sie kritisch denkt, aber nicht nur: Durch Objektivierung oder Generalisierung ihres Gegenstandes allein verfehlt sie oft, wovon das Denken der Drei eigentlich "Zeugnis ablegt": nämlich von den Phänomenen in ihrem Pathos und Logos. Nur nach diesem Maßstab lassen sich unsere Drei im Lichte der Struktur einer poetischen Phänomenologie adäquat angehen. Ob wir selbst in unserem Vorgehen hier, und damit auch in unserem spezifischen Umgang mit Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger, diesem Kriterium stets Genüge getan haben oder in unserer kuratorischen und musealen Arbeit womöglich allzu gesucht und konstruiert vorgegangen sind, möge der Leser selbst entscheiden. Gewiss ist, dass hinter aller Methode und Architektur jedenfalls die Abgründe der Phänomene in ihrer radikalen Offenheit lauern, wo sie uns zum eigenen und echten Denken anregen. Dies gilt auch für eine Kritik der Kritik. Entsprechend findet sich bei unseren dreien stellenweise auch Selbstkritik, sei dies ironisch, wie bei Kierkegaard alias Johannes Climacus in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* (siehe §17, T32), oder elegisch, wie in Nietzsches späterem Vorwort zu seiner *Geburt der Tragödie* (siehe §18), oder aber motivierend, wie im Falle Heideggers, der in einem Brief an Max Kommerell *Sein und Zeit* als verunglückten Versuch bezeichnet, so wie überhaupt jede unmittelbare Darstellung des eigenen Denkens [Heideggers] eine Misere sei. Indes: „Vielleicht liegt darin ein erstes Zeugnis dafür, dass meine Versuche zuweilen in die Nähe eines echten *Denkens* kommen. Alles aufrichtige Denken ist zum Unterschied der Dichter in seinem unmittelbaren Wirken eine Verunglückung."[897]

897 Kommerell: *Briefe und Aufzeichnungen*, S.405.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

§39 Die Philopoesie der Zukunft

Ausblicke auf den künftigen Logos

Blicken wir zum Schluss nun auch voraus auf die nächsten Schritte innerhalb einer poetischen Phänomenologie, dann eröffnen sich uns hier zwei Perspektiven: die eine im Logos (hier in §39), die andere in der Praxis (siehe §40). Im Logos fragen wir so: Welche Richtung muss eine poetische Phänomenologie nunmehr einschlagen? Welche Richtung *kann* sie einschlagen? Ist ihr Denken und Zeigen der Künftigkeit zugleich ein künftiges Denken und Zeigen? Ist das Denken der Zukunft also poetisch, weil nur die Poesie das Ungefasste verdichten und steigern kann? Ist aber *vice versa* das Dichten der Zukunft philosophisch, weil einzig die Philosophie das Ungefasste überhaupt erkennen und ergreifen kann? Inwiefern also ist gerade eine poetische Phänomenologie die Keimzelle künftigen Denkens und Dichtens? – Wir wollen mit drei Ausblicken antworten:

(1) Erstens: Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger sind noch immer der Prüfstein einer jeden Philosophie der Zukunft. Nicht nur hat Nietzsche selbst sein *Jenseits von Gut und Böse* im Untertitel ein „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft" genannt,[898] sondern dürfte auch unser gesamter Umgang mit Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger hier gezeigt haben, dass der Appell, der aus ihren drei Leitmotiven an das Denken *in realis* geht, keineswegs bereits vollends verstanden oder ausgeschöpft ist. Vielmehr stehen wir Heutigen noch immer im geistesgeschichtlichen Widerhall der Drei, ohne welche weder die Philosophie des 20. Jahrhunderts verstanden werden kann noch jene gegenwärtige, welche das künftige Denken vorbereitet. Eine poetische Phänomenologie im Ausgang von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger ist damit nicht nur ein Denken der Gegenwart, sondern zugleich ein Aufbruchsversuch in ein Denken der Zukunft. Inhaltlich bleiben die drei Leitmotive und ihre eigentlichen Konsequenzen in ein *novides Denken* der *negativen Theosis* Stoff für ein Denken des Ungedachten und vielleicht auch ein Dichten des Ungedichteten. Nur weil wir in dieser Schrift eine Reihe an Darstellungsweisen dieser Topoi vorgelegt haben, bedeutet

898 Dies allerdings in Abgrenzung zu Feuerbachs *Grundsätze einer Philosophie der Zukunft* (1843).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dies nicht, dass wir sie in ihrer ganzen Breite behandelt hätten, im Gegenteil. Die *indirekte Mitteilung*, die *Umwertung aller Werte* und der *andere Anfang* sind noch immer Auftakt, Herausforderung und Schicksal eines jeden sich selbst überschreitenden Denkens in Richtung des möglichen Unmöglichen (siehe §4 und §24). Als solche sind sie nicht die einzigen Schicksale eines künftigen Denkens, aber gewiss drei unhintergehbare. Oder wer denkt und dichtet bereits tatsächlich im Indirekten, Umgewerteten und Andersanfänglichen? Wer hat die Gottwerdung in Christus, Dionysos und den letzten Gott bereits tatsächlich verstanden? Wer lebt sie tatsächlich? – Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger bleiben drei singuläre Erscheinungen im Logos, die, haben sie uns einmal berührt, unsere Seele versehrt und beflügelt zugleich zurücklassen. Aus diesem fruchtbaren Riss brechen wir auf ins Noch-Nicht.

(2) Zweitens: Die poetische Phänomenologie bleibt folglich eine verheißungsvolle Eröffnung für das phänomenologische, aber auch das philosophische Geschäft, die sich selbst erst weiter verstehen und gewinnen muss. Wir haben hier zwar die Grundlagen für eine poetische Phänomenologie des "Sei, der du wirst" in der Folge Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers gelegt, so wie wir diese als unerlässlich erachten, doch wurden damit die Möglichkeiten einer poetischen Phänomenologie *kath'auto* gerade erst angereizt. Viele Fragen bleiben offen und somit Gegenstand gemeinsamer Debatten und Erörterungen: Ist die herkömmliche Phänomenologie tatsächlich unzulänglich geworden, wo sie das *Phainesthai*-Problem nicht befriedigend gelöst hat? Ist eine poetische Phänomenologie tatsächlich das notwendige Schicksal einer jeden Phänomenologie und damit auch der Philosophie, wo sie von den Sachen selbst in ihren Erscheinungen handeln will? Und sind Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger tatsächlich die drei valabelsten Kandidaten für eine poetische Phänomenologie, wie sie bisher entwickelt wurde? – Unsere Antworten auf diese Fragen sind evident und wurden im Zuge dieser Schrift gegeben. Daraus resultiert, dass die Zukunft der Phänomenologie zunächst in der Einsicht in die Überholtheit ihrer bisherigen Form liegt. Dies gilt es aber noch differenzierter aufzuzeigen, und zwar sowohl im Umgang mit den bisherigen Phänomenologen als auch metaphänomenologisch. Sodann liegt sie in der weiteren, tieferen und präzisieren Verarbeitung des phänomenologischen Erbes unserer Drei und jener aussichtsreichsten Kandida-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten an ihrer Seite: Platon, die Franzosen und vielleicht Pessoa. Von dieser referenziellen Arbeit aus kann und soll der Schritt in den konkreten Vollzug einer poetischen Phänomenologie erfolgen, indem nämlich fortan *wie* Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger einer poetischen Zeigenskultur Raum verschafft wird, die in das konkret Existenzpoetische münden muss. Dieser Passus kann nur poietisch erfolgen, muss selbst von den sich gebenden Phänomenen ausgehen, und nicht von externen Quellen. Eine echte poetische Phänomenologie ist deshalb dazu angehalten, sich dem offenen Zwang der Phänomene zu stellen, sich in ihr dunkles Hell und helles Dunkel zu wagen und von dort in den neuen und noch ungedachten Logos eines *noviden Denkens* vorzustoßen, der nur poetisch angedacht und umkreist werden kann. Dergestalt gilt es in Zukunft, *selbstständig* poetische Tableaus "von" den Phänomenen "her" zu schaffen, um so gleichsam *zeigender* zu *zeigen*. Den stilistischen Möglichkeiten sind hier keine Grenzen gesetzt, solange die Treue zu den Sachen selbst bewahrt bleibt und man sich dem Exzess ihrer Zeigung aussetzt. Was wir oben als theotische Dimension der Deskription angedeutet haben, drängt sich dann als maßgebliche Aufgabe für eine poetische Phänomenologie der Zukunft auf, welche die deskriptive Poesie zeitkünftig und theotisch zu intensivieren versucht. Befremdungen und Überforderungen kann es darin nicht weniger geben als in den entsprechenden Stellen poetischer Soteriologie im Denken unserer Drei. Doch leicht darf man es sich im Lichte des Unumgänglichen nicht mehr machen – weder als Phänomenologe noch als Leser. Aus diesem poetisch suchenden Umgang mit den Phänomenen kann so fortan auch eine differierende Reflexionskultur ihrer Anwesenheit resultieren, welche das bloße Zeigen der Phänomene vertieft und kontextualisiert. Lebendigkeit trifft Präzision, Unpräzision trifft Kraft, Analyse trifft Erfahrung – doch stets mit dem Zweck in die Existierung der Phänomene zu lenken. Eine poetische Phänomenologie ist, so gesehen, auch die letzte Phänomenologie, weil sie die erste *eigentliche* Phänomenologie ist, und damit schon nicht mehr *nur* Phänomeno-Logie, sondern auch schon das, was die Phänomenologie sein muss, um zu *sein, was sie wird*: Existenzpoesie.[899]

899 Nicht nur hat die Phänomenologie von Husserl bis Waldenfels – oder von Platon bis Falque – ihr überhaupt mögliches Spektrum gewissermaßen abgesteckt – von den regulären Phänomenen über die Hyperphänomene bis zum

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(3) Drittens: Mit alle dem wird sich eine poetische Phänomenologie in ihren eigenen Grenzgängen auch als eine *Philopoesie der Zukunft* herausstellen müssen, welche zwischen Philosophie und Poesie nur insoweit trennen kann, als dass im "Dichten des Denkens" und im "Denken des Dichtens" jeweils eine relationale Bezugnahme vorliegt, die ein Was und ein Wie, eine Form und einen Stoff, in einem *Gehalt* vereint, der relational ist und nicht identisch. Der Gehalt beider aber ist die *Poiesis*. Mit anderen Worten: Das Schaffen, im poietischen Sinne des Erzeugens, Machens, Verdichtens und Steigerns, ist der vereinende Gehalt innerhalb der Differenzen zwischen der Philosophie und der Poesie. Die Philopoesie der Zukunft wird sich also – wie die Logik der Leitmotive bereits deutlich machte (siehe §24) – als eine *Poiesis der Poiesis* erweisen müssen, weil sie einem Schaffen des Schaffens Raum in einem Bilde verschafft – phänomenologisch, poetisch, existenziell: Solche Ermöglichungen gehören zu den Möglichkeiten des Imagos und sie können mit Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger auch als letztradikale Einübung im Christentum, als Philosophie der rätselhaften Versucher oder als Abstieg in die Armut des vorläufigen Wesens des Denkens angedeutet werden. – Sich mit Kierkegaard (und Anti-Climacus) so in Christus *einzuüben*, bedeutet in der Gleichzeitigkeit in die Verdoppelung zu gehen,[900] sich in dieser unendlichen Schwierigkeit zu poetisieren[901] und sich dort sogar dem Zufall dichterisch zu stellen.[902] Die Welt wird unter Gelächter zugrunde gehen.[903] Der Rest ist Parusie. – Mit Nietzsche eine Philosophie der Zukunft zu *versuchen*, bedeutet sich ihrer Versuchung

---

Theophänomen und von dort zum Nicht-Phänomen respektive vom Wesen und Sein über das Wahrnehmen, den Leib, den Anderen und den Fremden bis zur Liebe und Gabe des "Es gibt" – sondern, wo sie noch konkreter als sie selbst sein will, kann sie nur noch Existenz ihrer selbst *werden*.

900 Siehe Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.175/218.

901 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.762: „Meine Absicht ist die, es schwierig zu machen, ein Christ zu sein."

902 Siehe Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.380: „Verdammter Zufall, ich erwarte dich. Ich will dich keineswegs besiegen mit Prinzipien oder mit dem, was törichte Leute Charakter nennen, nein, ich will dich dichten! Ich will nicht ein Dichter für andere sein; zeige dich, ich dichte dich, ich esse mein eigenes Gedicht, und das ist meine Nahrung."

903 Siehe Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.40f: „In einem Theater geschah es, daß die Kulissen Feuer fingen. Hanswurst erschien, um das Publikum davon zu unterrichten. Man glaubte, es sei ein Witz, und applaudierte; er wiederholte

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auszusetzen,[904] und zwar in aller Freiheit, die diesem freigeistigen Andersdenken eignet[905] und so zu Entschlüssen drängt, „die über alle Zukunft entscheiden."[906] Der Rest ist Musik.[907] – Mit Heidegger *abzusteigen* in die Armut des vorläufigen Wesens des Denkens, bedeutet sich der Strenge der Besinnung, der Sorgfalt des Sagens und der Sparsamkeit des Wortes zu stellen, achtsam im Denken, den Buchstaben pflegend,[908] um ursprünglicher als Metaphysik zu denken. Dies kann nicht mehr Philosophie sein, sondern ein sich Stellen der Aufgabe des Denkens,[909] vielleicht als Versammlung „in

---

es; man jubelte noch mehr. So, denke ich, wird die Welt zugrunde gehen unter dem allgemeinen Jubel witziger Köpfe, die da glauben, es sei ein «Witz»."

904 Siehe Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S.59: „Eine neue Gattung von Philosophen kommt herauf: ich wage es, sie auf einen nicht ungefährlichen Namen zu taufen. So wie ich sie errathe, so wie sie sich errathen lassen — denn es gehört zu ihrer Art, irgend worin Räthsel bleiben zu wollen —, möchten diese Philosophen der Zukunft ein Recht, vielleicht auch ein Unrecht darauf haben, als Versucher bezeichnet zu werden. Dieser Name selbst ist zuletzt nur ein Versuch, und, wenn man will, eine Versuchung."

905 Siehe ebd., S.60: „Brauche ich nach alledem noch eigens zu sagen, dass auch sie freie, sehr freie Geister sein werden, diese Philosophen der Zukunft, — so gewiss sie auch nicht bloss freie Geister sein werden, sondern etwas Mehreres, Höheres, Grösseres und Gründlich-Anderes, das nicht verkannt und verwechselt werden will?".

906 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragment 1884–1885* (KSA 11), S.118: „Meine Aufgabe: die Menschheit zu Entschlüssen zu drängen, die über alle Zukunft entscheiden."

907 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragment 1869–1874* (KSA 7), S.502: „Ein Glück, dass die Musik nicht spricht. (…) Deshalb eignet sie sich zu einem Keim der Rettung."

908 Siehe Heidegger: *Brief über den Humanismus* in *Wegmarken* (GA 9), S.364: „aus dem Gesetz der Schicklichkeit des seinsgeschichtlichen Denkens bestimmt: die Strenge der Besinnung, die Sorgfalt des Sagens, die Sparsamkeit des Wortes." / „Nötig ist in der jetzigen Weltnot: weniger Philosophie, aber mehr Achtsamkeit des Denkens; weniger Literatur, aber mehr Pflege des Buchstabens."

909 Siehe Heidegger: *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* in *Zur Sache des Denkens* (GA 14), S.72: „Die Philosophie endet im gegenwärtigen Zeitalter. Sie hat ihren Ort in der Wissenschaftlichkeit des gesellschaftlich handelnden Menschentums gefunden. Der Grundzug dieser Wissenschaftlichkeit aber ist ihr kybernetischer, d.h. technischer Charakter." Und ebd., S.90: „Lautet dann der Titel der Aufgabe des Denkens statt "Sein und Zeit": Lichtung und Anwesenheit? Woher aber und wie gibt es die Lichtung? Was spricht im

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das einfache Sagen".[910] Der Rest ist Schweigen. – Einüben, versuchen, absteigen: In solchem Schaffen des Schaffens, das Raum für Bilder schafft, die zu poetisieren und zu leben sind, werden das Denken und das Dichten sich verschwistern und gegenseitig komplementieren müssen in ihrem gemeinsamen Gang in ein radikales Offenes. Philosophie bleibt Philosophie, Poesie bleibt Poesie, doch wo sie in einer poetischen Phänomenologie zusammenkommen, entfalten sich die Möglichkeiten des Imagos in die Dimensionen einer neuen Formkultur, die *mehr* und *anders* sein kann als "bloß" poetische Phänomenologie. Sie ist dann der wahre Gang auf die Meere, wie Nietzsche ihn besingt.[911] Sie ist das, was das "Sei, der du wirst", das *novide Denken*, ja selbst die *negative Theosis* und die *andersintensive Existenz* nicht "sind", insofern sie diese Modi bezeichnen, sondern was sie tatsächlich *sind* als Ausdruck eines stummen Logos, eines ( ) an den Grenzen von Wort und Mensch. Dort zu denken und dort zu dichten, ist eine mögliche Unmöglichkeit, nicht aber als "mögliche Unmöglichkeit", sondern als ( ). – Solange wir noch sprechen, bringen wir uns in ein poetisiertes Bild unseres künftigen Denkens, um uns selbst und unsere Leser in eine solche Philopoesie der Zukunft zu locken, die uns schaffend ins Schaffen bringt. Alternativen gibt es keine, denn diese letzte Konkretion liegt bekanntlich in der Existierung der Poiesis, die aber nur ein anderer Name ist für die poetische Existierung der Phänomene.

Es gibt? Die Aufgabe des Denkens wäre dann die Preisgabe des bisherigen Denkens an die Bestimmung der Sache des Denkens."

910 Siehe Heidegger: *Brief über den Humanismus* in *Wegmarken* (GA 9), S.364: „Das Denken ist auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens. Das Denken sammelt die Sprache in das einfache Sagen. Die Sprache ist so die Sprache des Seins, wie die Wolken die Wolken des Himmels sind. Das Denken legt mit seinem Sagen unscheinbare Furchen in die Sprache. Sie sind noch unscheinbarer als die Furchen, die der Landmann langsamen Schrittes durch das Feld zieht."

911 Wo Kant auf der Insel der Vernunft blieb, Schopenhauer das Meer erkundete, fuhr Nietzsche direkt auf den Horizont zu und verschwand darin. Siehe Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.574: „endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagniss des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ›offnes Meer‹ – " Siehe auch Nietzsche: *Nach neuen Meeren* in den *Liedern des Prinzen Vogelfrei*, ebd. S. 649, oder *Wir Luft-Schifffahrer des Geistes* in *Morgenröthe* (KSA 3), S.331.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

§40 Die andersintensive Existenz

Ausblicke auf die künftige Praxis

Die poetische Existierung der Phänomene ist die Vollführung der Existenzresponse gemäß dem Angegangensein durch die Phänomene: Das Pathos der Sachen selbst trifft *mich* – sei dies *in realis* oder durch textuelle Konfrontation – und ich muss existenziell mit meinem gesamten Leben darauf respondieren. Eine Phänomenologie, die nicht in das Leben umschlägt, ist leer, ja mehr noch, sie ist unmöglich. Die Phänomene fordern das Leben, die Poesie verlangt nach Existenz, poetisch gezeigte Phänomene müssen existenziell verwirklicht werden. Wo dies in seiner ganzen Tiefe verstanden und erlitten wird, also im Wirkhorizont des pathischen Profundals, der logischen Demarkation und des phänomenalen Exzesses, die in letzter Konsequenz in ein *novides Denken* gen *negative Theosis* drängen, da kann diese Response nur als *andersintensive Existenz* erfolgen. Sie ist Existierung der Phänomene, und zwar als Antwortlichkeit auf ihren Appell, doch in einer *Intensität*, die *anders* ist als jene einer herkömmlichen Existenz. Sie ist Existenzresponse des *noviden Denkens*, ist Existenzantwort der *negativen Theosis*, ist also in der Transgressivität ihres Logos und in der Transzendenz ihrer Praxis eine Alterität ihrer selbst. Die *andersintensive Existenz* ist die existenzielle Einverleibung und Praxis einer exzessiven Intensität gemäß den Phänomenen, wo diese zu einem Logos in der Fremde und einer Vergottung in der Stille zwingen. Sie ist die Intensität eines Anderen *als* Anderen, die im Wesentlichen von einer Kraft ohne Namen zeugt. – In dieser Radikalität ihrer selbst sagt sich die *andersintensive Existenz* eigentlich *nicht* mehr aus, sondern wird sie nur noch existiert. Sie ist Frucht eines modalen Qualitätssprungs vom Wort in das Leben, vom Sagen in das Sein – und zwar *de facto*.[912] – –

Eine poetische Phänomenologie mündet in einer poetischen Existenz. Die Werdungszeit der Phänomene zwingt offen in die poetische Konkretion ihres Seins. Die daraus resultierende *andersintensive Existenz* ist dabei künftig in einem doppelten Sinn: Sie *wird* immer erst sein, solange wir noch sprechen; und sie *wird* immer

912 Siehe dazu Steinmann: *Exzess und Selbst* (2021).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erst sein, gemäß ihrem eigenen logischen Pathos: der Theosis. Sie ist mehr als nur Existenz, sie ist Übergang in das zu lebende Offene der Künftigkeit, ist Zeitlichkeit des vierten Relats, ist Selbst- und Unselbstwerdung im Fleisch des "Sei, der du wirst". Sie ist soterische Existenz gemäß dem theotischen Denken, also ein Überquellen in das Werden der *negativen Theosis*, eine mögliche Unmöglichkeit im konkretisierten Selbst: Theotisch *wie* Christus, theotisch *wie* Dionysos, theotisch *wie* der letzte Gott zu *werden*. Sie ist also die Lebenspoesie des Christodionysos als dem letzten Gott, welche die Gnade poetischer Existenz zu ihrer vollendeten Wirkung bringt. "Kierkegaard", "Nietzsche" und "Heidegger" zu *sein*, bedeutet so – um ein letztes Mal ein Motiv aus ihrem Denken aufzugreifen – mit den dreien im Tanz ihrer Phänomene die Vertikale zu halten und mit den dreien zu tanzen, wo sie in Ruhe harren. Mit Kierkegaard (und Johannes de silentio) also „im Sprung selbst in der Stellung" zu stehen (siehe §29, T59);[913] mit Nietzsche leicht zu sein, zu fliegen und zu wissen: „Jetzt tanzt ein Gott durch mich" (siehe §34);[914] mit Heidegger im „Reigen des Ereignens", zu wesen (siehe §31, T64) – und dann frei zu werden für den eigensten Tanz des Lebens. Nur in dieser Fernnähe prägt sich unsere Souveränität gegenüber Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger aus, die sich vom Bann ihres Denkens löst, um endgültig in die Atmosphäre überzugehen, die sich als ursprünglichstes Pathos in ihren Texten überhaupt verdichtet

913 Siehe dazu Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.639: „Wer aber in Wahrheit lernte, Angst zu haben, der wird gehen wie im Tanz." Und Kierkegaard: *Philosophische Brosamen*, S.16: „Nur mein Leben habe ich, das ich jedesmal sofort aufs Spiel setzte, wenn sich eine Schwierigkeit zeigt. Da geht das Tanzen leicht, denn der Gedanke an den Tod ist eine flinke Tänzerin, meine Tänzerin, jeder Mensch ist mir zu schwer; und deshalb, ich bitte, per deos obsecro: niemand fordere mich zum Tanze auf, denn ich tanze nicht." Und Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.259: „Wenn ein Tänzer sehr hoch springen könnte, dann würden wir ihn bewundern, aber wenn er, obgleich er höher springen könnte als jemals irgendein Tänzer, so tun würde, als könnte er fliegen, dann man das Gelächter ihn herunterholen."

914 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragment 1882–1884* (KSA 10), S.65: Dein Schritt verräth, daß du noch nicht auf deiner Bahn schreitest, man müßte dir ansehen, daß du Lust zu tanzen hättest. Der Tanz ist der Beweis der Wahrheit. Und ebd., S.552: „Man könnte schon fliegen — aber erst musst du wissen, wie ein Engel zu tanzen." Und Nietzsche: *Nachgelassene Fragment 1885–1887* (KSA 12), S.550: „Sprichst du Wahrheiten: nach solchen Wahrheiten können keine Füße tanzen, also sind es keine Wahrheiten für uns."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hat und auch größer ist als Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger. Das logische Pathos der Phänomene also, von dem auch sie nur poetisch Zeugnis ablegen und das in seiner Wirkung durch keine Souveränwerdung gemindert werden kann, es sei denn durch innere Apathie gegenüber dem Sein selbst. Man hüte sich also vor jeglicher Objektivierung, Stereotypisierung oder Vulgarisierung *dieser Dimension* einer poetischen Phänomenologie, die niemals ihre "erfundene" Konzeptualisierung und Terminologie betrifft, sondern ihren "gefundenen" Stoff der Sachen selbst, der organisch zu seiner Erscheinung gebracht werden soll, damit er uns in die Echtheit des Lebens führt – die theotische Existenzpoesie τὰ ἔσχατα (*ta eschata*). – –

Nochmals haben wir hier gesprochen, nochmals haben wir hier geschrieben (siehe §36), vielleicht allzu lange, vielleicht allzu viel. Aber wir beten noch, schweigen auch und dichten doch. Wir erkennen uns selbst; wir werden, die wir sind; wir sind, die wir werden; wir dichten, die wir sind; wir sind, die wir dichten. Wir machen uns zum Kunstwerk, das wir werden, weil wir das Kunstwerk werden, das wir sind. Und sagen so: Dichte und sei dein Gedicht und werde dein Sein gemäß deinem Gedicht. Dichte und werde dein Gedicht und sei dein Sein gemäß deinem Gedicht. Werde dein Sein gemäß dem Gedicht, das du bist, weil du es dichtet. Werde dein Sein gemäß dem Gedicht, das du dichtest, weil du es bist. – Dichte, der du seist. "Sei, der du wirst". – –

Dichte, der du seist

Ich sah vom Himmel her, anzurücken seine Ferne,
im Tagschein zugefallen, den Gott in Drei,
meinen Ausstand auszulenken in die Nacht –
O Aberzweig der Flucht vor Worten,
siehe: Ich bin.

Ich sah vom Himmel her, auszukommen seine Nähe,
im Nachtgewirk gestiegen, den Gott in Zwei,
deinen Einstand einzulenken in den Tag –
O Aberzweig der Harrnis in Worten,
siehe: Du bist.

Ich sah vom Himmel her, auszudrücken seine Weite,
im Zwieriss gehalten, den Gott in Eins,
unseren Instand innezuhalten der Dämmerung –
O Aberzweig des Zögerns nach Worten,
siehe: Wir sind.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Siehe: Wir sind, du bist, ich bin,
doch am Fleischbaum des kommenden Gottes
trug auch Gaias dunkelste Neigung mir
den Zwang zu überzweigtem Tanz:
Zu dichten das Werden, der ich sei.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Appendix

1. Textstellen aus der Einleitung

Tableau I (T1): Der Gott am Kreuz

Sieh also noch einmal auf ihn, den Erniedrigten! Welche Wirkung hat dieser Anblick? Sollte er dich nicht dazu bewegen können, einigermaßen ähnlich wie er leiden zu wollen? Also für die Wahrheit unter Gefahr zeugen zu wollen, und gerade deshalb leiden zu müssen? Vergiß womöglich einen Augenblick alles, was du von ihm weißt, reiß dich aus dem doch vielleicht trägen gewohnheitsmäßigen Wissen um ihn: fühle es so, als hörtest du die Geschichte seiner Erniedrigung zum ersten Male. Glaubst du das aber nicht zu können, nun gut, so können wir uns auf andere Weise helfen, indem wir ein Kind zur Hilfe nehmen, ein Kind, das noch nicht dadurch verdorben ist, daß es Jesu Christi Leiden und Tod einfach als Schulaufgabe auswendig gelernt hat, ein Kind also, das diese Erzählung zum ersten Male hört, und laßt uns sehen, welche Wirkung sie hervorbringt, wenn wir sie einigermaßen leidlich erzählen.

Denke dir also ein Kind, und mach diesem Kind eine Freude dadurch, daß du ihm ein paar von jenen künstlerisch unbedeutenden, aber für das Kind so anregenden Bildern zeigst, die man in einem Kramladen kaufen kann. – Der da, auf dem schnaubenden Rosse, mit den wehenden Federn und der Herrschermiene, an der Spitze von Tausenden und aber Tausenden, die man nicht sehen kann – die Hand befehlend ausgestreckt: »vorwärts«, vorwärts über die Berggipfel, die gerade vor dir liegen, vorwärts zum Siege; das ist der Kaiser, der einzige, Napoleon; und nun erzählst du dem Kinde von Napoleon. – Der dort ist ein Jäger, er stützt sich auf seine Armbrust und sieht mit einem durchdringenden Blick vor sich hin, so sicher und doch bekümmert. Das ist Wilhelm Tell; du erzählst dem Kinde von ihm und diesem merkwürdigen Ausdruck in seinen Augen, daß er mit demselben Blick auf sein geliebtes Söhnchen schaute, damit er es nicht treffe, und auf den Apfel auf des Kindes Kopf, damit er den Apfel genau treffe. – Und dann zeigst du dem Kinde noch mehr solcher Bilder zu dessen unsäglicher Freude, bis du zu einem Bilde kommst, das du absichtlich dazwischen gelegt hast, und das einen Gekreuzigten darstellt. Das

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kind wird das Bild nicht sofort und auch nicht ganz direkt verstehen; es wird fragen, was es denn bedeute, daß der an solch einem Baume hänge. Darauf erklärst du dem Kinde, daß das ein Kreuz sei, und daß, wer daran hänge, gekreuzigt worden sei, und daß diese Kreuzigung in jenem Lande die qualvollste Todesstrafe gewesen sei und dazu eine entehrende Todesstrafe, die nur die schlimmsten Verbrecher erleiden mußten. – Wie wird dies nun auf das Kind wirken? Das Kind wird befangen werden und sich wohl eigentlich darüber wundern, wie du darauf gekommen seist, ihm ein solches häßliches Bild unter all den andern schönen zu zeigen, dies Bild eines schlimmen Verbrechers unter all diesen Helden und Herrlichen. Denn wie den Juden zum Trotz oben über das Kreuz geschrieben wurde »der Juden König«, so ist dieses Bild, das unaufhörlich noch alle Jahre herausgegeben wird, dem Menschengeschlecht zum Trotz eine Mahnung, die es niemals loswerden kann und auch niemals loswerden soll. Man soll ihn nicht anders darstellen; und es soll immer so sein, als hätte ihn *dieses* Geschlecht gekreuzigt, wenn *dieses* Geschlecht einem Kinde des neuen Geschlechts dieses Bild zum ersten Male zeigt und ihm zum ersten Male erklärt, wie es in der Welt zuging. Und dem Kinde soll es vor dem Erwachsenen und vor der Welt und vor sich selbst bange und ängstlich werden, wenn es zum ersten Male davon hört, und die andern Bilder sollen sich dabei alle, wie, wie es in dem alten Liede heißt, vor Scham umwenden, weil dieses Bild so ganz anders ist. Indessen – denn wir sind ja noch gar nicht zu dem Entscheidenden gekommen, indem das Kind noch gar nicht erfahren hat, wer dieser schlimme Verbrecher gewesen ist – wird das Kind sicherlich, wißbegierig wie alle Kinder sind, fragen, wer denn das sei, und was er denn getan habe – ja, was? Erzähle dem Kinde dann, daß dieser Gekreuzigte der Heiland der Welt sei. Damit wird aber das Kind keine rechte Vorstellung verbinden können; erzähle ihm deshalb nur, daß dieser Gekreuzigte der liebevollste Mensch gewesen sei, der je gelebt habe. O, im Alltäglichen, wo man ja diese Geschichte auswendig ableiern kann, im Alltagsleben, wo ein halbes, gerade nur andeutend hingeworfenes Wort genügt, damit man sofort Bescheid weiß, da geht alles so schnell und oberflächlich vor sich; das müßte aber ein sonderbarer Mensch sein, vielmehr ein Unmensch, der nicht unwillkürlich die Augen niederschlüge und fast wie ein armer Sünder dastünde, wenn er einem Kinde dies zum ersten Male erzählen sollte, einem Kinde also, das noch nie ein Wort davon gehört und selbstverständlich nie etwas davon geahnt hat. Denn in dem Augenblicke steht der Erwachsene ja wie ein Ankläger da, der sich und das ganze Menschengeschlecht anklagt! – Was für einen Eindruck muß dies wohl auf das Kind machen, das natürlich fragen wird: aber warum war man denn so schlecht gegen ihn, warum?

Sieh, nun ist der Augenblick da, falls du nicht schon einen allzu großen Eindruck auf das Kind gemacht hast. Erzähle ihm nun von dem Erhöhten, der von der Herrlichkeit alle zu sich ziehen will. Erzähle ihm, daß der Gekreuzigte dieser Erhöhte ist.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erzähle dem Kinde, daß er die Liebe war, daß er aus Liebe zur Welt kam, geringe Knechtsgestalt annahm, nur für dies eine lebte, die Menschen zu lieben und ihnen zu helfen, vor allem allen denen, die krank waren und betrübt, leidend und unglücklich. Erzähle dann dem Kinde, wie es ihm im Leben erging, wie ihn einer von den wenigen, die ihm nahestanden, verriet, wie die andern ihn verleugneten, und alle andern ihn verhöhnten und verspotteten, bis sie ihn zuletzt ans Kreuz nagelten – wie man es auf dem Bilde sieht – und wie sie schrien, sein Blut solle über sie und ihre Kinder kommen, und er für sie betete, daß dieses nicht geschehen möge, sondern daß der himmlische Vater ihnen diese Sünde vergeben wolle. Erzähle all das dem Kinde recht lebendig, als hättest du es selber noch nie gehört oder erzählt; erzähle es, als hättest du selber all dies erdichtet, aber vergiß keine Einzelheit, die uns überliefert ist, doch darfst du gern beim Erzählen vergessen, daß uns all das *überliefert* ist. Erzähle dann dem Kinde, daß damals zusammen mit dem Liebevollen auch ein berüchtigter Räuber lebte, der zum Tode verurteilt worden war, und daß das Volk forderte, dieser Räuber solle freigelassen werden, daß das Volk rief: er soll leben, Barrabas soll leben, während sie über den Liebreichen riefen: kreuzige, kreuzige ihn! so daß dieser Liebreiche also nicht allein wie ein Verbrecher gekreuzigt wurde, sondern wie ein solches Ungeheuer von einem Verbrecher, daß jener berüchtigte Räuber im Vergleich mit ihm geradezu ein rechtschaffener Mensch wurde.

Welche Wirkung, meinst du, wird diese Erzählung auf das Kind haben? Jedoch, um es dir ganz deutlich und klar zu machen, so stell eine Probe an: erzähle weiter von dem Gekreuzigten, daß er am dritten Tage darauf von den Toten auferstand, dann zum Himmel auffuhr, um zu der Herrlichkeit des Vaters im Himmel einzugehen – versuch es, und du wirst sehen, daß das Kind dieses zuerst völlig überhören wird, denn die Erzählung des Leidens hat auf das Kind einen so großen Eindruck gemacht, daß es von der Herrlichkeit, die darauf folgte, gar nichts hören mag. Denn man muß ziemlich verpfuscht sein und manches Jahr lang dadurch empfindungslos geworden sein, daß man die Geschichte von seiner Erniedrigung, seinem Leiden und Sterben hat leichtfertig ableiern hören, um, ohne angehalten zu werden, sofort zur Herrlichkeit übergehen zu können.

Welche Wirkung, meinst du also, wird deine Erzählung auf das Kind ausüben? Vor allem wohl die, daß es die übrigen Bilder, die ihm gezeigt wurden, völlig vergißt, weil es nun über etwas anderes nachdenken muß. Und darauf würde sich das Kind wohl im höchsten Maße darüber wundern, daß Gott mit Himmel nicht alles getan hat, um dies zu verhindern; oder jedenfalls darüber, daß dies geschah, ohne daß Gott, wenn auch erst im allerletzten Augenblicke, Feuer vom Himmel regnen ließ, um seinen Tod zu verhindern; daß es geschah, ohne daß sich die Erde öffnete, um die Gottlosen zu verschlingen. Und ganz so müßten wir Älteren ja auch denken, wenn wir nicht begriffen, daß er freiwillig litt, und daß es um so schwerer war,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weil er, der Erniedrigte, jeden Augenblick hätte bitten können, so daß der Vater ihm Legionen von Engeln gesandt hätte, um das Fürchterliche abzuwehren. – Das wäre wohl der erste Eindruck gewesen. Wenn das Kind aber mit der Zeit genauer über diese Geschichte nachdächte, würde es wohl immer leidenschaftlicher werden; es würde nur noch von Waffen und Krieg reden – denn das hätte das Kind dann bestimmt beschlossen, daß es, sobald es groß wäre, alle diese gottlosen Menschen totschlagen würde, die so mit dem Liebevollen gehandelt hätten; und das hätte es beschlossen, ohne mit seinem Kinderverstand daran zu denken, daß diese Gottlosen vor 1800 Jahren gelebt hätten.

Wenn dieses Kind dann ein Jüngling geworden wäre, hätte er diesen Eindruck nicht vergessen, sieht aber nun ein, daß sich dieses nicht tun ließe, was er als Knabe beschlossen hatte, indem er die 1800 Jahre vergessen hatte, doch würde er sicher mit derselben Leidenschaft gegen die Welt streiten wollen, in der man den Heiligen anspie, in der man die Liebe kreuzigt und für den Räuber bittet.

Wenn er dann noch älter und reif geworden wäre, würde er den Kindheitseindruck nicht vergessen haben, aber es nun anders auffassen. Er will nicht mehr schlagen, da er dann dem Erniedrigten, der nicht schlug, nicht einmal zurückschlug, wenn er geschlagen wurde, nicht ähnlich sein würde. Nein, jetzt will er nur eines: annäherungsweise so leiden, wie er in der Welt litt, in dieser Welt, die die Philosophen immer die beste genannt haben, welche aber doch – denn es muß wohl so sein, daß manches in der Philosophie wahr ist, was in der Theologie unwahr ist – die Liebe kreuzigt und »Barrabas lebe« ruft. Das zeigt die Welt immer wieder in geringeren Verhältnissen, daß nicht nur der leiden muß, der das menschliche Gute will, sondern daß auch – schon um des Gegensatzes willen, den die Welt so liebt, um dadurch so recht zu unterstreichen, wie sehr sie gegen das Gute ist – zu gleicher Zeit jener Erbärmliche, Verächtliche, Niedrige zu leben pflegt, für den, um den Gegensatz zu zeigen, »er lebe« gerufen wird.

So *kann* also der Anblick des Erniedrigten bewegen – kann er dich nicht auch so bewegen? So bewegte er die Apostel, die nichts wußten und nichts wissen wollten als Christum, und zwar als den Gekreuzigten – kann er dich nicht auch so bewegen? Daraus folgt nicht, daß du ein Apostel würdest – welche Vermessenheit! Nein, daraus folgt nur, daß du ein Christ wirst. So bewegte dieser Anblick jene Herrlichen, deren die Kirche als ihrer Väter und Lehrer gedenkt, und die mit den Aposteln nichts wußten und nicht anderes wissen wollten als Christum, und zwar als den Gekreuzigten – kann er dich nicht auch so bewegen? Daraus folgt nicht, daß du einer von jenen würdest – welch eitler Gedanke! Daraus folgt nur, daß du ein Christ wirst. Denn warum wurden sie durch diesen Anblick so bewegt? Weil sie ihn liebten. Deshalb erkannten sie seine Leiden; denn nur wer ihn liebt, begreift, daß er die Liebe war, und nur der kann darauf aufmerksam werden, wie er litt: wie schwer und martervoll,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und wie er litt: wie sanftmütig und liebevoll; wie er litt: wie sehr er im Recht war; wie er litt: welches Unrecht! Wenn dieser Anblick dich nicht so bewegt, muß es daran liegen, daß du ihn nicht liebst; aber wende deshalb deinen Blick nicht ab, damit der Anblick dieses Erniedrigten in seinem Leiden dich doch vielleicht noch bewege, ihn zu lieben. Wenn es so ist, wirst du zum zweiten Male diesen Anblick zu sehen bekommen, und dann wird er auch dich dazu bewegen, ähnlich wie er leiden zu wollen – der von der Herrlichkeit alle zu sich ziehen will.[915]

Tableau II (T2): Der tote Gott

Der tolle Mensch. — Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“ — Da dort gerade Viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein grosses Gelächter. Ist er denn verloren gegangen? sagte der Eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der Andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? — so schrieen und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet, — ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? — auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, — wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That, — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That

915 Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.188 – 192 (T1).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!“ — Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, dass sie in Stücke sprang und erlosch. „Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. Diess ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert, — es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese That ist ihnen immer noch ferner, als die fernsten Gestirne, — und doch haben sie dieselbe gethan!“ — Man erzählt noch, dass der tolle Mensch des selbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur diess entgegnet: „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Grüfte und Grabmäler Gottes sind?“ —[916]

Tableau III (T3): Der letzte Gott

Seine *Wesung* hat er im Wink, dem Anfall und Ausbleib der Ankunft sowohl als auch der Flucht der gewesenden Götter und ihrer verborgenen Verwandlung. Der letzte Gott ist nicht das Ereignis selbst, wohl aber seiner bedürftig als jenes, dem der Dagründer zugehört.

Dieser Wink als Ereignis stellt das Seiende in die äußerste Seinsverlassenheit und durchstrahlt zugleich die Wahrheit des Seins als ihr innigstes Leuchten.

Im Herrschaftsbereich des Winkes treffen sich neu zum einfachsten Streit Erde und Welt: reinste Verschlossenheit und höchste Verklärung, holdeste Berückung und furchtbarste Entrückung. Und dieses je wieder nur geschichtlich in den Stufen und Bereichen und Graden der Bergung der Wahrheit im Seienden, wodurch allein dieses wieder seiender wird in all dem maßlosen, aber verstellten Verlöschen ins Unseiende.

In solcher Wesung des Winkes kommt das Seyn selbst zu seiner *Reife.* Reife ist Bereitschaft, eine Frucht zu werden und eine Verschenkung. Hierin west das *Letzte,* das *wesentliche,* aus dem Anfang geforderte, nicht ihm zugetragene *Ende.* Hier enthüllt sich die innerste Endlichkeit des Seyns: im Wink des letzten Gottes.

In der Reife, der Mächtigkeit zur Frucht und der Größe der Verschenkung, liegt zugleich das *verborgenste* Wesen des *Nicht,* als Noch-nicht und Nicht-mehr.

Von hier aus ist die Innigkeit der Einwesung des Nichthaften im Seyn zu erahnen. Gemäß der Wesung des Seyns aber, im Spiel des Anfalls und Ausbleibs, hat das *Nicht* selbst verschiedene Gestalten seiner Wahrheit und demgemäß auch das *Nichts.* Wird

916 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA4), S.480ff (T2).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieses nur »logisch« durch Verneinung des Seienden im Sinne des Vorhandenen errechnet (vgl. die Anmerkungen im Handexemplar von: »Was ist Metaphysik?«) und äußerlich wortmäßig erklärt, mit anderen Worten, kommt das Fragen überhaupt nicht in den Bereich der Frage nach dem *Seyn,* dann ist alle Widerrede gegen die Frage nach dem Nichts ein eitles Gerede, dem jede Möglichkeit benommen bleibt, jemals in den Entscheidungsbereich der Frage nach der wesentlichsten Endlichkeit des Seyns einzudringen.

Aber dieser Bereich wird nur betretbar kraft der Vorbereitung einer langen Ahnung des letzten Gottes. Und die Zukünftigen des letzten Gottes werden *nur* und erst vorbereitet durch jene, die den *Rück*weg aus der erfahrenen Seinsverlassenheit finden, ausmessen und bauen. Ohne das Opfer dieser Rückwegigen kommt es nicht einmal zu einer Dämmerung der Möglichkeit des Winkens des letzten Gottes. Diese Rück-wegigen sind die wahren Vor-läufer der Zukünftigen.

(Aber diese Rückwegigen sind auch ganz Andere als die vielen nur »Re-aktiven«, deren »Aktion« nur aufgeht in der blinden Anklammerung an ihr kurzgesehenes Bisheriges. Ihnen ist nie das Gewesene in seinem Übergriff ins Künftige und niemals das Künftige in seinem Zuruf an das Gewesende offenbar geworden.)

Der letzte Gott hat seine einzigste Einzigkeit und steht außerhalb jener verrechnenden Bestimmung, was die Titel »Mono-theismus«, »Pan-theismus« und »A-theismus« meinen. »Monotheismus« und alle Arten des »Theismus« gibt es erst seit der jüdisch-christlichen »Apologetik«, die die »Metaphysik« zur denkerischen Voraussetzung hat. Mit dem Tod dieses Gottes fallen alle Theismen dahin. Die Vielheit der Götter ist keiner Zahl unterstellt, sondern dem inneren Reichtum der Gründe und Abgründe in der Augenblicksstätte des Aufleuchtens und der Verbergung des Winkes des letzten Gottes.

Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermeßlicher Möglichkeiten unserer Geschichte. Um seinetwillen darf die bisherige Geschichte nicht verenden, sondern muß zu ihrem Ende gebracht werden. Wir müssen die Verklärung ihrer wesentlichen Grundstellungen in den Übergang und die Bereitschaft hineinschaffen.

Die Vorbereitung des Erscheinens des letzten Gottes ist das äußerste Wagnis der Wahrheit des Seyns, kraft deren allein die Wiederbringung des Seienden dem Menschen glückt.

Die größte Nähe des letzten Gottes ereignet sich dann, wenn das Ereignis als das zögernde Sichversagen zur Steigerung in die *Verweigerung* kommt. Dies ist etwas wesentlich anderes als die bloße Abwesenheit. Verweigerung als zugehörig zum Ereignis läßt sich nur erfahren aus dem ursprünglicheren Wesen des Seyns, wie es im Denken des anderen Anfangs aufleuchtet.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die *Verweigerung* als die Nähe des Unab-wendbaren macht das Da-*sein* zum Überwundenen, das will sagen: schlägt es nicht nieder, sondern reißt es hinauf in die Gründung seiner Freiheit.

Ob aber ein Mensch beides bewältigen kann, das Ausstehen des Anklangs des Ereignisses als Verweigerung und den Vollzug des Übergangs zur Gründung der Freiheit des Seienden als solchen, zur Erneuerung der Welt aus der Rettung der Erde, wer möchte das entscheiden und wissen? Und so bleiben wohl die, die an solcher Geschichte und ihrer Gründung sich verzehren, immer von einander getrennt, die Gipfel der getrenntesten Berge.

Die äußerste Ferne des letzten Gottes in der Verweigerung ist eine einzigartige Nähe, ein Bezug, der durch keine »Dialektik« verunstaltet und beseitigt werden darf.

Die Nähe aber klingt an im Anklang des Seyns aus der Erfahrung der Not der Seinsverlassenheit. Diese Erfahrung jedoch ist der erste Aufbruch zum Sturm in das Da-sein. Denn nur wenn der Mensch aus dieser Not herkommt, bringt er die Notwendigkeiten zum Leuchten und mit diesen erst die Freiheit der Zugehörigkeit zum Jubel des Seyns.

Nur wer zu kurz, d. h. nie eigentlich *denkt*, bleibt dort, wo eine Versagung und Verneinung andrängt, haften, um daraus den Anlaß zur Verzweiflung zu nehmen. Dies aber ist immer ein Zeugnis, daß wir noch nicht die volle Kehre des Seyns ermessen haben, um darin das Maß des Da-seins zu finden.

Die Verweigerung nötigt das Da-sein zu ihm selbst als Gründung der Stätte des *ersten* Vorbeigangs des Gottes als des sich-verweigernden. Erst aus diesem Augenblick kann ermessen werden, wie das Seyn als Ereignisbereich jener Nötigung das Seiende wiederbringen muß, in welcher Bewältigung des Seienden die Würdigung des Gottes sich vollziehen muß.

Wir stehen in diesem Kampf um den letzten Gott und d. h. um die Gründung der Wahrheit des Seyns als des Zeitraumes der Stille seines Vorbeigangs (nicht um den Gott selbst vermögen wir zu kämpfen) notwendig im Machtbereich des Seyns als Ereignung und damit in der äußersten Weite des schärfsten Wirbels der Kehre.

Wir müssen die Gründung der Wahrheit vorbereiten, und das sieht so aus, als werde damit schon die Würdigung und damit die Bewahrung des letzten Gottes vorbestimmt. Wir müssen zugleich wissen und uns daran halten, daß die Bergung der Wahrheit in das Seiende und damit die Geschichte der Bewahrung des Gottes erst durch ihn selbst und die Weise, wie er uns als da-seinsgründende braucht, gefordert wird; gefordert nicht nur eine Gebotstafel, sondern ursprünglicher und wesentlich so, daß sein Vorbeigang eine Beständigung des Seienden und damit des Menschen inmitten seiner fordert; eine Beständigung, in der erst das Seiende je in der Einfachheit seines zurückgewonnenen Wesens (als Werk, Zeug, Ding, Tat, Blick

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Wort) dem Vorbeigang standhält, ihn so nicht still legt, sondern als Gang walten läßt.

Hier geschieht keine Er-lösung, d. h. im Grunde Niederwerfung des Menschen, sondern die *Einsetzung* des ursprünglicheren Wesens (Da-seinsgründung) in das Seyn selbst: die Anerkennung der Zugehörigkeit des Menschen in das Seyn durch den Gott, das sich und seiner Größe nichts vergebende Eingeständnis des Gottes, des Seyns zu bedürfen.

Jene Zugehörigkeit zum Seyn und dieses Bedürfen des Seyns enthüllt erst das Seyn in seinem Sichverbergen als jene kehrige Mitte, in der die Zugehörigkeit das Bedürfen übertrifft und das Bedürfen die Zugehörigkeit überragt: das Seyn als Er-eignis, das aus diesem kehrigen Übermaß seiner selbst geschieht und so zum Ursprung wird des Streites zwischen dem Gott und dem Menschen, zwischen dem Vorbeigang des Gottes und der Geschichte des Menschen.

Alles Seiende, so aufdringlich und einzig und selbst- und erst-ständig es dem gott-losen und unmenschlichen Rechnen und Betreiben erscheinen mag, ist nur der Hereinstand in das Ereignis, in dem (dem Hereinstand) die Stätte des Vorbeigangs des letzten Gottes und die Wächterschaft des Menschen eine Beständigung suchen, um zur Ereignung bereit zu bleiben und dem Seyn nicht zu wehren, was doch das bisherige Seiende, dieses in der bisherigen Wahrheit, ausschließlich betreiben mußte.

Das Erdenken der Wahrheit des Seyns glückt erst, wenn im Vorbeigang des Gottes die Ermächtigung des Menschen zu seiner Notwendigkeit offenbar wird und so die Er-eignung im Übermaß der Kehre zwischen menschlicher Zugehörigkeit und göttlichem Bedürfen ins Offene kommt, um ihr Sichverbergen als Mitte, um sich als Mitte des Sichverbergens zu erweisen und die Erschwingung zu erzwingen und damit die Freiheit zum Grunde des Seyns als Da-gründung zum Sprung zu bringen.

Der letzte Gott ist der Anfang der längsten Geschichte in ihrer kürzesten Bahn. Langer Vorbereitung bedarf es für den großen Augenblick seines Vorbeigangs. Und zu seiner Bereitung sind Völker und Staaten zu klein, d. h. zu sehr schon allem Wachstum entrissen und nur noch der Machenschaft ausgeliefert.

Nur die großen und verborgenen Einzelnen werden dem Vorbeigang des Gottes die Stille schaffen und unter sich den verschwiegenen Einklang der Bereiten.

Das Seyn als das Einzigste und Seltenste gegen das Nichts wird sich aus der Massenhaftigkeit des Seienden zurückgezogen haben, und alle Geschichte wird dort, wo sie in ihr eigenes Wesen hinabreicht, nur diesem Entzug des Seins in seine volle Wahrheit dienen. Alles öffentliche aber wird in seinen Erfolgen und Niederbrüchen schwärmen und sich jagen, um seiner Art gemäß *nichts* zu ahnen von dem, was geschieht. Nur zwischen diesem Massenwesen und den eigentlich Geopferten werden sich die Wenigen und ihre Bünde suchen und finden, um zu ahnen, daß ihnen etwas Verborgenes geschieht, jener Vorbeigang, bei aller Herauszerrung alles »Geschehens«

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in das Schnelle, sogleich vollständig Griffige und restlos zu Verzehrende. Die Verkehrung und Verwechslung der Ansprüche und Anspruchsbereiche wird nicht mehr möglich sein, weil die Wahrheit des Seyns selbst in der schärfsten Ausfälligkeit seiner Zerklüftung die wesentlichen Möglichkeiten zur Entscheidung gebracht hat.

Dieser geschichtliche Augenblick ist kein »Idealzustand«, weil dieser jedesmal dem Wesen der Geschichte zuwidergeht, sondern dieser Augenblick ist die Ereignung jener Kehre, in der die Wahrheit des Seyns zum Seyn der Wahrheit kommt, da der Gott das Seyn braucht und der Mensch als Da-sein die Zugehörigkeit zum Seyn gegründet haben muß. Dann ist, für diesen Augenblick, das Seyn als das innigste Zwischen gleich dem Nichts, der Gott übermächtigt den Menschen und der Mensch übertrifft den Gott, unmittelbar gleichsam und doch beides nur im Ereignis, als welches die Wahrheit des Seyns selbst ist.

Aber eine lange und viel rückfällige und viel verborgene Geschichte wird sein bis zu diesem unerrechenbaren Augenblick, der auch nie ein so Vordergründliches wie ein »Ziel« sein kann. Nur stündlich schon müssen die Schaffenden in der Verhaltenheit der Sorge sich selbst zur Wächterschaft im Zeit-Raum jenes Vorbeigangs bereit machen. Und die denkerische Besinnung auf dies Einzige: die Wahrheit des Seyns, kann nur ein Pfad sein, auf dem das Unvordenkliche dennoch gedacht, d. h. die Verwandlung des Bezugs des Menschen zur Wahrheit des Seyns angefangen wird.

Mit der Seynsfrage, die die Frage nach dem Seienden und somit alle »Metaphysik« überwunden hat, ist die Fackel entzündet und der erste Anlauf zum weiten Lauf gewagt. Wo ist der Läufer, der die Fackel aufnimmt und seinem Vor-gänger zuträgt? Die Läufer müssen alle, und je spätere sie sind, um so stärkere *Vor*-läufer sein, keine Nachläufer, die das Erstversuchte, wenn es hoch kommt, nur »verbessern« und widerlegen. Die Vor-läufer müssen je und je ursprünglicher als die »Vor«- (d. h. hinter ihnen)-laufenden *anfängliche* sein, das Eine und Selbe des zu Fragenden noch einfacher, reicher und unbedingt einzig denken. Was sie übernehmen, indem sie die Fackel ergreifen, kann nicht das Gesagte als »Lehre« und »System« und dgl. sein, sondern das Gemußte, das sich nur jenen eröffnet, die selbst, abgründiger Herkunft, zu den Gezwungenen gehören.

Das Zwingende aber ist allein das Unberechen- und Unmachbare des Ereignisses, die Wahrheit des Seyns. Selig, wer der Unseligkeit seiner Zerklüftung zugehören darf, um ein Höriger zu sein in der immer anfänglichen Zwiesprache der Einsamen, in die der letzte Gott hereinwinkt, weil er durch sie in seinem Vorbeigang erwunken wird.

Der *letzte* Gott ist kein Ende, sondern das Insicheinschwingen des Anfangs und somit die höchste Gestalt der Verweigerung, da Anfängliches allem Festhalten sich entzieht und nur west im Überragen alles dessen, was schon als Künftiges in ihn eingefangen und seiner bestimmenden Kraft überantwortet ist.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Ende *ist* nur dort, wo sich das Seiende aus der Wahrheit des Seyns losgerissen, jede Frag-würdigkeit und d. h. jede Unterscheidung verleugnet hat, um sich in endlosen Möglichkeiten des so Losgelassenen in endloser Zeit zu gebärden. Das Ende ist das unaufhörliche Und-so-weiter, dem sich das *Letzte* als das Anfänglichste von Anfang an und längst entzogen hat. Das Ende sieht sich selbst niemals, sondern hält sich für die Vollendung und wird deshalb am wenigsten bereit und bereitet sein, das *Letzte* weder zu erwarten noch zu erfahren.

Herkünftig aus einer durch die »Metaphysik« bestimmten Stellung zum Seienden werden wir nur schwer und langsam das Andere wissen können, daß weder im »persönlichen« noch im »massenweisen« »Erlebnis« der Gott noch erscheint, sondern einzig in dem abgründigen »Raum« des Seyns selbst. Alle bisherigen »Kulte« und »Kirchen« und solches überhaupt kann nicht die wesentliche Bereitung des Zusammenstoßes des Gottes und des Menschen in der Mitte des Seyns werden. Denn zuerst muß die Wahrheit des Seyns selbst gegründet werden und für dieses Aufgegebene alles Schaffen einen anderen Anfang nehmen.

Wie wenige wissen davon, daß der Gott wartet auf die Gründung der Wahrheit des Seyns und somit auf den Einsprung des Menschen in das Da-sein. Statt dessen scheint es so, als müßte und würde der Mensch auf den Gott warten. Und vielleicht ist dieses die verfänglichste Form der tiefsten Gottlosigkeit und die Betäubung der Ohnmacht zur Er-leidung der Ereignung jener Da-zwischenkunft des Seyns, das erst dem Hereinstand des Seienden in die Wahrheit eine Stätte bietet und ihm die Gerechtsame zuteilt, in der weitesten Ferne zum Vorbeigang des Gottes zu stehen, Gerechtsame, deren Zuteilung nur geschieht als Geschichte: in der Umschaffung des Seienden in die Wesentlichkeit seiner Bestimmung und in die Befreiung aus dem Mißbrauch der Machenschaften, die, alles verkehrend, das Seiende in der Nutznießung erschöpfen.[917]

2. Textstellen aus dem 1. Kapitel

§5 Kierkegaard: Das Pathos des Absurden

Tableau IV (T4): Der ekstatische Vortrag

Heirate, du wirst es bereuen; heirate nicht, du wirst es auch bereuen; heirate oder heirate nicht, du wirst beides bereuen; entweder du heiratest oder du heiratest nicht, du bereust beides. Lache über die Torheiten der Welt, du wirst es bereuen; weine

917 Heidegger: *Seh zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.409 – 417 (T3).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

über sie, du wirst es auch bereuen; lache über die Torheiten der Welt oder weine über sie, du wirst beides bereuen; entweder du lachst über die Torheiten der Welt oder du weinst über sie, du bereust beides. Trau einem Mädchen, du wirst es bereuen; traue ihr nicht, du wirst es auch bereuen; trau einem Mädchen oder traue ihr nicht, du wirst beides bereuen; entweder du traust einem Mädchen oder du traust ihr nicht, du wirst beides bereuen. Erhänge dich, du wirst es bereuen; erhänge dich nicht, du wirst es auch bereuen; erhänge dich oder erhänge dich nicht, du wirst beides bereuen; entweder du erhängst dich oder du erhängst dich nicht, du wirst beides bereuen. Dies, meine Herren, ist aller Lebensweisheit Inbegriff. Nicht in einzelnen Augenblicken nur betrachte ich, wie Spinoza sagt, alles *aeterno modo*, sondern ich bin beständig *aeterno modo*. Das, glauben viele, seien sie auch, wenn sie, nachdem sie das eine oder das andere getan haben, diese Gegensätze vereinigen oder medieren. Doch dies ist ein Mißverstand; denn die wahre Ewigkeit liegt nicht hinter dem Entweder-Oder, sondern vor ihm. Ihre Ewigkeit wird daher auch eine schmerzliche Zeit-Sukzession sein, da sie an der doppelten Reue zu zehren haben werden. Meine Weisheit ist also leicht zu begreifen; denn ich habe nur einen Grundsatz, von dem ich noch nicht einmal ausgehe. Man muß zwischen der nachfolgenden Dialektik des Entweder-Oder und der hier angedeuteten ewigen unterscheiden. Wenn ich also hier sage, daß ich nicht von meinem Grundsatz ausgehe, so hat dies seinen Gegensatz nicht in einem Davon-Ausgehen, sondern ist lediglich der negative Ausdruck für meinen Grundsatz, das, wodurch er sich selbst begreift im Gegensatz zu einem Davon-Ausgehen oder einem Nicht-davon-Ausgehen. Ich gehe nicht von meinem Grundsatz aus; denn ginge ich von ihm aus, würde ich es bereuen, ginge ich nicht von ihm aus, würde ich es auch bereuen. Sollte es daher dem einen oder anderen unter meinen hochverehrten Zuhörern so vorkommen, als ob an dem, was ich sagte, doch etwas dran wäre, so beweist er damit nur, daß sein Kopf für Philosophie nicht geeignet ist; sollte es ihm scheinen; daß Bewegung in dem Gesagten sei, so beweist dies dasselbe. Für diejenigen Zuhörer hingegen, die imstande sind, mir zu folgen, obwohl ich keine Bewegung mache, will ich nun die ewige Wahrheit entwickeln, durch welche diese Philosophie in sich selber bleibt und keine höhere zugesteht. Wenn ich nämlich von meinem Grundsatz ausginge, so würde ich nicht wieder aufhören können; denn hörte ich nicht auf, so würde ich es bereuen, und hörte ich auf, so würde ich es auch bereuen usw. Nun aber, da ich nie ausgehe, kann ich jederzeit aufhören; denn mein ewiger Ausgang ist mein ewiges Aufhören. Die Erfahrung hat gezeigt, daß es für die Philosophie keineswegs besonders schwierig ist, anzufangen. Weit entfernt; sie fängt ja mit nichts an und kann somit jederzeit anfangen. Was hingegen der Philosophie und den Philosophen schwerfällt, ist das Aufhören. Auch dieser Schwierigkeit bin ich entgangen; denn falls jemand glauben sollte, daß ich, indem ich jetzt aufhöre, wirklich aufhöre, so beweist er, daß er keine spekulative Begabung hat. Ich höre

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nämlich nicht jetzt auf, sondern ich habe bereits damals aufgehört, als ich anfing. Meine Philosophie hat deshalb die vortreffliche Eigenschaft, daß sie kurz und daß sie unwidersprechlich ist; denn wenn jemand mir widersprüche, so dürfte ich wohl recht damit haben, ihn. für verrückt zu erklären. Der Philosoph ist also beständig *aeterno modo* und hat nicht, wie der selige Sintenis, nur vereinzelte Stunden, die für die Ewigkeit gelebt sind.[918]

Tableau V (T5): Der Finger im Dasein

Den 11. Oktober

Mein stiller Mitwisser!

Mein Leben ist bis zum Äußersten gebracht; ich ekele mich vor dem Dasein, es ist geschmacklos ohne Salz und Sinn. Wenn ich hungriger als Pierrot wäre, gelüstete es mich dennoch nicht danach, jene Erklärung zu fressen, welche die Menschen anbieten. Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Land man sich befindet, ich stecke den Finger ins Dasein – es riecht nach nichts. Wo bin ich? Was will das besagen: die Welt? Was bedeutet dieses Wort? Wer hat mich in das Ganze hineingenarrt und läßt mich nun da stehen? Wer bin ich? Wie bin ich in die Welt hineingekommen; warum bin ich nicht gefragt worden, warum nicht mit Bräuchen und Regeln bekannt gemacht worden, sondern ins Glied gesteckt, als sei ich von einem Seelenverkooper gekauft? Wie bin ich Interessent in jener großen Entreprise geworden, die man die Wirklichkeit nennt? Warum soll ich Interessent sein? Ist das nicht freigestellt? Und soll ich es notwendig sein, wo ist denn der Verhandlungsleiter, ich habe eine Bemerkung zu machen? Gibt es keinen Verhandlungsleiter? Wo soll ich mich mit meiner Klage hinwenden? Das Dasein ist ja eine Debatte, darf ich darum bitten, daß meine Betrachtung mit in Erwägung gezogen wird? Soll man das Dasein nehmen als was es ist, wäre es dann nicht am besten, daß man zu wissen bekäme, wie es ist? Was heißt das: ein Betrüger? Sagt Cicero nicht, man finde einen solchen heraus, indem man frage: *cui bono*? Ich lasse einen jeden fragen und frage jeden danach, ob es mir etwas genützt hat, mich selber und ein Mädchen unglücklich zu machen: Schuld – was soll das heißen? Ist das Hexerei? Weiß man nicht mit Bestimmtheit, wie es zugeht, daß ein Mensch schuldig wird? Will niemand antworten: Ist denn dies nicht für alle die Herren Teilnehmer von äußerster Wichtigkeit?[919]

---

918 Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.49ff (T4).
919 Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.410 (T5).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tableau VI (T6): Stimmung

Es war einmal ein Mann, der hatte als Kind jene schöne Erzählung vernommen, wie Gott Abraham versuchte und wie dieser die Versuchung bestand, den Glauben bewahrte und wider Erwarten zum andernmal einen Sohn bekam. Als er älter wurde, las er dieselbe Erzählung mit noch größerer Bewunderung; denn das Leben hatte getrennt, was in der frommen Einfalt des Kindes vereint gewesen war. Je älter er wurde, um so öfter wandten sich seine Gedanken jener Erzählung zu, seine Begeisterung wurde stärker und stärker, und dennoch konnte er die Erzählung weniger und weniger verstehen. Zuletzt vergaß er darüber alles andere; seine Seele hatte nur den einen Wunsch, Abraham zu sehen, die eine Sehnsucht, Zeuge jener Begebenheit gewesen zu sein. Sein Verlangen stand nicht danach, die schönen Gegenden des Morgenlands zu sehen, des gelobten Landes irdische Herrlichkeit, jenes gottesfürchtige Ehepaar, dessen Alter Gott segnete, des betagten Patriarchen ehrwürdige Gestalt, die blühende Jugend des von Gott geschenkten Isaak – er hatte nichts dagegen, daß das gleiche auf einer unfruchtbaren Heide geschähe. Seine Begierde stand danach, auf jener dreitägigen Reise mit dabei zu sein, als Abraham mit der Sorge voran und mit Isaak an seiner Seite ritt. Sein Wunsch war, in jenem Augenblick zugegen zu sein, als Abraham seine Augen aufhob und von ferne den Berg Morija sah, in jenem Augenblick, als er die Esel zurückließ und allein mit Isaak auf den Berg stieg; denn das, was ihn beschäftigte, war nicht das kunstreiche Weben der Phantasie, sondern der Schauder des Gedankens.

Jener Mann war kein Denker, er fühlte kein Verlangen danach, über den Glauben hinauszukommen; ihn dünkte, das Herrlichste müsse sein, im Gedächtnis als der Vater des Glaubens fortzuleben, ein beneidenswertes Los, den Glauben zu besitzen, obgleich niemand anders davon wußte.

Jener Mann war kein gelehrter Exeget, er konnte kein Hebräisch; hätte er Hebräisch gekonnt, dann hätte er die Erzählung und Abraham vielleicht unschwer verstanden.

I

Und Gott versuchte Abraham und sprach zu ihm: «Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du liebhast, und gehe hin in das Land Morija und opfere ihn daselbst zum Brandopfer auf einem Berge, den ich dir sagen werde.»

Es war eines Morgens früh. Abraham stand zeitig auf; er ließ die Esel gürten, verließ sein Zelt, und Isaak zog mit ihm; aber Sara schaute ihnen aus dem Fenster

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nach, das Tal hinab, bis sie sie nicht mehr sah. Sie ritten drei Tage lang schweigend, nicht einmal am Morgen des vierten Tages sagte Abraham ein Wort, aber er hob seine Augen auf und sah von ferne den Berg Morija. Er ließ die Knechte zurück und stieg allein mit Isaak an der Hand den Berg hinan. Aber Abraham sagte zu sich selbst: «Ich will doch Isaak nicht verheimlichen, wohin dieser Gang ihn führt.» Er blieb stehen, er legte seine Hand segnend auf Isaaks Haupt, und Isaak beugte sich, den Segen zu empfangen. Und Abrahams Angesicht war Väterlichkeit, sein Blick war mild, seine Worte mahnend. Aber Isaak konnte ihn nicht verstehen, seine Seele konnte sich nicht erheben; er umfaßte Abrahams Knie, er fiel ihm flehend zu Füßen, er bat für sein junges Leben, für seine schönen Hoffnungen, er erinnerte an die Freuden in Abrahams Haus, er erinnerte an die Sorge und die Einsamkeit. Da hob Abraham den Knaben auf und ging mit ihm an der Hand, und seine Worte waren voll Trost und Ermahnung. Aber Isaak konnte ihn nicht verstehen. Er bestieg den Berg Morija, aber Isaak verstand ihn nicht. Da wandte er sich einen Augenblick von ihm ab; aber als Isaak zum andernmal Abrahams Angesicht erblickte, da war es verändert, sein Blick war wild, seine Gestalt war Schrecken. Er faßte Isaak bei der Brust, warf ihn zur Erde und sagte: «Dummer Knabe, glaubst du, ich sei dein Vater: Ich hänge Abgöttern an. Glaubst du, es sei Gottes Befehl: Nein, es ist meine Lust.» Da zitterte Isaak und rief in seiner Angst: «Gott im Himmel, erbarme Dich über mich, Abrahams Gott erbarme Dich über mich, habe ich keinen Vater auf Erden, dann sei Du mein Vater!» Aber Abraham sagte still bei sich: «Herr im Himmel, ich danke Dir; es ist doch besser, daß er glaubt, ich sei ein Unmensch, als daß er den Glauben an Dich verlieren sollte.»

***

Wenn das Kind entwöhnt werden soll, so schwärzt die Mutter ihre Brust; es wäre ja schade, sähe die Brust lieblich aus und das Kind dürfe sie nicht bekommen. Dann glaubt das Kind, die Brust habe sich verändert; aber die Mutter ist die gleiche, ihr Blick ist liebevoll und zärtlich wie immer. Wohl dem, der nicht entsetzlicherer Mittel bedurfte, um das Kind zu entwöhnen![920]

§6 Nietzsche: Das Pathos der Not

Tableau VII (T7): Der Schein des Ur-Einen

So gewiss von den beiden Hälften des Lebens, der wachen und der träumenden Hälfte, uns die erstere als die ungleich bevorzugtere, wichtigere, würdigere, lebenswerthere, ja allein gelebte dünkt: so möchte ich doch, bei allem Anscheine einer Paradoxie,

920 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.185ff (T6).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für jenen geheimnissvollen Grund unseres Wesens, dessen Erscheinung wir sind, gerade die entgegengesetzte Werthschätzung des Traumes behaupten. Je mehr ich nämlich in der Natur jene allgewaltigen Kunsttriebe und in ihnen eine inbrünstige Sehnsucht zum Schein, zum Erlöstwerden durch den Schein gewahr werde, um so mehr fühle ich mich zu der metaphysischen Annahme gedrängt, dass das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig Leidende und Widerspruchsvolle, zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein, zu seiner steten Erlösung braucht: welchen Schein wir, völlig in ihm befangen und aus ihm bestehend, als das Wahrhaft-Nichtseiende d.h. als ein fortwährendes Werden in Zeit, Raum und Causalität, mit anderen Worten, als empirische Realität zu empfinden genöthigt sind. Sehen wir also einmal von unsrer eignen „Realität" für einen Augenblick ab, fassen wir unser empirisches Dasein, wie das der Welt überhaupt, als eine in jedem Moment erzeugte Vorstellung des Ur-Einen, so muss uns jetzt der Traum als der Schein des Scheins, somit als eine noch höhere Befriedigung der Urbegierde nach dem Schein hin gelten. Aus diesem selben Grunde hat der innerste Kern der Natur jene unbeschreibliche Lust an dem naiven Künstler und dem naiven Kunstwerke, das gleichfalls nur „Schein des Scheins" ist. Rafael,selbst einer jener unsterblichen „Naiven", hat uns in einem gleichnissartigen Gemälde jenes Depotenziren des Scheins zum Schein, den Urprozess des naiven Künstlers und zugleich der apollinischen Cultur, dargestellt. In seiner Transfigurationzeigt uns die untere Hälfte, mit dem besessenen Knaben, den verzweifelnden Trägern, den rathlos geängstigten Jüngern, die Wiederspiegelung des ewigen Urschmerzes, des einzigen Grundes der Welt: der „Schein" ist hier Widerschein des ewigen Widerspruchs, des Vaters der Dinge. Aus diesem Schein steigt nun, wie ein ambrosischer Duft, eine visionsgleiche neue Scheinwelt empor, von der jene im ersten Schein Befangenen nichts sehen — ein leuchtendes Schweben in reinster Wonne und schmerzlosem, aus weiten Augen strahlenden Anschauen. Hier haben wir, in höchster Kunstsymbolik, jene apollinische Schönheitswelt und ihren Untergrund, die schreckliche Weisheit des Silen, vor unseren Blicken und begreifen, durch Intuition, ihre gegenseitige Nothwendigkeit. Apollo aber tritt uns wiederum als die Vergöttlichung des principii individuationis entgegen, in dem allein das ewig erreichte Ziel des Ur-Einen, seine Erlösung durch den Schein, sich vollzieht: er zeigt uns, mit erhabenen Gebärden, wie die ganze Welt der Qual nöthig ist, damit durch sie der Einzelne zur Erzeugung der erlösenden Vision gedrängt werde und dann, ins Anschauen derselben versunken, ruhig auf seinem schwankenden Kahne, inmitten des Meeres, sitze.

(…)

„Titanenhaft" und „barbarisch" dünkte dem apollinischen Griechen auch die Wirkung, die das D i o n y s i s c h e erregte: ohne dabei sich verhehlen zu können, dass er selbst doch zugleich auch innerlich mit jenen gestürzten Titanen und Heroen

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verwandt sei. Ja er musste noch mehr empfinden: sein ganzes Dasein mit aller Schönheit und Mässigung ruhte auf einem verhüllten Untergrunde des Leidens und der Erkenntniss, der ihm wieder durch jenes Dionysische aufgedeckt wurde. Und siehe! Apollo konnte nicht ohne Dionysus leben! Das „Titanische" und das „Barbarische" war zuletzt *eine* eben solche Nothwendigkeit wie das Apollinische! Und nun denken wir uns, wie in diese auf den Schein und die Mässigung gebaute und künstlich gedämmte Welt der ekstatische Ton der Dionysusfeier in immer lockenderen Zauberweisen hineinklang, wie in diesen das ganze U e b e r m a a s s der Natur in Lust, Leid und Erkenntniss, bis zum durchdringenden Schrei, laut wurde: denken wir uns, was diesem dämonischen Volksgesange gegenüber der psalmodirende Künstler des Apollo, mit dem gespensterhaften Harfenklange, bedeuten konnte! Die Musen der Künste des „Scheins" verblassten vor einer Kunst, die in ihrem Rausche die Wahrheit sprach, die Weisheit des Silen rief Wehe! Wehe! aus gegen die heiteren Olympier. Das Individuum, mit allen seinen Grenzen und Maassen, ging hier in der Selbstvergessenheit der dionysischen Zustände unter und vergass die apollinischen Satzungen. Das U e b e r m a a s s enthüllte sich als Wahrheit, der Widerspruch, die aus Schmerzen geborene Wonne sprach von sich aus dem Herzen der Natur heraus. Und so war, überall dort, wo das Dionysische durchdrang, das Apollinische aufgehoben und vernichtet. Aber eben so gewiss ist, dass dort, wo der erste Ansturm ausgehalten wurde, das Ansehen und die Majestät des delphischen Gottes starrer und drohender als je sich äusserte. Ich vermag nämlich den d o r i s c h e n Staat und die dorische Kunst mir nur als ein fortgesetztes Kriegslager des Apollinischen zu erklären: nur in einem unausgesetzten Widerstreben gegen das titanisch-barbarische Wesen des Dionysischen konnte *eine* so trotzig-spröde, mit Bollwerken umschlossene Kunst, *eine* so kriegsgemässe und herbe Erziehung, ein so grausames und rücksichtsloses Staatswesen von längerer Dauer sein.[921]

Tableau VIII (T8): Das Pathos der Mücke

In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte": aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben. — So könnte Jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustrirt haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der

921 Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie* (KSA 1), S.38 – 41 (T7).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Natur ausnimmt; es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben. Denn es giebt für jenen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte. Sondern menschlich ist er, und nur sein Besitzer und Erzeuger nimmt ihn so pathetisch, als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehten. Könnten wir uns aber mit der Mücke verständigen, so würden wir vernehmen, dass auch sie mit diesem Pathos durch die Luft schwimmt und in sich das fliegende Centrum dieser Welt fühlt. Es ist nichts so verwerflich und gering in der Natur, was nicht durch einen kleinen Anhauch jener Kraft des Erkennens sofort wie ein Schlauch aufgeschwellt würde; und wie jeder Lastträger seinen Bewunderer haben will, so meint gar der stolzeste Mensch, der Philosoph, von allen Seiten die Augen des Weltalls teleskopisch auf sein Handeln und Denken gerichtet zu sehen.[922]

Tableau IX (T9): Das Pathos des Thauwinds

Wenn das Wasser Balken hat, wenn Stege und Geländer über den Fluss springen: wahrlich, da findet Keiner Glauben, der da spricht: „Alles ist im Fluss."

Sondern selber die Tölpel widersprechen ihm. „Wie? sagen die Tölpel, Alles wäre im Flusse? Balken und Geländer sind doch überüber dem Flusse!"

„Überdem Flusse ist Alles fest, alle die Werthe der Dinge, die Brücken, Begriffe, alles „Gut" und „Böse": das ist Alles fest!"—

Kommt gar der harte Winter, der Fluss-Thierbändiger: dann lernen auch die Witzigsten Misstrauen; und, wahrlich, nicht nur die Tölpel sprechen dann: „Sollte nicht Alles — stille stehn?"

„Im Grunde steht Alles stille" —, das ist eine rechte Winter-Lehre, ein gut Ding für unfruchtbare Zeit, ein guter Trost für Winterschläfer und Ofenhocker.

„Im Grund steht Alles still" —: dagegen aber predigt der Thauwind!

Der Thauwind, ein Stier, der kein pflügender Stier ist, — ein wüthender Stier, ein Zerstörer, der mit zornigen Hörnern Eis bricht! Eis aber — — bricht Stege!

Oh meine Brüder, ist j e t z t nicht Alles im Flusse? Sind nicht alle Geländer und Stege in's Wasser gefallen? Wer hielte sich noch an „Gut" und „Böse"?

„Wehe uns! Heil uns! Der Thauwind weht!" — Also predigt mir, oh meine Brüder, durch alle Gassen![923]

---

922 Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (KSA 1), S.875f (T8).

923 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.252 (T9).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

§7 Heidegger: Das Pathos des Es gibt

Tableau X (T10): Das Es gibt

Vom Seienden sagen wir: es ist. In der Hinsicht auf die Sache »Sein« und in der Hinsicht auf die Sache »Zeit« bleiben wir vorsichtig. Wir sagen nicht: Sein ist, Zeit ist, sondern: Es gibt Sein und es gibt Zeit. Zunächst haben wir durch diese Wendung nur den Sprachgebrauch geändert. Statt »es ist«, sagen wir »es gibt«.

Um über den sprachlichen Ausdruck zurück zur Sache zu gelangen, müssen wir erweisen, wie sich dieses »Es gibt« erfahren und erblicken läßt. Der geeignete Weg dahin ist der, daß wir erörtern, was im »Es gibt« gegeben wird, was »Sein« besagt, das – Es gibt; was »Zeit« besagt, die – Es gibt. Dementsprechend versuchen wir, auf das Es vorzublicken, das Sein und Zeit – gibt. Also vorblickend werden wir noch in einem anderen Sinne vor-sichtig. Wir versuchen, das Es und sein Geben in die Sicht zu bringen und schreiben das »Es« groß.

Wir denken zuerst dem Sein nach, um es selbst in sein Eigenes zu denken.

Wir denken sodann der Zeit nach, um sie selbst in ihr Eigenes zu denken.

Dadurch muß sich die Weise zeigen, wie es Sein, wie es Zeit gibt. In diesem Geben wird ersichtlich, wie jenes Geben zu bestimmen sei, das als Verhältnis erst beide zueinander hält und sie er-gibt.

Sein, dadurch jegliches Seiende als ein solches gezeichnet ist, Sein besagt Anwesen. Im Hinblick auf das Anwesende gedacht, zeigt sich Anwesen als Anwesenlassen. Nun aber gilt es, dieses Anwesenlassen eigens zu denken, insofern Anwesen zugelassen wird. Anwesenlassen zeigt darin sein Eigenes, daß es ins Unverborgene bringt. Anwesen lassen heißt: Entbergen, ins Offene bringen. Im Entbergen spielt ein Geben, jenes nämlich, das im Anwesen-lassen das Anwesen, d.h. Sein gibt.

(Die Sache »Sein«, sie eigens denken, dies verlangt, daß unser Nachsinnen der im Anwesenlassen sich zeigenden Weisung folgt. Sie erweist im Anwesenlassen das Entbergen. Aus diesem aber spricht ein Geben, ein Es gibt.)

Indes bleibt für uns das jetzt genannte Geben noch ebenso dunkel wie das hier genannte Es, das gibt.

Das Sein, es selbst eigens denken, verlangt, vom Sein abzusehen, sofern es wie in aller Metaphysik nur aus dem Seienden her und für dieses als dessen Grund ergründet und ausgelegt wird. Das Sein eigens denken, verlangt, das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen zugunsten des im Entbergen verborgen spielenden Gebens, d.h. des Es gibt. Sein gehört als die Gabe dieses Es gibt in das Geben. Sein wird als Gabe nicht aus dem Geben abgestoßen. Sein, Anwesen wird verwandelt. Als Anwesenlassen gehört es in das Entbergen, bleibt als dessen Gabe im Geben einbehalten. Sein ist nicht. Sein gibt Es als das Entbergen von Anwesen.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(…)

Im Beginn des abendländischen Denkens wird das Sein gedacht, aber nicht das »Es gibt« als solches. Dieses entzieht sich zugunsten der Gabe, die Es gibt, welche Gabe künftighin ausschließlich als Sein im Hinblick auf das Seiende gedacht und in einen Begriff gebracht wird.

(…)

Sofern sich im Sein als Anwesenheit dergleichen wie Zeit bekundet, verstärkt sich die schon erwähnte Vermutung, die eigentliche Zeit, das vierfältige Reichen des Offenen, ließe sich als das »Es« auffinden, das Sein, d. h. Anwesen, gibt. Die Vermutung scheint sich vollends zu bestätigen, wenn wir darauf achten, daß auch das Abwesen jeweils sich als eine Weise von Anwesen bekundet. Nun zeigte sich im Gewesen, das nicht-mehr-Gegenwärtiges durch Verweigerung von Gegenwart anwesen läßt, zeigte sich im Auf-uns-zukommen, das noch-nicht-Gegenwärtiges durch Vorenthalt von Gegenwart anwesen läßt, diejenige Art des lichtenden Reichens, die alles Anwesen ins Offene gibt.

(…)

Doch was meint dieses »Es«? Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie haben ausgiebig darüber nachgedacht, ohne daß eine gültige Aufhellung gefunden wurde. Der im Es gemeinte Bedeutungsbezirk reicht vom Belanglosen bis in das Dämonische. Das in der Rede »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit« gesagte »Es« nennt vermutlich etwas Ausgezeichnetes, worauf hier nicht einzugehen ist.

(…)

Wir behalten jedoch im Blick: Das Es nennt, jedenfalls in der zunächst verfügbaren Auslegung, ein Anwesen von Abwesen.

Angesichts dessen, daß es sich im Sagen: »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit« nicht um Aussagen über Seiendes handelt, der Satzbau der Sätze jedoch ausschließlich im Hinblick auf solche Aussagen durch die griechisch-römischen Grammatiker vermittelt wurde, achten wir zugleich auf die Möglichkeit, daß es sich im Sagen »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit« entgegen allem Anschein nicht um Aussagen handelt, die stets in den Satzbau der Subjekt-Prädikat-Beziehung verfestigt sind. Wie anders sollen wir jedoch das im genannten Sagen »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit« gesagte »Es« in den Blick bringen? Einfach so, daß wir das »Es« aus der Art des Gebens her denken, das zu ihm gehört: das Geben als Geschick, das Geben als lichtendes Reichen. Beide gehören zusammen, insofern jenes, das Geschick, in diesem, dem lichtenden Reichen beruht.)

Im Schicken des Geschickes von Sein, im Reichen der Zeit zeigt sich ein Zueignen, ein Übereignen, nämlich von Sein als Anwesenheit und von Zeit als Bereich des Offenen in ihr Eigenes. Was beide, Zeit und Sein, in ihr Eigenes, d.h. in ihr Zusammengehören, bestimmt, nennen wir: *das Ereignis*. Was dieses Wort nennt, können wir jetzt nur aus dem her denken, was sich in der Vor-Sicht auf Sein und

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf Zeit als Geschick und als Reichen bekundet, wohin Zeit und Sein gehören. Beide, Sein sowohl wie Zeit, nannten wir Sachen. Das »und« zwischen beiden ließ ihre Beziehung zueinander im Unbestimmten.

Nunmehr zeigt sich: Was beide Sachen zueinander gehören läßt, was beide Sachen nicht nur in ihr Eigenes bringt, sondern in ihr Zusammengehören verwahrt und darin hält, der Verhalt beider Sachen, der Sach-Verhalt, ist das Ereignis. Der Sach-Verhalt kommt nicht nachträglich als aufgestocktes Verhältnis zu Sein und Zeit hinzu. Der Sach-Verhalt ereignet erst Sein und Zeit aus ihrem Verhältnis in ihr Eigenes, und zwar durch das im Geschick und im lichtenden Reichen sich verbergende Ereignen. Demnach bezeugt sich das Es, das gibt, im »Es gibt Sein«, »Es gibt Zeit«, als das Ereignis. Die Aussage ist richtig und doch zugleich unwahr, d.h. sie verbirgt uns den Sach-Verhalt; denn unversehens haben wir ihn als etwas Anwesendes vorgestellt, während wir doch versuchen, die Anwesenheit als solche zu denken. Aber vielleicht werden wir mit einem Schlag allen Schwierigkeiten, allen umständlichen und anscheinend fruchtlosen Erörterungen enthoben, wenn wir die schon längst fällige einfache Frage stellen und beantworten: Was ist das Ereignis?[924]

Tableau XI (T11): Der Zuspruch des Feldwegs

Er läuft aus dem Hofgartentor zum Ehnried. Die alten Linden des Schloßgartens schauen ihm, über die Mauer nach, mag er um die Osterzeit hell zwischen den aufgehenden Saaten und erwachenden Wiesen leuchten oder um Weihnachten unter Schneewehen hinter dem nächsten Hügel verschwinden. Vom Feldkreuz her biegt er auf den Wald zu. An dessen Saum vorbei grüßt er eine hohe Eiche, unter der eine roh gezimmerte Bank steht.

Darauf lag bisweilen die eine oder die andere Schrift der großen Denker, die eine junge Unbeholfenheit zu entziffern versuchte. Wenn die Rätsel einander drängten und kein Ausweg sich bot, half der Feldweg. Denn er geleitet den Fuß auf wendigem Pfad still durch die Weite des kargen Landes.

Immer wieder geht zuweilen das Denken in den gleichen Schriften oder bei eigenen Versuchen auf dem Pfad, den der Feldweg durch die Flur zieht. Dieser bleibt dem Schritt des Denkenden so nahe wie dem Schritt des Landmannes, der in der Morgenfrühe zum Mähen geht.

Öfter mit den Jahren entführt die Eiche am Weg zum Andenken an frühes Spiel und erstes Wählen. Wenn zu Zeiten mitten im Wald eine Eiche unter dem Schlag der Holzaxt fiel, suchte der Vater alsbald quer durchs Gehölz und über sonnige Wald-

924 Heidegger: *Zeit und Sein* in *Zur Sache des Denkens* (GA 14), S.8 – 12/22–25 (T10).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

blößen den ihm zugewiesenen Ster für seine Werkstatt. Hier hantierte er bedächtig in den Pausen seines Dienstes bei der Turmuhr und den Glocken, die beide ihre eigene Beziehung zu Zeit und Zeitlichkeit unterhalten.

Aus der Eichenrinde aber schnitten die Buben ihre Schiffe, die mit Ruderbank und Steuer ausgerüstet im Mettenbach oder im Schulbrunnen schwammen. Die Weltfahrten der Spiele kamen noch leicht an ihr Ziel und fanden wieder an die Ufer zurück. Das Träumerische solcher Fahrten blieb in einem ehemals noch kaum sichtbaren Glanz geborgen, der auf allen Dingen lag. Ihr Reich umgrenzten Auge und Hand der Mutter. Es war, als hütete ihre ungesprochene Sorge alles Wesen. Jene Fahrten des Spieles wußten noch nichts von Wanderungen, auf denen alle Ufer zurückbleiben. Indessen begannen Härte und Geruch des Eichenholzes vernehmlicher von der Langsamkeit und Stete zu sprechen, mit denen der Baum wächst. Die Eiche selber sprach, daß in solchem Wachstum allein gegründet wird, was dauert und fruchtet: daß wachsen heißt: der Weite des Himmels sich öffnen und zugleich in das Dunkel der Erde wurzeln; daß alles Gediegene nur gedeiht, wenn der Mensch gleich recht beides ist: bereit dem Anspruch des höchsten Himmels und aufgehoben im Schutz der tragenden Erde.

Immer noch sagt es die Eiche dem Feldweg, der seines Pfades sicher bei ihr vorbeikommt. Was um den Weg sein Wesen hat, sammelt er ein und trägt jedem, der auf ihm geht, das Seine zu. Dieselben Äcker und Wiesenhänge begleiten den Feldweg zu jeder Jahreszeit mit einer stets anderen Nähe. Ob das Alpengebirge über den Wäldern in die Abenddämmerung wegsinkt, ob dort, wo der Feldweg sich über eine Hügelwelle schwingt, die Lerche in den Sommermorgen steigt, ob aus der Gegend, wo das Heimatdorf der Mutter liegt, der Ostluft herüberstürmt, ob ein Holzbauer beim Zunachten sein Reisigbündel zum Herd schleppt, ob ein Erntewagen in den Fuhren des Feldweges heimwärtsschwankt, ob Kinder die ersten Schlüsselblumen am Wiesenrain pflücken, ob der Nebel tagelang seine Düsternis und Last über die Fluren schiebt, immer und von überall her steht um den Feldweg der Zuspruch des Selben:

Das Einfache verwahrt das Rätsel des Bleibenden und des Großen. Unvermittelt kehrt es bei den Menschen ein und braucht doch ein langes Gedeihen. Im Unscheinbaren des immer Selben verbirgt es seinen Segen. Die Weite aller gewachsenen Dinge, die um den Feldweg verweilen, spendet Welt. Im Ungesprochenen ihrer Sprache ist, wie der alte Lese- und Lebemeister Eckehardt sagt, Gott erst Gott.

Aber der Zuspruch des Feldweges spricht nur so lange, als Menschen sind, die, in seiner Luft geboren, ihn hören können. Sie sind Hörige ihrer Herkunft, aber nicht Knechte von Machenschaften. Der Mensch versucht vergeblich, durch sein Planen den Erdball in eine Ordnung zu bringen, wenn er nicht dem Zuspruch des Feldweges eingeordnet ist. Die Gefahr droht, daß die Heutigen schwerhörig für seine Sprache bleiben. Ihnen fällt nur noch der Lärm der Apparate, die sie fast für die Stimme

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gottes halten, ins Ohr. So wird der Mensch zerstreut und weglos. Den Zerstreuten erscheint das Einfache einförmig. Das Einförmige macht überdrüssig. Die Verdrießlichen finden nur noch das Einerlei. Das Einfache ist entflohen. Seine stille Kraft ist versiegt.

Wohl verringert sich rasch die Zahl derer, die noch das Einfache als ihr erworbenes Eigentum kennen. Aber die Wenigen werden überall die Bleibenden sein. Sie vermögen einst aus der sanften Gewalt des Feldweges die Riesenkräfte der Atomenergie zu überdauern, die sich das menschliche Rechnen erkünstelt und zur Fessel des eigenen Tuns gemacht hat.

Der Zuspruch des Feldweges erweckt einen Sinn, der das Freie liebt und auch die Trübsal noch an der günstigen Stelle überspringt in eine letzte Heiterkeit. Sie wehrt dem Unfug des nur Arbeitens, der, für sich, betrieben, allein das Nichtige fördert.

In der jahreszeitlich wechselnden Luft des Feldweges gedeiht die wissende Heiterkeit, deren Miene oft schwermütig scheint. Dieses heitere Wissen ist das »Kuinzige«. Niemand gewinnt es, der es nicht hat. Die es haben, haben es vom Feldweg. Auf seinem Pfad begegnen sich der Wintersturm und der Erntetag, treffen sich das regsam Erregende des Frühjahrs und das gelassene Sterben des Herbstes, erblicken einander das Spiel der Jugend und die Weisheit des Alters. Doch in einen einzigen Einklang, dessen Echo der Feldweg schweigsam mit sich hin und her trägt, ist alles verheitert.

Die wissende Heiterkeit ist ein Tor zum Ewigen. Seine Tür dreht sich in den Angeln, die aus den Rätseln des Daseins bei einem kundigen Schmied einst geschmiedet worden.

Vom Ehnried her kehrt der Weg zurück zum Hofgartentor. Über den letzten Hügel hinweg führt sein schmales Band durch eine flache Senke hin bis an die Stadtmauer. Matt leuchtet es im Sternenschein. Hinter dem Schloß ragt der Turm der St. Martinskirche. Langsam, fast zögernd verhallen elf Stundenschläge in der Nacht. Die alte Glocke, an deren Seilen oft Bubenhände sich heißgerieben, zittert unter den Schlägen des Stundenhammers, dessen finster-drolliges Gesicht keiner vergißt.

Die Stille wird mit seinem letzten Schlag noch stiller. Sie reicht bis zu jenen, die durch zwei Welt-Kriege vor der Zeit geopfert sind. Das Einfache ist noch einfacher geworden. Das immer Selbe befremdet und löst. Der Zuspruch des Feldweges ist jetzt ganz deutlich. Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott?

Alles spricht den Verzicht in das Selbe. Der Verzicht nimmt nicht. Der Verzicht gibt. Er gibt die unerschöpfliche Kraft des Einfachen. Der Zuspruch macht heimisch in einer langen Herkunft.[925]

925 Heidegger: *Der Feldweg* in *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), S.87 – 90 (T11).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tableau XII (T12): Die Grundstimmung

Im ersten Anfang: das Er-staunen.

Im anderen Anfang: das Er-ahnen.

Alles wäre mißdeutet und mißlungen, wollten wir die Grundstimmung mit Hilfe einer Zergliederung und gar »Definition« vorbereiten und ins Freie ihrer stimmenden Macht bringen. Nur weil das mit dem Wort »Stimmung« Belegte längst durch die »Psychologie« hintangehalten wird, nur weil gar noch die Sucht nach dem »Erlebnis« heute erst recht alles in die Verirrung reißen müßte, was von der Stimmung gesagt wird ohne eine Besinnung auf sie, nur deshalb muß »über« die Stimmung hin und wieder ein weisendes Wort gesagt werden.

Alles wesentliche Denken verlangt, daß seine Gedanken und Sätze jedesmal neu wie Erz aus der Grundstimmung herausgeschlagen werden. Bleibt die Grundstimmung aus, dann ist alles ein erzwungenes Geklapper von Begriffen und Worthülsen.

Wenn nun gar schon längst ein Unbegriff vom »Denken« die Meinung über die »Philosophie« beherrscht, dann kann die Vorstellung und Beurteilung der Stimmung vollends nur ein Ableger der Mißdeutung des Denkens sein (Stimmung ist das Schwächliche, Schweifende, Unklare und Dumpfe gegenüber dem Scharfsinn und der Richtigkeit und Klarheit und Leichtigkeit des »Gedankens«). Wenn es hochkommt, darf sie als Verzierung des Denkens geduldet werden.

Allein, die Grundstimmung *stimmt* das Da-sein und damit das *Denken* als Entwurf der Wahrheit des Seyns im Wort und Begriff.

Die Stimmung ist die Versprühung der Erzitterung des Seyns als Ereignis im Da-sein. Versprühung: nicht als ein bloßes Verschwinden und Verlöschen, sondern umgekehrt: als Bewahrung des Funkens im Sinn der Lichtung des Da gemäß der vollen Zerklüftung des Seyns.

Die Grundstimmung des anderen Anfangs kann nur kaum jemals und gar im Übergang zu ihm durch einen Namen genannt werden. Die Vielnamigkeit aber verleugnet nicht die Einfachheit dieser Grundstimmung und zeigt nur in das Ungreifliche alles Einfachen. Die Grundstimmung heißt uns: das Erschrecken, die Verhaltenheit, die Scheu, die Ahnung, das Er-ahnen.

Das Ahnen eröffnet die Weite der Verbergung des Zugewiesenen und vielleicht Verweigerten.

Die Ahnung – grundstimmungsmäßig gemeint – geht gar nicht nur wie die gewöhnliche rechnerisch gedachte Ahnung auf die künftige und nur bevorstehende, sie durchmißt und ermißt die ganze Zeitlichkeit: den Zeit-Spiel-Raum des Da.

Das Ahnen ist in sich das in sich selbst zurückgründende Aufbehalten der stimmenden Macht, das zögernde und doch über alle Ungewißheit des bloßen Meinens schon hinausragende *Bergen* der Entbergung des Verborgenen als solchen, der Verweigerung.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Ahnung legt die anfängliche In-ständigkeit in das Da-sein. Sie ist in sich Schrecken und Begeisterung zugleich – gesetzt immer, daß sie hier als Grundstimmung die Erzitterung des Seyns im *Da*-sein als Da-*sein* anstimmt und be-stimmt.

Jede Nennung der Grundstimmung in einem einzigen Wort legt auf eine Irrmeinung fest. Jedes Wort ist je aus dem Überlieferten genommen. Daß die Grundstimmung des anderen Anfangs vielnamig sein muß, widerstreitet nicht ihrer Einfachheit, bestätigt aber ihren Reichtum und ihre Befremdlichkeit.

Jede Besinnung auf diese Grundstimmung ist stets nur eine sachte Zurüstung auf den stimmenden Einfall der Grundstimmung, die von Grund aus ein Zu-fall bleiben muß. Die Zurüstung auf solchen Zu-fall kann freilich gemäß dem Wesen der Stimmung nur in der übergänglichen denkerischen Handlung bestehen; und diese muß aus dem eigentlichen *Wissen* (der Verwahrung der Wahrheit des Seyns) aufwachsen.

West aber das Seyn als die Verweigerung und soll diese selbst in *ihre* Lichtung hereinragen und als Verweigerung bewahrt werden, dann kann die Bereitschaft für die Verweigerung nur als *Verzicht* bestehen. Der Verzicht ist hier jedoch nicht das bloße Nichthabenwollen und Auf-der-Seite-lassen, sondern geschieht als die höchste Form des Besitzes, dessen Hoheit im Freimut der Begeisterung für die unausdenkbare Schenkung der Verweigerung die Entschiedenheit findet.

In dieser Entschiedenheit wird das Offene des Überganges ausgehalten und gegründet – das abgründige Inmitten des Zwischen zum Nichtmehr des ersten Anfangs und seiner Geschichte und zum Nochnicht der Erfüllung des anderen Anfangs.

In dieser Entschiedenheit muß alle Wächterschaft des Daseins Fuß gefaßt haben, sofern der Mensch als Gründer des Da-seins zum Wächter der Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes werden muß (vgl. Die Gründung).

Diese Entschiedenheit aber ist als erahnende nur die Nüchternheit der Leidenskraft des Schaffenden, hier des Entwerfers der Wahrheit des Seyns, die der Wesensgewalt des Seienden die Stille eröffnet, aus der das Seyn (als Ereignis) vernehmbar wird.[926]

Vom Ereignis

Der Anklang
Das Zuspiel
Der Sprung
Die Gründung
Die Zukünftigen
Der letzte Gott

Der *Anklang* des Seyns als der Verweigerung.

926 Heidegger*: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.20 – 23 (T12a).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das *Zuspiel* des Fragens nach dem Seyn. Das Zuspiel ist zuerst Zuspiel des ersten Anfangs, damit dieser den anderen Anfang ins Spiel bringe und aus diesem Wechselzuspiel die Vorbereitung des Sprunges erwachse.

Der *Sprung* in das Seyn. Der Sprung erspringt den Abgrund der Zerklüftung und so erst die Notwendigkeit der Gründung des aus dem Seyn zugewiesenen Da-seins.

Die *Gründung* der Wahrheit als der Wahrheit des Seyns (das Da-sein).[927]

3. Textstellen aus dem 2. Kapitel

§9 Kierkegaard: Der Logos des Glaubens

Tableau XIII (T13): Das absolute Paradox (Eine metaphysische Grille)

Obgleich Sokrates sich mit aller Macht befleißigte, Menschenkenntnis zu sammeln und sich selbst zu kennen, ja obgleich er durch die Jahrhunderte als der Mensch gepriesen worden ist, der wohl den Menschen am besten kannte, gesteht er doch, der Grund, weshalb er abgeneigt sei, über die Natur solcher Wesen wie des Pegasus und der Gorgonen nachzudenken, sei, daß er noch nicht ganz mit sich im Reinen sei, ob er (der Menschenkenner] ein absonderlicheres Ungeheuer als Typhon sei oder ein freundlicheres und einfacheres Wesen, das von Natur an etwas Göttlichem teilhabe [vergleiche Phaedrus § 229 E]. Dies scheint ein Paradox zu sein. Jedoch soll man vom Paradox nichts Schlechtes denken, denn das Paradox ist die Leidenschaft des Gedankens, und der Denker, der ohne das Paradox ist, der ist wie ein Liebhaber ohne Leidenschaft: ein mittelmäßiger Patron. Aber die höchste Potenz jeder Leidenschaft ist es immer, ihren eigenen Untergang zu wollen, und so ist es auch die höchste Leidenschaft des Verstandes, den Anstoß zu wollen, obgleich ihm der Anstoß auf irgendeine Weise zum Untergang werden muß. Dies ist also das höchste Paradox des Denkens, etwas entdecken wollen, was es selbst nicht denken kann. Diese Leidenschaft des Denkens ist im Grunde überall im Denken zugegen, auch in dem des Einzelnen, insofern er ja denkend nicht bloß er selbst ist. Aber auf Grund der Gewohnheit entdeckt man es nicht. So ist auch der menschliche Gang, wie die Naturforscher erklären, ein fortgesetztes Fallen; aber ein netter und gesetzter Mann, der morgens ins Kontor und mittags nach Hause geht, der meint vermutlich, dies sei eine Übertreibung, denn sein Vorwärtsschreiten ist ja die Vermittlung: wie sollte es ihm einfallen, daß er immerzu falle, er, der ja gerade der Nase nach geht.

927 Heidegger*: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.9 (T12b).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(…)

Aber was ist denn dies Unbekannte, an dem der Verstand sich in seiner paradoxen Leidenschaft stößt, und das dem Menschen sogar seine Selbsterkenntnis zerstört? Es ist das Unbekannte. Aber es ist ja doch nicht irgendein Mensch, soweit er diesen kennt, oder irgendein anderes Ding, das er kennt. So laßt uns denn dies Unbekannte *den Gott* nennen. Es ist bloß ein Name, dem wir ihm geben. Beweisen zu wollen, daß dies Unbekannte [der Gott] da ist, fällt dem Verstand wohl kaum ein. Falls nämlich der Gott nicht da ist, so ist es ja eine Unmöglichkeit, es zu beweisen, ist es aber da, so ist es ja eine Torheit, es beweisen zu wollen; da ich gerade in dem Augenblick, wo der Beweis anfängt, es vorausgesetzt habe, nicht als zweifelhaft, was ja eine Voraussetzung nicht sein kann, da sie eine Voraussetzung ist, sondern als abgemacht, da ich sonst nicht anfangen würde, leicht einsehend, daß das Ganze eine Unmöglichkeit werden würde, wenn er nicht da wäre. Meine ich dagegen mit dem Ausdruck, des Gottes Dasein beweisen, daß ich beweisen will, das Unbekannte, das da ist, sei der Gott, dann drücke ich mich weniger glücklich aus; denn dann beweise ich nichts, am wenigsten ein Dasein, sondern ich entwickle eine Begriffs-Bestimmung.

(…)

Zwischen dem Gott aber und seinen Taten besteht ein absolutes Verhältnis: Gott ist kein Name, sondern ein Begriff; vielleicht kommt das daher, daß seine essentia involvit existentiam. Die Taten Gottes kann also nur der Gott tun; ganz richtig, aber welches sind denn Gottes Taten: Unmittelbar existieren die Taten, aus denen ich sein Dasein beweisen will, gar nicht. Oder liegt es vielleicht gerade vor der Nase, die Weisheit in der Natur, die Güte, oder die Weisheit in der Lenkung zu sehen? Treten hier nicht die entsetzlichsten Anfechtungen auf, und ist es nicht unmöglich, mit allen diesen Anfechtungen fertig zu werden? Aber aus einer solchen Ordnung der Dinge will ich doch nicht das Dasein Gottes beweisen, und wenn ich auch anfinge, würde ich niemals fertig werden, und müßte zugleich ständig in suspenso leben, daß dann plötzlich etwas so Entsetzliches geschehen könnte, wodurch mein bißchen Beweis spoliert würde. Also was für Taten sind es, aus denen ich es beweise? Es sind die ideell betrachteten Taten, das heißt: so wie sie sich nicht unmittelbar zeigen. Aber dann beweise ich es ja nicht aus den Taten, sondern ich entwickle nur die Idealität, die ich vorausgesetzt habe; im Vertrauen auf sie wage ich sogar allen Einwänden zu trotzen, sogar denen, die noch nicht entstanden sind. Indem ich also beginne, habe ich die Idealität vorausgesetzt, und vorausgesetzt, daß es mir gelingen wird, sie durchzuführen; was aber heißt das anderes, als daß ich vorausgesetzt habe, daß der Gott da ist, und im Vertrauen auf ihn geschieht es eigentlich, daß ich anfange.

Und wie kommt nun das Dasein des Gottes aus dem Beweis zum Vorschein? Geht es so ganz direkt zu: Steht es hiermit nicht wie mit den kartesianischen Puppen: Sobald ich die Puppe loslasse, steht sie auf dem Kopf. Sobald ich sie loslasse; ich

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

muß sie also loslassen. So geht es auch mit dem Beweis: solange ich am Beweis festhalte [das heißt: fortfahre, der Beweisende zu sein], kommt das Dasein nicht zum Vorschein, wenn nicht aus einem andern Grunde, dann deshalb, weil ich im Begriff bin, es zu beweisen; aber indem ich den Beweis loslasse, ist das Dasein da. Doch, daß ich loslasse, das ist doch wohl auch etwas, das ist ja meine Zutat; müßte dies denn nicht auch in Anschlag gebracht werden, dieser kleine Augenblick, wie kurz er auch sei – lang braucht er ja nicht zu sein, da er ein *Sprung* ist. Wie klein dieser Moment auch sei, ob es auch im selben Nu ist; dieses selbe Nu, das muß in Anschlag gebracht werden.

(…)

Die paradoxe Leidenschaft des Verstandes stößt sich also beständig an diesem Unbekannten, das zwar da ist, aber auch unbekannt, und insofern nicht da ist. Weiter kommt der Verstand nicht, doch kann er es in seiner Paradoxie nicht lassen, dahin zu gelangen und sich damit zu beschäftigen; denn sein Verhältnis dazu so ausdrücken zu wollen, daß jenes Unbekannte nicht da ist, geht nicht an, da diese Aussage gerade ein Verhältnis involviert. Aber was ist denn dieses Unbekannte; denn daß es der Gott ist, bedeutet für uns ja nur, daß es das Unbekannte ist? Indem man davon aussagt, es sei das Unbekannte, weil man es nicht kennen kann, und selbst wenn man es zu kennen vermöchte, es nicht aussagen könnte, wird die Leidenschaft nicht befriedigt, obgleich sie das Unbekannte richtig als Grenze aufgefaßt hat; aber Grenze ist eben die Qual der Leidenschaft, wenn auch zugleich ihr Inizitament. Und doch kann sie nicht weiterkommen, ob sie nun einen Ausfall via negationis oder via eminentiae wagt.

Was ist denn das Unbekannte? Es ist die Grenze, zu welcher man immerzu kommt, und insofern ist es, wenn die Bestimmung der Bewegung mit der der Ruhe vertauscht wird, das Verschiedene, das absolut Verschiedene. Es ist aber das absolut Verschiedene, wofür man kein Kennzeichen hat. Als das Absolut-Verschiedene bestimmt, scheint es im Begriff zu sein, offenbar zu werden; aber dem ist nicht so; denn die absolute Verschiedenheit kann der Verstand nicht einmal denken; denn absolut kann er sich selbst nicht negieren, sondern er benutzt sich selbst dazu, und denkt also die Verschiedenheit in sich selbst, die er durch sich selbst denkt; und absolut kann er nicht über sich selbst hinausgehen und denkt daher nur die Erhöhung über sich selbst, die er durch sich selbst denkt. Falls also das Unbekannte [der Gott] nicht bloß Grenze bleibt, verwirrt sich der eine Gedanke über das Verschiedene in den vielen Gedanken über das Verschiedene. Das Unbekannte ist dann in einer *διασπορα*, und der Verstand hat eine angenehme Auswahl zwischen dem, was zur Hand ist und dem, was die Einbildung ersinnen kann [das Ungeheure, das Lächerliche und so weiter und so weiter).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aber diese Verschiedenheit läßt sich nicht festhalten. Jedesmal, wenn es geschieht, ist es im Grunde eine Willkür, und zutiefst in der Gottesfurcht lauert wahnsinnig die launenhafte Willkür, die weiß, daß sie selbst den Gott hervorgebracht hat. Läßt sich nun die Verschiedenheit nicht festhalten, weil es kein Kennzeichen gibt, so geht es mit der Verschiedenheit und der Gleichheit wie mit allen solchen dialektischen Gegensätzen: sie sind identisch. Die Verschiedenheit, die sich am Verstand festhängt, hat diesen verwirrt, so daß er sich selbst nicht kennt und sich selbst ganz konsequent mit der Verschiedenheit verwechselt. In Hinsicht auf phantastische Erfindung ist das Heidentum sehr reich gewesen; was die zuletzt hervorgehobene Annahme, die das Selbstironisieren des Verstandes ist, angeht, so will ich sie bloß mit ein paar Zügen hervorheben, ohne Rücksicht darauf, ob sie historisch gewesen ist oder nicht. Da existiert nun ein einzelner Mensch, er sieht wie andre Menschen aus, wächst wie andre Menschen auf, verheiratet sich, hat einen Broterwerb, ist auf sein Auskommen für den morgigen Tag bedacht, wie es sich für einen Menschen gehört; denn es mag nun recht schön sein, wie die Vögel des Himmels leben zu wollen, aber es ist nicht erlaubt und kann ja auf das Traurigste enden, entweder, wenn man genügend Ausdauer hat, indem man vor Hunger umkommt, oder indem man vom Gut anderer lebt. Dieser Mensch ist zugleich der Gott. Woher weiß ich das? Ja, wissen kann ich es nicht; denn dann müßte ich den Gott und die Verschiedenheit kennen; und die Verschiedenheit kenne ich nicht, da sie der Verstand mit dem gleich gemacht hat, wovon sie verschieden ist. Auf diese Weise ist der Gott zum entsetzlichsten Betrüger geworden, dadurch, daß der Verstand sich selbst betrogen hat. Der Verstand hat den Gott so nah wie möglich bekommen, und doch ebenso fern.[928]

Tableau XIV (T14): Hiob und die Glaubensprüfung

Den 14. Dezember

Mein stiller Mitwisser!

Alles hat seine Zeit, des Fiebers Rasen ist vorüber, ich bin wie ein Rekonvaleszent.

Das Geheimnis bei Hiob, die Lebenskraft, der Nerv, die Idee, ist: daß Hiob ungeachtet alles dessen recht hat. Durch diese Behauptung stellt er jeder menschlichen Betrachtung gegenüber eine Ausnahme dar, seine Ausdauer und Kraft erweisen die Autorität und die Befugnis. Jede menschliche Erklärung stellt für ihn nur ein Mißverständnis dar, und all seine Not ist im Verhältnis zu Gott für ihn nur ein Sophismus, den er zwar nicht selber zu lösen vermag, angesichts dessen er sich jedoch darauf vertröstet, Gott werde ihn lösen können. Jedes *argumentum ad hominem* ist ihm

928 Kierkegaard: *Philosophische Brosamen*, S.48 – 58 (T13).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gegenüber in Anwendung gebracht worden, aber er erhält seine Überzeugung keck aufrecht. Er behauptet, sich in gutem Einvernehmen mit dem Herrn zu befinden; er weiß sich im innersten Herzen unschuldig und rein, wie er es zugleich vor Gott tut, und doch widerlegt ihn das ganze Dasein. Darin liegt das Große bei Hiob, daß die Freiheit der Leidenschaft bei ihm nicht erstickt oder in einem verkehrten Ausdruck beruhigt wird. Diese Leidenschaft ist unter ähnlichen Umständen oft in einem Menschen erstickt worden, indem eine Kleinmut und kleinliche Angst einen Menschen zu glauben veranlaßt haben, er leide um seiner Sünden willen, wo er es überhaupt nicht tat. Seiner Seele gebrach es an Ausdauer, einen Gedanken durchzuführen, wenn ihm die Gedanken der Welt immerfort entgegen waren. Wenn ein Mensch glaubt, ein Unglück treffe ihn seiner Sünden wegen, so kann das schön und wahr und demütig sein; aber es kann auch darum sein, weil er Gott dunkel als Tyrannen begreift, was der Mensch auf sinnlose Weise solchermaßen ausdrückt, daß er ihn im gleichen Augenblick ethischen Bestimmungen unterwirft. – Hiob ist auch nicht dämonisch. So kann ein Mensch zum Beispiel Gott recht geben wollen, obgleich er selber recht zu haben glaubt. Er möchte gleichsam zeigen, daß er Gott liebt, selbst wenn Gott den Liebenden in Versuchung führen will. Oder Gott kann nicht seinetwegen die Welt verändern, dann will er so großmütig sein, in der Liebe fortzufahren. Dies ist eine völlig dämonische Leidenschaft, die eine gesonderte psychologische Behandlung verdiente, ob sie nun humoristisch gleichsam den Streit abbricht, um nicht weiter Aufhebens zu machen, oder in einem selbstischen Pochen auf die Stärke seines Gefühls kulminiert.

Hiob bleibt bei seiner Behauptung, er habe recht. Er tut es auf die Weise, daß er dadurch von der edlen menschlichen Freimut Zeugnis ablegt, die dennoch weiß, was ein Mensch ist, daß er, obgleich gebrechlich und bald verwelkt wie einer Blume Leben, dennoch in Richtung auf Freiheit etwas Großes darstellt, ein Bewußtsein hat, daß ihm nicht einmal Gott selber entreißen kann, obgleich er es ihm verliehen hat. Hiob hält in der Weise an seiner Behauptung fest, daß man in ihm jene Liebe und jenes Vertrauen gewahrt, das dessen gewiß ist, Gott werde schon alles erklären können, wenn man bloß bis zu ihm selber vordringe.

Die Freunde machen Hiob genug zu schaffen; der Streit mit ihnen ist ein Fegefeuer, worin der Gedanke sich läutert, daß er dennoch recht hat. Sollte es ihm an Kraft und Ausdauer gebrechen, sein Gewissen zu ängstigen und seine Seele zu erschrecken, an Phantasie gebrechen, vor sich selber bange zu werden, vor der Schuld und dem Vergehen, die heimlich in seinem Innersten hausen könnten, dann helfen ihm die Freunde durch ihre deutlichen Hinweise, durch ihre aufdringlichen Beschuldigungen, die gleich neidischen Wünschelruten müßten hervorrufen können, was zutiefst verborgen lag. Sein Unglück ist ihr Hauptargument, und somit steht alles für sie fest. Man sollte glauben, Hiob müsse entweder den Verstand verlieren oder vor Elend

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ermattet zusammensinken, auf Gnade und Ungnade kapitulieren. Eliphas, Bildad, Zophar und vor allem Elihu, der sich *integer* erhebt, als die anderen müde geworden sind, variieren das Thema, sein Unglück sei eine Züchtigung, er solle bereuen, um Vergebung bitten, dann werde alles wieder gut.

Hiob indessen beharrt auf dem Seinigen. Seine Behauptung ist wie ein Passierschein, mit dem er die Welt und die Menschen verläßt, sie ist eine Forderung, welche die Menschen zu Protest gehen lassen, die Hiob jedoch nicht tilgt. Er bedient sich jeden Mittels, um seine Freunde zu bewegen. Er sucht sie zu Mitleid zu rühren [»Erbarmet Euch mein«], er entsetzt sie durch seine Stimme [» Ihr deutet's fälschlich«]. Umsonst. Seine Schmerzensschreie werden heftiger und heftiger, je nachdem sich durch den Widerspruch der Freunde die Reflexion gerade in seine Leiden vertieft. Doch dies bewegt die Freunde nicht, und darum dreht sich die Sache ja nicht. Sie möchten ihm gern darin recht geben, daß er leidet, daß er Grund zu schreien hat, daß »der Waldesel nicht schreit, wenn er Gras hat«; aber sie fordern, er solle die Züchtigung darin erkennen.

Wie erklärt man nun Hiobs Behauptung: Die Erklärung ist die: Das Ganze ist eine *Prüfung*. Diese Erklärung schafft indessen neue Schwierigkeiten, die ich mich auf folgende Weise deutlich zu machen bestrebt habe. Die Wissenschaft behandelt und erklärt ja das Dasein und im Dasein des Menschen Verhältnis zu Gott. Welche Wissenschaft nun ist so beschaffen, daß sie Raum für ein Verhältnis hat, das als Prüfung bestimmt ist, etwas, das es unendlich gesprochen gar nicht gibt, sondern nur für das Individuum gibt? Eine solche Wissenschaft existiert nicht und kann unmöglich existieren. Dazu kommt: Wie erfährt das Individuum, daß es eine Prüfung ist? Dasjenige Individuum, das überhaupt eine Vorstellung von einer Gedankenexistenz und vom Sein eines Bewußtseins hat, sieht leicht ein, daß dies nicht so rasch getan wie gesagt oder so rasch vorüber wie gesagt oder so rasch ergriffen wie gesagt ist.

Zuerst muß das Ereignis ja aus den kosmischen Umständen herausgelotst werden und eine religiöse Taufe und einen religiösen Namen erhalten, dann soll man sich der Ethik zur Visitation vorstellen und dann kommt der Ausdruck: eine Prüfung. In der Zeit vorher existiert das Individuum offenbar nicht in Kraft des Gedankens. Jede Erklärung ist möglich, und der Leidenschaft Wirbel ist entbunden. Nur diejenigen Menschen, die keine oder doch nur eine unwürdige Vorstellung vom Leben kraft des Geistes besitzen, sind in dieser Hinsicht rasch fertig, sie vertrösten mit einer halben Stunde Lektüre, so wie viele philosophische Lehrlinge ein Resultat der Eile anzubieten haben.

Das Große bei Hiob ist deshalb nicht, daß er gesagt hat: Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt – was er ja auch zu Anfang gesagt und später nicht wiederholt hat – sondern Hiobs Bedeutung beruht darin, daß die Grenzstreitigkeiten mit dem Glauben in ihm ausgekämpft sind, daß

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jener ungeheure Aufstand der wilden und kampflustigen Kräfte der Leidenschaft hier dargestellt ist.

Daher beruhigt Hiob nicht wie ein Glaubensheld, sondern er gewährt zeitweilige Linderung. Hiob stellt gleichsam den ganzen inhaltsreichen Diskussionsbeitrag von Seiten des Menschen in der großen Rechtssache zwischen Gott und Menschen dar, jenem weitläufigen und entsetzlichen Prozeß, der seinen Grund darin hatte, daß Satan Zwietracht zwischen Gott und Hiob gesät hat, und der damit endet, daß das Ganze eine Prüfung war.

Jene Kategorie: Prüfung ist weder eine ästhetische, ethische noch dogmatische, sie ist völlig transzendent. Erst ein Wissen von der Prüfung, daß es eine Prüfung ist, würde seine Stelle in einer Dogmatik finden. Aber sobald dies Wissen vorhanden ist, ist die Elastizität der Prüfung geschwächt und die Kategorie eigentlich eine andere.

Diese Kategorie ist absolut transzendent und versetzt den Menschen in ein rein persönliches Gegensatzverhältnis zu Gott, in ein solches Verhältnis, daß er sich nicht an einer Erklärung aus zweiter Hand genügen lassen kann.

Daß es etliche Menschen gibt, welche diese Kategorie gleich bei jeder Gelegenheit, wo der Brei angebrannt ist, parat haben, beweist nur, daß sie sie nicht erfaßt haben.

Wer ein entwickeltes Weltbewußtsein sein eigen nennt, hat einen besonders langen Umweg vor sich, ehe er sie erreicht. Dies ist mit Hiob der Fall, der den Umfang seiner Weltanschauung durch die Unerschütterlichkeit dartut, womit er allen schlauen ethischen Ausflüchten und listigen Anläufen zu entgehen weiß. Hiob ist nicht der Held des Glaubens, er gebiert die Kategorie der »Prüfung« unter ungeheuren Schmerzen, gerade weil er so entwickelt ist, daß er sie nicht in kindlicher Unmittelbarkeit besitzt.

Daß diese Kategorie intendieren könnte, die ganze Wirklichkeit dadurch auszustreichen und zu suspendieren, daß sie sie als eine Prüfung im Verhältnis zur Ewigkeit bestimmt, sehe ich wohl. Doch hat dieser Zweifel über mich nicht Macht gewonnen; denn da Prüfung eine *zeitweilige* Kategorie darstellt, so ist sie *eo ipso* im Verhältnis zu Zeit bestimmt und muß daher in der Zeit aufgehoben werden.

Soviel sehe ich jetzt ein, und wie ich mir in allem erlaubt habe, Sie zum Eingeweihten zu machen, so schreibe ich Ihnen auch dies für mich selbst. Von Ihnen, das wissen Sie, verlange ich nichts, außer daß es mir vergönnt sein möge, zu verbleiben

Ihr Ergebener.[929]

Tableau XV (T15): Abrahams Glaube kraft des Absurden

Aber was tat Abraham: Er kam weder zu *früh* noch zu spät. Er bestieg den Esel, er ritt langsam seines Wegs. In all dieser Zeit glaubte er; er glaubte, Gott werde Isaak

929 Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.417 – 422 (T14).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht von ihm fordern, während er doch willig war, ihn zu opfern, wenn es verlangt wurde. Er glaubte kraft des Absurden; denn von menschlicher Berechnung konnte da nicht die Rede sein, und es war ja das Absurde, daß Gott, der dies von ihm forderte, im nächsten Augenblick die Forderung widerrufen sollte. Er bestieg den Berg; noch in dem Augenblick, als das Messer blinkte, glaubte er – daß Gott Isaak nicht fordern werde. Er wurde dann zwar vom Ausfall überrascht; aber er war durch eine Doppelbewegung zu seinem ersten Zustand zurückgelangt, und deshalb empfing er Isaak froher als das erstemal. Laßt uns weitergehen. Lassen wir Isaak wirklich geopfert werden. Abraham glaubte. Er glaubte nicht, daß er einmal drüben selig werden sollte, sondern daß er hier in der Welt glückselig werden sollte. Gott konnte ihm einen neuen Isaak schenken, den Geopferten ins Leben zurückrufen. Er glaubte kraft des Absurden; denn alle menschliche Berechnung hatte ja längst aufgehört. Daß Sorge einen Menschen wahnwitzig machen kann, das sieht man, und es ist schwer genug; daß es eine Willensstärke gibt, die sich dem Wind so gewaltig entgegenstemmen kann, daß sie den Verstand rettet, wenn auch der Mensch etwas wunderlich wird, das sieht man auch; ich beabsichtige nicht, es herabzusetzen; aber seinen Verstand verlieren können und damit jene ganze Endlichkeit, deren Wechselmakler er ist, und dann kraft des Absurden eben jene gleiche Endlichkeit zu gewinnen, das erschreckt meine Seele; aber deshalb sage ich nicht, es sei etwas Geringes, da es im Gegenteil das einzigste Wunder ist. Man meint im allgemeinen, was der Glaube hervorbringe, sei kein Kunstwerk, es sei grobe und plumpe Arbeit, allein für die klobigeren Naturen; es ist jedoch ganz anders. Die Dialektik des Glaubens ist das Feinste und Merkwürdigste von allem; sie besitzt eine Elevation, von der ich mir zwar eine Vorstellung bilden kann, aber auch nicht mehr. Ich kann den großen Trampolinsprung machen, womit ich in die Unendlichkeit übergehe; mein Rücken ist wie der eines Seiltänzers, in meiner Kindheit verrenkt; deshalb fällt es mir leicht; ich kann im Dasein eins, zwei, drei auf dem Kopf gehen, aber das nächste vermag ich nicht; denn das Wunderbare kann ich nicht vollbringen; sondern mich nur dadurch in Erstaunen setzen lassen. Ja, falls Abraham in dem Augenblick, als er sein Bein über den Rücken des Esels schwang, zu sich gesagt hätte: nun ist Isaak verloren, ich könnte ihn ebensowohl hier zu Hause opfern, als den langen Weg nach Morija reisen – dann bedürfte ich Abrahams nicht, während ich mich jetzt siebenmal vor seinem Namen und siebenzigmal vor seiner Tat verneige. Dies hat er nämlich nicht getan, was ich dadurch beweisen kann, daß er sich freute, Isaak zu empfangen, recht innerlich freute, daß er keiner Vorbereitung bedurfte, keiner Zeit, um sich auf die Endlichkeit und ihre Freude zu sammeln. Hätte es nicht solchermaßen um Abraham gestanden, dann hätte er vielleicht Gott geliebt, aber nicht geglaubt; denn wer Gott ohne Glauben liebt, der reflektiert auf sich selbst; wer Gott gläubig liebt, der reflektiert auf Gott.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auf dieser Spitze steht Abraham. Das letzte Stadium, das er aus dem Auge verliert, ist die unendliche Resignation. Er geht wirklich weiter und gelangt zum Glauben; denn alle diese Zerrbilder des Glaubens, jene jämmerliche laue Trägheit, die denkt: es hat wohl keine Not, es lohnt sich nicht, vor der Zeit zu sorgen; jene erbärmliche Hoffnung, die spricht: man kann nicht wissen, was geschehen wird, es wäre doch möglich – diese Zerrbilder haben ihre Heimstätte im Elend des Lebens, und schon die unendliche Resignation hat sie unendlich verachtet.

Abraham kann ich nicht verstehen, in einem gewissen Verstande kann ich nichts von ihm lernen, ohne in Erstaunen zu geraten. Wenn man sich einbildet, daß man sich durch den Gedanken an den Ausfall jener Geschichte bewegen lassen sollte, zu glauben, so betrügt man sich selbst und will Gott um die erste Bewegung des Glaubens betrügen; man will Lebensweisheit aus dem Paradoxon saugen. Vielleicht gelingt es dem einen oder anderen; denn unsere Zeit bleibt nicht beim Glauben stehen, nicht bei seinem Wunder, daß er Wasser in Wein verwandelt; sie geht weiter, sie verwandelt Wein in Wasser.

Wäre es nicht doch am besten, beim Glauben stehenzubleiben, und ist es nicht empörend, daß ein jeder weitergehen will: Wenn man in unserer Zeit, und das wird ja auf verschiedene Weise verkündet, nicht bei der Liebe stehenbleiben will, wo kommt man dann hin: Zu irdischer Klugheit, kleinlicher Berechnung, zu Erbärmlichkeit und Elend, zu alledem, was des Menschen göttliche Herkunft zweifelhaft machen kann. Wäre es nicht besser, daß man beim Glauben stehen bliebe und daß der, der dort steht, zusähe, daß er nicht falle; denn die Bewegung des Glaubens muß ständig kraft des Absurden gemacht werden, doch wohlgemerkt derart, daß man die Endlichkeit nicht verliert, sondern ganz und gar gewinnt. Ich für mein Teil kann zwar die Bewegungen des Glaubens beschreiben, aber ich kann sie nicht vollziehen. Wenn man lernen will, die Schwimmbewegungen zu machen, dann kann man sich in Riemen an die Decke hängen lassen; man beschreibt zwar die Bewegungen, aber man schwimmt nicht; so kann ich die Bewegungen des Glaubens beschreiben; aber wenn ich ins Wasser hinausgeworfen werde, dann schwimme ich zwar [denn ich gehöre nicht zu den Watern], aber ich mache andere Bewegungen, ich mache die Bewegungen der Unendlichkeit, während der Glaube das Entgegengesetzte tut, nämlich, nachdem er die Bewegungen der Unendlichkeit gemacht hat, die der Endlichkeit vollführt. Wohl dem, der diese Bewegungen machen kann; er tut das Wunderbare, und ich werde es nie müde, ihn zu bewundern, ob es Abraham oder ob es der Knecht in Abrahams Haus ist, ob es ein Philosophieprofessor oder ein armes Dienstmädchen ist, ist mir absolut gleichgültig; ich blicke nur auf die Bewegungen. Aber darauf blicke ich auch und lasse mich nicht narren, weder von mir selbst noch von irgendeinem Menschen. Die Ritter der unendlichen Resignation erkennt man leicht, ihr Gang ist schwebend, kühn. Die hingegen, welche das Kleinod des Glaubens tragen, enttäuschen leicht,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weil ihr Äußeres eine auffällige Ähnlichkeit mit dem hat, was sowohl die unendliche Resignation als auch der Glaube tief verachten – mit Spießbürgerlichkeit.[930]

§10 Nietzsche: Der Logos des Unbewussten

Tableau XVI (T16): Der Logos des Vergessens

Betrachte die Heerde, die an dir vorüberweidet: sie weiss nicht was Gestern, was Heute ist, springt umher, frisst, ruht, verdaut, springt wieder, und so vom Morgen bis zur Nacht und von Tage zu Tage, kurz angebunden mit ihrer Lust und Unlust, nämlich an den Pflock des Augenblickes und deshalb weder schwermüthig noch überdrüssig. Dies zu sehen geht dem Menschen hart ein, weil er seines Menschenthums sich vor dem Thiere brüstet und doch nach seinem Glücke eifersüchtig hinblickt — denn das will er allein, gleich dem Thiere weder überdrüssig noch unter Schmerzen leben, und will es doch vergebens, weil er es nicht will wie das Thier. Der Mensch fragt wohl einmal das Thier: warum redest du mir nicht von deinem Glücke und siehst mich nur an? Das Thier will auch antworten und sagen, das kommt daher dass ich immer gleich vergesse, was ich sagen wollte — da vergass es aber auch schon diese Antwort und schwieg: so dass der Mensch sich darob verwunderte.

Er wundert sich aber auch über sich selbst, das Vergessen nicht lernen zu können und immerfort am Vergangenen zu hängen: mag er noch so weit, noch so schnell laufen, die Kette läuft mit. Es ist ein Wunder: der Augenblick, im Husch da, im Husch vorüber, vorher ein Nichts, nachher ein Nichts, kommt doch noch als Gespenst wieder und stört die Ruhe eines späteren Augenblicks. Fortwährend löst sich ein Blatt aus der Rolle der Zeit, fällt heraus, flattert fort — und flattert plötzlich wieder zurück, dem Menschen in den Schooss. Dann sagt der Mensch „ich erinnere mich“ und beneidet das Thier, welches sofort vergisst und jeden Augenblick wirklich sterben, in Nebel und Nacht zurücksinken und auf immer erlöschen sieht. So lebt das Thier unhistorisch: denn es geht auf in der Gegenwart, wie eine Zahl, ohne dass ein wunderlicher Bruch übrig bleibt, es weiss sich nicht zu verstellen, verbirgt nichts und erscheint in jedem Momente ganz und gar als das was es ist, kann also gar nicht anders sein als ehrlich. Der Mensch hingegen stemmt sich gegen die grosse und immer grössere Last des Vergangenen: diese drückt ihn nieder oder beugt ihn seitwärts, diese beschwert seinen Gang als eine unsichtbare und dunkle Bürde, welche er zum Scheine einmal verläugnen kann, und welche er im Umgange mit seines Gleichen gar zu gern verläugnet: um ihren Neid zu wecken. Deshalb ergreift es ihn, als ob er eines

930 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.212 – 215 (T15).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verlorenen Paradieses gedächte, die weidende Heerde oder, in vertrauterer Nähe, das Kind zu sehen, das noch nichts Vergangenes zu verläugnen hat und zwischen den Zäunen der Vergangenheit und der Zukunft in überseliger Blindheit spielt. Und doch muss ihm sein Spiel gestört werden: nur zu zeitig wird es aus der Vergessenheit heraufgerufen. Dann lernt es das Wort „es war" zu verstehen, jenes Losungswort, mit dem Kampf, Leiden und Ueberdruss an den Menschen herankommen, ihn zu erinnern, was sein Dasein im Grunde ist — ein nie zu vollendendes Imperfectum. Bringt endlich der Tod das ersehnte Vergessen, so unterschlägt er doch zugleich dabei die Gegenwart und das Dasein und drückt damit das Siegel auf jene Erkenntniss, dass Dasein nur ein ununterbrochenes Gewesensein ist, ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen.

Wenn ein Glück, wenn ein Haschen nach neuem Glück in irgend einem Sinne das ist, was den Lebenden im Leben festhält und zum Leben fortdrängt, so hat vielleicht kein Philosoph mehr Recht als der Cyniker: denn das Glück des Thieres, als des vollendeten Cynikers, ist der lebendige Beweis für das Recht des Cynismus. Das kleinste Glück, wenn es nur ununterbrochen da ist und glücklich macht, ist ohne Vergleich mehr Glück als das grösste, das nur als Episode, gleichsam als Laune, als toller Einfall, zwischen lauter Unlust, Begierde und Entbehren kommt. Bei dem kleinsten aber und bei dem grössten Glücke ist es immer Eines, wodurch Glück zum Glücke wird: das Vergessenkönnen oder, gelehrter ausgedrückt, das Vermögen, während seiner Dauer unhistorisch zu empfinden. Wer sich nicht auf der Schwelle des Augenblicks, alle Vergangenheiten vergessend, niederlassen kann, wer nicht auf einem Punkte wie eine Siegesgöttin ohne Schwindel und Furcht zu stehen vermag, der wird nie wissen, was Glück ist und noch schlimmer: er wird nie etwas thun, was Andere glücklich macht. Denkt euch das äusserste Beispiel, einen Menschen, der die Kraft zu vergessen gar nicht besässe, der verurtheilt wäre, überall ein Werden zu sehen: ein Solcher glaubt nicht mehr an sein eigenes Sein, glaubt nicht mehr an sich, sieht alles in bewegte Punkte auseinander fliessen und verliert sich in diesem Strome des Werdens: er wird wie der rechte Schüler Heraklits zuletzt kaum mehr wagen den Finger zu heben. Zu allem Handeln gehört Vergessen: wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört. Ein Mensch, der durch und durch nur historisch empfinden wollte, wäre dem ähnlich, der sich des Schlafens zu enthalten gezwungen würde, oder dem Thiere, das nur vom Wiederkäuen und immer wiederholten Wiederkäuen leben sollte. Also: es ist möglich, fast ohne Erinnerung zu leben, ja glücklich zu leben, wie das Thier zeigt; es ist aber ganz und gar unmöglich, ohne Vergessen überhaupt zu leben. Oder, um mich noch einfacher über mein Thema zu erklären: es giebt einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt, und zuletzt zu Grunde

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Cultur.[931]

Tableau XVII (T17): Der Genius der Gattung

Vom „*Genius der Gattung*". — Das Problem des Bewusstseins (richtiger: des Sich-Bewusst-Werdens) tritt erst dann vor uns hin, wenn wir zu begreifen anfangen, inwiefern wir seiner entrathen könnten: und an diesen Anfang des Begreifens stellt uns jetzt Physiologie und Thiergeschichte (welche also zwei Jahrhunderte nöthig gehabt haben, um den vorausfliegenden Argwohn Leibnitzens einzuholen). Wir könnten nämlich denken, fühlen, wollen, uns erinnern, wir könnten ebenfalls „handeln" in jedem Sinne des Wortes: und trotzdem brauchte das Alles nicht uns „in's Bewusstsein zu treten" (wie man im Bilde sagt). Das ganze Leben wäre möglich, ohne dass es sich gleichsam im Spiegel sähe: wie ja thatsächlich auch jetzt noch bei uns *der* bei weitem überwiegende Theil dieses Lebens sich ohne diese Spiegelung abspielt —, und zwar auch unsres denkenden, fühlenden, wollenden Lebens, so beleidigend dies einem älteren Philosophen klingen mag. Wozu überhaupt Bewusstsein, wenn es in *der* Hauptsache überflüssig ist? — Nun scheint mir, wenn man meiner Antwort auf diese Frage und ihrer vielleicht ausschweifenden Vermuthung Gehör geben will, die Feinheit und Stärke des Bewusstseins immer im Verhältniss zur Mittheilungs-Fähigkeit eines Menschen (oder Thiers) zu stehn, die Mittheilungs-Fähigkeit wiederum im Verhältniss zur Mittheilungs-Bedürftigkeit: letzteres nicht so verstanden, als ob gerade *der* einzelne Mensch selbst, welcher gerade Meister in *der* Mittheilung und Verständlichmachung seiner Bedürfnisse ist, zugleich auch mit seinen Bedürfnissen am meisten auf die Andern angewiesen sein müsste. Wohl aber scheint es mir so in Bezug auf ganze Rassen und Geschlechter-Ketten zu stehn: wo das Bedürfniss, die Noth die Menschen lange gezwungen hat, sich mitzutheilen, sich gegenseitig rasch und fein zu verstehen, da ist endlich ein Ueberschuss dieser Kraft und Kunst *der* Mittheilung da, gleichsam ein Vermögen, das sich allmählich aufgehäuft hat und nun eines Erben wartet, *der* es verschwenderisch ausgiebt (— die sogenannten Künstler sind diese Erben, insgleichen die Redner, Prediger, Schriftsteller, Alles Menschen, welche immer am Ende einer langen Kette kommen, „Spätgeborne" jedes Mal, im besten Verstande des Wortes, und, wie gesagt, ihrem Wesen nach Verschwender). Gesetzt, diese Beobachtung ist richtig, so darf ich zu *der* Vermuthung weitergehn, dass Bewusstsein über-

931 Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (KSA 1), S.248 – 252 (T16).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

haupt sich nur unter dem Druck des Mittheilungs-Bedürfnisses entwickelt hat, — dass es von vornherein nur zwischen Mensch und Mensch (zwischen Befehlenden und Gehorchenden in Sonderheit) nöthig war, nützlich war, und auch nur im Verhältniss zum Grade dieser Nützlichkeit sich entwickelt hat. Bewusstsein ist eigentlich nur ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch, — nur als solches hat es sich entwickeln müssen: *der* einsiedlerische und raubthierhafte Mensch hätte seiner nicht bedurft. Dass uns unsre Handlungen, Gedanken, Gefühle, Bewegungen selbst in's Bewusstsein kommen — wenigstens ein Theil derselben —, das ist die Folge eines furchtbaren langen über dem Menschen waltenden „Muss": er brauchte, als das gefährdetste Thier, Hülfe, Schutz, er brauchte Seines-Gleichen, er musste seine Noth auszudrücken, sich verständlich zu machen wissen — und zu dem Allen hatte er zuerst „Bewusstsein" nöthig, also selbst zu „wissen" was ihm fehlt, zu „wissen", wie es ihm zu Muthe ist, zu „wissen", was er denkt. Denn nochmals gesagt: *der* Mensch, wie jedes lebende Geschöpf, denkt immerfort, aber weiss es nicht; das bewusst werdende Denken ist nur *der* kleinste Theil davon, sagen wir: *der* oberflächlichste, *der* schlechteste Theil: — denn allein dieses bewusste Denken geschieht in Worten, das heisst in Mittheilungszeichen, womit sich die Herkunft des Bewusstseins selber aufdeckt. Kurz gesagt, die Entwicklung *der* Sprache und die Entwicklung des Bewusstseins (nicht *der* Vernunft, sondern allein des Sich-bewusst-werdens *der* Vernunft) gehen Hand in Hand. Man nehme hinzu, dass nicht nur die Sprache zur Brücke zwischen Mensch und Mensch dient, sondern auch *der* Blick, *der* Druck, die Gebärde; das Bewusstwerden unserer Sinneseindrücke bei uns selbst, die Kraft, sie fixiren zu können und gleichsam ausser uns zu stellen, hat in dem Maasse zugenommen, als die Nöthigung wuchs, sie Andern durch Zeichen zu übermitteln. *Der* Zeichen-erfindende Mensch ist zugleich *der* immer schärfer seiner selbst bewusste Mensch; erst als sociales Thier lernte *der* Mensch seiner selbst bewusst werden, — er thut es noch, er thut es immer mehr. — Mein Gedanke ist, wie man sieht: dass das Bewusstsein nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Heerden-Natur ist; dass es, wie daraus folgt, auch nur in Bezug auf Gemeinschafts- und Heerden-Nützlichkeit fein entwickelt ist, und dass folglich Jeder von uns, beim besten Willen, sich selbst so individuell wie möglich zu verstehen, „sich selbst zu kennen", doch immer nur gerade das Nicht-Individuelle an sich zum Bewusstsein bringen wird, sein „Durchschnittliches", — dass unser Gedanke selbst fortwährend durch den Charakter des Bewusstseins — durch den in ihm gebietenden „*Genius der Gattung*" — gleichsam majorisirt und in die Heerden-Perspektive zurück-übersetzt wird. Unsre Handlungen sind im Grunde allesammt auf eine unvergleichliche Weise persönlich, einzig, unbegrenzt-individuell, es ist kein Zweifel; aber sobald wir sie in's Bewusstsein übersetzen, scheinen sie

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es nicht mehr... Diess ist *der*eigentliche Phänomenalismus und Perspektivismus, wie ich ihn verstehe: die Natur des thierischen Bewusstseins bringt es mit sich, das die Welt, deren wir bewusst werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist, eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt, — dass Alles, was bewusst wird, ebendamit flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen wird, dass mit allem Bewusstwerden eine grosse gründliche Verderbniss, Fälschung, Veroberflächlichung und Generalisation verbunden ist. Zuletzt ist das wachsende Bewusstsein eine Gefahr; und wer unter den bewusstesten Europäern lebt, weiss sogar, dass es eine Krankheit ist. Es ist, wie man erräth, nicht *der* Gegensatz von Subjekt und Objekt, *der* mich hier angeht: diese Unterscheidung überlasse ich den Erkenntnisstheoretikern, welche in den Schlingen *der* Grammatik (*der* Volks-Metaphysik) hängen geblieben sind. Es ist erst recht nicht *der* Gegensatz von „Ding an sich" und Erscheinung: denn wir „erkennen" bei weitem nicht genug, um auch nur so scheiden zu dürfen. Wir haben eben gar kein Organ für das Erkennen, für die „Wahrheit": wir „wissen" (oder glauben oder bilden uns ein) gerade so viel als es im Interesse *der* Menschen-Heerde, *der Gattung*, nützlich sein mag: und selbst, was hier „Nützlichkeit" genannt wird, ist zuletzt auch nur ein Glaube, eine Einbildung und vielleicht gerade jene verhängnissvollste Dummheit, an *der* wir einst zu Grunde gehn.[932]

Tableau XVIII (T18): Der Licht-Abgrund

Oh Himmel über mir, du Reiner! Tiefer! Du Licht-Abgrund! Dich schauend schaudere ich vor göttlichen Begierden.

In deine Höhe mich zu werfen — das ist meineTiefe! In deine Reinheit mich zu bergen — das ist meine Unschuld!

Den Gott verhüllt seine Schönheit: so verbirgst du deine Sterne. Du redest nicht: so kündest du mir deine Weisheit.

Stumm über brausendem Meere bist du heut mir aufgegangen, deine Liebe und deine Scham redet Offenbarung zu meiner brausenden Seele.

Dass du schön zu mir kamst, verhüllt in deine Schönheit, dass du stumm zu mir sprichst, offenbar in deiner Weisheit:

Oh wie erriethe ich nicht alles Schamhafte deiner Seele! Vor der Sonne kamst du zu mir, dem Einsamsten.

Wir sind Freunde von Anbeginn: uns ist Gram und Grauen und Grund gemeinsam; noch die Sonne ist uns gemeinsam.

---

932 Nietzsche: *The Gay Science* (KSA 3), S.590 – 593 (T17).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wir reden nicht zu einander, weil wir zu Vieles wissen —: wir schweigen uns an, wir lächeln uns unser Wissen zu.

Bist du nicht das Licht zu meinem Feuer? Hast du nicht die Schwester-Seele zu meiner Einsicht?

Zusammen lernten wir Alles; zusammen lernten wir über uns zu uns selber aufsteigen und wolkenlos lächeln: —

— wolkenlos hinab lächeln aus lichten Augen und aus meilenweiter Ferne, wenn unter uns Zwang und Zweck und Schuld wie Regen dampfen.

Und wanderte ich allein: wes hungerte meine Seele in Nächten und Irr-Pfaden? Und stieg ich Berge, wen suchte ich je, wenn nicht dich, auf Bergen?

Und all mein Wandern und Bergsteigen: eine Noth war's nur und ein Behelf des Unbeholfenen: — fliegen allein will mein ganzer Wille, in dich hinein fliegen!

Und wen hasste ich mehr, als ziehende Wolken und Alles, was dich befleckt? Und meinen eignen Hass hasste ich noch, weil er dich befleckte!

Den ziehenden Wolken bin ich gram, diesen schleichenden Raub-Katzen: sie nehmen dir und mir, was uns gemein ist, — das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen.

Diesen Mittlern und Mischern sind wir gram, den ziehenden Wolken: diesen Halb- und Halben, welche weder segnen lernten, noch von Grund aus fluchen.

Lieber will ich noch unter verschlossnem Himmel in der Tonne sitzen, lieber ohne Himmel im Abgrund sitzen, als dich, Licht-Himmel, mit Zieh-Wolken befleckt sehn!

Und oft gelüstete mich, sie mit zackichten Blitz-Golddrähten festzuheften, dass ich, gleich dem Donner, auf ihrem Kessel-Bauche die Pauke schlüge: —

— ein zorniger Paukenschläger, weil sie mir dein Ja! und Amen! rauben, du Himmel über mir, du Reiner! Lichter! Du Licht-Abgrund! — weil sie dir mein Ja! und Amen! rauben.

Denn lieber noch will ich Lärm und Donner und Wetter-Flüche, als diese bedächtige zweifelnde Katzen-Ruhe; und auch unter Menschen hasse ich am besten alle Leisetreter und Halb- und Halben und zweifelnde, zögernde Zieh-Wolken.

Und „wer nicht segnen kann, der soll fluchen l e r n e n!" — diese helle Lehre fiel mir aus hellem Himmel, dieser Stern steht auch noch in schwarzen Nächten an meinem Himmel.

Ich aber bin ein Segnender und ein Ja-sager, wenn du nur um mich bist, du Reiner! Lichter! Du Licht-Abgrund! — in alle Abgründe trage ich da noch mein segnendes Ja-sagen.

Zum Segnenden bin ich worden und zum Ja-sagenden: und dazu rang ich lange und war ein Ringer, dass ich einst die Hände frei bekäme zum Segnen.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das aber ist mein Segnen: über jedwedem Ding als sein eigener Himmel stehn, als sein rundes Dach, seine azurne Glocke und ewige Sicherheit: und selig ist, wer also segnet!

Denn alle Dinge sind getauft am Borne der Ewigkeit und jenseits von Gut und Böse; Gut und Böse selber aber sind nur Zwischenschatten und feuchte Trübsale und Zieh-Wolken.

Wahrlich, ein Segnen ist es und kein Lästern, wenn ich lehre: „über allen Dingen steht der Himmel Zufall, der Himmel Unschuld, der Himmel Ohngefähr, der Himmel Übermuth."

„Von Ohngefähr" — das ist der älteste Adel der Welt, den gab ich allen Dingen zurück, ich erlöste sie von der Knechtschaft unter dem Zwecke.

Diese Freiheit und Himmels-Heiterkeit stellte ich gleich azurner Glocke über alle Dinge, als ich lehrte, dass über ihnen und durch sie kein „ewiger Wille" — will.

Diesen Übermuth und diese Narrheit stellte ich an die Stelle jenes Willens, als ich lehrte: „bei Allem ist Eins unmöglich — Vernünftigkeit!"

Ein Wenig Vernunft zwar, ein Same der Weisheit zerstreut von Stern zu Stern, — dieser Sauerteig ist allen Dingen eingemischt: um der Narrheit willen ist Weisheit allen Dingen eingemischt!

Ein Wenig Weisheit ist schon möglich; aber diese selige Sicherheit fand ich an allen Dingen: dass sie lieber noch auf den Füssen des Zufalls— t a n z e n .

Oh Himmel über mir, du Reiner! Hoher! Das ist mir nun deine Reinheit, dass es keine ewige Vernunft-Spinne und -Spinnennetze giebt: —

— dass du mir ein Tanzboden bist für göttliche Zufälle, dass du mir ein Göttertisch bist für göttliche Würfel und Würfelspieler! —

Doch du erröthest? Sprach ich Unaussprechbares? Lästerte ich, indem ich dich segnen wollte?

Oder ist es die Scham zu Zweien, welche dich erröthen machte? — Heissest du mich gehn und schweigen, weil nun — der Tag kommt?

Die Welt ist tief —: und tiefer als je der Tag gedacht hat. Nicht Alles darf vor dem Tage Worte haben. Aber der Tag kommt: so scheiden wir nun!

Oh Himmel über mir, du Schamhafter! Glühender! Oh du mein Glück vor Sonnen-Aufgang! Der Tag kommt: so scheiden wir nun! —

Also sprach Zarathustra.[933]

933 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.207 – 210 (T18).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

§11 Heidegger: Der Logos des Seins

Tableau XIX (T19): Die ontologische Differenz

Als Beispiel einer einfachen Aussage nehmen wir wiederum den Satz: die Tafel ist schwarz. Sie ist >einfach< in dem Sinne der απλῆ ἀπόφανσις des *Aristoteles,* weil sie kein verwickeltes und künstlich gebautes Satzgebilde darstellt. Aber bei all dieser Einfachheit, ja vielleicht gerade durch sie, ist dieser λόγος doch nicht >einfach< im Sinne des einfachhin und natürlicherweise Hinausgesagten. Wir spüren es sofort, der Satz ist gleichsam schon für die Logik und Grammatik präpariert. Von diesen und ihren Fesseln aber wollen wir uns hier gerade befreien. Einfacher im Sinne des spontan in natürlicher Weise gleichsam Hergesagten ist schon die erwähnte Aussage: die Tafel steht ungünstig, wenn wir sie nicht so sehr in der Form eines vollzogenen Ausspruchs nehmen, sondern in der Form des still für uns Hingesagten und Gedachten. Die Frage ist: Was sollen wir jetzt mit diesem Beispiel: die Tafel steht ungünstig, im Hinblick auf unser Problem? Es handelt sich jetzt nicht mehr um die Struktur des λόγος selbst (denn die haben wir nach verschiedenen Richtungen hin herausgestellt), sondern um das, worin er mit seiner ganzen Struktur als Vermögen gründet: in dem *vorlogischen Offensein für das Seiende.* Zur Charakteristik dieses Offenseins sollen wir etwas Weiteres erfahren aus der Interpretation des genannten Satzes. Also gilt es, den Blick auf das zu richten, was die Aussage aussagt: die ungünstig stehende Tafel. >Ungünstig stehend< – was ist das für eine Bestimmtheit? Ist sie etwa anders als die im vorigen Beispiel, das Schwarzsein? Ungünstig *für die* auf der anderen Seite des Saales Sitzenden oder ungünstig *für den* Lehrer, *für den* Schreibenden, der jedesmal an die Tafel laufen muß und sie nicht, bequemer, im Rücken hat. Demnach ist der ungünstige Stand nicht eine Bestimmtheit der Tafel selbst, so, wie ihre schwarze Farbe und ihre Breite und Höhe, sondern eine Bestimmtheit lediglich relativ auf uns, die wir gerade hier sind. Diese Bestimmtheit der Tafel, ihr ungünstiger Stand, ist somit keine sogenannte objektive Eigenschaft, sondern subjektbezogen.

Doch, was soll der Hinweis auf diese subjektbezogene Bestimmtheit der Tafel zur *Aufhellung der vorlogischen Offenbarkeit des Seienden?* Diese soll doch gerade die sogenannte objektive Maßgabe von seiten des Seienden mit Bezug auf den aufweisenden, daran sich haltenden λόγος ermöglichen. Wenn wir nun auf die Subjektbezogenheit hinweisen, erreichen wir das Gegenteil. Allein, es handelt sich nicht um die Subjektbezogenheit der Eigenschaft >ungünstig stehend<. Eine solche liegt vielleicht auch, nur in einer ganz anderen Hinsicht, bei der Eigenschaft >schwarz< bzw. bei der Eigenschaft der Farbe vor. Es handelt sich weder um die Beziehung der Eigenschaft >ungünstiger Stand< zum Ding noch um die Beziehung dieser Eigenschaft zu dem urteilenden und aussagenden Menschen, sondern um die Frage, *was mit der*

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vorlogischen Offenbarkeit der ungünstig stehenden Tafel vorprädikativ offenbar ist. Wir finden die ungünstig stehende Tafel vor, und nur deshalb können wir entsprechend urteilen. Aber was finden wir da? Den ungünstigen Stand. Gewiß, das haben wir doch schon festgestellt und sogar erklärt, warum er besteht. Aber gerade diese vorwitzige Klugheit solcher Erklärung war es, die uns irreleitete. Zwar werden wir denken, wunder wie philosophisch wir vorgegangen sind, wenn wir herausbrachten, daß der ungünstige Stand der Tafel dieser nicht an sich zukomme, sondern nur aufgrund der Bezogenheit auf Leser und Schreiber. Und doch ist selbst schon diese Erklärung – ganz abgesehen davon, daß sie uns überhaupt vom Wege der Untersuchung wegführt – künstlich. Denn der ungünstige Stand der Tafel ist sehr wohl eine Eigenschaft dieser Tafel selbst – weit objektiver als sogar ihre schwarze Farbe. Denn die Tafel steht nicht etwa, wie diese vorschnelle Interpretation meinte, ungünstig mit Bezug auf uns, die faktisch hier vorkommenden Menschen, sondern die Tafel steht ungünstig in diesem Saal. Allein, denken wir uns den Saal nicht ansteigend und als Tanzsaal, dann stünde die Tafel doch ganz günstig in der Ecke, aus dem Weg. Genau besehen stünde sie dann nicht nur günstig, sondern wäre völlig überflüssig. Diese Tafel steht an sich ungünstig in diesem Saal, der ein Hörsaal ist, der zum Universitätsgebäude gehört. Der ungünstige Stand ist gerade eine Eigenschaft dieser Tafel selbst. Sie kommt ihr nicht deshalb zu, weil ein Hörer rechts vorne sie schlecht sieht. Denn auch derjenige, der direkt vor ihr sitzt, muß aussagen: die Tafel steht ungünstig (im Saal nämlich), sie stünde günstiger dort, wo sie gewöhnlich aus guten Gründen angebracht ist, in der Mitte hinter dem Katheder.

Aber mit all dem haben wir nur erst die falsche und scheinbar eminent philosophische Erklärung dieser Eigenschaft der Tafel zurechtgerückt. Wir sollten uns aber doch überhaupt nicht auf derlei Erörterung einlassen, welcher Art diese Eigenschaft sei. Gewiß nicht – sondern darauf sehen, was uns in der vorprädikativen Offenbarkeit am Seienden offenbar ist. Worüber wir aussagen, was wir aussagend nur ausdrücklich auseinanderlegen und eigens aufweisen, ist die ungünstig stehende Tafel. Sie ist schon offenbar. Nur sie? Nein, wir sehen auf das Katheder, das Heft vor uns und dergleichen. Vielerlei – doch all das kommt für diese Aussage und den Grund ihrer Möglichkeit nicht in Frage. Was aber sehr wohl in Frage kommt, ist gerade das, was in dem recht genommenen ungünstigen Stand *schon mit* offenbar ist – der Hörsaal als *Ganzes.* Aus der Offenbarkeit des Hörsaals her erfahren wir überhaupt den ungünstigen Stand der Tafel. Gerade diese Offenbarkeit des Hörsaals, innerhalb dessen die Tafel ungünstig steht, kommt in der Aussage ausdrücklich gar nicht vor. Durch die Aussage >die Tafel steht ungünstig< gewinnen wir nicht erst die Offenbarkeit des Hörsaals, sondern sie ist die *Bedingung der Möglichkeit* dafür, daß die Tafel überhaupt das sein kann, worüber wir urteilen. Wir sprechen also bei diesem scheinbar isolierten Urteilen über dieses bestimmte Ding schon aus einer Offenbarkeit heraus, die,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wie wir vorläufig sagen können, nicht nur ein Vielerlei ist, sondern etwas im Ganzen. Dieses, daß wir immer, bei jeder einzelnen Aussage, mag sie noch so trivial und kompliziert sein, schon *aus einem im Ganzen offenbaren Seienden* heraussprechen, und dieses >im Ganzen<, das Ganze des Hörsaals, das wir schon verstehen, ist nicht wieder des Resultat eines Aufweisens durch die Aussage, sondern Aussagen können immer nur in das hineingestellt werden, was da im Ganzen schon offenbar ist.

So zeigt sich, daß für die Möglichkeit des Vollzuges einer Aussage nicht nur notwendig ist, daß sie von sich aus dem, worüber sie urteilt, die Möglichkeit einer Verbindlichkeit zustellt, und daß nicht nur im vorhinein dasjenige, worüber geurteilt wird, als ein Seiendes aufgefaßt und erfaßt sein muß, sondern daß ebenso notwendig im vorhinein schon *jede Aussage in eine Offenbarkeit im Ganzen* hineinspricht und zugleich aus einer solchen herausspricht.

Daß die Aussage nichts Ursprüngliches und Eigenständiges ist, sehen wir jetzt deutlicher. Aber wir wollen nun gerade wissen, was das ist, worin sie gründet, was dieses ist, das wir vorlogisches Offensein des Menschen für das Seiende nennen.

Bevor wir dem jetzt herausgestellten zweiten Moment der Ursprungsdimension der Aussage weiter nachfragen, fassen wir das bisher an der Ursprungsdimension Gesichtete zusammen. Wir befragen die Grundstruktur des λόγος auf ihre innere Möglichkeit, auf das, woraus der λόγος als λόγος entspringt. Das verlangt einen Rückgang in die Ursprungsdimension. Dabei stoßen wir auf ein Mehrfaches, was in seiner Einheit zusammengesehen die eigentliche Ermöglichung des λόγος ausmacht, aber zugleich uns zu dem zurückleitet, was wir Weltbildung nannten. Das erste, was wir hier auf diesem Wege zu sehen bekamen, ist dies: Der λόγος ist aufweisender λόγος und das besagt, die Art und Form, in der er offenbar macht, ist kein primäres ursprüngliches Offenbarmachen in dem Sinn, als könnte je ein Urteil oder eine Aussage in sich selbst das, worüber sie aussagt, zugänglich machen, sondern aller λόγος ist nur das aufweisend, d. h. auseinanderlegend, was *schon vorlogisch offenbar ist.* Aber nicht nur das; damit der λόγος dieser Grundfunktion der Aufweisung genügen kann, muß er, um aufweisender sein zu können, die Möglichkeit haben, sich dem, was er aufweist, anzumessen bzw. im Aufweisen es zu verfehlen. Denn es gehört zu ihm auch die Möglichkeit des Falschseinkönnens. Der λόγος bedarf also in sich und für sich dieses Spielraums der Anmeßbarkeit und Unangemessenheit. Ganz allgemein gesagt, er bedarf im vorhinein eines solchen, was ihm das Maß gibt für alle Messung. Allem aussagenden Verhalten streckt sich schon in die Richtung auf das, worüber ausgesagt wird, ein solches Verhalten vor, das den Charakter des Sichentgegenhaltens einer Verbindlichkeit hat, von wo aus dann Angemessenheit und Unangemessenheit, adaequatio im letzten Sinne möglich ist. Das *eine* Moment, das dem λόγος zugrunde liegt, ist dieses Sichentgegenhalten einer Verbindlichkeit. Das *zweite* Moment versuchten wir uns näherzubringen durch die konkrete Analyse

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eines bestimmten Beispiels: Diese Tafel steht ungünstig. Zunächst haben wir mit Absicht darauf Wert gelegt, das in dieser genannten Eigenschaft Gemeinte in der Richtung sicherzustellen, daß wir zeigten: Das, was wir hier der Tafel zuweisen, ist nicht nur eine Eigenschaft, die der Tafel relativ auf uns, die Betrachter und Beurteiler, zukommt, sondern diese Eigenschaft ist gerade schlechthin objektiv, d. h. eine diesem spezifischen Objekt als solchem zukommende Eigenschaft, wenn wir es nur in seiner wahren Objektivität ausdrücklich sehen, im Blick auf welche wir aussagen, wenn wir sagen: die Tafel steht ungünstig. Sofern wir unkonstruktiv und ohne theoretische Reflexion diese Aussage spontan aus unserem alltäglichen Hiersein heraussagen, haben wir bei diesem Aussagen nicht die Tafel allein im Blick, sondern haben, wenn auch nicht im engeren Sinne des Gesichtes, den Saal hier als Hörsaal im Blick, der gemäß seinem Sachcharakter, den er als solcher hat, eine ganz bestimmte Plazierung der Tafel als Tafel hier im Saal verlangt. Das Entscheidende dieser Interpretation der Aussage ist dies, daß wir nicht mit Bezug auf ein isoliertes Objekt urteilen, sondern in diesem Urteil aus diesem schon erfahrenen und bekannten Ganzen heraussprechen, das wir den Hörsaal nennen.

Was entnehmen wir als weiteren Wesenscharakter für dieses Offensein aus dem aufgezeigten Phänomen? Zunächst möchte man sagen: Das ist freilich keine große Weisheit, wenn betont wird, daß die Möglichkeit der Aussage mit der Offenbarkeit des Hörsaals zusammenhängt. Das ist doch durchgängig so, daß wir bei unseren Aussagen immer nur über *einen* Gegenstand uns äußern können und demgemäß immer aus den übrigen auswählen müssen. Dieses übrige gehört eben zu dem Vielerlei von Dingen, die sich uns ständig aufdrängen.

Das ist in der Tat richtig – so richtig, daß wir vor lauter Hinweisen auf das übrige Seiende, das auch noch außer der Tafel im Saal vorhanden ist, das übersehen, was es eigentlich zu fassen gilt. Denn es handelt sich nicht darum, daß neben und außer der Tafel noch andere Dinge vorhanden sind, neben diesen anderen auch die Tafel. Solange wir die Betrachtung nur so ansetzen, wie es meist in der Logik und Erkenntnistheorie geschieht, daß man beliebige Objekte hat, über die man dann urteilt und als Thema des Urteils untersucht oder zur Ergänzung andere mögliche Objekte hinzunimmt, übersieht man das, was wir den spezifischen Zusammenhang nennen. Solange wir in dieser Ebene uns bewegen, gilt in fast wörtlicher Anwendung das Wort, daß wir vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen. Genauer, dieses Wort will gerade in konkreter Anschaulichkeit etwas zum Ausdruck. bringen, was es grundsätzlich zu fassen gilt. Wir können das Wort in grundsätzlicher Wendung und vorgreifend auch so fassen: *der vulgäre Verstand sieht vor lauter Seiendem die Welt nicht,* die Welt, in der er sich gerade ständig halten muß, um auch nur das sein zu können, was er selbst ist, um je dieses oder jenes Seiende als dieses im Sinne des möglichen Aussageobjektes herausgreifen zu können. Was wir früher (vgl.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

oben S. 398 ff.) als Charakteristikum des vulgären Verstandes auseinanderlegten, jene Unterschiedslosigkeit, in der er alles Seiende hält, das ihm in den Weg läuft, diese Unterschiedslosigkeit im Verhalten zum Seienden ist – selbst in Tieferem verwurzelt – mit ein Grund für dieses Nicht-sehen der Welt.

Wir merken aber zugleich an jenem Wort »vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen« die große Schwierigkeit, vor der wir stehen. Denn wir sollen – um im Bilde zu bleiben – nicht nur den Wald sehen und als solchen sehen, sondern zugleich sagen, was er ist und wie er ist. Dabei müssen wir uns natürlich davor hüten, die Welt nach Analogie mit dem Wald zu interpretieren. Nur auf dieses Entscheidende kommt es an: Der Wald ist mit Bezug auf die einzelnen Bäume und ihre Ansammlung etwas Anderes, daher auch nicht einfach solches, was wir willkürlich zu der vermeintlich allein gegebenen Summe von Bäumen hinzumeinen, nicht nur quantitativ mehr als eine Ansammlung von vielen Bäumen. Dieses Andere aber ist gleichwohl nichts, was neben den vielen Bäumen auch noch vorhanden wäre, sondern jenes, aus dem heraus die vielen Bäume zu einem Wald gehören. Um auf unser Beispiel zurückzukommen: Wir verstehen noch nicht und fassen überhaupt noch nicht die vorlogische Offenbarkeit des Seienden, wenn wir sie als das gleichzeitige Offenbarsein von vielerlei Seiendem nehmen. Vielmehr liegt alles daran, schon in der scheinbaren Enge und Begrenztheit der Aussage – die Tafel steht ungünstig – zu sehen, wie das, worüber ausgesagt wird, die ungünstig stehende Tafel, *aus einem Ganzen* heraus offenbar ist, aus einem Ganzen, das wir als solches gar nicht ausdrücklich und eigens erfassen. Aber gerade dieses, worin wir uns immer schon bewegen, ist es, was wir zunächst schematisch als das >im Ganzen< bezeichnen. Es ist nichts anderes, als was wir als vorlogische Offenbarkeit des Seienden im λόγος sehen. Wir können jetzt ganz allgemein sagen: Das *vorlogische Offensein für das Seiende,* aus dem heraus schon jeder λόγος sprechen muß, hat das Seiende immer schon im vorhinein *ergänzt* zu einem *>im Ganzen<.* Unter dieser *Ergänzung* verstehen wir nicht das nachträgliche Hinzufügen eines bislang Fehlenden, sondern das *vorgängige Bilden des schon waltenden >im Ganzen<.* (Ohnehin ist bei jeder Ergänzung im handwerklichen Sinn das Wesentliche nicht die Anfügung des fehlenden Stückes, sondern die zentrale Leistung der Ergänzung ist, im vorhinein das Ganze sehen und vorbilden, zum Ganzen fügen.) Alles Aussagen geschieht auf dem Grunde einer solchen Ergänzung, d. h. auf dem Grunde eines vorgängigen Bildens dieses >im Ganzen<. Dieses >im Ganzen< ist nach seiner Weite und Durchsichtigkeit, nach seinem inhaltlichen Reichtum verschieden und wechselt für uns mehr oder minder ständig in der Alltäglichkeit unseres Daseins, wenngleich wir hier auch eine eigentümliche Durchschnittlichkeit des >im Ganzen< sich durchhalten sehen. Das ist eine Frage eigener Art. Das vorlogische Offensein des Menschen für das Seiende ist demnach nicht nur ein vorgängiges

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sich-entgegenhalten von Verbindlichkeit, sondern in eins damit dieses eben gekennzeichnete *Ergänzen.*

Dieses Verbindlichkeit sich entgegenhaltende Ergänzen ist aber überdies – so sehen wir schon – ein Offensein für Seiendes, so daß es ermöglicht, über *Seiendes* sich auszusprechen, d. h. vom *Wassein, Sosein, Daßsein* und *Wahrsein* zu sagen. Das *Sein* des Seienden muß demnach in diesem und durch dieses gekennzeichnete Ergänzen auch schon in gewisser Weise *enthüllt* sein.[934]

Tableau XX (T20): Das Haus des Seins

Was jedoch vor allem »ist«, ist das Sein. Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. Dieses Darbringen besteht darin, daß im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren.

(…)

Doch wie in der Humanitas des homo animalis die Ek-sistenz und durch diese der Bezug der Wahrheit des Seins zum Menschen verhüllt bleibt, so verdeckt die metaphysisch-animalische Auslegung der Sprache deren seinsgeschichtliches Wesen. Diesem gemäß ist die Sprache das vom Sein ereignete und aus ihm durchfügte Haus des Seins. Daher gilt es, das Wesen der Sprache aus der Entsprechung zum Sein, und zwar als diese Entsprechung, das ist als Behausung des Menschenwesens zu denken.

Der Mensch aber ist nicht nur ein Lebewesen, das neben anderen Fähigkeiten auch die Sprache besitzt. Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch ek-sistiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört.

(…)

Das Denken baut am Haus des Seins, als welches die Fuge des Seins je geschickhaft das Wesen des Menschen in das Wohnen in der Wahrheit des Seins verfügt. Dieses Wohnen ist das Wesen des »In-der-Welt-seins« (vgl. »S. u. Z.«, S. 54). Der dortige Hinweis auf das »In-Sein« als »Wohnen« ist keine etymologische Spielerei. Der Hinweis in dem Vortrag von 1956 auf Hölderlins Wort »Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet / der Mensch, auf dieser Erde« ist keine Ausschmückung eines Denkens, das sich aus der Wissenschaft in die Poesie rettet. Die Rede vom Haus des Seins ist keine Übertragung des Bildes vom »Haus« auf das Sein, sondern aus dem sachgemäß

934 Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30), S.498 – 506 (T19).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gedachten Wesen des Seins werden wir eines Tages eher denken können, was »Haus« und »wohnen« sind.

Gleichwohl schafft das Denken nie das Haus des Seins. Das Denken geleitet die geschichtliche Eksistenz, das heißt die humanitas des homo humanus, in den Bereich des Aufgangs des Heilen.

(…)

Wesentlicher als alle Aufstellung von Regeln ist, daß der Mensch zum Aufenthalt in die Wahrheit des Seins findet. Erst dieser Aufenthalt gewährt die Erfahrung des Haltbaren. Den Halt für alles Verhalten verschenkt die Wahrheit des Seins. »Halt« bedeutet in unserer Sprache die »Hut«. Das Sein ist die Hut, die den Menschen in seinem ek-sistenten Wesen dergestalt zu ihrer Wahrheit behütet, daß sie die Ek-sistenz in der Sprache behaust. Darum ist die Sprache zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens. Nur weil die Sprache die Behausung des Wesens des Menschen ist, können die geschichtlichen Menschentümer und Menschen in ihrer Sprache nicht zu Hause sein, so daß sie ihnen zum Gehäuse ihrer Machenschaften wird.

(…)

Das Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache.

Die hier gebrauchte Wendung »zur Sprache bringen« ist jetzt ganz wörtlich zu nehmen. Das Sein kommt, sich lichtend, zur Sprache. Es ist stets unterwegs zu ihr. Dieses Ankommende bringt das ek-sistierende Denken seinerseits in seinem Sagen zur Sprache. Diese wird so selbst in die Lichtung des Seins gehoben. Erst so ist die Sprache in jener geheimnisvollen und uns doch stets durchwaltenden Weise. Indem die also voll ins Wesen gebrachte Sprache geschichtlich ist, ist das Sein in das Andenken verwahrt. Die Ek-sistenz bewohnt denkend das Haus des Seins. In all dem ist es so, als sei durch das denkende Sagen gar nichts geschehen.[935]

Tableau XXI (T21): Das Er-denken des Seyns

Damit soll eine und im Übergang vielleicht die entscheidende Weise genannt werden, durch die der künftige abendländische Mensch die Wesung der Wahrheit des Seyns übernimmt und so erst geschichtlich wird: das *Er*-denken des Seyns. Geschichtlich werden heißt: aus dem Wesen des Seyns entspringen und deshalb ihm zugehörig bleiben; meint nicht: in das Vergangene und historisch Feststellbare überwiesen werden.

935 Heidegger: *Brief über den Humanismus* in *Wegmarken* (GA 9), S.313/333/358/361 (T20).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nun zeigt aber die geschichtliche Besinnung auf die Geschichte der Metaphysik, daß der Vollzug der Leitfrage durch seine ganze Geschichte hindurch das Denken zum Leitfaden hat (Seiendheit und Denken). Aus dieser Besinnung erwächst die Einsicht, daß die Vorherrschaft des *Denkens* (daß es selbst zum Leitfaden wurde in der Gestalt des Vorstellens von etwas im Allgemeinen) mehr und mehr die Auslegung der Seiendheit des Seienden in *die* Richtung drängte, aus der dann schließlich die Gleichsetzung des Seins mit der Gegenständlichkeit des Seienden (der Vorgestelltheit überhaupt) kommen mußte. Und diese Einsicht gibt zu wissen, daß das Denken und seine Vorherrschaft (in der Leitfragenbehandlung und Leitfadenwahl) schließlich jeden Weg verlegte zur Frage bzw. zur möglichen Nötigung in die Frage nach der *Wahrheit des Seyns*. Und jetzt soll das Er-*denken* dennoch der Gang in die Wahrheit des Seyns werden, nicht nur ohnehin das Denken, sondern gleichsam die höchste Steigerung seiner Herrschaft, das Er-denken, worin sich gleichsam die völlige Abhängigkeit des Seyns vom Denken ausspricht? So sieht es aus und muß es aussehen, wenn wir aus der geschichtlichen Besinnung auf die Leitfrage und ihren Leitfaden herkommen.

Aber es sieht nur so aus. Um hier dem Schein zu entgehen, als würde für die Grundfrage nur erst recht der Leitfaden der Leitfrage in Anspruch genommen, was nach dem Vorigen doch widersinnig wäre, muß eine Unterscheidung am Beginn stehen, deren Versäumnis ja auch die Besinnung auf die Geschichte der Leitfrage und ihrer Leitfadenwahl stets verwirrt.

Das Denken (1) ist einmal gemeint als Name für die Art des Fragens und damit überhaupt die Art der Beziehung der fragenden Beziehung des Menschen zum *Sein* des Seienden, das Denken im Sinne der Grundhaltung des »Denkers« (des Philosophen) (Denken als *Fragen* der Seinsfrage).

Das Denken (2) ist aber zum anderen gemeint als Name für den Leitfaden, den das Denken (1) gebraucht, um den Gesichtskreis zu besitzen, innerhalb dessen das Seiende als solches hinsichtlich der Seiendheit ausgelegt wird (Denken als *Leitfaden* jenes Fragens).

Nun wird durch eine bestimmte Auslegung des Seins (als ιδέα) das νοεῖν des Parmenides zum νοεῖν des διαλέγεσθαι bei Plato. Der λόγος des Heraklit wird zum λόγος als Aussage, wird Leitfaden der »Kategorien« (Plato: »Sophistes«). Die Verkoppelung beider zur *ratio* und d. h. die entsprechende Fassung von νους und λόγος bereitet sich bei Aristoteles vor. Die ratio wird »mathematisch« seit Descartes; dies ist nur möglich, weil dieses mathematische Wesen seit Plato angelegt und als *eine* Möglichkeit in der αλήθεια der φύσις gegründet. Das »Denken« (2) im Sinne der Aussage wird zum Leitfaden für das Denken (1) der abendländischen Denker. Und dieses Denken (2) gibt dann schließlich auch die Anweisung für die Auslegung des Denkens (1) als der Grundhaltung der Philosophie. (Damit hängt zusammen

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die eigentümliche Vorherrschaft des Denkens des Denkens und seines Gedachten als solchen, d. h. des Ich und »Selbst«bewußtseins in der neuzeitlichen Philosophie, eine Vorherrschaft, die sich ins Äußerste steigert mit der Gleichsetzung der Wirklichkeit (des Seins) als des Absoluten mit dem Denken als dem unbedingten; noch und gerade bei Nietzsche herrscht der eindeutige Bezug des Seins auf die Aussage-Logik.)

Wenn nun hier in der Vorbereitung des anderen Anfangs das *Wesen* der Philosophie als *Fragen nach dem Sein* (in der Zweideutigkeit: Fragen nach dem Sein des Seienden und Fragen nach der Wahrheit des Seyns) festgehalten wird, wie es festgehalten werden muß, gerade weil das erstanfängliche Fragen nach dem Sein zwar zu *seinem* Ende und so nicht in seinem Anfang kam, muß auch die Benennung des Philosophierens als Denken erhalten bleiben. Dies aber entscheidet noch gar nichts darüber, ob nun auch der Leitfaden des Denkens (1) das Denken (2) sei, ob *überhaupt* hier dergleichen wie ein Leitfaden, so, wie bei der Leitfragenbehandlung, ins Spiel komme. Jetzt, im Übergang zum anderen Anfang, wird ja die Frage nach dem Sein zur Frage nach der Wahrheit des Seyns, dergestalt, daß diese Wahrheit als Wesen der Wahrheit zur Wesung des Seyns selbst gehört. Die Leitfadenwahl wird überflüssig, ja ist von Anfang an jetzt unmöglich. Das Sein gilt jetzt nicht mehr als die Seiendheit des Seienden, als der von diesem her vorgestellte *Nachtrag*, der sich zugleich als das Apriori des Seienden (des Anwesenden) herausstellt. Vielmehr west jetzt das Seyn zuvor in seiner Wahrheit. Das schließt ein, daß nun auch das Denken (1) ausschließlich und zuvor vom Wesen des Seyns her bestimmt wird und nicht etwa, wie seit Plato, als das gereinigte Vorstellen des Seienden von diesem her. Das *Ver-nehmen* des Seins wird nicht bestimmt aus der Fassung der Seiendheit im Sinne des κοινόν der ἰδέα, sondern aus der Wesung des Seyns selbst. Dieses muß ursprünglich anfänglich Ursprüngen werden, um gleichsam von sich aus zu entscheiden, welchen Wesens das Denken (1) und der Denker *»sein«* müssen. Dieses mehrfache »Müssen« kündigt eine ureigene Notwendigkeit einer Not an, die selbst nur zum Wesen des Seyns gehören kann.

Allein, wir sind doch der Überlieferung zu lange und zu fest verhaftet, als daß nicht zunächst überall, wo »das Denken« genannt wird, das Vorstellen von etwas im Allgemeinen und somit das Vorstellen von Einheit artmäßig untergeordneter Unterschiedener bei diesem Namen zum mindesten mitgemeint ist. Vollends, wenn das Denken gefaßt ist als Denken des Seins: dies gilt als das Allgemeinste von Allem. Jede Frage nach dem Sein steht in diesem Schein der Frage nach dem Allgemeinsten, dessen man doch nur habhaft wird durch die Fassung seiner Besonderungen und deren Beziehungen. Dieses Allgemeinste fassen, heißt j a dann nur, es in seiner Unbestimmtheit und Leere lassen, die Unbestimmbarkeit als seine einzige Bestimmtheit zu setzen, d. h. selbst unmittelbar vorzustellen.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So wird durch den gewohnten Begriff des Denkens (den »logischen«) schon wieder über das Wesen des Seyns vorentschieden, wobei imgleichen das Wesen im voraus als Gegenständliches eines Vorstellens gemeint wird.

Aber auch davon müssen wir uns noch freimachen, um ganz dem Seyn selbst die stimmend-bestimmende Macht in der Wesenskennzeichnung des Denkens (Er-denkens) zu lassen. Jene griechische Auslegung des ov η ov als εν, jener bisher dunkle Vorrang, den überall das Eine und die Einheit im Denken des Seins hat, kann freilich nicht aus der Logik und der Leitfadenrolle des λόγος als Aussage hergeleitet werden, weil ja dieser doch eine bestimmte Auslegung des ov (ὑποκείμενον) voraussetzt. Tiefer gesehen ist jene Einheit nur der vom sammelnden Vor-stellen (λέγειν) her gesehene Vordergrund der Anwesung als solcher, in der sich eben das Seiende in sein Was *und* Daß schon gesammelt hat. Die Anwesenheit kann als Sammlung gefaßt und so als Einheit begriffen werden und muß es auch beim Vorrang des λόγος. Nicht aber ist die Einheit selbst von sich aus eine ursprüngliche Wesensbestimmung des Seins des Seienden. Die anfänglichen Denker stoßen aber notwendig auf sie, weil ihnen und ihrem Anfang die Wahrheit des Seins verborgen bleiben muß und weil es gilt, um überhaupt das Sein zu fassen, die Anwesung als Erstes und Nächstes seines Aufgehens festzuhalten; deshalb das εν, aber immer und zugleich im Bezug zum Vielen als dem Auftretenden, Hervorgehenden (Werdenden) und dem Abtretenden, dem Vergehenden (her-wesend und ab-wesend in der Anwesenheit selbst: Anaximander, Heraklit, Parmenides). Vom anderen Anfang her kann auch und muß jene unerschütterte und nie befragte Bestimmung des Seins (die Einheit) noch ein Fragwürdiges werden, und dann weist die Einheit zurück in die »Zeit« (die abgründige Zeit des Zeit-Raums). Dann aber zeigt sich auch, daß mit dem Vorrang der Anwesenheit (Gegenwart), worin die Einheit gegründet ist, sich etwas entschieden hat, *daß in diesem Selbst-verständlichsten die befremdlichste Entscheidung verborgen liegt;* daß dieser Entscheidungscharakter gar zur Wesung des Seyns gehört und den Wink gibt auf die jeweilige Einzigkeit und ursprünglichste Geschichtlichkeit des Seyns selbst.

Hieraus können wir, auch schon bei einem ungefähren Wissen von der Geschichte des Seyns, entnehmen, daß das Seyn gerade niemals endgültig und deshalb auch nie nur »vorläufig« sagbar ist, wie es jene Auslegung (die das Seyn zum Allgemeinsten und Leersten macht) vortäuschen möchte.

Daß das Wesen des Seyns nie endgültig sagbar ist, bedeutet keinen Mangel, im Gegenteil: das nichtendgültige Wissen hält den *Abgrund* und damit das Wesen des Seyns gerade fest. Dieses Festhalten des Abgrundes gehört zum Wesen des Da-seins als der Gründung der Wahrheit des Seyns.

Festhalten des Abgrundes ist zugleich das Einspringen in die Wesung des Seyns dergestalt, daß dieses selbst seine Wesensmacht entfaltet als das Er-eignis, als das *Zwischen* für die Notschaft des Gottes und die Wächterschaft des Menschen.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Er-denken des Seyns, die Nennung seines Wesens, ist nichts anderes als das Wagnis, den Göttern hinaus zu helfen in das Seyn und dem Menschen bereit zu stellen die Wahrheit des Wahren.

Mit *dieser* »Definition« des Denkens durch das, was es »denkt«, ist die völlige Abkehr von aller »logischen« Auslegung des Denkens vollzogen. Denn dies ist eines der größten Vorurteile der abendländischen Philosophie: das Denken müsse »logisch«, d. h. im Hinblick auf die *Aussage* bestimmt werden (die »psychologische« Erklärung des Denkens ist ja nur ein Anhang zur »logischen« und setzt diese voraus, auch dort, wo sie meint, die logische ersetzen zu können; »psychologisch« steht hier für biologisch-anthropologisch). Eine Kehrseite jenes Vorurteils aber ist auch nur, wenn man nun bei der *Ablehnung* der »logischen« Auslegung des Denkens (d. h. des Bezugs zum Sein; vgl. »Was ist Metaphysik?«) von der Angst oder besser Furcht befallen wird, es werde nun die Strenge und der Ernst des Denkens gefährdet und alles dem Gefühl und seinem »Urteil« anheimgestellt. Wer sagt denn und wer hat je bewiesen, daß das *logisch* gemeinte Denken das »strenge« sei? Das gilt ja, *wenn* es überhaupt gilt, nur unter der Voraussetzung, daß die logische Auslegung des *Seins* die einzig mögliche sein könne; was aber erst recht ein Vorurteil ist. Vielleicht ist im Hinblick auf das Wesen des Seyns gerade die »Logik« das *am wenigsten* strenge und ernste Verfahren der Wesensbestimmung und nur ein Schein, der freilich *noch* tieferen Wesens ist als der »dialektische Schein«, den Kant im Bereich der möglichen Vergegenständlichung des Seienden im Ganzen sichtbar gemacht hat. Die »Logik« selbst ist mit Bezug auf die Wesensgründung der Wahrheit des Seyns ein Schein, aber der notwendigste Schein, den die Geschichte des Seyns bis jetzt kennt. Das Wesen der »Logik« selbst, die ihre höchste Gestalt in Hegels Metaphysik erreicht hat, läßt sich erst aus dem anderen Anfang des *Denkens* des Seyns begreifen. Die Abgründigkeit dieses Denkens läßt aber auch die sogenannte Strenge des logischen Scharfsinnes (als Form der Wahrheitsfindung, nicht nur des Ausdrucks des Gefundenen) als eine ihrer selbst nicht mächtige Spielerei erscheinen, die ja dann auch in die Philosophiegelehrsamkeit ausarten konnte, in der jedermann mit irgendeinem Scharfsinn versehen sich umhertreiben kann, ohne jemals vom Seyn betroffen zu werden und den Sinn der Frage nach dem Seyn zu ahnen.

Aber das Erdenken des Seyns ist nun auch entsprechend selten und vielleicht uns nur erst in groben Schritten einer Vorbereitung seiner gegönnt, wenn das Wagnis dieses abgründigen Sprunges eine Gunst heißen darf.

Erst *dieses* Denken des Seyns ist wahrhaft un-bedingt, d. h. nicht bedingt und bestimmt durch ein Bedingtes außerhalb seiner und des von ihm zu Denkenden, sondern *einzig* bestimmt durch das in ihm zu Denkende, durch das Seyn selbst, das gleichwohl nicht »das Absolute« ist. Aber indem das Denken (im Sinne des Er-denkens) aus dem Seyn das Wesen erhält, indem sogar das Da-sein, dessen *eine*

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Inständigkeit das Er-denken sein muß, erst und nur durch das Sein er-eignet wird, hat *das* Denken, d. h. die Philosophie, ihren eigensten und höchsten Ursprung aus ihr selbst, aus dem in ihr zu Denkenden erreicht. Erst jetzt ist sie schlechthin unangreifbar durch Schätzungen und Wertungen, die nach Zielen und Nutzen rechnen, d. h. die Philosophie entsprechend wie die Kunst als eine Kulturleistung oder schließlich nur noch als Kulturausdruck mißhandeln und unter Zumutungen stellen, die dem Schein nach die Philosophie überragen, in Wahrheit aber tief unter ihr bleiben, ihr Wesen ins Verständliche hinabzerren und in solcher Verzerrung in das gerade noch Geduldete und Belächelte verschieben.

Welche Anmaßung muß es, aus solcher Niederung gesehen, bleiben, der Philosophie ihren unbedingten Ursprung zu behaupten. Doch selbst aus einer höheren Ebene der Schätzung, ja aus jeder nur irgend versuchten erreichen wir keinen anderen Wesensblick in die Philosophie, der nicht das »Titanische« mit erblicken müßte. In der Metaphysik und durch ihre Geschichte hindurch bleibt es verschleiert und schließlich zu einer bloßen erkenntnistheoretisch bedenklichen Grenzüberschreitung abgeschwächt. Wenn jedoch im Übergang aus der Metaphysik das Denken zum Erdenken des Seyns sich entscheiden muß, dann steigert sich die Gefahr der unumgänglichen Vermessenheit ins Wesentliche. Das Wissen von dieser Gefahr wandelt sich freilich auch, indem es, kaum jene nennend, die wesentliche Gefährdung verschweigt. Der Hinweis gehört in die Zweideutigkeit des Überganges, in dem die Besinnung immer noch das streifen muß, was im Vollzug des Überganges sich alsbald mehr und mehr in das einfache Tun verlegt. Dieses Zweideutige behält in der Philosophie eine besondere Hartnäckigkeit, weil sie als denkendes Fragen sich selbst notwendig, gerade sofern sie unbedingten Ursprungs ist und je ursprünglicher sie das ist, in ihr Wissen rücken muß.

Die Einzigkeit des Seyns wird im Übergang von der Metaphysik, für die es als das Allgemeinste und Geläufigste galt, in einer entsprechend einzigen Befremdlichkeit und Dunkelheit zur Wesung kommen. Im übergänglichen Denken hat alles, was zur Seinsgeschichte gehört, das Ungewöhnliche des Einmaligen und Diesmaligen. Das Er-denken des Seyns erreicht daher, wo und wann es gelingt, eine Härte und Schärfe der Geschichtlichkeit, für die dem Sagen noch die Sprache fehlt, d. h. das ihm, dem Seyn, genügende Nennen und Hörenkönnen.

Das Er-denken des Seyns denkt sich ja nicht einen Begriff aus, sondern erringt jene Befreiung vom Nur-Seienden, die ge-eignet macht für die Bestimmung des Denkens aus dem Seyn. Das Er-denken stellt in jene Geschichte hinaus, deren »Ereignisse« nichts anderes sind als die Stöße der Er-eignung selbst. Sagen können wir dies nur, indem wir sagen: *daß* sich dies ereigne; und was ist dieses »dies«? Daß Hölderlin den künftigen Dichter gedichtet, daß er selbst als der erste »ist«, der Nähe und Ferne der

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gewesenen und künftigen Götter zur Entscheidung gestellt (vgl. der seynsgeschichtliche Standort).

Wer möchte sich wundern, wenn dieser Hinweis auf das erste Daß der Seynsgeschichte im Übergang von der Metaphysik in das Erdenken des Seyns für ganz willkürlich und unverständlich gehalten wird? Doch nützte es kaum, wenn dem begegnet würde durch Aufklärungen darüber, daß alle »literarhistorischen«, dichtungsgeschichtlichen und »geistesgeschichtlichen« Betrachtungsweisen fernbleiben müssen. Schon hier ist der Sprung in das Seyn und seine Wahrheit gefordert, die Erfahrung, daß unter dem Namen Hölderlin jenes einzige Zur-Ent-scheidung-Stellen sich ereignet, ereignet, nicht etwa ereignete. Wir können versuchen, dieses »Ereignis« in seiner Einzigkeit geschichtlich abzuheben, indem wir es sehen mitten in dem, was noch das Bisherige in seiner höchsten Steigerung und reichsten Entfaltung ist: mitten in der Metaphysik des deutschen Idealismus und mitten in der Weltbildgestaltung Goethes, mitten in dem, was durch Abgründe von Hölderlin geschieden bleibt (in der »Romantik«), wenn es ihn, den Träger des Namens, aber nicht den Wächter des Seyns, auch historisch »beeinflußt« hat. Aber was hilft diese Absetzung? Sie erreicht höchstens nur ein neues Mißverständnis, als sei eben Hölderlin *innerhalb* jener Geschichte der Metaphysik und Kunst etwas »Eigenes«; wo es doch nicht auf das »Innerhalb«, aber auch nicht nur auf das ausnahmemäßige »Außerhalb« ankommt, sondern auf den unableitbaren, in seinem reinsten Daß aufzufangenden Stoß des Seyns selbst, daß *jetzt und seitdem* jene Entscheidung in der Geschichte des Abendlandes steht, gleichviel, ob sie von dem noch dauernden Zeitalter vernommen wird und überhaupt vernommen werden kann oder nicht.

Diese Entscheidung legt erstmals den Zeit-Raum um das Seyn selbst, als welcher aus diesem sich erstreckt in eins mit der Zeit, die ihn in der ursprünglichen Einheit dieses Zeit-Spiel-Raumes zeitigt.

Von nun an bleibt jedes Denken, das vom Seienden her und weg die Seiendheit meint, außerhalb der Geschichte, in *der* das Seyn als Ereignis sich das Denken ereignet in der Gestalt des Daseinsmäßigen und ihm Zugehörigen. Die Einzigkeit seiner Geschichte dem Seyn zu retten, ist die Berufung des Denkens und nie mehr die Verflüchtigung seines Wesens in das Gefächer der verblasenen »Allgemeinheit« der Kategorien. Darum aber wissen die Wissenden, daß die Vorbereitung dieser Geschichte des Seyns im Sinne der Gründung der Bereitschaft zur Verwahrung der Wahrheit des Seyns in dem so erst werdenden Seienden eine sehr lange und weithin unbekannte sein wird. Fern geschieden noch müssen die Vorbereitenden von den Gründern stehen können, wenn sie auch nur weither vom Stoß der Verweigerung des Seyns getroffen und dadurch Ahnende sein wollen. Kühnheit bleibt das Sagen vom

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erdenken des Seyns, so es das Hinaushelfen in die Behausung der Götter und in die Befremdung des Menschen genannt wird (vgl. das Seyn als Ereignis).[936]

4. Textstellen aus dem 3. Kapitel

§13 Kierkegaard: Phänomenologie der Existenz

Tableau XXII (T22): Der Rausch der Leidenschaft

Den 15. November

Mein stiller Mitwisser!

Wenn ich Hiob nicht hätte! Es ist unmöglich zu beschreiben und zu nuancieren, welche und wie mannigfache Bedeutung er für mich hat. Ich lese ihn nicht, wie man ein anderes Buch liest, mit dem Auge, sondern ich lege mir das Buch gleichsam aufs Herz, und lese es mit dem Auge des Herzens, verstehe in *clairvoyance* das Einzelne auf die verschiedenste Weise. Wie sich das Kind das Lehrbuch unter den Kopf legt, um sicher zu sein, daß es seine Lektion nicht vergessen hat, wenn es am Morgen aufwacht, so nehme ich das Buch zur Nacht mit mir ins Bett. Jedes Wort daraus ist Nahrung und Kleidung und Medizin für meine erbärmliche Seele. Bald erweckt mich ein Wort daraus aus meiner Lethargie, so daß ich zu neuer Unruhe erwache, bald stillt es das fruchtlose Rasen in meinem Inneren, beendet das Schreckliche im stummen Erbrechen der Leidenschaft. Sie haben doch Hiob gelesen: Lesen Sie ihn, lesen Sie ihn immer wieder. Ich kann es nicht über mich bringen, in einem Brief an Sie einen einzigen Ausbruch abzuschreiben, obgleich ich meine Freude daran habe, immer wieder eine Abschrift von allem zu nehmen, was er gesagt hat, bald mit dänischen, bald mit lateinischen Buchstaben, bald im einen Format, bald im anderen. Eine jede solche Abschrift legt sich wie ein Heilpflaster aus Gottes Hand auf mein krankes Herz. Und auf wem hat wohl Gottes Hand gelegen wie auf Hiob! Aber ihn zitieren – das kann ich nicht. Das hieße, meinen Senf mit dazugeben wollen, das hieße, seine Worte in Anwesenheit eines anderen zu den meinigen machen wollen. Wenn ich allein bin, dann tue ich es, eigne mir alles an; aber sobald jemand zugegen ist, dann weiß ich gut, was ein junger Mensch zu tun hat, wenn alte Leute sprechen.

Im ganzen Alten Testament gibt es keine Gestalt, der man sich mit soviel menschlichem Vertrauen und Freimütigkeit und Zuversicht näherte wie Hiob, gerade weil alles bei ihm so menschlich ist, weil er in einem Konfinium zur Poesie liegt. Nirgends in der Welt hat die Leidenschaft des Schmerzes einen solchen Ausdruck gefunden.

936 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.456 – 465 (T21).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Was ist Philoktet mit seinen Klagen, die doch immer an der Erde haften und die Götter nicht entsetzen. Was ist die Situation Philoktets, verglichen mit derjenigen Hiobs, wo die Idee immerzu in Bewegung ist.

Verzeihen Sie, daß ich alles erzähle, Sie sind ja mein Vertrauter, und Sie können nicht antworten. Wenn irgendein Mensch es zu wissen bekäme, das würde mich unbeschreiblich ängstigen. Zur Nacht kann ich die Kerzen in meiner Stube anzünden, das ganze Haus illuminieren lassen. Dann stehe ich auf, lese mit lauter Stimme, fast schreiend, den einen oder anderen Passus von ihm. Oder ich öffne mein Fenster und schreie seine Worte in die Welt hinaus. Ist Hiob eine poetische Figur, hat es nie jemanden gegeben, der so gesprochen hat, dann mache ich seine Worte zu den meinigen und nehme die Verantwortung auf mich. Mehr kann ich nicht; denn wer besitzt eine solche Wohlberedtheit wie Hiob oder ist imstande, etwas von dem Gesagten zu verbessern.

Obgleich ich das Buch immer wieder gelesen habe, ist jedes Wort für mich immerzu neu. Immer wenn ich dazu komme, erlebt es eine ursprüngliche Geburt und wird ursprünglich in meiner Seele. Jeden Rausch der Leidenschaft sauge ich nach und nach wie ein Trinker ein, bis ich durch dies langsame Nippen fast sinnlos betrunken werde. Andererseits haste ich ihm mit unbeschreiblicher Ungeduld entgegen. Ein halbes Wort, so eilt meine Seele in seinen Gedanken, in seine Ausbrüche hinein; schneller als das ausgeworfene Lot den Grund des Meeres sucht, schneller als der Blitz den Blitzableiter sucht, schlüpft meine Seele hinein und verbleibt darinnen.

Zu anderen Zeiten bin ich stiller. Dann lese ich nicht, dann sitze ich zusammengesunken wie eine alte Ruine und schaue alles. Dann ist mir, als sei ich ein kleines Kind, das umhergeht und in der Stube kramt oder das mit seinem Spielzeug in einem Winkel hockt. Dann wird mir so wunderlich zumute. Ich kann nicht verstehen, was es ist, das die Älteren so leidenschaftlich macht, ich kann nicht daraus klug werden, worüber sie sich zanken, und doch kann ich nicht unterlassen zu lauschen. Dann glaube ich, daß es böse Menschen sind, die Hiob all die Trauer verursacht haben, daß es seine Freunde sind, die jetzt dasitzen und ihn anbellen. Dann weine ich ganz laut, eine unnennbare Angst vor der Welt und dem Leben und den Menschen und allem preßt mir die Seele zusammen.

Dann erwache ich und fange ihn wieder laut mit aller Macht und von ganzem Herzen zu lesen an. Dann verstumme ich plötzlich; ich höre nichts mehr, sehe nichts, nur in dunkeln Umrissen erahne ich Hiob, der an der Feuerstätte sitzt, und seine Freunde; aber keiner sagt ein Wort, aber dies Schweigen birgt alle Schrecken in sich wie ein Geheimnis, das keiner sich zu nennen getraut.

Dann wird das Schweigen gebrochen, und Hiobs geplagte Seele bricht in gewaltige Schreie aus. Die verstehe ich, diese Worte mache ich zu den meinigen. Im gleichen Augenblick empfinde ich den Widerspruch, dann lächele ich über mich selbst, wie

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

man über ein kleines Kind lächelt, das des Vaters Kleider angezogen hat. Oder ist es nicht, um darüber zu lächeln, wenn jemand anders als Hiob sagen würde: »Ach! könnte ein Mann mit Gott ins Gericht gehen wie ein Menschenkind mit seinesgleichen.« Und doch kommt die Angst über mich, als verstünde ich es noch nicht, aber als werde ich einmal dahin gelangen, zu verstehen, als lauerte bereits das Entsetzen auf mich, von dem ich lese, als zöge ich es auf mich, indem ich davon lese, gleich wie man an der Krankheit erkrankt, von der man liest.[937]

Tableau XXIII (T23): Die Krankheit zum Tode

»Diese Krankheit ist nicht zum Tode« [Joh.11,4]. Und doch starb ja Lazarus; als die Schüler mißverstanden, was Christus später hinzufügte: »Lazarus, unser Freund, schläft; aber ich gehe hin, ihn vom Schlaf aufzuwecken« [11,11], sagte Er ihnen gerade heraus: »Lazarus ist tot« [11,14]: Also Lazarus ist tot, und doch war diese Krankheit nicht zum Tode; er war tot, und doch ist diese Krankheit nicht zum Tode. Wir wissen nun wohl, daß Christus an das Wunder dachte, das die Mitlebenden in den Stand setzen sollte, »soweit sie glauben konnten, Gottes Herrlichkeit zu sehen« [11,40], das Wunder, durch das Er Lazarus vom Tode auferweckte, so daß »diese Krankheit« nicht nur nicht zum Tode war, sondern wie Christus voraussagte »zur Ehre Gottes, daß der Sohn Gottes dadurch geehrt werde« [11,4]: O, aber selbst wenn Christus Lazarus nicht auferweckt hätte, würde es nicht gleichfalls gelten, daß diese Krankheit, der Tod selbst nicht zum Tode ist? Indem Christus hintritt zum Grabe und mit lauter Stimme ruft: »Lazarus, komm heraus« [11,43], ist es ja gewiß genug, daß »diese« Krankheit nicht zum Tode ist. Aber wenn Christus auch dies nicht gesagt hätte – allein das, daß Er, der »die Auferstehung und das Leben« [11,25] ist, zum Grabe hintritt, bedeutet das nicht, daß diese Krankheit nicht zum Tode ist: dies, daß Christus da ist, bedeutet es nicht, daß diese Krankheit nicht zum Tode ist! Und was hätte es Lazarus geholfen, von den Toten auferweckt zu werden, wenn es ja doch zuletzt damit enden muß, daß er stirbt – was hätte es Lazarus geholfen, wenn Er nicht wäre, Er, der die Auferstehung und das Leben für einen jeden ist, der an Ihn glaubt! Nein, nicht weil Lazarus von den Toten auferweckt wurde, nicht darum kann man sagen, daß diese Krankheit nicht zum Tode ist; sondern weil Er da ist, darum ist diese Krankheit nicht zum Tode. Denn menschlich gesprochen ist der Tod das letzte von allem, und menschlich gesprochen gibt es nur Hoffnung, solange Leben da ist. Aber christlich verstanden ist der Tod keineswegs das letzte von allem, sondern auch er ist nur eine kleine Begebenheit innerhalb eines allumfassenden ewigen Lebens; und christlich verstanden ist im Tode unendlich viel mehr Hoffnung als dort, wo bloß

937 Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.414 – 417 (T22).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

menschlich gesprochen nicht nur Leben ist, sondern dieses Leben in vollster Gesundheit und Kraft. Also christlich verstanden ist auch der Tod nicht »die Krankheit zum Tode«, geschweige denn alles, was irdisches und zeitliches Leiden heißt, Not, Krankheit, Elend, Drangsal, Widerwärtigkeiten, Pein, Seelenqualen, Sorge, Gram. Und wäre solches noch so schwer und peinigend, daß wir Menschen oder doch der Leidende sagte: »dies ist schlimmer als der Tod« – all das, was, soweit es keine Krankheit ist, mit einer Krankheit verglichen werden kann, ist doch, christlich verstanden, nicht die Krankheit zum Tode.

So hochgemut hat das Christentum den Christen über alles Irdische und Weltliche denken gelehrt, den Tod eingerechnet. Es ist fast, als müsse der Christ hochmütig werden bei dieser stolzen Erhebung über alles, was der Mensch sonst Unglück nennt, über alles, was der Mensch sonst das größte Übel nennt. Aber da hat das Christentum wieder ein Elend entdeckt, von dem der Mensch als solcher nichts weiß; dieses Elend ist die Krankheit zum Tode. Was der natürliche Mensch als das Grausige bezeichnet – wenn er so alles aufgezählt hat und nichts mehr zu nennen weiß: das ist für den Christen wie ein Scherz. Dergestalt ist das Verhältnis zwischen dem natürlichen Menschen und dem Christen; es ist wie das Verhältnis zwischen einem Kinde und einem Manne: wovor dem Kinde graust, das sieht der Mann für ein Nichts an. Das Kind weiß nicht, was das Entsetzliche ist; das weiß der Mann, und davor graust ihm. Die Unvollkommenheit des Kindes besteht zunächst darin, daß es das Furchtbare nicht kennt; und daraus folgt wieder, daß es sich vor etwas fürchtet, was nicht entsetzlich ist. Und so auch der natürliche Mensch, er ist unwissend, was in Wahrheit das Entsetzliche ist; dennoch ist er nicht frei von Furcht, nein, er fürchtet sich vor dem, was nicht das Entsetzliche ist. Ähnlich ist es mit dem Gottesverhältnis des Heiden: er kennt nicht den wahren Gott, aber nicht genug damit, er verehrt einen Abgott als Gott.

Nur der Christ weiß, was unter der Krankheit zum Tode zu verstehen ist. Er bekam als Christ einen Mut, den der natürliche Mensch nicht kennt – diesen Mut bekam er dadurch, daß er die Furcht vor dem noch Entsetzlicheren kennenlernte. Auf diese Weise bekommt ein Mensch immer Mut; wenn er eine größere Gefahr fürchtet, hat der Mensch immer Mut, einer kleineren zu begegnen; wenn man eine Gefahr unendlich fürchtet, ist es so, als wären die anderen gar nicht da. Aber das Entsetzlichste, das der Christ kennenlernte, ist »die Krankheit zum Tode«.[938]

938 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.27ff (T23).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tableau XXIV (T24): Die Wahrheit als ein Leben

Denn was ist Wahrheit? Und in welchem Sinne war Christus die Wahrheit? Die erste Frage stellte bekanntlich Pilatus, eine andere Frage ist es, ob ihm eigentlich etwas daran gelegen war, Antwort auf diese Frage zu bekommen; jedenfalls war seine Frage in einem bestimmten Sinne so ganz am rechten Platz, in einem anderen Sinne aber so völlig verfehlt wie nur möglich. Pilatus richtet diese Frage: »was ist Wahrheit« an Christus; aber Christus war ja die Wahrheit, also war die Frage durchaus angebracht. Ja, und doch in einem anderen Sinne wiederum: nein. Daß Pilatus in jenem Augenblick darauf kommen kann, Christus so zu fragen, beweist gerade, daß er gar kein Auge für die Wahrheit hatte. Christi Leben war nämlich die Wahrheit; und darum sagt Christus selbst [indem er dies Wort näher ausdeutet: mein Reich ist nicht von dieser Welt; wäre mein Reich von dieser Welt, so würden meine Diener dafür gekämpft haben, daß ich den Juden nicht überantwortet worden wäre]: ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich von der Wahrheit zeuge. Christi Leben auf Erden, jeder Augenblick dieses Lebens war die Wahrheit; worin liegt nun also die Grundverwirrung in der Frage des Pilatus? Sie liegt darin, daß er überhaupt darauf kommen kann, Christus so zu fragen; denn indem er Christus dies fragt, verrät er sich selber, macht er von sich selber offenbar, daß ihm das Leben Christi nicht gezeigt hat, was Wahrheit ist – wie sollte ihm dann aber Christus mit Worten das deuten können, wenn das, was die Wahrheit ist: Christi Leben, ihm die Augen für die Wahrheit nicht geöffnet hat? Es sieht so aus, als wäre Pilatus wißbegierig und lerneifrig, seine Frage ist aber in Wirklichkeit so töricht wie irgend möglich, und zwar nicht, daß er fragt: was ist Wahrheit, sondern, daß er Christus danach fragt, dessen Leben ja gerade die Wahrheit ist, und der also jeden Augenblick durch sein Leben mächtiger beweist, was Wahrheit ist, als die umständlichsten Vorträge der allerscharfsinnigsten Denker. Jeden anderen Menschen danach zu fragen, was Wahrheit ist, einen Denker, einen Kenner der Wissenschaft usw., ja, ganz einfach irgendeinen andern Menschen danach zu fragen, einen Dienstmann, einen Briefträger usw. hat doch schließlich einen Sinn; aber Christus zu fragen, der leibhaftig vor einem steht, ist eine so völlige Verwirrung wie nur irgend möglich. Sollte Christus auf diese Frage antworten, so müßte er sich einen Augenblick lang – unwahr – so stellen, als wäre er nicht die Wahrheit. Kein Mensch außer Christus ist die Wahrheit; bei jedem anderen Menschen ist die Wahrheit etwas unendlich viel Höheres als sein Dasein, und darum ist es natürlich, zu fragen: was ist Wahrheit? und dann auf diese Frage zu antworten. Dieser Meinung ist Pilatus offenbar Christus gegenüber, indem er meint, Christus sei auch solch ein Mensch wie andere, und dadurch macht er ihn erst durch seine Frage – unwahr – zu irgend etwas in der Art eines Denkers, und fragt ihn dann, wohl zunächst als der hochvornehme Mann, der alles Denken im Grunde

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als etwas verachtet, was eigentlich nirgends hingehörte, dann aber Gefallen daran findet, sich mit vornehmer Herablassung und spaßeshalber einen Augenblick mit diesem Menschen einzulassen – und dann fragt Pilatus Christus: was ist Wahrheit? Und Christus *ist* selber die Wahrheit!

Armer Pilatus! Dein bedauerndes Wort über ihn, den Gekreuzigten, ist uns ja überliefert: »sehet, welch ein Mensch«; was aber deine Frage betrifft, so darf man wohl mit Recht davon sagen: sehet, welch ein Tor! Denn diese Frage ist, wenn du es ja auch nicht so verstehen konntest, unbedingt die törichtste und verwirrendste Frage, die je in der Welt gestellt worden ist. Diese Frage ist ebenso töricht, genau ebenso töricht, als wenn jemand einen Mann, neben dem er steht, und mit dem er redet, fragen würde: darf ich Sie fragen, ob Sie existieren? – denn Christus ist die Wahrheit. Und was würde wohl jener Mann antworten? Kann man jemanden, der mit mir redet, eben dadurch nicht davon überzeugen, daß ich existiere, so hilft keine Versicherung, da das ja weit weniger ist als mein Dasein. So auch mit Christus bei Pilatus. Christus ist die Wahrheit: »kann mein Leben« – so müßte er sagen – »deine Augen nicht der Wahrheit öffnen, so ist es mir vor allen anderen am unmöglichsten, dir zu antworten. Darin besteht mein Unterschied von allen anderen Menschen. Zwar ist es nie ganz wahr, was ein anderer Mensch auf diese Frage: was ist Wahrheit? antworten kann; aber ich bin der einzige Mensch, der auf diese Frage überhaupt nicht antworten kann, weil ich die Wahrheit *bin*.«

In diesem Sinne ist also Christus die Wahrheit, daß die einzige wahre Erklärung dessen, was die Wahrheit ist, darin besteht, die Wahrheit zu *sein*. Man kann daher einen Apostel fragen und einen Christen, was Wahrheit sei, dann wird dieser Apostel und dieser Christ zur Antwort auf Christus hinweisen und sagen: sieh auf ihn, lerne von ihm, er war die Wahrheit. Das bedeutet also, daß die Wahrheit in dem Sinne, in welchem Christus die Wahrheit ist, nicht eine Summe von Lehrsätzen ist, nicht eine Begriffsbestimmung und dergleichen, sondern ein Leben. Das Sein der Wahrheit ist nicht die direkte Verdoppelung des Seins im Verhältnis zum Denken, was bloß ein gedachtes Sein ergäbe und das Denken nur dagegen sichert, ein Hirngespinst zu werden, das nicht »ist«, indem es dem Denken Gültigkeit sichert: daß das Gedachte existiert, d.h. Gültigkeit besitzt. Nein, das Sein der Wahrheit ist die Verdoppelung in dir, in mir, in ihm, die darin besteht, daß dein, daß mein, daß sein Leben annäherungsweise – im Streben danach – die Wahrheit ausdrücke, daß dein, daß mein, daß sein Leben annäherungsweise – im Streben danach – das Sein der Wahrheit sei, wie die Wahrheit in Christo war: ein *Leben*, denn er war die Wahrheit.

Und deswegen besteht die Wahrheit – christlich verstanden – natürlich nicht darin, die Wahrheit zu wissen, sondern darin, die Wahrheit zu sein. Der ganzen neuesten Philosophie zum Trotz. besteht dazwischen ein gewaltiger Unterschied, den wir am besten aus Christi Verhältnis zu Pilatus erkennen, denn Christus konnte auf die

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Frage, was Wahrheit sei, nicht antworten, hätte nur unwahr darauf antworten können – eben weil er nicht derjenige war, der wußte, was Wahrheit ist, sondern weil er die Wahrheit selbst war. Nicht, als ob er nicht gewusst hätte, was Wahrheit ist; wenn man aber die Wahrheit selbst ist, und die Forderung darin besteht, die Wahrheit zu sein, so ist das Wissen um die Wahrheit eine Unwahrheit. Denn die Wahrheit wissen ist etwas, das ganz von selbst daraus folgt, daß man die Wahrheit ist, nicht umgekehrt; und eben darum wird es Unwahrheit, wenn die Wahrheit wissen von dem die Wahrheit sein geschieden wird, oder wenn die Wahrheit wissen mit dem die Wahrheit sein gleichgesetzt wird, wo es sich doch tatsächlich gerade umgekehrt verhält: die Wahrheit sein ist eins mit dem die Wahrheit wissen, und Christus hätte nie die Wahrheit gewußt, wenn er sie nicht gewesen wäre; und kein Mensch weiß mehr von der Wahrheit, als was er von der Wahrheit ist. Ja, man kann die Wahrheit eigentlich gar nicht wissen; denn weiß man die Wahrheit, so muß man ja auch wissen, daß die Wahrheit darin besteht, die Wahrheit zu sein, und dann weiß man ja auch durch sein Wissen um die Wahrheit, daß die Wahrheit wissen eine Unwahrheit ist. Will man sagen, daß man durch das Wissen der Wahrheit die Wahrheit selber sei, so drückt man es ja selber aus, daß die Wahrheit ist: die Wahrheit sein, indem man sagt: die Wahrheit wissen sei die Wahrheit sein, da man im andern Falle sagen müßte: die Wahrheit ist die Wahrheit wissen, sonst kommt die Frage nach der Wahrheit ja aufs neue, so daß die Frage nicht beantwortet, sondern die entscheidende Beantwortung nur aufgeschoben wäre, indem man ja nun wiederum müßte wissen können, ob man die Wahrheit ist oder nicht. – Das heißt also: das Wissen steht in Beziehung zur Wahrheit, aber solange bin ich unwahr außerhalb meiner selbst; denn in mir, das heißt, wenn ich wahrhaft in mir bin [nicht unwahr außerhalb meiner selbst], ist die Wahrheit, falls sie da ist, ein Sein, ein *Leben*. Deshalb heißt es: »Das ist das ewige *Leben*, den allein wahren Gott zu erkennen und den er gesandt hat«, die Wahrheit. Das heißt: nur dann erkenne ich die Wahrheit in Wahrheit, wenn sie in mir ein Leben wird. Deshalb vergleicht Christus die Wahrheit mit der Speise und die Wahrheit sich aneignen mit dem Essen; denn gleichwie leiblich die Speise durch ihre Aneignung [Assimilierung] das Leben erhält, so ist auch geistlich die Wahrheit sowohl das, was das Leben gibt, als auch das, was das Leben erhält – sie ist das Leben selber. Und nun erkennt man, welche ungeheuerliche Verwirrung – fast die denkbar größte, die es überhaupt gibt – es ist, das Christentum dozieren zu wollen; und zugleich erkennt man, wie das Christentum durch dieses fortwährende Dozieren verändert worden ist, indem jetzt alle Ausdrücke so gebildet werden, daß die Wahrheit ein Erkennen und Wissen sei [man spricht ja immerfort von begreifen, spekulieren, betrachten usw.], während im ursprünglichen Christentum dagegen alle Ausdrücke daraufhin gebildet waren, daß die Wahrheit ein Sein ist.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es besteht ein Unterschied zwischen Wahrheit und Wahrheiten, und dieser Unterschied läßt sich besonders deutlich an der Bestimmung »sein« erkennen, oder daran, daß zwischen dem »Wege« und der schließlichen Entscheidung, was am Ende erreicht wird: dem »Ergebnis« unterschieden wird. Im Verhältnis zu jener Wahrheit, bei der ein Unterschied besteht zwischen dem Wege und dem, was man erreicht dadurch, daß man auf diesem Wege geht oder gegangen ist, kann für den Nachfolgenden im Vergleich zu dem Vorangehenden eine Veränderung eintreten, indem jener an einer anderen Stelle beginnen kann als dieser, viel leichter dorthin gelangen kann – indem also kurz und gut die Veränderung, die geschieht, darin besteht, daß der Weg abgekürzt wird, ja in einzelnen Fällen derartig verkürzt wird, daß der Weg gleichsam ganz fortfällt. Wenn aber die Wahrheit den Weg selber, die Wahrheit *sein*, ein Leben bedeutet – und so spricht ja Christus von sich selbst: ich bin die Wahrheit und der Weg und das Leben –, dann ist in dem Verhältnis zwischen Vorangehenden und Nachfolgenden keine wesentliche Veränderung denkbar. Die Veränderung bestand ja darin, daß der Weg abgekürzt wurde, was möglich war, da der Weg nicht wesentlich gleichbedeutend war mit der Wahrheit selbst. Wenn aber die Wahrheit selbst der Weg ist, so kann der Weg ja nicht verkürzt werden oder gar fortfallen, ohne daß die Wahrheit wiederum entstellt wird oder gar wegfällt.

Dies ist nicht schwieriger zu verstehen, als daß ein jeder, der sich nur die Zeit dazu nehmen will, es leicht einsehen kann. Es kann auch durch ein paar Beispiele deutlicher werden, und es ist von Wichtigkeit, daß dieser Unterschied zwischen Wahrheit und Wahrheit ganz deutlich werde; denn was das Christentum völlig verwirrt hat und zum großen Teil die Einbildung von der triumphierenden Kirche hervorgerufen hat, ist gerade, daß man das Christentum als Wahrheit im Sinne des Ergebnisses betrachtet hat, während es Wahrheit im Sinne des »Weges« ist.

Hier ein paar Beispiele: Jemand erfindet etwas, z. B. das Pulver. Der Erfinder hat vielleicht viele, viele Jahre gegrübelt und nachgesonnen. Mancher hat vielleicht vor ihm lange Zeit ebenso gegrübelt, aber vergebens: nun glückt es dem ersteren, und das Pulver ist erfunden. Im gleichen Augenblick fällt der Weg so gut wie völlig weg, in dem Grade kann er verkürzt werden. Das, wozu der Erfinder zwanzig Jahre gebraucht hat, kann ein anderer nun mit Hilfe seiner Anweisung, die das Verfahren enthält, in einer halben Stunde lernen. Die zwanzig Jahre stehen in einem ganz zufälligen Verhältnis zu der Erfindung: man kann eigentlich nicht sagen, daß er die zwanzig Jahre gebraucht habe, um das Pulver zu erfinden; denn eigentlich hat er das Pulver auch nur in einer halben Stunde erfunden. Man müßte vielleicht sagen: in den zwanzig Jahren erfand er das Pulver nicht, in gewissem Sinne haben sie gar keinen Wert, weil sie nicht darauf verwandt wurden, das Pulver zu erfinden, sondern mit vergeblichen Versuchen, das Pulver zu erfinden, also damit, das Pulver nicht zu erfinden, hingingen. Und wenn einer durch Zeugen beweisen könnte, daß

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

er volle dreißig Jahre lang Tag und Nacht gearbeitet, es aber nicht erfunden hätte: der »Weg« hat an sich keinerlei Bedeutung; ob der, der es erfand, es in einer Abendstunde erfand, als er berauscht aus einer Gesellschaft nach Hause ging und über den Rinnstein stolperte: der Weg ist völlig gleichgültig, der Erfinder steht in diesem Fall auf genau der gleichen Stufe wie der Hund, der den Purpur entdeckte, aber seine Erfindung würde denselben Wert für das Menschengeschlecht haben, das ihn – wenn es eine andere Erfindung wäre als das Pulver – vielleicht den Wohltäter der Menschheit nennen würde, nicht aber ihren Lehrer; denn Lehrer sein, besonders des Geschlechts, »Lehrer der Menschheit« sein entspricht dem, daß die Wahrheit der »Weg« ist.

Jemand arbeitet sich mühsam in einen dunklen Abschnitt der Geschichte hinein; kein Forscher hat es bisher vermocht, Licht darüber zu verbreiten: endlich gelingt es ihm, nachdem er zwanzig Jahre darauf verwandt hat, die historische Wahrheit an den Tag zu bringen und sie ganz unumstößlich zu machen. Dieses Ergebnis kommt dem Nachfolger zugute; der Weg wird sehr bedeutend verkürzt; der Nachfolger braucht vielleicht kaum drei Monate, um sich ganz in den wahren Zusammenhang dieses dunklen Abschnitts zu vertiefen.

Jemand erforscht eine Sprache, die bisher niemand verstanden hat. Er gibt sich ein ganzes Leben lang ungeheure Mühe, hinterläßt aber als Ergebnis seines Lebens und Strebens entscheidende Hilfsmittel, so daß sein Nachfolger, der sie verwendet, vielleicht im Laufe von zwei Jahren ebensoweit gelangt wie er in zwanzig Jahren. Hier wird der Weg für den Nachfolger bedeutend abgekürzt; der Schüler [trotzdem er im Vergleich mit dem Meister nur ein Stümper ist] steht immer über dem Meister und ist durch die Vorarbeit des Meisters imstande, an einer andern Stelle zu beginnen und weiter zu kommen als dieser. Und so verhält es sich überall mehr oder weniger da, wo Wahrheit gleichbedeutend ist mit Wissen.

Aber ganz anders ist es, wo die Wahrheit ein Sein ist, der »Weg« ist. Hier kann unmöglich im Verhältnis zwischen Vorangehendem und Nachfolgendem, unmöglich von Geschlecht zu Geschlecht, wenn auch die Welt 18000 Jahre bestände, eine wesentliche Abkürzung stattfinden, da die Wahrheit nicht vom Wege unterschieden ist, sondern ja gerade der Weg selber ist. Christus war die Wahrheit, war der Weg, oder war in dem Sinne der Weg, daß die Wahrheit der Weg ist. Daß er den »Weg« zurückgelegt hat, verändert ja gar nichts für den Nachfolger, der, wenn er aus der Wahrheit ist und aus der Wahrheit sein will, das ja nur dann sein kann, wenn er auf dem » Wege« geht; daß zu einer gegebenen Zeit dreißig Geschlechter gelebt haben, die den Weg zurückgelegt haben, verändert nicht das geringste für das nächste Geschlecht, auch nicht für jeden einzelnen innerhalb dieses Geschlechts, der ganz an derselben Stelle, von vorn, am Anfang des Weges beginnen muß, um dann den Weg zurückzulegen. Da gibt es also keine Veranlassung oder Gelegenheit zu triumphieren;

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

denn nur der könnte triumphieren, der den Weg bereits zurückgelegt hätte, aber der ist nicht mehr in dieser Welt, er ist in die Herrlichkeit eingegangen, wie Christus ja auch der Weg war, als er gen Himmel fuhr. Will dagegen ein Späterer dieses zum Anlaß seines Triumphes nehmen, daß ein Früherer diesen Weg zurückgelegt hat, so wäre dies ja ebenso töricht, wie wenn ein Student deshalb triumphieren würde, weil ein anderer sein Examen bestanden hätte.[939]

§14 Nietzsche: Phänomenologie des Lebens

Tableau XXV (T25): Der Wille zur Macht

„Wille zur Wahrheit" heisst ihr's, ihr Weisesten, was euch treibt und brünstig macht?

Wille zur Denkbarkeit alles Seienden: also heisse ich euren Willen!

Alles Seiende wollt ihr erst denkbar machen: denn ihr zweifelt mit gutem Misstrauen, ob es schon denkbar ist.

Aber es soll sich euch fügen und biegen! So will's euer Wille. Glatt soll es werden und dem Geiste unterthan, als sein Spiegel und Widerbild.

Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht; und auch wenn ihr vom Guten und Bösen redet und von den Werthschätzungen.

Schaffen wollt ihr noch die Welt, vor der ihr knien könnt: so ist es eure letzte Hoffnung und Trunkenheit.

Die Unweisen freilich, das Volk, — die sind gleich dem Flusse, auf dem ein Nachen weiter schwimmt: und im Nachen sitzen feierlich und vermummt die Werthschätzungen.

Euren Willen und eure Werthe setztet ihr auf den Fluss des Werdens; einen alten Willen zur Macht verräth mir, was vom Volke als gut und böse geglaubt wird.

Ihr wart es, ihr Weisesten, die solche Gäste in diesen Nachen setzten und ihnen Prunk und stolze Namen gaben, — ihr und euer herrschender Wille!

Weiter trägt nun der Fluss euren Nachen: er muss ihn tragen. Wenig thut's, ob die gebrochene Welle schäumt und zornig dem Kiele widerspricht!

Nicht der Fluss ist eure Gefahr und das Ende eures Guten und Bösen, ihr Weisesten: sondern jener Wille selber, der Wille zur Macht, — der unerschöpfte zeugende Lebens-Wille.

Aber damit ihr mein Wort versteht vom Guten und Bösen: dazu will ich euch noch mein Wort vom Leben sagen und von der Art alles Lebendigen.

Dem Lebendigen gieng ich nach, ich gieng die grössten und die kleinsten Wege, dass ich seine Art erkenne.

---

939 Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.212 – 218 (T24).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit hundertfachem Spiegel fieng ich noch seinen Blick auf, wenn ihm der Mund geschlossen war: dass sein Auge mir rede. Und sein Auge redete mir.

Aber, wo ich nur Lebendiges fand, da hörte ich auch die Rede vom Gehorsame. Alles Lebendige ist ein Gehorchendes.

Und diess ist das Zweite: Dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann. So ist es des Lebendigen Art.

Diess aber ist das Dritte, was ich hörte: dass Befehlen schwerer ist, als Gehorchen. Und nicht nur, dass der Befehlende die Last aller Gehorchenden trägt, und dass leicht ihn diese Last zerdrückt: —

Ein Versuch und Wagniss erschien mir in allem Befehlen; und stets, wenn es befiehlt, wagt das Lebendige sich selber dran.

Ja noch, wenn es sich selber befiehlt: auch da noch muss es sein Befehlen büssen. Seinem eignen Gesetze muss es Richter und Rächer und Opfer werden.

Wie geschieht diess doch! so fragte ich mich. Was überredet das Lebendige, dass es gehorcht und befiehlt und befehlend noch Gehorsam übt?

Hört mir nun mein Wort, ihr Weisesten! Prüft es ernstlich, ob ich dem Leben selber in's Herz kroch und bis in die Wurzeln seines Herzens!

Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.

Dass dem Stärkeren diene das Schwächere, dazu überredet es sein Wille, der über noch Schwächeres Herr sein will: dieser Lust allein mag es nicht entrathen.

Und wie das Kleinere sich dem Grösseren hingiebt, dass es Lust und Macht am Kleinsten habe: also giebt sich auch das Grösste noch hin und setzt um der Macht willen — das Leben dran.

Das ist die Hingebung des Grössten, dass es Wagniss ist und Gefahr und um den Tod ein Würfelspielen.

Und wo Opferung und Dienste und Liebesblicke sind: auch da ist Wille, Herr zu sein. Auf Schleichwegen schleicht sich da der Schwächere in die Burg und bis in's Herz dem Mächtigeren — und stiehlt da Macht.

Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir. „Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muss.

„Freilich, ihr heisst es Wille zur Zeugung oder Trieb zum Zwecke, zum Höheren, Ferneren, Vielfacheren: aber all diess ist Eins und Ein Geheimniss.

„Lieber noch gehe ich unter, als dass ich diesem Einen absagte; und wahrlich, wo es Untergang giebt und Blätterfallen, siehe, da opfert sich Leben — um Macht!

„Dass ich Kampf sein muss und Werden und Zweck und der Zwecke Widerspruch: ach, wer meinen Willen erräth, erräth wohl auch, auf welchen krummen Wegen er gehen muss!

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Was ich auch schaffe und wie ich's auch liebe, — bald muss ich Gegner ihm sein und meiner Liebe: so will es mein Wille.

„Und auch du, Erkennender, bist nur ein Pfad und Fusstapfen meines Willens: wahrlich, mein Wille zur Macht wandelt auch auf den Füssen deines Willens zur Wahrheit!

„Der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr schoss vom „Willen zum Dasein": diesen Willen — giebt es nicht!

„Denn: was nicht ist, das kann nicht wollen; was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen!

„Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern — so lehre ich's dich — Wille zur Macht!

„Vieles ist dem Lebenden höher geschätzt, als Leben selber; doch aus dem Schätzen selber heraus redet — der Wille zur Macht!" —

Also lehrte mich einst das Leben: und daraus löse ich euch, ihr Weisesten, noch das Räthsel eures Herzens.

Wahrlich, ich sage euch: Gutes und Böses, das unvergänglich wäre — das giebt es nicht! Aus sich selber muss es sich immer wieder überwinden.

Mit euren Werthen und Worten von Gut und Böse übt ihr Gewalt, ihr Werthschätzenden: und diess ist eure verborgene Liebe und eurer Seele Glänzen, Zittern und Überwallen.

Aber eine stärkere Gewalt wächst aus euren Werthen und eine neue Überwindung: an der zerbricht Ei und Eierschale.

Und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen.

Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische. —

Reden wir nur davon, ihr Weisesten, ob es gleich schlimm ist. Schweigen ist schlimmer; alle verschwiegenen Wahrheiten werden giftig.

Und mag doch Alles zerbrechen, was an unseren Wahrheiten zerbrechen — kann! Manches Haus giebt es noch zu bauen!

Also sprach Zarathustra.[940]

Tableau XXVI (T26): Die Wahrheit der Unwahrheit

Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und

940 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.146 – 149 (T25).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen. Wir wissen immer noch nicht, woher der Trieb zur Wahrheit stammt: denn bis jetzt haben wir nur von der Verpflichtung gehört, die die Gesellschaft, um zu existiren, stellt, wahrhaft zu sein, d.h. die usuellen Metaphern zu brauchen, also moralisch ausgedrückt: von der Verpflichtung nach einer festen Convention zu lügen, schaarenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen. Nun vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also in der bezeichneten Weise unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen — und kommt eben durch diese Unbewusstheit, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit. An dem Gefühl verpflichtet zu sein, ein Ding als roth, ein anderes als kalt, ein drittes als stumm zu bezeichnen, erwacht eine moralische auf Wahrheit sich beziehende Regung: aus dem Gegensatz des Lügners, dem Niemand traut, den alle ausschliessen, demonstrirt sich der Mensch das Ehrwürdige, Zutrauliche und Nützliche der Wahrheit. Er stellt jetzt sein Handeln als vernünftiges Wesen unter die Herrschaft der Abstractionen: er leidet es nicht mehr, durch die plötzlichen Eindrücke, durch die Anschauungen fortgerissen zu werden, er verallgemeinert alle diese Eindrücke erst zu entfärbteren, kühleren Begriffen, um an sie das Fahrzeug seines Lebens und Handelns anzuknüpfen. Alles, was den Menschen gegen das Thier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen, also ein Bild in einen Begriff aufzulösen; im Bereich jener Schemata nämlich ist etwas möglich, was niemals unter den anschaulichen ersten Eindrücken gelingen möchte: eine pyramidale Ordnung nach Kasten und Graden aufzubauen, eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Gränzbestimmungen zu schaffen, die nun der anderen anschaulichen Welt der ersten Eindrücke gegenübertritt, als das Festere, Allgemeinere, Bekanntere, Menschlichere und daher als das Regulirende und Imperativische. Während jede Anschauungsmetapher individuell und ohne ihres Gleichen ist und deshalb allem Rubriciren immer zu entfliehen weiss, zeigt der grosse Bau der Begriffe die starre Regelmässigkeit eines römischen Columbariums und athmet in der Logik jene Strenge und Kühle aus, die der Mathematik zu eigen ist. Wer von dieser Kühle angehaucht wird, wird es kaum glauben, dass auch der Begriff, knöchern und 8eckig wie ein Würfel und versetzbar wie jener, doch nur als das Residuum einer Metapher übrig bleibt, und dass die Illusion der künstlerischen Uebertragung eines Nervenreizes in Bilder, wenn nicht die Mutter so doch die Grossmutter eines jeden Begriffs ist. Innerhalb dieses Würfelspiels der Begriffe heisst aber „Wahrheit“ — jeden Würfel so zu gebrauchen, wie er bezeichnet ist; genau seine Augen zu zählen, richtige Rubriken zu bilden und nie

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gegen die Kastenordnung und gegen die Reihenfolge der Rangklassen zu verstossen. Wie die Römer und Etrusker sich den Himmel durch starre mathematische Linien zerschnitten und in einen solchermaassen abgegrenzten Raum als in ein templum einen Gott bannten, so hat jedes Volk über sich einen solchen mathematisch zertheilten Begriffshimmel und versteht nun unter der Forderung der Wahrheit, dass jeder Begriffsgott nur in seiner Sphäre gesucht werde. Man darf hier den Menschen wohl bewundern als ein gewaltiges Baugenie, dem auf beweglichen Fundamenten und gleichsam auf fliessendem Wasser das Aufthürmen eines unendlich complicirten Begriffsdomes gelingt; freilich, um auf solchen Fundamenten Halt zu finden, muss es ein Bau, wie aus Spinnefäden sein, so zart, um von der Welle mit fortgetragen, so fest, um nicht von dem Winde auseinander geblasen zu werden. Als Baugenie erhebt sich solcher Maassen der Mensch weit über die Biene: diese baut aus Wachs, das sie aus der Natur zusammenholt, er aus dem weit zarteren Stoffe der Begriffe, die er erst aus sich fabriciren muss. Er ist hier sehr zu bewundern — aber nur nicht wegen seines Triebes zur Wahrheit, zum reinen Erkennen der Dinge. Wenn Jemand ein Ding hinter einem Busche versteckt, es eben dort wieder sucht und findet, so ist an diesem Suchen und Finden nicht viel zu rühmen: so aber steht es mit dem Suchen und Finden der „Wahrheit" innerhalb des Vernunft-Bezirkes. Wenn ich die Definition des Säugethiers mache und dann erkläre, nach Besichtigung eines Kameels: Siehe, ein Säugethier, so wird damit eine Wahrheit zwar an das Licht gebracht, aber sie ist von begränztem Werthe, ich meine, sie ist durch und durch anthropomorphisch und enthält keinen einzigen Punkt, der „wahr an sich", wirklich und allgemeingültig, abgesehen von dem Menschen, wäre. Der Forscher nach solchen Wahrheiten sucht im Grunde nur die Metamorphose der Welt in den Menschen; er ringt nach einem Verstehen der Welt als eines menschenartigen Dinges und erkämpft sich besten Falls das Gefühl einer Assimilation. Aehnlich wie der Astrolog die Sterne im Dienste der Menschen und im Zusammenhange mit ihrem Glück und Leide betrachtet, so betrachtet ein solcher Forscher die ganze Welt als geknüpft an den Menschen, als den unendlich gebrochenen Wiederklang eines Urklanges, des Menschen, als das vervielfältigte Abbild des einen Urbildes, des Menschen. Sein Verfahren ist: den Menschen als Maass an alle Dinge zu halten, wobei er aber von dem Irrthume ausgeht, zu glauben, er habe diese Dinge unmittelbar als reine Objekte vor sich. Er vergisst also die originalen Anschauungsmetaphern als Metaphern und nimmt sie als die Dinge selbst.

Nur durch das Vergessen jener primitiven Metapherwelt, nur durch das Hart- und Starr-Werden einer ursprünglich in hitziger Flüssigkeit aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bildermasse, nur durch den unbesiegbaren Glauben, diese Sonne, dieses Fenster, dieser Tisch sei eine Wahrheit an sich, kurz nur dadurch, dass der Mensch sich als Subjekt und zwar als künstlerisch schaf-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fendes Subjekt vergisst, lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit und Consequenz; wenn er einen Augenblick nur aus den Gefängnisswänden dieses Glaubens heraus könnte, so wäre es sofort mit seinem „Selbstbewusstsein" vorbei. Schon dies kostet ihm Mühe, sich einzugestehen, wie das Insekt oder der Vogel eine ganz andere Welt percipiren als der Mensch, und dass die Frage, welche von beiden Weltperceptionen richtiger ist, eine ganz sinnlose ist, da hierzu bereits mit dem Maassstabe der richtigen Perception d.h. mit einem nicht vorhandenen Maassstabe gemessen werden müsste. Ueberhaupt aber scheint mir die richtige Perception — das würde heissen der adäquate Ausdruck eines Objekts im Subjekt — ein widerspruchsvolles Unding: denn zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären wie zwischen Subjekt und Objekt giebt es keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchstens ein ästhetisches Verhalten, ich meine eine andeutende Uebertragung, eine nachstammelnde Uebersetzung in eine ganz fremde Sprache. Wozu es aber jedenfalls einer frei dichtenden und frei erfindenden Mittel-Sphäre und Mittelkraft bedarf. Das Wort Erscheinung enthält viele Verführungen, weshalb ich es möglichst vermeide: denn es ist nicht wahr, dass das Wesen der Dinge in der empirischen Welt erscheint. Ein Maler, dem die Hände fehlen und der durch Gesang das ihm vorschwebende Bild ausdrücken wollte, wird immer noch mehr bei dieser Vertauschung der Sphären verrathen, als die empirische Welt vom Wesen der Dinge verräth. Selbst das Verhältniss eines Nervenreizes zu dem hervorgebrachten Bilde ist an sich kein nothwendiges; wenn aber eben dasselbe Bild Millionen Mal hervorgebracht und durch viele Menschengeschlechter hindurch vererbt ist, ja zuletzt bei der gesammten Menschheit jedesmal in Folge desselben Anlasses erscheint, so bekommt es endlich für den Menschen dieselbe Bedeutung, als ob es das einzig nothwendige Bild sei und als ob jenes Verhältniss des ursprünglichen Nervenreizes zu dem hergebrachten Bilde ein strenges Causalitätsverhältniss sei; wie ein Traum, ewig wiederholt, durchaus als Wirklichkeit empfunden und beurtheilt werden würde. Aber das Hart- und Starr-Werden einer Metapher verbürgt durchaus nichts für die Nothwendigkeit und ausschliessliche Berechtigung dieser Metapher.[941]

Tableau XXVII (T27): Der Geist der Leichtigkeit

Eines Abends gieng Zarathustra mit seinen Jüngern durch den Wald; und als er nach eine Brunnen suchte, siehe, da kam er auf eine grüne Wiese, die von Bäumen und Gebüsch still umstanden war: auf der tanzten Mädchen mit einander. Sobald die Mädchen Zarathustra erkannten, liessen sie vom Tanze ab; Zarathustra aber trat mit freundlicher Gebärde zu ihnen und sprach diese Worte:

941 Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (KSA1), S.880 – 884 (T26).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Lasst vom Tanze nicht ab, ihr lieblichen Mädchen! Kein Spielverderber kam zu euch mit bösem Blick, kein Mädchen-Feind.

Gottes Fürsprecher bin ich vor dem Teufel: der aber ist der Geist der Schwere. Wie sollte ich, ihr Leichten, göttlichen Tänzen feind sein? Oder Mädchen-Füssen mit schönen Knöcheln?

Wohl bin ich ein Wald und eine Nacht dunkler Bäume: doch wer sich vor meinem Dunkel nicht scheut, der findet auch Rosenhänge unter meinen Cypressen.

Und auch den kleinen Gott findet er wohl, der den Mädchen der liebste ist: neben dem Brunnen liegt er, still, mit geschlossenen Augen.

Wahrlich, am hellen Tage schlief er mir ein, der Tagedieb! Haschte er wohl zu viel nach Schmetterlingen?

Zürnt mir nicht, ihr schönen Tanzenden, wenn ich den kleinen Gott ein Wenig züchtige! Schreien wird er wohl und weinen, — aber zum Lachen ist er noch im Weinen!

Und mit Thränen im Auge soll er euch um einen Tanz bitten; und ich selber will ein Lied zu seinem Tanze singen:

Ein Tanz- und Spottlied auf den Geist der Schwere, meinen allerhöchsten grossmächtigsten Teufel, von dem sie sagen, dass er „der Herr der Welt" sei." —

Und diess ist das Lied, welches Zarathustra sang, als Cupido und die Mädchen zusammen tanzten.

In dein Auge schaute ich jüngst, oh Leben! Und in's Unergründliche schien ich mir da zu sinken. Aber du zogst mich mit goldner Angel heraus; spöttisch lachtest du, als ich dich unergründlich nannte.

„So geht die Rede aller Fische, sprachst du; was sie nicht ergründen, ist unergründlich.

„Aber veränderlich bin ich nur und wild und in Allem ein Weib, und kein tugendhaftes:

„Ob ich schon euch Männern „die Tiefe" heisse oder „die Treue", „die Ewige", die „Geheimnissvolle."

„Doch ihr Männer beschenkt uns stets mit den eignen Tugenden — ach, ihr Tugendhaften!"

Also lachte sie, die Unglaubliche; aber ich glaube ihr niemals und ihrem Lachen, wenn sie bös von sich selber spricht.

Und als ich unter vier Augen mit meiner wilden Weisheit redete, sagte sie mir zornig: „Du willst, du begehrst, du liebst, darum allein lobst du das Leben!"

Fast hätte ich da bös geantwortet und der Zornigen die Wahrheit gesagt; und man kann nicht böser antworten, als wenn man seiner Weisheit „die Wahrheit sagt."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So nämlich steht es zwischen uns Dreien. Von Grund aus liebe ich nur das Leben — und, wahrlich, am meisten dann, wenn ich es hasse!

Dass ich aber der Weisheit gut bin und oft zu gut: das macht, sie erinnert mich gar sehr an das Leben!

Sie hat ihr Auge, ihr Lachen und sogar ihr goldnes Angelrüthchen: was kann ich dafür, dass die Beiden sich so ähnlich sehen?

Und als mich einmal das Leben fragte: Wer ist denn das, die Weisheit? — da sagte ich eifrig: „Ach ja! die Weisheit!

Man dürstet um sie und wird nicht satt, man blickt durch Schleier, man hascht durch Netze.

Ist sie schön? Was weiss ich! Aber die ältesten Karpfen werden noch mit ihr geködert.

Veränderlich ist sie und trotzig; oft sah ich sie sich die Lippe beissen und den Kamm wider ihres Haares Strich führen.

Vielleicht ist sie böse und falsch, und in Allem ein Frauenzimmer; aber wenn sie von sich selber schlecht spricht, da gerade verführt sie am meisten."

Als ich diess zu dem Leben sagte, da lachte es boshaft und machte die Augen zu. „Von wem redest du doch? sagte sie, wohl von mir?

Und wenn du Recht hättest, — sagt man das mir so in's Gesicht! Aber nun sprich doch auch von deiner Weisheit!"

Ach, und nun machtest du wieder dein Auge auf, oh geliebtes Leben! Und in's Unergründliche schien ich mir wieder zu sinken. —

Also sang Zarathustra. Als aber der Tanz zu Ende und die Mädchen fortgegangen waren, wurde er traurig.

„Die Sonne ist lange schon hinunter, sagte er endlich; die Wiese ist feucht, von den Wäldern her kommt Kühle.

Ein Unbekanntes ist um mich und blickt nachdenklich. Was! Du lebst noch, Zarathustra?

Warum? Wofür? Wodurch? Wohin? Wo? Wie? Ist es nicht Thorheit, noch zu leben? —

Ach, meine Freunde, der Abend ist es, der so aus mir fragt. Vergebt mir meine Traurigkeit!

Abend ward es: vergebt mir, dass es Abend ward!"

Also sprach Zarathustra.[942]

942 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.139ff (T27).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

§15 Heidegger: Phänomenologie des Daseins

Tableau XXVIII (T28): Die Durchschnittlichkeit des Man

Das *ontologisch* relevante Ergebnis der vorstehenden Analyse des Mitseins liegt in der Einsicht, daß der »Subjektcharakter« des eigenen Daseins und der Anderen sich existenzial bestimmt, das heißt aus gewissen Weisen zu sein. Im umweltlich Besorgten begegnen die Anderen als das, was sie sind; sie *sind* das, was sie betreiben.

Im Besorgen dessen, was man mit, für und gegen die Anderen ergriffen hat, ruht ständig die Sorge um einen Unterschied gegen die Anderen, sei es auch nur, um den Unterschied gegen sie auszugleichen, sei es, daß das eigene Dasein – gegen die Anderen zurückbleibend – im Verhältnis zu ihnen aufholen will, sei es, daß das Dasein im Vorrang über die Anderen darauf aus ist, sie niederzuhalten. Das Miteinandersein ist – ihm selbst verborgen – von der Sorge um diesen Abstand beunruhigt. Existenzial ausgedrückt, es hat den Charakter der *Abständigkeit*. Je unauffälliger diese Seinsart dem alltäglichen Dasein selbst ist, um so hartnäckiger und ursprünglicher wirkt sie sich aus.

In dieser zum Mitsein gehörigen Abständigkeit liegt aber: das Dasein steht als alltägliches Miteinandersein in der *Botmäßigkeit* der Anderen. Nicht es selbst *ist*, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen. Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins. Diese Anderen sind dabei nicht *bestimmte* Andere. Im Gegenteil, jeder Andere kann sie vertreten. Entscheidend ist nur die unauffällige, vom Dasein als Mitsein unversehens schon übernommene Herrschaft der Anderen. Man selbst gehört zu den Anderen und verfestigt ihre Macht. »Die Anderen«, die man so nennt, um die eigene wesenhafte Zugehörigkeit zu ihnen zu verdecken, sind die, die im alltäglichen Miteinandersein zunächst und zumeist »*da sind*«. Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das »Wer« ist das Neutrum, *das Man*.

Früher wurde gezeigt, wie je schon in der nächsten Umwelt die öffentliche »Umwelt« zuhanden und mitbesorgt ist. In der Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel, in der Verwendung des Nachrichtenwesens (Zeitung) ist jeder Andere wie der Andere. Dieses Miteinandersein löst das eigene Dasein völlig in die Seinsart »der Anderen« auf, so zwar, daß die Anderen in ihrer Unterschiedlichkeit und Ausdrücklichkeit noch mehr verschwinden. In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur. Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom »großen Haufen« zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden »empörend«, was *man* empörend findet. Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Man hat selbst eigene Weisen zu sein. Die genannte Tendenz des Mitseins, die wir die Abständigkeit nannten, gründet darin, daß das Miteinandersein als solches die *Durchschnittlichkeit* besorgt. Sie ist ein existenzialer Charakter des Man. Dem Man geht es in seinem Sein wesentlich um sie. Deshalb hält es sich faktisch in der Durchschnittlichkeit dessen, was sich gehört, was man gelten läßt und was nicht, dem man Erfolg zubilligt, dem man ihn versagt. Diese Durchschnittlichkeit in der Vorzeichnung dessen, was gewagt werden kann und darf, wacht über jede sich vordrängende Ausnahme. Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Erkämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft. Die Sorge der Durchschnittlichkeit enthüllt wieder eine wesenhafte Tendenz des Daseins, die wir die *Einebnung* aller Seinsmöglichkeiten nennen.

Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als »die Öffentlichkeit« kennen. Sie regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. Und das nicht auf Grund eines ausgezeichneten und primären Seinsverhältnisses zu den »Dingen«, nicht weil sie über eine ausdrücklich zugeeignete Durchsichtigkeit des Daseins verfügt, sondern auf Grund des Nichteingehens »auf die Sachen«, weil sie unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit. Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.

Das Man ist überall dabei, doch so, daß es sich auch schon immer davongeschlichen hat, wo das Dasein auf Entscheidung drängt. Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab. Das Man kann es sich gleichsam leisten, daß »man« sich ständig auf es beruft. Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht. Das Man »war« es immer und doch kann gesagt werden, »keiner« ist es gewesen. In der Alltäglichkeit des Daseins wird das meiste durch das, von dem wir sagen müssen, keiner war es.

Das Man *entlastet* so das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit. Nicht nur das; mit dieser Seinsentlastung kommt das Man dem Dasein entgegen, sofern in diesem die Tendenz zum Leichtnehmen und Leichtmachen liegt. Und weil das Man mit der Seinsentlastung dem jeweiligen Dasein ständig entgegenkommt, behält es und verfestigt es seine hartnäckige Herrschaft.

Jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das *Man*, mit dem sich die Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das *Niemand*, dem alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat.

In den herausgestellten Seinscharakteren des alltäglichen Untereinanderseins, Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung, Öffentlichkeit, Seinsentlastung und Entgegenkommen liegt die nächste »Ständigkeit« des Daseins. Diese Ständigkeit

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

betrifft nicht das fortwährende Vorhandensein von etwas, sondern die Seinsart des Daseins als Mitsein. In den genannten Modi seiend hat das Selbst des eigenen Daseins und das Selbst des Andern sich noch nicht gefunden bzw. verloren. Man ist in der Weise der Unselbständigkeit und Uneigentlichkeit. Diese Weise zu sein bedeutet keine Herabminderung der Faktizität des Daseins, so wenig wie das Man als das Niemand ein Nichts ist. Im Gegenteil, in dieser Seinsart ist das Dasein ein ens realissimum, falls »Realität« als daseinsmäßiges Sein verstanden wird.

Allerdings ist das Man so wenig vorhanden wie das Dasein überhaupt. Je offensichtlicher sich das Man gebärdet, um so unfaßlicher und versteckter ist es, um so weniger ist es aber auch nichts. Dem unvoreingenommenen ontisch-ontologischen »Sehen« enthüllt es sich als das »realste Subjekt« der Alltäglichkeit. Und wenn es nicht zugänglich ist wie ein vorhandener Stein, dann entscheidet das nicht im mindesten über seine Seinsart. Man darf weder vorschnell dekretieren, dieses Man ist »eigentlich« nichts, noch der Meinung huldigen, das Phänomen sei ontologisch interpretiert, wenn man es etwa als nachträglich zusammengeschlossenes Resultat des Zusammenvorhandenseins mehrerer Subjekte »erklärt«. Vielmehr muß sich umgekehrt die Ausarbeitung der Seinsbegriffe nach diesen unabweisbaren Phänomenen richten.

Das Man ist auch nicht so etwas wie ein »allgemeines Subjekt«, das über mehreren schwebt. Zu dieser Auffassung kann es nur kommen, wenn das Sein der »Subjekte« nicht daseinsmäßig verstanden wird und diese als tatsächlich vorhandene Fälle einer vorkommenden Gattung angesetzt werden. Bei diesem Ansatz besteht ontologisch nur die Möglichkeit, alles was nicht Fall ist, im Sinne der Art und Gattung zu verstehen. Das Man ist nicht die Gattung des jeweiligen Daseins und es läßt sich auch nicht als bleibende Beschaffenheit an diesem Seienden vorfinden. Daß auch die traditionelle Logik angesichts dieser Phänomene versagt, kann nicht verwundern, wenn bedacht wird, daß sie ihr Fundament in einer überdies noch rohen Ontologie des Vorhandenen hat. Daher ist sie durch noch so viele Verbesserungen und Erweiterungen grundsätzlich nicht geschmeidiger zu machen. Diese »geisteswissenschaftlich« orientierten Reformen der Logik steigern nur die ontologische Verwirrung.

Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins. Es hat selbst wieder verschiedene Möglichkeiten seiner daseinsmäßigen Konkretion. Eindringlichkeit und Ausdrücklichkeit seiner Herrschaft können geschichtlich wechseln.

Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-selbst*, das wir von dem *eigentlichen*, das heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden. Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man *zerstreut* und muß sich erst finden. Diese Zerstreuung charakterisiert das »Subjekt« der Seinsart, die wir als das besorgende Aufgehen in der nächst begegnenden Welt kennen. Wenn das Dasein ihm selbst als Man-selbst

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vertraut ist, dann besagt das zugleich, daß das Man die nächste Auslegung der Welt und des In-der-Welt-seins vorzeichnet. Das Man selbst, worum-willen das Dasein alltäglich ist, artikuliert den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit. Die Welt des Daseins gibt das begegnende Seiende auf eine Bewandtnisganzheit frei, die dem Man vertraut ist, und in den Grenzen, die mit der Durchschnittlichkeit des Man festgelegt sind. *Zunächst* ist das faktische Dasein in der durchschnittlich entdeckten Mitwelt. *Zunächst* »bin« nicht »ich« im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir »selbst« zunächst »gegeben«. Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so. Wenn das Dasein die Welt eigens entdeckt und sich nahebringt, wenn es ihm selbst sein eigentliches Sein erschließt, dann vollzieht sich dieses Entdecken von »Welt« und Erschließen von Dasein immer als Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen, als Zerbrechen der Verstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt.

Mit der Interpretation des Mitseins und des Selbstseins im Man ist die Frage nach dem Wer der Alltäglichkeit des Miteinanderseins beantwortet. Diese Betrachtungen haben zugleich ein konkretes Verständnis der Grundverfassung des Daseins erbracht. Das In-der-Welt-sein wurde in seiner Alltäglichkeit und Durchschnittlichkeit sichtbar.

Das alltägliche Dasein schöpft die vorontologische Auslegung seines Seins aus der nächsten Seinsart des Man. Die ontologische Interpretation folgt zunächst dieser Auslegungstendenz, sie versteht das Dasein aus der Welt her und findet es als innerweltlich Seiendes vor. Nicht nur das; auch den Sinn des Seins, daraufhin diese seienden »Subjekte« verstanden werden, läßt sich die »nächste« Ontologie des Daseins aus der »Welt« vorgeben. Weil aber in diesem Aufgehen in der Welt das Weltphänomen selbst übersprungen wird, tritt an seine Stelle das innerweltlich Vorhandene, die Dinge. Das Sein des Seienden, das *mit-da-ist*, wird als Vorhandenheit begriffen. So ermöglicht der Aufweis des positiven Phänomens des nächstalltäglichen In-der-Welt-seins die Einsicht in die Wurzel der Verfehlung der ontologischen Interpretation dieser Seinsverfassung. *Sie selbst in ihrer alltäglichen Seinsart ist es, die sich zunächst verfehlt und verdeckt.*

Wenn schon das Sein des alltäglichen Miteinanderseins, das sich scheinbar ontologisch der puren Vorhandenheit nähert, von dieser grundsätzlich verschieden ist, dann wird das Sein des eigentlichen Selbst noch weniger als Vorhandenheit begriffen werden können. Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials.*

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst ist aber dann ontologisch durch eine Kluft getrennt von der Identität des in der Erlebnismannigfaltigkeit sich durchhaltenden Ich.[943]

Tableau XXIX (T29): Die Botschaft der Zwiefalt

F Die Griechen haben erstmals die φαινόμενα, die Phänomene, als solche erfahren und gedacht. Doch hierbei ist ihnen die Prägung des Anwesenden in die Gegenständigkeit durchaus fremd; φαίνεσθαι heißt ihnen: sich zum Scheinen bringen und darin erscheinen. Das Erscheinen bleibt so der Grundzug des Anwesens von Anwesendem, insofern dieses in die Entbergung aufgeht.

J Sie gebrauchen somit in dem Titel »Ausdruck und Erscheinung« das zweite Wort im griechischen Sinne?

F Ja und nein. Ja, insofern mir der Name »Erscheinung« nicht die Gegenstände als Gegenstände, und diese vollends nicht als Gegenstände des Bewußtseins, und d. h. stets des Selbstbewußtseins, nennt.

J Also kurz gesagt: Erscheinung *nicht* im Kantischen Sinne.

F Die Absetzung gegen Kant reicht nicht weit genug. Denn auch dort, wo man den Namen »Gegenstand« für das Anwesende als das Insichstehende gebraucht und die Kantische Auslegung der Gegenständigkeit ablehnt, denkt man keineswegs schon das Erscheinen im Sinne der Griechen, sondern im Grunde, allerdings in einem sehr versteckten Sinne, doch nach der Art von Descartes: vom Ich als dem Subjekt her.

J Doch mit Ihrem »Nein« deuten Sie an, daß auch Sie das Erscheinen nicht im griechischen Sinne denken.

F Sie haben recht. Worauf es hierbei ankommt, ist schwer sichtbar zu machen, weil es einen einfachen freien Blick verlangt.

J Er ist offenkundig noch selten. Denn gewöhnlich setzt man Ihre Bestimmung des Erscheinens unbesehen gleich mit der griechischen; und man hält es für ausgemacht, Ihr Denken strebe nur die Rückkehr zum griechischen, wenn nicht gar vorsokratischen Denken an.

F Diese Meinung ist allerdings töricht; und doch hat sie etwas Richtiges im Sinn.

J Wieso?

F Um Ihre Fragen in der gebotenen Kürze zu beantworten, möchte ich eine Wendung wagen, auf die sogleich neue Mißdeutungen lauern...

J denen Sie jedoch ebenso rasch begegnen können.

F Gewiß, wenn dadurch nicht eine neue Verzögerung in unser Gespräch käme, dessen Zeit bemessen ist, weil Sie morgen nach Florenz weiterreisen wollen.

J Ich bin schon entschlossen, noch einen Tag hierzubleiben, falls Sie mir noch einmal einen Besuch gestatten.

---

943 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.126 – 130 (T28).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

F Nichts lieber als dies. Doch selbst bei der erfreulichen Aussicht muß ich die Antwort kurz fassen.

J Wie ist es also mit Ihrem Verhältnis zum Denken der Griechen?

F Unserem heutigen Denken ist es aufgegeben, das griechisch Gedachte noch griechischer zu denken.

J Und so die Griechen besser zu verstehen, als sie sich selbst verstanden.

F Dies gerade nicht; denn jedes große Denken versteht sich selbst, d. h. *sich* in den ihm zugemessenen Grenzen, immer am besten.

J Was soll es dann heißen: das griechisch Gedachte griechischer denken?

F Im Blick auf das Wesen des Erscheinens läßt es sich gut erläutern. Wenn das Anwesen selbst als Erscheinen gedacht ist, dann waltet im Anwesen das Hervorkommen ins Lichte im Sinne der Unverborgenheit. Diese ereignet sich im Entbergen als einem Lichten. Dieses Lichten selbst bleibt jedoch als Ereignis nach jeder Hinsicht ungedacht. Sich auf das Denken dieses Ungedachten einlassen, heißt: dem griechisch Gedachten ursprünglicher nachgehen, es in seiner Wesensherkunft erblicken. Dieser Blick ist auf seine Weise griechisch und ist hinsichtlich des Erblickten doch nicht mehr, nie mehr griechisch.

J Was ist er dann?

F Mir scheint, darauf steht uns keine Antwort zu. Sie hilft auch nichts, insofern es nur darauf ankommt, das Erscheinen als Wesen des Anwesens in seiner Wesensherkunft zu erblicken.

J Wenn das gelingt, dann denken Sie das Erscheinen zugleich griechisch und nicht mehr griechisch. Sie sagten, wenigstens dem Sinne nach, der Bezirk der Subjekt-Objekt-Beziehung sei verlassen, wenn das Denken sich auf die jetzt genannte Erfahrung einlasse, in der die Wesensherkunft des Erscheinens – dürfen wir sagen: — selbst erscheint?

F Schwerlich. Aber Sie rühren an Wesentliches. Denn in der Herkunft des Erscheinens kommt auf den Menschen jenes zu, worin sich die Zwiefalt von Anwesen und Anwesendem birgt.

J Die Zwiefalt hat sich je schon, obzwar als solche verhüllt, dem Menschen angeboten.

F Der Mensch hört, insofern er Mensch ist, auf diese Botschaft.

J Dies geschieht, ohne daß der Mensch eigens darauf achtet, daß er je schon auf diese Botschaft hört.

F Er ist dahin gebraucht, sie zu hören.

J Sie nannten dies vorhin: Der Mensch steht in einem Bezug.

F Und der Bezug heißt der hermeneutische, weil er die Kunde jener Botschaft bringt.

J Diese beansprucht den Menschen, ihr zu entsprechen...

F ihr als Mensch zu gehören.

J Dies aber nennen Sie Mensch-*sein*, falls Sie das Wort »sein« jetzt noch zulassen.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

F Der Mensch ist der Botengänger der Botschaft, die ihm die Entbergung der Zwiefalt zuspricht.

J Soweit ich dem, was Sie sagen, zu folgen vermag, ahne ich eine tief verborgene Verwandtschaft mit unserem Denken, gerade weil Ihr Denkweg und seine Sprache so ganz anders sind.

F Ihr Geständnis erregt mich in einer Weise, daß ich ihrer nur dadurch Herr werde, daß wir im Gespräch bleiben. Nur *eine* Frage kann ich nicht auslassen.

J Welche?

F Die nach dem Ort, an dem die von Ihnen geahnte Verwandtschaft ins Spiel kommt

J Da fragen Sie sehr weit.

F Inwiefern?

J Die Weite ist jenes Grenzenlose, das uns im *Ku* gezeigt wird, das die Leere des Himmels meint.

F So wäre denn der Mensch als der Botengänger der Botschaft der Entbergung der Zwiefalt zugleich der Grenzgänger des Grenzenlosen.

J Auf diesem Gang sucht er das Geheimnis der Grenze...

F das in nichts anderem sich bergen kann als in der Stimme, die sein Wesen be-stimmt.[944]

Tableau XXX (T30): Die Hineingehaltenheit in das Nichts

Nur auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts kann das Dasein des Menschen auf Seiendes zugehen und eingehen. Sofern aber das Dasein seinem Wesen nach zu Seiendem, das es nicht ist und das es selbst ist, sich verhält, kommt es als solches Dasein je schon aus dem offenbaren Nichts her.

Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts.

Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz. Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d.h. jetzt, würde es sich nicht im vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst.

Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbst und keine Freiheit.

Damit ist die Antwort auf die Frage nach dem Nichts gewonnen. Das Nichts ist weder ein Gegenstand noch überhaupt ein Seiendes. Das Nichts kommt weder für sich vor noch neben dem Seienden, dem es sich gleichsam anhängt. Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschli-

944 Heidegger: *Aus einem Gespräch von der Sprache* in *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), S.125 – 129 (T29).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

che Dasein. Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.

Allein jetzt muß endlich ein allzu lange zurückgehaltenes Bedenken zu Wort kommen. Wenn das Dasein nur im Sichhineinhalten in das Nichts zu Seiendem sich verhalten, also existieren kann und wenn das Nichts ursprünglich nur in der Angst offenbar wird, müssen wir dann nicht ständig in dieser Angst schweben, um überhaupt existieren zu können? Haben wir aber nicht selbst zugestanden, diese ursprüngliche Angst sei selten? Vor allem aber, wir existieren doch alle und verhalten uns zu Seiendem, das wir nicht selbst und das wir selbst sind — ohne diese Angst. Ist sie nicht eine willkürliche Erfindung und das ihr zugesprochene Nichts eine Übertreibung?

Doch was heißt es: diese ursprüngliche Angst geschieht nur in seltenen Augenblicken? Nichts anderes als: das Nichts ist uns zunächst und zumeist in seiner Ursprünglichkeit verstellt. Wodurch denn? Dadurch, daß wir uns in bestimmter Weise völlig an das Seiende verlieren. Je mehr wir uns in unseren Umtrieben an das Seiende kehren, um so weniger lassen wir es als solches entgleiten, um so mehr kehren wir uns ab vom Nichts. Um so sicherer aber drängen wir uns selbst in die öffentliche Oberfläche des Daseins.

Und doch ist diese ständige, wenngleich zweideutige Abkehr vom Nichts in gewissen Grenzen nach dessen eigenstem Sinn. Es — das Nichts in seinem Nichten — verweist uns gerade an das Seiende. Das Nichts nichtet unausgesetzt, ohne daß wir mit dem Wissen, darin wir uns alltäglich bewegen, um dieses Geschehen eigentlich, wissen.

Was zeugt eindringlicher für die ständige und ausgebreitete, obzwar verstellte Offenbarkeit des Nichts in unserem Dasein als die Verneinung? Diese bringt aber das Nicht keineswegs aus sich als Mittel der Unterscheidung und Entgegensetzung zum Gegebenen hinzu, um es gleichsam dazwischenzuschieben. Wie soll auch die Verneinung das Nicht aus ihr selbst aufbringen, wo sie doch nur verneinen kann, wenn ihr ein Verneinbares vorgegeben ist? Wie soll aber ein Verneinbares und Zuverneinendes als ein Nichthaftes erblickt werden können, es sei denn so, daß alles Denken als solches auf das Nicht schon vorblickt? Das Nicht kann aber nur offenbar werden, wenn sein Ursprung, das Nichten des Nichts überhaupt und damit das Nichts selbst, der Verborgenheit entnommen ist. Das Nicht entsteht nicht durch die Verneinung, sondern die Verneinung gründet sich auf das Nichts das dem Nichten des Nichts entspringt. Die Verneinung ist aber auch nur eine Weise des nichtenden, d.h. auf das Nichten des Nichts vorgängig gegründeten Verhaltens.

Hierdurch ist in den Grundzügen die obige These erwiesen: das Nichts ist der Ursprung der Verneinung, nicht umgekehrt. Wenn so die Macht des Verstandes im

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Felde der Fragen nach dem Nichts und dem Sein gebrochen wird, dann entscheidet sich damit auch das Schicksal der Herrschaft der »Logik« innerhalb der Philosophie. Die Idee der »Logik« selbst löst sich auf im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens.

So oft und vielfältig nun auch die Verneinung — ob ausgesprochen oder nicht — alles Denken durchsetzt, so wenig ist sie allein der vollgültige Zeuge für die zum Dasein wesenhaft gehörige Offenbarkeit des Nichts. Denn die Verneinung kann weder als das einzige, noch gar als das führende nichtende Verhalten angesprochen werden, darin das Dasein vom Nichten des Nichts durchschüttert bleibt. Abgründiger als die bloße Angemessenheit der denkenden Verneinung ist die Härte des Entgegenhandelns und die Schärfe des Verabscheuens. Verantwortlicher ist der Schmerz des Versagens und die Schonungslosigkeit des Verbietens. Lastender ist die Herbe des Entbehrens.

Diese Möglichkeiten des nichtenden Verhaltens — Kräfte, in denen das Dasein seine Geworfenheit trägt, wenngleich nicht meistert — sind keine Arten des bloßen Verneinens. Das verwehrt ihnen aber nicht, sich im Nein und in der Verneinung auszusprechen. Dadurch verrät sich freilich erst recht die Leere und Weite der Verneinung. Die Durchdrungenheit des Daseins vom nichtenden Verhalten bezeugt die ständige und freilich verdunkelte Offenbarkeit des Nichts, das ursprünglich nur die Angst enthüllt. Darin liegt aber: diese ursprüngliche Angst wird im Dasein zumeist niedergehalten. Die Angst ist da. Sie schläft nur. Ihr Atem zittert ständig durch das Dasein: am wenigsten durch das »ängstliche« und unvemehmlich für das »Ja Ja« und »Nein Nein« des betriebsamen; am ehesten durch das verhaltene; am sichersten durch das im Grunde verwegene Dasein. Dieses aber geschieht nur aus dem, wofür es sich verschwendet, um so die letzte Größe des Daseins zu bewahren.

Die Angst des Verwegenen duldet keine Gegenstellung zur Freude oder gar zum behaglichen Vergnügen des beruhigten Dahintreibens. Sie steht — diesseits solcher Gegensätze — im geheimen Bunde mit der Heiterkeit und Milde der schaffenden Sehnsucht.

Die ursprüngliche Angst kann jeden Augenblick im Dasein erwachen. Sie bedarf dazu keiner Weckung durch ein ungewöhnliches Ereignis. Der Tiefe ihres Waltens entspricht das Geringfügige ihrer möglichen Veranlassung. Sie ist ständig auf dem Sprunge und kommt doch nur selten zum Springen, um uns ins Schweben zu reißen.

Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst macht den Menschen zum Platzhalter des Nichts. So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen. So abgründig gräbt im Dasein die Verendlichung, daß sich unserer Freiheit die eigenste und tiefste Endlichkeit versagt.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz.[945]

5. Textstellen aus dem 4. Kapitel

§17 Kierkegaard: Die Poesie der indirekten Mitteilung

Tableau XXXI (T31): Die Seufzer süßer Musik

WAS IST EIN Dichter? Ein unglücklicher Mensch, der tiefe Qualen in seinem Herzen birgt, dessen Lippen aber so geformt sind, daß, indem der Seufzer und der Schrei über sie ausströmen, sie klingen wie eine schöne Musik. Es geht ihm wie jenen Unglücklichen, die im Ochsen des Phalaris langsam bei gelindem Feuer gepeinigt wurden, ihre Schreie drangen nicht bis an das Ohr des Tyrannen, um ihn zu entsetzen, ihm klangen sie wie eine süße Musik. Und die Menschen scharen sich um den Dichter und sagen zu ihm: Singe bald wieder; das heißt: möchten doch neue Leiden deine Seele martern, und möchten doch die Lippen so geformt bleiben wie bisher; denn der Schrei würde uns bloß ängstigen, die Musik aber, die ist lieblich. Und die Rezensenten treten hinzu, die sagen: Ganz recht, so soll es sein nach den Regeln der Ästhetik. Nun, versteht sich, ein Rezensent gleicht einem Dichter ja aufs Haar, nur hat er nicht die Qualen im Herzen, nicht die Musik auf den Lippen. Sieh, darum will ich lieber Schweinehirt sein auf Amagerbro und von den Schweinen verstanden sein, als Dichter sein und mißverstanden sein von den Menschen.[946]

Tableau XXXII (T32): Eine erste und letzte Erklärung

Um der Form und Ordnung willen gestehe ich hiermit, was zu wissen kaum für jemand realiter Interesse haben kann, daß ich, wie man sagt, Verfasser bin von: Entweder-Oder (*Victor Eremita*), Kopenhagen im Februar 1843: Furcht und Zittern (*Johannes de silentio*), 1843: Die Wiederholung (*Constantin Constantius*) 1843: Über den Begriff der Angst (*Vigilius Hafniensis*) 1844: Vorworte (*Nicolaus Notabene*) 1844: Philosophische Brosamen (*Johannes Climacus*) 1844: Stadien auf dem Lebenswege (*Hilarius Buchbinder*: *William Afham, der Assessor, Frater Taciturnus*) 1845: Abschließende Nachschrift zu den philosophischen Brosamen (*Johannes Climacus*) 1846:

945 Heidegger: *Was ist Metaphysik?* in *Wegmarken* (GA 9), S.114 – 118 (T30).
946 Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.27 (T31).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einem Artikel im »Vaterland« Nr. 1168, 1843 (*Victor Eremita*) zwei Artikeln im »Vaterland«, Januar 1846 (*Frater Taciturnus*)

Meine Pseudonymität oder Polyonymität hat keinen *zufälligen* Grund in meiner *Person* gehabt [ganz gewiß nicht aus Furcht vor gesetzlicher Strafe, in welcher Hinsicht ich mir nicht bewußt bin, etwas verbrochen zu haben, und so ist auch der Buchdrucker, wie der Zensor qua Beamter, immer gleichzeitig mit der Ausgabe der Schrift offiziell davon unterrichtet gewesen, wer der Verfasser war], sondern einen *wesentlichen* Grund in der *Produktion* selbst, die um der Replik, um der psychologisch variierten Individualitäts-Verschiedenheit willen die Rücksichtslosigkeit in Gut und Böse, in Zerknirschung und Ausgelassenheit, in Verzweiflung und Übermut, in Leid und Jubel und so weiter dichterisch erforderte, die nur von der psychologischen Konsequenz ideell begrenzt ist, wie sie sich keine faktisch wirkliche Person in der sittlichen Begrenzung der Wirklichkeit erlauben darf oder sich erlauben wollen kann. Das Geschriebene ist also wohl mein Eigenes, aber nur so weit ich der *produzierenden* dichterisch-wirklichen Individualität ihre Lebensanschauung durch die Hörbarkeit der Replik in den Mund gelegt habe. Denn mein Verhältnis ist ein noch äußerlicheres als das eines Dichters, der Personen *dichtet* und doch *selbst* im Vorwort der *Verfasser* ist. Ich bin nämlich unpersönlich oder persönlich in dritter Person ein Souffleur, der dichterisch Verfasser hervorgebracht hat, deren *Vorworte*, ja deren *Namen* wieder ihre Produkte sind. So ist in den pseudonymen Büchern nicht ein einziges Wort von mir selbst; nur als Dritter habe ich eine Meinung über sie, nur als Leser ein Wissen von ihrer Bedeutung, ich habe nicht das entfernteste private Verhältnis zu ihnen, wie es ja unmöglich ist, ein solches zu einer doppelt-reflektierten Mitteilung zu haben. Ein einziges, von mir persönlich, in meinem eigenen Namen geäußertes Wort würde die anmaßende Selbstvergessenheit sein, die sich mit diesem einen Wort zuschulden kommen ließe, die Pseudonyme, dialektisch gesehen, wesentlich vernichtet zu haben. So wenig wie ich in Entweder-Oder der Verführer oder der Assessor bin, so wenig bin ich der Herausgeber Victor Eremita, gerade ebensowenig; er ist ein dichterisch-wirklicher subjektiver Denker, wie man ihn ja in »in vino veritas« wiederfindet. Ich bin in »Furcht und Zittern« ebensowenig Johannes de silentio, wie der Ritter des Glaubens, den er darstellt, gerade ebensowenig, und wieder gerade ebensowenig Verfasser des Vorwortes zum Buche, welches die Individualitäts-Replik eines dichterisch-wirklichen subjektiven Denkers ist. Ich bin in der Leidensgeschichte [Schuldig? – Nicht-Schuldig?] ebensowenig der Quidam des Experiments wie der Experimentator, gerade ebensowenig, da der Experimentator ein dichterisch-wirklicher subjektiver Denker und der Experimentierte sein Produkt in psychologischer Konsequenz ist. Somit bin ich das Gleichgültige, das heißt: es ist gleichgültig, was und wie ich bin, gerade weil wieder die Frage, ob es mir nun auch selbst in meinem Innern so gleichgültig ist, was oder wie ich bin, dies

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Produkt absolut nichts angeht. Was aber sonst für manch ein Unternehmen, das nicht dialektisch-redupliziert ist, seine glückliche Bedeutung haben kann und mit dem Unternehmen des Ausgezeichneten in schönem Einklang steht, das würde hier bei dem gleichgültigen Pflegevater eines vielleicht bemerkenswerten Erzeugnisses nur störend wirken. Mein Faksimile, mein Porträt und so weiter würden, ebenso wie die Frage, ob ich Hut oder Mütze trüge, nur Gegenstand für deren Aufmerksamkeit sein, denen das Gleichgültige wichtig geworden ist – vielleicht zum Ersatz dafür, daß ihnen das Wichtige gleichgültig geworden ist. Juristisch und literarisch trage ich die Verantwortung, aber dialektisch-leicht verstanden bin ich derjenige, der die Hörbarkeit des Produktes in der Welt der Wirklichkeit, die sich natürlich nicht mit dichterisch-wirklichen Verfassern einlassen kann und sich darum mit absolutem Recht juristisch und literarisch an mich hält, *veranlaßt* hat. Juristisch und literarisch, denn jede dichterische Produktion wäre eo ipso unmöglich oder sinnlos und unerträglich gemacht, wenn die Replik die eigenen Worte des Produzierenden [im direkten Sinne] wären. Es ist daher mein Wunsch und meine Bitte, daß man mir, wenn es jemand einfallen sollte, eine einzelne Äußerung aus den Büchern zu zitieren, nur den Dienst erweisen wollte, die Namen der respektiven pseudonymen Verfasser zu zitieren, nicht meinen eigenen, das heißt, so zwischen uns zu teilen, daß die Äußerung weiblich dem Pseudonym, die Verantwortung bürgerlich mir gehört. Ich habe von Anfang an sehr wohl eingesehen und sehe ein, daß meine persönliche Wirklichkeit etwas Genierendes ist, von dem die Pseudonyme pathetisch-eigenwillig wünschen müßten, daß sie es je eher je lieber los würden, oder daß es so unbedeutend wie möglich gemacht würde, und von dem sie doch wieder ironisch-aufmerksam wünschen müßten, es als den abstoßenden Widerstand mit dabei zu haben. Denn mein Verhältnis ist die Einheit dessen, daß ich zugleich Sekretär und, ironisch genug, dialektisch reduplizierter Verfasser des Verfassers oder der Verfasser bin. Während darum wahrscheinlich jeder, der sich überhaupt um so etwas gekümmert hat, mich bisher, ehe die Erklärung kam, *ohne weiteres* für den Verfasser der pseudonymen Bücher gehalten hat, wird die Erklärung vielleicht im ersten Augenblick die sonderbare Wirkung hervorrufen, daß ich, der es doch selbst am besten wissen muß, der einzige bin, der sich selbst nur sehr zweifelnd und zweideutig für den Verfasser hält, weil ich der uneigentliche Verfasser bin, wogegen ich ganz eigentlich und schlechthin Verfasser z. B. von den erbaulichen Reden und von jedem Wort in diesen bin. Der gedichtete Verfasser hat seine bestimmte Lebensanschauung, und die Replik, die so verstanden möglicherweise bedeutungsvoll, witzig, ermunternd ist, würde vielleicht im Munde eines bestimmten faktischen einzelnen Menschen sonderbar, lächerlich, widerwärtig klingen. Wenn sich jemand auf diese Weise, unbekannt mit dem gebildeten Umgang einer entfernenden Idealität, durch mißverstandene Aufdringlichkeit gegen meine faktische Persönlichkeit den Eindruck der pseudonymen Bücher entstellt hat, wenn

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

er sich selbst, *wirklich* sich selbst an der Nase herumgeführt hat, indem er sich mit meiner persönlichen Wirklichkeit herumschleppen muß, anstatt mit der doppelt-reflektierten leichten Idealität eines dichterisch-wirklichen Verfassers zu tanzen, wenn er sich selbst paralogistisch-aufdringlich betrogen hat, indem er in sinnloser Weise meine private Einzelheit aus der evitierenden dialektischen Doppelheit der qualitativen Gegenstände herausbekam: so ist das wahrhaftig nicht meine Schuld, der ich gerade mit Schicklichkeit und im Interesse der Reinheit des Verhältnisses von meiner Seite, so gut ich konnte, alles getan habe, um zu verhindern, was zu erreichen ein neugieriger Teil der Leserwelt, Gott weiß in wessen Interesse, gleich von Anfang an alles getan hat.

Die Gelegenheit scheint dazu einzuladen, ja es beinahe sogar von dem Widerstrebenden zu fordern: nun, so will ich sie denn zu einer offenen und direkten Äußerung benützen, nicht als Verfasser, denn das bin ich ja eigentlich nicht, sondern als der, welcher seine Arbeit damit gehabt hat, daß die Pseudonyme es werden konnten. Zuerst will ich der Vorsehung danken, die mein Streben auf so mannigfaltige Weise begünstigt hat, es begünstigt hat, ohne daß die Anstrengung durch viereinviertel Jahre hindurch vielleicht einen einzigen Tag unterbrochen wurde, und mir viel mehr vergönnt hat, als was ich jemals erwartet hatte, wenn ich mir auch in Wahrheit das Zeugnis geben darf, daß ich aus äußersten Kräften mein Leben eingesetzt habe; mehr als was ich wenigstens erwartet hatte, selbst wenn das Prästierte Andern als eine weitläufige Belanglosigkeit vorkommt. Während ich so der Vorsehung innerlich danke, finde ich es nicht störend, daß man von mir nicht gerade sagen kann, ich habe etwas ausgerichtet oder, was gleichgültiger ist, in der äußeren Welt etwas erreicht: ich finde es ironisch in seiner Ordnung, der Produktion und der zweideutigen Verfasserschaft gemäß, daß das Honorar wenigstens ziemlich sokratisch gewesen ist. – Ferner will ich, nachdem ich zuvor geziemend um Entschuldigung und Vergebung gebeten habe, wenn es jemand unpassend erscheinen sollte, daß ich so rede, was er, falls ich es unterließe, vielleicht doch wiederum selbst unpassend finden würde: ich will mit erinnernder Dankbarkeit meines verstorbenen Vaters gedenken, des Menschen, dem ich von allen am meisten, auch für mein Arbeiten, schulde. – Darauf scheide ich von den Pseudonymen mit dem guten Wunsch der Ungewißheit für ihr zukünftiges Schicksal, daß dieses, falls es ihnen günstig werden soll, gerade so werden möge, wie sie es wünschen könnten; ich kenne sie ja aus vertrautem Umgang, ich weiß es, viele Leser können sie nicht erwarten und wünschen: mögen sie denn so glücklich sein, die einzelnen wünschenswerten zu finden. – Bei meinem Leser, wenn ich von einem solchen reden darf, möchte ich mir im Vorübergehen ein vergeßliches Andenken ausbitten, ein Zeichen dessen, daß er an mich denkt, weil er an mich als einen denkt, den die Bücher nichts angehen: das verlangt ja das Verhältnis, ebenso wie ich die Anerkennung dafür hier im Augenblick des Abschieds aufrichtig darbiete, wo ich

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

übrigens jedem, der geschwiegen hat, verbindlichst danke, in tiefer Ehrfurcht der Firma Kts – daß sie geredet hat.

Sofern die Pseudonyme in irgendeiner Weise einen achtbaren oder wohl gar einen von mir selbst bewunderten Mann beleidigt haben sollten; sofern die Pseudonyme auf irgendeine Weise etwas wirklich Gutes im Bestehenden gestört oder zweideutig gemacht haben sollten: so ist keiner bereitwilliger als ich, Abbitte zu leisten, der ich ja für den Gebrauch der hier geführten Feder die Verantwortung trage. Was ich von den Pseudonymen kenne, berechtigt mich natürlich nicht zu einer Aussage, aber wirklich auch nicht zu einem Zweifel an ihrer Einwilligung, da ihre Bedeutung [diese werde nun in *Wirklichkeit* wie sie wolle] unbedingt nicht darin liegt, einen neuen Vorschlag, eine unerhörte Entdeckung zu machen oder eine neue Partei zu stiften und weiter gehen zu wollen, sondern gerade in dem Gegensatz, darin, daß sie keine Bedeutung haben wollen, darin, daß sie in einem Abstand, der die Ferne der Doppel-Reflexion ist, die Urschrift der individuellen, humanen Existenz-Verhältnisse, das Alte, Bekannte und von den Vätern Überlieferte solo noch einmal wieder, womöglich auf eine innerlichere Weise, lesen wollen.

Und möge nun kein Halbmatrose dialektisch Hand an diese Arbeit legen, sondern sie stehen lassen, wie sie jetzt steht.

Kopenhagen im Februar 1846

S. Kierkegaard[947]

Tableau XXXIII (T33): Das Gebet des Leids

Du, der in die Welt kam, um zu leiden,
der Du das schwerste aller Leiden trugst!
Von dem ersten Augenblick Deines Lebens wußtest Du es voraus
– vermehrt um den größten aller Schmerzen.
Du nahmst das Leiden freiwillig auf Dich,
obwohl Du jeden Augenblick die Macht hattest, es zu verhindern.
Du, der so das ganze Leben hindurch Leiden trugst
und zuletzt den schmählichen Tod erlittest!
Hab Dank dafür, daß Du so das Leiden heiligst,
das Du durch Dein heiliges Leben und Wandeln in Seligkeit aufklärtest,
was für den gewöhnlichen Menschen völliges Dunkel ist:
das Leiden! Hab Dank dafür!
Und möge nie ein Leidender es vergessen,
daß dies über alle Maßen trösten kann und stärken und belehren!
Aber möge auch kein Leidender vermessentlich den demütigen Unterschied vergessen:

947 Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.839 – 844 (T32).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

daß Du, der Unschuldige, für die Schuldigen littest
– diesen Unterschied, der doch wieder über alle Maßen tröstet:
daß Dein Tod zur Sühne diente.[948]

§18 Nietzsche: Die Poesie der Umwertung aller Werte

Tableau XXXIV (T34): Von den Dichtern

„Seit ich den Leib besser kenne, — sagte Zarathustra zu einem seiner Jünger — ist mir der Geist nur noch gleichsam Geist; und alles das „Unvergängliche" — das ist auch nur ein Gleichniss."

„So hörte ich dich schon einmal sagen, antwortete der Jünger; und damals fügtest du hinzu: „aber die Dichter lügen zuviel." Warum sagtest du doch, dass die Dichter zuviel lügen?"

„Warum? sagte Zarathustra. Du fragst warum? Ich gehöre nicht zu Denen, welche man nach ihrem Warum fragen darf.

Ist denn mein Erleben von Gestern? Das ist lange her, dass ich die Gründe meiner Meinungen erlebte.

Müsste ich nicht ein Fass sein von Gedächtniss, wenn ich auch meine Gründe bei mir haben wollte?

Schon zuviel ist mir's, meine Meinungen selber zu behalten; und mancher Vogel fliegt davon.

Und mitunter finde ich auch ein zugeflogenes Thier in meinem Taubenschlage, das mir fremd ist, und das zittert, wenn ich meine Hand darauf lege.

Doch was sagte dir einst Zarathustra? Dass die Dichter zuviel lügen? — Aber auch Zarathustra ist ein Dichter.

Glaubst du nun, dass er hier die Wahrheit redete? Warum glaubst du das?"

Der Jünger antwortete: „ich glaube an Zarathustra." Aber Zarathustra schüttelte den Kopf und lächelte.

Der Glaube macht mich nicht selig, sagte er, zumal nicht der Glaube an mich.

Aber gesetzt, dass Jemand allen Ernstes sagte, die Dichter lügen zuviel: so hat er Recht, — wir lügen zuviel.

Wir wissen auch zu wenig und sind schlechte Lerner: so müssen wir schon lügen.

Und wer von uns Dichtern hätte nicht seinen Wein verfälscht? Manch giftiger Mischmasch geschah in unsern Kellern, manches Unbeschreibliche ward da gethan.

Und weil wir wenig wissen, so gefallen uns von Herzen die geistig Armen, sonderlich wenn es junge Weibchen sind!

---

948 Kierkegaard: *Rufe zu Gott. Gebete*, S.31 (T33). Die Zeilenabfolge des Gebets wurde angepasst.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Und selbst nach den Dingen sind wir noch begehrlich, die sich die alten Weibchen Abends erzählen. Das heissen wir selber an uns das Ewig-Weibliche.

Und als ob es einen besondren geheimen Zugang zum Wissen gäbe, der sich Denen verschütte, welche Etwas lernen: so glauben wir an das Volk und seine „Weisheit."

Das aber glauben alle Dichter: dass wer im Grase oder an einsamen Gehängen liegend die Ohren spitze, Etwas von den Dingen erfahre, die zwischen Himmel und Erde sind.

Und kommen ihnen zärtliche Regungen, so meinen die Dichter immer, die Natur selber sei in sie verliebt:

Und sie schleiche zu ihrem Ohre, Heimliches hinein zu sagen und verliebte Schmeichelreden: dessen brüsten und blähen sie sich vor allen Sterblichen!

Ach, es giebt so viel Dinge zwischen Himmel und Erden, von denen sich nur die Dichter Etwas haben träumen lassen!

Und zumal über dem Himmel: denn alle Götter sind Dichter-Gleichniss, Dichter-Erschleichniss!

Wahrlich, immer zieht es uns hinan — nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsre bunten Bälge und heissen sie dann Götter und Übermenschen: —

Sind sie doch gerade leicht genug für diese Stühle! — alle diese Götter und Übermenschen.

Ach, wie bin ich all des Unzulänglichen müde, das durchaus Ereigniss sein soll! Ach, wie bin ich der Dichter müde!

Als Zarathustra so sprach, zürnte ihm sein Jünger, aber er schwieg. Und auch Zarathustra schwieg; und sein Auge hatte sich nach innen gekehrt, gleich als ob es in weite Fernen sähe. Endlich seufzte er und holte Athem.

Ich bin von Heute und Ehedem, sagte er dann; aber Etwas ist in mir, das ist von Morgen und Übermorgen und Einstmals.

Ich wurde der Dichter müde, der alten und der neuen: Oberflächliche sind sie mir Alle und seichte Meere.

Sie dachten nicht genug in die Tiefe: darum sank ihr Gefühl nicht bis zu den Gründen.

Etwas Wollust und etwas Langeweile: das ist noch ihr bestes Nachdenken gewesen.

Gespenster-Hauch und -Huschen gilt mir all ihr Harfen-Klingklang; was wussten sie bisher von der Inbrunst der Töne! —

Sie sind mir auch nicht reinlich genug: sie trüben Alle ihr Gewässer, dass es tief scheine.

Und gerne geben sie sich damit als Versöhner: aber Mittler und Mischer bleiben sie mir und Halb-und-Halbe und Unreinliche! —

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ach, ich warf wohl mein Netz in ihre Meere und wollte gute Fische fangen; aber immer zog ich eines alten Gottes Kopf herauf.

So gab dem Hungrigen das Meer einen Stein. Und sie selber mögen wohl aus dem Meere stammen.

Gewiss, man findet Perlen in ihnen: um so ähnlicher sind sie selber harten Schalthieren. Und statt der Seele fand ich oft bei ihnen gesalzenen Schleim.

Sie lernten vom Meere auch noch seine Eitelkeit: ist nicht das Meer der Pfau der Pfauen?

Noch vor dem hässlichsten aller Büffel rollt es seinen Schweif hin, nimmer wird es seines Spitzenfächers von Silber und Seide müde.

Trutzig blickt der Büffel dazu, dem Sande nahe in seiner Seele, näher noch dem Dickicht, am nächsten aber dem Sumpfe.

Was ist ihm Schönheit und Meer und Pfauen-Zierath! Dieses Gleichniss sage ich den Dichtern.

Wahrlich, ihr Geist selber ist der Pfau der Pfauen und ein Meer von Eitelkeit!

Zuschauer will der Geist des Dichters: sollten's auch Büffel sein! —

Aber dieses Geistes wurde ich müde: und ich sehe kommen, dass er seiner selber müde wird.

Verwandelt sah ich schon die Dichter und gegen sich selber den Blick gerichtet.

Büsser des Geistes sah ich kommen: die wuchsen aus ihnen.

Also sprach Zarathustra.[949]

Tableau XXXV (T35): Zarathustras Untergang

Incipit tragoedia. — Als Zarathustra dreissig Jahr alt war, verliess er seine Heimath und den See Urmi und gieng in das Gebirge. Hier genoss er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde. Endlich aber verwandelte sich sein Herz, — und eines Morgens stand er mit der Morgenröthe auf, trat vor die Sonne hin und sprach zu ihr also: „Du grosses Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du nicht Die hättest, welchen du leuchtest! Zehn Jahre kamst du hier herauf zu meiner Höhle: du würdest deines Lichtes und dieses Weges satt geworden sein, ohne mich, meinen Adler und meine Schlange; aber wir warteten deiner an jedem Morgen, nahmen dir deinen Ueberfluss ab und segneten dich dafür. Siehe! Ich bin meiner Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat, ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken, ich möchte verschenken und austheilen, bis

949 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.163 – 166 (T34).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Weisen unter den Menschen wieder einmal ihrer Thorheit und die Armen wieder einmal ihres Reichthums froh geworden sind. Dazu muss ich in die Tiefe steigen: wie du des Abends thust, wenn du hinter das Meer gehst und noch der Unterwelt Licht bringst, du überreiches Gestirn! — ich muss, gleich dir, untergehen, wie die Menschen es nennen, zu denen ich hinab will. So segne mich denn, du ruhiges Auge, das ohne Neid auch ein allzugrosses Glück sehen kann! Segne den Becher, welcher überfliessen will, dass das Wasser golden aus ihm fliesse und überallhin den Abglanz deiner Wonne trage! Siehe! Dieser Becher will wieder leer werden, und Zarathustra will wieder Mensch werden." — Also begann Zarathustra's Untergang.[950]

Tableau XXXVI (T36): Der Wille zur Härte

29.

„Warum so hart! — sprach zum Diamanten einst die Küchen-Kohle; sind wir denn nicht Nah-Verwandte?" —

Warum so weich? Oh meine Brüder, also frage ich euch: seid ihr denn nicht — meine Brüder?

Warum so weich, so weichend und nachgebend? Warum ist so viel Leugnung, Verleugnung in eurem Herzen? So wenig Schicksal in eurem Blicke?

Und wollt ihr nicht Schicksale sein und Unerbittliche: wie könntet ihr mit mir — siegen?

Und wenn eure Härte nicht blitzen und scheiden und zerschneiden will: wie könntet ihr einst mit mir — schaffen?

Die Schaffenden nämlich sind hart. Und Seligkeit muss es euch dünken, eure Hand auf Jahrtausende zu drücken wie auf Wachs, —

— Seligkeit, auf dem Willen von Jahrtausenden zu schreiben wie auf Erz, — härter als Erz, edler als Erz. Ganz hart ist allein das Edelste.

Diese neue Tafel, oh meine Brüder, stelle ich über euch: werdet hart! —

30.

Oh du mein Wille! Du Wende aller Noth, du meine Nothwendigkeit! Bewahre mich vor allen kleinen Siegen!

Du Schickung meiner Seele, die ich Schicksal heisse! Du In-mir! Über-mir! Bewahre und spare mich auf zu Einem grossen Schicksale!

---

950 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA3), S.571 (T35).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Und deine letzte Grösse, mein Wille, spare dir für dein Letztes auf, — dass du unerbittlich bist in deinem Siege! Ach, wer unterlag nicht seinem Siege!

Ach, wessen Auge dunkelte nicht in dieser trunkenen Dämmerung! Ach, wessen Fuss taumelte nicht und verlernte im Siege — stehen! —

— Dass ich einst bereit und reif sei im grossen Mittage: bereit und reif gleich glühendem Erze, blitzschwangrer Wolke und schwellendem Milch-Euter: —

— bereit zu mir selber und zu meinem verborgensten Willen: ein Bogen brünstig nach seinem Pfeile, ein Pfeil brünstig nach seinem Sterne: —

— ein Stern bereit und reif in seinem Mittage, glühend, durchbohrt, selig vor vernichtenden Sonnen-Pfeilen: —

— eine Sonne selber und ein unerbittlicher Sonnen-Wille, zum Vernichten bereit im Siegen!

Oh Wille, Wende aller Noth, du meine Nothwendigkeit! Spare mich auf zu Einem grossen Siege! — —

Also sprach Zarathustra.[951]

§19 Heidegger: Die Poesie des anderen Anfangs

Tableau XXXVII (T37): Das Wesen der Dichtung

Wahrheit als die Lichtung und Verbergung des Seienden geschieht, indem sie gedichtet wird. *Alle Kunst* ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen im *Wesen Dichtung*. Das Wesen der Kunst, worin das Kunstwerk und der Künstler zumal beruhen, ist das Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit. Aus dem dichtenden Wesen der Kunst geschieht es, daß sie inmitten des Seienden eine offene Stelle aufschlägt, in deren Offenheit alles anders ist als sonst. Kraft des ins Werk gesetzten Entwurfes der sich uns zu-werfenden Unverborgenheit des Seienden wird durch das Werk alles Gewöhnliche und Bisherige zum Unseienden. Dieses hat das Vermögen, das Sein als Maß zu geben und zu wahren, ein-gebüßt. Dabei ist das Seltsame, daß das Werk in keiner Weise auf das bisherige Seiende durch kausale Wirkungszusammenhänge einwirkt. Die Wirkung des Werkes besteht nicht in einem Wirken. Sie beruht in einem aus dem Werk geschehenden Wandel der Unverborgenheit des Seienden, und das sagt: des Seins.

Dichtung aber ist kein schweifendes Ersinnen des Beliebigen und kein Verschweben des bloßen Vorstellens und Einbildens in das Unwirkliche. Was die Dichtung als lichtender Entwurf an Unverborgenheit auseinanderfaltet und in den Riß der

951 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.268f (T36).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gestalt vorauswirft, ist das Offene, das sie geschehen läßt und zwar dergestalt, daß jetzt das Offene erst inmitten des Seienden dieses zum Leuchten und Klingen bringt. Im Wesensblick auf das Wesen des Werkes und seinen Bezug zum Geschehnis der Wahrheit des Seienden wird fraglich, ob das Wesen der Dichtung, und das sagt zugleich des Entwurfes, von der Imagination und Einbildungskraft her hinreichend gedacht werden kann.

Das jetzt in seiner Weite, aber deshalb nicht unbestimmt erfahrene Wesen der Dichtung sei hier als ein Frag-würdiges festgehalten, das es erst zu bedenken gilt

Wenn alle Kunst im Wesen Dichtung ist, dann müssen Baukunst, Bildkunst, Tonkunst auf die Poesie zurückgeführt werden. Das ist reine Willkür. Gewiß, solange wir meinen, die genannten Künste seien Abarten der Sprachkunst, falls wir die Poesie durch diesen leicht mißdeutbaren Titel kennzeichnen dürfen. Aber die Poesie ist nur eine Weise des lichtenden Entwerfens der Wahrheit, d. h. des Dichtens in diesem weiteren Sinne. Gleichwohl hat das Sprachwerk, die Dichtung im engeren Sinne, eine ausgezeichnete Stellung im Ganzen der Künste.

Um das zu sehen, bedarf es nur des rechten Begriffes von der Sprache. In der landläufigen Vorstellung gilt die Sprache als eine Art von Mitteilung. Sie dient zur Unterredung und Verabredung, allgemein zur Verständigung. Aber die Sprache ist nicht nur und nicht erstlich ein lautlicher und schriftlicher Ausdruck dessen, was mitgeteilt werden soll. Sie befördert das Offenbare und Verdeckte als so Gemeintes nicht nur erst in Wörtern und Sätzen weiter, sondern die Sprache bringt das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene. Wo keine Sprache west, wie im Sein von Stein, Pflanze und Tier, da ist auch keine Offenheit des Seienden und demzufolge auch keine solche des Nichtseienden und des Leeren.

Indem die Sprache erstmals das Seiende nennt, bringt solches Nennen das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen. Dieses Nennen ernennt das Seiende *zu* seinem Sein *aus* diesem. Solches Sagen ist ein Entwerfen des Lichten, darin angesagt wird, als was das Seiende ins Offene kommt. Entwerfen ist das Auslösen eines Wurfes, als welcher die Unverborgenheit sich in das Seiende als solches schickt. Das entwerfende Ansagen wird sogleich zur Absage an alle dumpfe Wirrnis, in der sich das Seiende verhüllt und entzieht.

Das entwerfende Sagen ist Dichtung: die Sage der Welt und der Erde, die Sage vom Spielraum ihres Streites und damit von der Stätte aller Nähe und Ferne der Götter. Die Dichtung ist die Sage der Unverborgenheit des Seienden. Die jeweilige Sprache ist das Geschehnis jenes Sagens, in dem geschichtlich einem Volk seine Welt aufgeht und die Erde als das Verschlossene aufbewahrt wird. Das entwerfende Sagen ist jenes, das in der Bereitung des Sagbaren zugleich das Unsagbare als ein solches zur Welt bringt. In solchem Sagen werden einem geschichtlichen Volk die Begriffe seines Wesens, d. h. seiner Zugehörigkeit zur Welt-Geschichte vorgeprägt.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Dichtung ist hier in einem so weiten Sinne und zugleich in so inniger Wesenseinheit mit der Sprache und dem Wort gedacht, daß es offen bleiben muß, ob die Kunst und zwar in allen ihren Weisen, von der Baukunst bis zur Poesie, das Wesen der Dichtung erschöpft.

Die Sprache selbst ist Dichtung im wesentlichen Sinne. Weil nun aber die Sprache jenes Geschehnis ist, in dem für den Menschen jeweils erst Seiendes als Seiendes sich erschließt, deshalb ist die Poesie, die Dichtung im engeren Sinne, die ursprünglichste Dichtung im wesentlichen Sinne. Die Sprache ist nicht deshalb Dichtung, weil sie die Urpoesie ist, sondern die Poesie ereignet sich in der Sprache, weil diese das ursprüngliche Wesen der Dichtung verwahrt. Bauen und Bilden dagegen geschehen immer schon und immer nur im Offenen der Sage und des Nennens. Von diesem werden sie durchwaltet und geleitet. Deshalb bleiben sie eigene Wege und Weisen, wie die Wahrheit sich ins Werk richtet. Sie sind ein je eigenes Dichten innerhalb der Lichtung des Seienden, die schon und unbeachtet in der Sprache geschehen ist.

Die Kunst ist als das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit Dichtung. Nicht nur das Schaffen des Werkes ist dichterisch, sondern ebenso dichterisch, nur in seiner eigenen Weise, ist auch das Bewahren des Werkes; denn ein Werk ist nur als ein Werk wirklich, wenn wir uns selbst unserer Gewöhnlichkeit entrücken und in das vom Werk Eröffnete einrücken, um so unser Wesen selbst in der Wahrheit des Seienden zum Stehen zu bringen.

Das Wesen der Kunst ist die Dichtung. Das Wesen der Dichtung aber ist die Stiftung der Wahrheit. Das Stiften verstehen wir hier in einem dreifachen Sinne: Stiften als Schenken, Stiften als Gründen und Stiften als Anfangen. Stiftung ist aber nur in der Bewahrung wirklich. So entspricht jeder Weise des Stiftens eine solche des Bewahrens. Diesen Wesens-bau der Kunst können wir jetzt nur in wenigen Strichen sichtbar machen und auch dieses nur so weit, als die frühere Kennzeichnung des Wesens des Werkes dafür einen ersten Hinweis bietet.

Das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit stößt das Ungeheure auf und stößt zugleich das Geheure und das, was man dafür hält, um. Die im Werk sich eröffnende Wahrheit ist aus dem Bisherigen nie zu belegen und abzuleiten. Das Bisherige wird in seiner ausschließlichen Wirklichkeit durch das Werk wider-legt. Was die Kunst stiftet, kann deshalb durch das Vorhandene und Verfügbare nie aufgewogen und wettgemacht werden. Die Stiftung ist ein Überfluß, eine Schenkung.[952]

952 Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerks* in *Holzwege* (GA 5), S.59 – 63 (T37).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tableau XXXVIII (T38): Der Sprung

Die »fundamentalontologische« Besinnung (Grundlegung der Ontologie als ihre Überwindung) ist der Übergang aus dem Ende des ersten Anfangs zum anderen Anfang. Dieser Übergang aber ist zugleich der Anlauf für den Sprung, durch den allein ein Anfang und zumal der andere, als ständig überholter vom ersten, anfangen kann.

Hier im Übergang bereitet sich die ursprünglichste und deshalb geschichtlichste Entscheidung vor, jenes Entweder – Oder, dem keine Verstecke und Bezirke des Ausweichens bleiben: *entweder* dem Ende verhaftet bleiben und seinem Auslauf und d. h. erneuten Abwandlungen der »Metaphysik«, die immer grober und grund- und zielloser werden (der neue »Biologismus« und dgl.), *oder* den anderen Anfang anfangen, d. h. zu seiner langen Vorbereitung entschlossen sein.

Nun aber muß, da der Anfang nur im Sprung geschieht, auch diese Vorbereitung schon ein Springen sein und als vorbereitend zugleich herkommend und abspringend aus der Auseinandersetzung (Zuspiel) mit dem ersten Anfang und seiner Geschichte.

Das ganz Andere des anderen Anfangs gegen den ersten läßt sich verdeutlichen durch ein Sagen, das scheinbar nur mit einer *Umkehrung* spielt, während in Wahrheit sich alles wandelt.

Im ersten Anfang wird das Sein (die Seiendheit) erdacht (durch das νοειν und λέγειν), ersehen und in das Offene seines Waltens gesetzt, damit das Seiende selbst sich zeige. In der Folge dieses Anfangs wird dann das Sein (die Seiendheit) die ὑπόθεσις, genauer das ανυπόθετον, in dessen Licht alles Seiende und Nicht-seiende anwest. Und so waltet das Seyn um des Seienden willen. Dieser Grundbezug aber erfährt nun zwei Deutungen, die sich dann verkoppeln und vermischen: das »Sein« als summum ens wird causa prima des Seienden als ens creatum; das Sein als essentia, idea wird das a priori der Gegenständlichkeit der Gegenstände.

Das Sein wird das Gemeinste und Leerste und Bekannteste und zugleich das Seiendste als jene Ursache, »das Absolute«.

In allen Abwandlungen und Verweltlichungen der abendländischen Metaphysik ist dieses wieder zu erkennen: das Sein im Dienste des Seienden, auch wenn es als Ursache scheinbar die Herrschaft hat.

Im anderen Anfang aber ist das Seiende, damit es die Lichtung, in die es hereinsteht, zugleich trage, welche Lichtung west als Lichtung des Sichverbergens, d. h. des Seyns als Ereignis.

Im anderen Anfang wird alles Seiende dem Seyn geopfert, und von da aus erhält erst das Seiende als solches seine Wahrheit.

Das Seyn aber west als das Ereignis, die Augenblicksstätte der Entscheidung über Nähe und Ferne des letzten Gottes.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hier ist in der unumgänglichen Gewöhnlichkeit des Seienden das Seyn das Ungewöhnlichste; und diese Befremdung des Seyns ist nicht eine Erscheinungsweise desselben, sondern es selbst.

Der Ungewöhnlichkeit des Seyns entspricht im Gründungs-bereich seiner Wahrheit, d. h. im Da-sein, die Einzigkeit des Todes.

Der furchtbarste Jubel muß das Sterben eines Gottes sein. Nur der Mensch »hat« die Auszeichnung, vor dem Tod zu stehen, weil der Mensch inständig ist im Seyn: Der Tod das höchste Zeugnis des Seyns.

Im anderen Anfang muß die Wahrheit des Seyns gewagt werden als Gründung, Erdenkung des Da-seins.

Nur im Da-sein wird dem Seyn jene Wahrheit gegründet, in der alles Seiende nur umwillen des Seyns ist, des Seyns, das als Wegspur des letzten Gottes aufleuchtet. Durch die Gründung des Da-seins verwandelt sich der *Mensch* (Sucher, Wahrer, Wächter).

Diese *Verwandlung* schafft den Raum der anderen Notwendigkeiten der Entscheidung über Nähe und Ferne der Götter.[953]

Tableau XXXIX (T39): Das Wissen

Aber wir wissen den Anfang,
den andern, wissen ihn fragend,
stehen im Vorsprung zu
jeglichem Ja und Nein.
Wissende sind wir zwar nie,
doch im Wissen Seiende,
fragend über uns weg
die Lichtung des Seyns.
Dessen doch ist die Entscheidung,
ob es, Macht und Ohnmacht
zerschlagend, rufe zur Erde
die Welt in den Streit,
bringe zur Not den Gott
und ereigne die hochweite Stille
zum Da-sein dem Menschen.[954]

953 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.228ff (T38).
954 Heidegger: *Besinnung* (GA 66), S.7 (T39).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6. Textstellen aus dem 5. Kapitel

§21 Kierkegaard: Die Möglichkeit der existenziellen Wirklichkeit

Tableau XXXX (T40): An einem Grabe

Endlich muß von der Entscheidung des Todes gesagt werden, daß sie unerklärlich ist. Mögen nämlich die Menschen auch eine Erklärung finden: der Tod selbst erklärt nichts. Denn falls du ihn zu Gesicht bekommen könntest, den bleichen unfrohen Schnitter, wie er da müßig stünde auf seine Sense gestützt, und du gingest zu ihm hin, es sei nun, daß du meintest, dein Lebensüberdruß müsse dir seine Gunst eintragen, oder auch, deine brennende Sehnsucht nach dem Ewigen solle ihn rühren, du legtest deine Hand ihm auf die Schulter und sprächest: ›erkläre dich, nur ein Wort‹ – glaubst du, er gäbe Antwort? Ich denke, er würde es nicht einmal merken, daß du ihm die Hand auf die Schulter legtest und zu ihm sprächest. Oder wo der Tod käme, ach, so gelegen, ach, als der größte Wohltäter, als ein Erlöser, wo er käme und den Menschen davor rettete die Schuld auf sich zu laden, für die es im Leben keine Reue gibt, weil die Schuld dem Leben ein Ende macht, falls nun jener Unglückliche dem Tode dankte, weil er ihm das Begehrte brächte und ihn daran hinderte schuldig zu werden, glaubst du, daß der Tod ihn verstünde? Ich denke, er würde nicht ein Wort von dem hören, was der Mensch sagte; denn er erklärt nichts. Ob er kommt als die größte Wohltat oder als das größte Unglück, ob er mit Jubel begrüßt wird oder mit verzweifeltem Widerstand, davon weiß der Tod nichts, denn er ist unerklärlich. Er ist der Übergang; über die Beziehung weiß er nichts, schlechthin nichts.

Siehe, diese Unerklärlichkeit bedarf ja wohl einer Erklärung. Aber darin liegt eben der Ernst, daß die Erklärung nicht den Tod erklärt, sondern offenbar macht, wie der Erklärende ist in seinem innersten Wesen. O, ernste Mahnung daran, langsam zu sein zu reden. Muß man auch lächeln, wenn man die Gedankenlosigkeit die stützende Hand unter das grübelnde Haupt setzen sieht, das die Erklärung herausfinden soll, muß man auch abermals lächeln, wenn dieser Denker dann mit der Erklärung herausrückt; oder wenn selbst die leichtfertigsten Gedanken, so als ob es sich um ein allgemeines Aufgebot handelte, im Vorübergehen zur Hand sind mit einem erklärenden Einfall, einer erklärenden Bemerkung, indem sie die seltene Gelegenheit sich zunutze machen, da der Tod ja für alle ein unerklärliches Rätsel ist: ach, der richtende Ernst über solch Gebaren ist, daß der Erklärende sich selbst zur Anzeige bringt, daß er verrät, wie gedankenlos, wie töricht sein Leben ist. Daher ist ein Zurückhalten mit der Erklärung bereits ein Zeichen für einigen Ernst, der doch versteht, der Tod sei, eben weil er nichts ist, nicht so etwas wie eine wunderliche Inschrift, welche jeder Vorübergehende versuchen soll zu lesen, oder wie eine Merkwürdigkeit, die jeder

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gesehen haben muß, über die jeder eine Meinung haben muß. Das Entscheidende an der Erklärung, das, was es hindert, daß das Nichts des Todes nicht die Erklärung zu einem Nichts mache, ist dies, daß sie rückwirkende Kraft empfängt und damit zu einer Wirklichkeit wird im Leben des Lebendigen, so daß der Tod ihm zu einem Lehrer wird, und ihn nicht als ein Verräter zu einer Selbstanzeige bringt, die den Erklärer als Toren angibt.

Als das Unerklärliche kann der Tod ja das scheinen, das alles und gar nichts ist, und die Erklärung scheint die zu sein, dies auf einmal auszusagen. Eine solche Erklärung zeigt ein Leben an, welches, an dem Gegenwärtigen sich genügen lassend, wider den Einfluß des Todes sich mit einer Stimmung wehrt, die diesen im Gleichgewicht der Unentschiedenheit hält. Der Tod erhält keine Macht, solch ein Leben zu stören, erhält dahingegen Einfluß, jedoch nicht rückwirkende Kraft dazu, solch ein Leben umzubilden. Die Erklärung wechselt nicht in verschiedenen Stimmungen, sondern der Tod wird jeden Augenblick außerhalb des Lebens gehalten im Gleichgewicht der Unentschiedenheit, das ihn auf Abstand bringt. Und der höchste Mut des Heidentums ist es gewesen, wenn der Weise (dessen Ernst eben damit gekennzeichnet war, daß er mit der Erklärung sich nicht übereilte) auf die Art mit dem Gedanken an den Tod zu leben vermochte: indem er diesen Gedanken jeden Augenblick mittels der Unentschiedenheit überwand. Das irdische Leben wird also ausgelebt; der Weise weiß, der Tod ist da; er lebt nicht gedankenlos vergessend, daß der Tod da ist, er begegnet sich mit ihm in Gedanken, er macht ihn unmächtig in der Nichtbestimmbarkeit, dies ist sein Sieg über den Tod; aber der Tod kommt nicht dazu das Leben umbildend zu durchdringen.

Als das Unerklärliche könnte der Tod das höchste Glück scheinen. Eine solche Erklärung verrät ein Leben in kindischem Wesen, die Erklärung ist als dessen letzte Frucht: Aberglaube. Der Erklärende hatte die Vorstellung des Kindes und Jünglings vom Angenehmen und Unangenehmen, und das Leben ging hin, er sah sich getäuscht, er ward älter an Jahren nicht an Gemüt, er ergriff nichts Ewiges: da sammelte das kindische Wesen in ihm sich auf eine überspannte Vorstellung davon, daß der Tod kommen und alles in Erfüllung gehn lassen solle; er wurde nun der begehrte Freund, der Geliebte, der reiche Wohltäter, der alles zu verschenken habe, dessen Erfüllung der Kindische im Leben vergeblich gesucht. Bisweilen wird leichtfertig und vorwitzig von diesem Glücke geredet, bisweilen wehmütig, bisweilen drängt sich der Erklärende sogar laut vor mit seiner Erklärung, und will andern helfen; aber sie verrät lediglich, wie der Erklärende in seinem Innern ist, daß er nicht die Rückwirkung des Ernstes verspürt hat, sondern kindisch vorwärts hastet, kindisch auf den Tod hofft, gleichwie er es getan auf das Leben.

Als das Unerklärliche kann der Tod das größte Unglück scheinen. Aber diese Erklärung zeigt an, daß der Erklärende feige am Leben hängt, vielleicht feige wegen

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Lebensgunst, vielleicht feige wegen des Lebensleidens, so daß er das Leben fürchtet, jedoch den Tod noch mehr fürchtet. Rückwirkende Kraft empfängt der Tod nicht, das will heißen, nicht vermöge der Auffassung, denn sonst allerdings ist er rückwirkend, insofern, als er dem einen die Gunst des Glückes freudenlos werden läßt, dem andern irdisches Leiden hoffnungslos macht.

Die Erklärung hat denn auch noch andere kennzeichnende Namen gebraucht, sie hat den Tod einen Übergang genannt, eine Verwandlung, ein Leiden, einen Streit, den letzten Streit, eine Strafe, der Sünde Sold. Jede dieser Erklärungen enthält eine ganze Lebensanschauung. O, ernste Aufforderung an den Erklärenden! Leicht ist es sie alle auswendig herzusagen, leicht, den Tod zu erklären, wenn es keine Überwindung kostet, nicht verstehen zu wollen, die Rede sei davon, daß die Erklärung rückwirkende Kraft im Leben empfange. Warum doch will jemand den Tod verwandeln in einen Hohn über sich; denn der Tod verlangt nach keiner Erklärung, er hat sicherlich noch nie einem Denker angesonnen, ihm behilflich zu sein. Der Lebendige aber verlangt nach der Erklärung, und warum? Um nach ihr zu leben.

Wofern zum Beispiel jemand meint, der Tod sei eine Verwandlung, so mag dies ja durchaus wahr sein, gesetzt nun aber die Ungewißheit des Todes, die gleich einem Lehrer umhergeht und alle Augenblicke nachsieht, ob der Schüler aufmerksam ist, gesetzt nun, sie entdeckte, die Meinung des Erklärenden sei ungefähr folgende: ›ich habe ein langes Leben vor mir, dreißig Jahre, ja vielleicht vierzig, und dann kommt dereinst der Tod als eine Verwandlung‹, was mag da wohl der Lehrer von diesem Schüler denken, der noch nicht einmal die Bestimmung der Ungewißheit am Tode begriffen hat. Oder falls jemand meint, es sei eine Verwandlung, die einmal eintreten werde, und die Ungewißheit des Todes nun nachsieht, und entdeckt, er warte nicht ungleich einem Spieler darauf als auf ein Begebnis, das einmal geschehen werde, was mag da wohl der Lehrer von diesem Schüler denken, der noch nicht einmal darauf aufmerksam wäre, daß mit der Entscheidung des Todes es vorüber ist, und daß die Verwandlung nicht in Reih und Glied treten kann mit den übrigen Begebnissen als ein neues Begebnis, weil da im Tode der Schluß gemacht ist?

Siehe, man kann eine Meinung haben über ferne Begebnisse, über einen Gegenstand der Natur, über die Natur, über gelehrte Schriften, über einen andern Menschen, und so noch über vieles andere, und wenn man diese Meinung äußert, so kann der Weise entscheiden, ob sie richtig oder unrichtig ist. Dahingegen macht niemand dem Meinenden Ungelegenheiten damit, daß er die andre Seite der Wahrheit betrachtet, ob man nun wirklich die Meinung habe, ob sie nicht etwas sei, das man aufsage. Und doch ist diese andre Seite ebenso wichtig, denn nicht bloß der ist ja wahnsinnig, der Sinnloses sagt, sondern ebenso der, welcher eine richtige Meinung hinredet, wenn diese für ihn schlechterdings und ganz und gar ohne Sinn ist. Der eine Mensch erzeigt dem andern das Vertrauen, die Anerkennung daß er annimmt,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wenn er das sage, so sei es seine Meinung. Ach, und doch ist es so leicht, so überaus leicht, eine wahre Meinung zu bekommen, ach, und doch ist es so schwer, so überaus schwer, eine Meinung zu haben und sie in Wahrheit zu haben. Da der Tod nun der Gegenstand des Ernstes ist, so ist hier es wiederum der Ernst: daß man, was den Tod angeht, sich nicht übereilen soll, eine Meinung zu bekommen. Die Ungewißheit des Todes nimmt sich ja allen Ernstes fort und fort die Freiheit nachzusehen, ob der Meinende diese Meinung wirklich habe, das heißt, ob sein Leben sie ausdrücke. In Beziehung auf anderes kann man eine Meinung äußern, und wenn dann verlangt wird, man solle kraft dieser Meinung handeln, das heißt, zeigen, daß man sie hat, so sind unzählige Ausflüchte möglich. Jedoch die Ungewißheit des Todes ist der gestrenge Hörer des Lehrlings; und wenn dieser dann die Erklärung aufsagt, so spricht die Ungewißheit zu ihm: ›nun, ich werde untersuchen, ob dies deine Meinung ist, denn jetzt, jetzt in diesem Augenblick ist es vorüber, für dich vorüber, es ist kein Gedanke an Ausflüchte, es ist kein Buchstabe hinzuzusetzen, so bekomme ich zu sehen, ob du wirklich gemeint hast, was du von mir sagtest‹. Ach, alles leere Erklären, und alles Wortemachen, und alles Ausputzen, und alles Aneinanderreihen früherer Erklärungen um eine noch sinnreichere zu finden, und alle Bewunderung dafür und alles sich Mühen darum: alles dies ist nichts als Zerstreuung und Geistesabwesenheit in Gedankenferne – was mag wohl die Ungewißheit des Todes davon denken?

Darum soll die Rede sich jeglicher Erklärung enthalten; so wie der Tod das Allerletzte ist, so soll dies das Letzte sein, das über ihn gesagt wird: er ist unerklärlich. Die Unerklärlichkeit ist die Grenze, und die Bedeutung der Aussage ist allein, dem Gedanken des Todes rückwirkende Kraft zu geben, ihn zu einem Ansporn im Leben zu machen, weil mit der Entscheidung des Todes es vorüber ist, und weil die Ungewißheit des Todes jeden Augenblick nachsieht. Die Unerklärlichkeit ist daher keine Aufforderung Rätsel zu raten, keine Einladung dazu geistreich zu sein, sondern des Todes ernste Mahnung an den Lebenden: ›ich habe keine Erklärung nötig, du bedenke, daß mit dieser Entscheidung es vorüber ist, und daß sie jeglichen Augenblick zur Stelle sein kann; siehe, dies ist für dich wohl des Bedenkens wert‹.[955]

Tableau XXXXI (T41): Die furchtbare Nacht

Denke dir ein sehr großes Schiff, größer vielleicht als die großen Schiffe, die man jetzt hat, tausend Passagiere müssen darauf sein und alles so schön und luxuriös eingerichtet wie nur möglich. In der Kajüte geht es lustig zu, und der lustigste von allen ist der Kapitän. Am Horizont aber zeigt sich ein weißer Punkt: Es gibt eine

955 Kierkegaard: *Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten, 1845*, S.199 – 204 (T40).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

furchtbare Nacht. Aber niemand sieht den weißen Punkt oder ahnt, was er bedeutet. Doch nein, nein, einer ist da, der ihn sieht und weiß, was er bedeutet – aber das ist ein Passagier. Er hat kein Kommando auf dem Schiff und kann nichts unternehmen. Um doch etwas zu tun, das einzige, was möglich ist, läßt er den Kapitän bitten, für einen Augenblick auf Deck zu kommen. Es dauert eine Weile; endlich kommt er, aber er will nichts hören und eilt scherzend zurück in die lärmende, ausgelassene Freude der Gesellschaft in der Kajüte, wo man unter allgemeinem Jubel den Kapitän hochleben läßt. In seiner Angst wagt es der arme Passagier, den Kapitän noch einmal zu stören, und wird jetzt sogar unhöflich, denn der weiße Punkt steht unverändert am Horizont. Es gibt eine furchtbare Nacht. Furchtbar ist das mit den tausend sorglosen, lärmenden Passagieren, furchtbar, daß der Kapitän von der Gefahr nichts wissen will, furchtbarer aber noch, daß der einzige, der es sieht und der weiß, was bevorsteht – ein Passagier ist. Daß, christlich gesehen, der weiße Punkt am Horizont steht, der bedeutet, daß ein furchtbares Unwetter bevorsteht – das wußte ich; ach, aber ich bin und war ja nur ein Passagier.[956]

Tableau XXXXII (T42): Die zahme Gans

Stell dir vor, die Gänse könnten sprechen – dann hätten sie es so eingerichtet, daß sie auch ihren Gottesdienst hätten, ihre Gottesanbetung.

Jeden Sonntag kämen sie zusammen, und ein Gänserich predigte.

Der wesentliche Inhalt der Predigt wäre: welch hohe Bestimmung die Gans habe, zu welch hohem Ziel der Schöpfer – und jedesmal, da dies Wort genannt würde, knicksten alle Gänse und alle Gänseriche dienerten – die Gans bestimmt habe; mit Hilfe der Flügel könnten sie fortfliegen zu fernen Gegenden, seligen Gefilden, wo sie eigentlich ihre Heimat hätten, denn hier seien sie bloß als Fremdlinge.

Und so jeden Sonntag. Und darauf trennte die Versammlung sich, jede watschelte heim zum eigenen Herd. Und dann wieder am nächsten Sonntag zum Gottesdienst und dann wieder heim – dabei bliebe es, sie gediehen und würden fett, drall und delikat – und dann würden sie am Martinstag verspeist – dabei bliebe es. Dabei blieb es. Denn während die Predigt am Sonntag so feierlich lautete, wußten die Gänse am Montag einander zu erzählen, wie es einer Gans ergangen sei, die Ernst habe machen wollen mit Hilfe der Flügel, die der Schöpfer ihr gegeben habe, bestimmt zu dem hohen Ziel, das ihr gesetzt sei, wie es ihr ergangen sei, welche Schrecknisse sie habe erdulden müssen. Davon wußten die Gänse klüglich untereinander. Aber natürlich,

956 Kierkegaard: *Tagebücher II*, S.33 (T41), zitiert nach Nigg: *Sören Kierkegaard*, S.136f; zitiert nach Kierkegaard: *Buch des Richters* (ed. Gottsched 1905; ed. Haecker 1923).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

am Sonntag darüber zu sprechen, das wäre ja unpassend; denn, sagten sie, dann würde ja offenbar, daß unser Gottesdienst eigentlich heiße, Gott und uns selbst zum Narren zu halten.

Auch fanden sich unter den Gänsen einige einzelne, die leidend aussahen, mager wurden. Von ihnen hieß es unter den Gänsen: da sieht man, wohin es führt, wenn man mit dem Fliegen-Wollen Ernst macht. Denn weil sie sich in ihrem stillen Sinn mit dem Gedanken, fliegen zu wollen, beschäftigen, deshalb werden sie mager, gedeihen nicht, haben Gottes Gnade nicht, wie wir sie haben und deshalb drall, fett, delikat werden, denn von Gottes Gnade wird man drall, fett, delikat.

Und am nächsten Sonntag gingen sie dann wieder zum Gottesdienst, und der alte Gänserich predigte von dem hohen Ziel, wozu der Schöpfer (hier knicksten die Gänse, und die Gänseriche dienerten) die Gans bestimmt habe, wozu die Flügel bestimmt seien.

Ebenso mit dem Gottesdienst der Christenheit. Auch der Mensch hat Flügel, er hat die Phantasie. Ihre Bestimmung ist, daß er sich wirklich mit ihrer Hilfe erheben soll – aber wir tun, als ob die Phantasie sich in einer stillen Stunde an einer Sonntags-Schwärmerei ergötzen solle, und bleiben dann im übrigen, wo wir sind, und halten dann am Montag das drall, fett, delikat Werden, das Bauchspeck-Ansetzen, d. h. das Geldsammeln, das in der Welt zu etwas Werden, das Zeugen vieler Kinder, das Glückhaben usw., das halten wir für den Beweis der Gnade Gottes. Und die, welche sich wirklich mit Gott einlassen, und die deshalb – anders kann es nicht sein und anders ist es auch nicht nach dem neuen Testament – leidend werden, bekümmert aussehen, Plage und Mühe und Gram erdulden – von denen sagen wir, man sehe daran, daß sie Gottes Gnade nicht haben.

Und wenn nun jemand dies liest, dann sagt er: das ist hübsch – und dann bleibt es dabei, dann watschelt er heim zum eigenen Herd, bleibt drall, delikat, fett, oder strebt doch mit aller Gewalt danach, es zu werden – aber am Sonntag predigt dann der Pfarrer, und er hört zu – – ganz wie die Gänse.[957]

§22 Nietzsche: Die Möglichkeit der Selbstüberwindung

Tableau II (T2): Der tote Gott

Der tolle Mensch. — Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“ — Da dort gerade Viele von Denen zusam-

957 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.349f (T42).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

men standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein grosses Gelächter. Ist er denn verloren gegangen? sagte der Eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der Andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? — so schrieen und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! W i r h a b e n i h n g e t ö d t e t, — ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? — auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, — wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That, — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!“ — Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, dass sie in Stücke sprang und erlosch. „Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. Diess ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert, — es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese That ist ihnen immer noch ferner, als die fernsten Gestirne, — u n d d o c h h a b e n s i e d i e s e l b e g e t h a n!“ — Man erzählt noch, dass der tolle Mensch des selbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur diess entgegnet: „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Grüfte und Grabmäler Gottes sind?“ __958

958 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA4), S.480ff (T2).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tableau XXXXIII (T43): Der geheimnisvolle Nachen

Gestern Nachts, als Alles schlief,
Kaum der Wind mit ungewissen
Seufzern durch die Gassen lief,
Gab mir Ruhe nicht das Kissen,
Noch der Mohn, noch, was sonst tief
Schlafen macht, — ein gut Gewissen.

Endlich schlug ich mir den Schlaf
Aus dem Sinn und lief zum Strande.
Mondhell war's und mild, — ich traf
Mann und Kahn auf warmem Sande,
Schläfrig beide, Hirt und Schaf: —
Schläfrig stiess der Kahn vom Lande.

Eine Stunde, leicht auch zwei,
Oder war's ein Jahr? — da sanken
Plötzlich mir Sinn und Gedanken
In ein ew'ges Einerlei,
Und ein Abgrund ohne Schranken
That sich auf: — da war's vorbei! —

— Morgen kam: auf schwarzen Tiefen
Steht ein Kahn und ruht und ruht…
Was geschah? so rief's, so riefen
Hundert bald: was gab es? Blut? — —
Nichts geschah! Wir schliefen, schliefen
Alle — ach, so gut! so gut![959]

Tableau XXXXIV (T44): Vom Wege des Schaffenden

Willst du, mein Bruder, in die Vereinsamung gehen? Willst du den Weg zu dir selber suchen? Zaudere noch ein Wenig und höre mich.

„Wer sucht, der geht leicht selber verloren. Alle Vereinsamung ist Schuld": also spricht die Heerde. Und du gehörtest lange zur Heerde.

Die Stimme der Heerde wird auch in dir noch tönen. Und wenn du sagen wirst „ich habe nicht mehr Ein Gewissen mit euch", so wird es eine Klage und ein Schmerz sein.

Siehe, diesen Schmerz selber gebar noch das Eine Gewissen: und dieses Gewissens letzter Schimmer glüht noch auf deiner Trübsal.

Aber du willst den Weg deiner Trübsal gehen, welches ist der Weg zu dir selber? So zeige mir dein Recht und deine Kraft dazu!

---

959 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.643f (T43).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bist du eine neue Kraft und ein neues Recht? Eine erste Bewegung? Ein aus sich rollendes Rad? Kannst du auch Sterne zwingen, dass sie um dich sich drehen?

Ach, es giebt so viel Lüsternheit nach Höhe! Es giebt so viel Krämpfe der Ehrgeizigen! Zeige mir, dass du keiner der Lüsternen und Ehrgeizigen bist!

Ach, es giebt so viel grosse Gedanken, die thun nicht mehr als ein Blasebalg: sie blasen auf und machen leerer.

Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, dass du einem Joche entronnen bist.

Bist du ein Solcher, der einem Joche entrinnen durfte? Es giebt Manchen, der seinen letzten Werth wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf.

Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu?

Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?

Furchtbar ist das Alleinsein mit dem Richter und Rächer des eignen Gesetzes. Also wird ein Stern hinausgeworfen in den öden Raum und in den eisigen Athem des Alleinseins.

Heute noch leidest du an den Vielen, du Einer: heute noch hast du deinen Muth ganz und deine Hoffnungen.

Aber einst wird dich die Einsamkeit müde machen, einst wird dein Stolz sich krümmen und dein Muth knirschen. Schreien wirst du einst „ich bin allein!"

Einst wirst du dein Hohes nicht mehr sehn und dein Niedriges allzunahe; dein Erhabnes selbst wird dich fürchten machen wie ein Gespenst. Schreien wirst du einst: „Alles ist falsch!"

Es giebt Gefühle, die den Einsamen tödten wollen; gelingt es ihnen nicht, nun, so müssen sie selber sterben! Aber vermagst du das, Mörder zu sein?

Kennst du, mein Bruder, schon das Wort „Verachtung"? Und die Qual deiner Gerechtigkeit, Solchen gerecht zu sein, die dich verachten?

Du zwingst Viele, über dich umzulernen; das rechnen sie dir hart an. Du kamst ihnen nahe und giengst doch vorüber: das verzeihen sie dir niemals.

Du gehst über sie hinaus: aber je höher du steigst, um so kleiner sieht dich das Auge des Neides. Am meisten aber wird der Fliegende gehasst.

„Wie wolltet ihr gegen mich gerecht sein! — musst du sprechen — ich erwähle mir eure Ungerechtigkeit als den mir zugemessnen Theil."

Ungerechtigkeit und Schmutz werfen sie nach dem Einsamen: aber, mein Bruder, wenn du ein Stern sein willst, so musst du ihnen desshalb nicht weniger leuchten!

Und hüte dich vor den Guten und Gerechten! Sie kreuzigen gerne Die, welche sich ihre eigne Tugend erfinden, — sie hassen den Einsamen.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hüte dich auch vor der heiligen Einfalt! Alles ist ihr unheilig, was nicht einfältig ist; sie spielt auch gerne mit dem Feuer — der Scheiterhaufen.

Und hüte dich auch vor den Anfällen deiner Liebe! Zu schnell streckt der Einsame Dem die Hand entgegen, der ihm begegnet.

Manchem Menschen darfst du nicht die Hand geben, sondern nur die Tatze: und ich will, dass deine Tatze auch Krallen habe.

Aber der schlimmste Feind, dem du begegnen kannst, wirst du immer dir selber sein; du selber lauerst dir auf in Höhlen und Wäldern.

Einsamer, du gehst den Weg zu dir selber! Und an dir selber führt dein Weg vorbei und an deinen sieben Teufeln!

Ketzer wirst du dir selber sein und Hexe und Wahrsager und Narr und Zweifler und Unheiliger und Bösewicht.

Verbrennen musst du dich wollen in deiner eignen Flamme: wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist!

Einsamer, du gehst den Weg des Schaffenden: einen Gott willst du dir schaffen aus deinen sieben Teufeln!

Einsamer, du gehst den Weg des Liebenden: dich selber liebst du und desshalb verachtest du dich, wie nur Liebende verachten.

Schaffen will der Liebende, weil er verachtet! Was weiss Der von Liebe, der nicht gerade verachten musste, was er liebte!

Mit deiner Liebe gehe in deine Vereinsamung und mit deinem Schaffen, mein Bruder; und spät erst wird die Gerechtigkeit dir nachhinken.

Mit meinen Thränen gehe in deine Vereinsamung, mein Bruder. Ich liebe Den, der über sich selber hinaus schaffen will und so zu Grunde geht. —

Also sprach Zarathustra.[960]

§23 Heidegger: Die Möglichkeit des Todes

Tableau XXXXV (T45): Die existenzialontologische Struktur des Todes

Die Betrachtungen über Ausstand, Ende und Ganzheit ergaben die Notwendigkeit, das Phänomen des Todes als Sein zum Ende aus der Grundverfassung des Daseins zu interpretieren. Nur so kann deutlich werden, inwiefern im Dasein selbst, gemäß seiner Seinsstruktur, ein durch das Sein zum Ende konstituiertes Ganzsein möglich

960 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.80 – 83 (T44).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist. Als Grundverfassung des Daseins wurde die Sorge sichtbar gemacht. Die ontologische Bedeutung dieses Ausdrucks drückte sich in der »Definition« aus: Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnendem Seienden. Damit sind die fundamentalen Charaktere des Seins des Daseins ausgedrückt: im Sich-vorweg die Existenz, im Schon-sein-in... die Faktizität, im Sein bei... das Verfallen. Wenn anders der Tod in einem ausgezeichneten Sinne zum Sein des Daseins gehört, dann muß er (bzw. das Sein zum Ende) von diesen Charakteren aus sich bestimmen lassen.

Zunächst gilt es, überhaupt einmal vorzeichnend zu verdeutlichen, wie sich am Phänomen des Todes Existenz, Faktizität und Verfallen des Daseins enthüllen.

Als unangemessen wurde die Interpretation des Noch-nicht und damit auch des äußersten Noch-nicht, des Daseinsendes, im Sinne eines Ausstandes zurückgewiesen; denn sie schloß die ontologische Verkehrung des Daseins in ein Vorhandenes in sich. Das Zu-Ende-sein besagt existenzial: Sein zum Ende. Das äußerste Noch-nicht hat den Charakter von etwas, *wozu* das Dasein *sich verhält*. Das Ende steht dem Dasein bevor. Der Tod ist kein noch nicht Vorhandenes, nicht der auf ein Minimum reduzierte letzte Ausstand, sondern eher ein *Bevorstand*.

Dem Dasein als In-der-Welt-sein kann jedoch Vieles bevorstehen. Der Charakter des Bevorstandes zeichnet für sich den Tod nicht aus. Im Gegenteil: auch diese Interpretation könnte noch die Vermutung nahelegen, der Tod müßte im Sinne eines bevorstehenden, umweltlich begegnenden Ereignisses verstanden werden. Bevorstehen kann zum Beispiel ein Gewitter, der Umbau des Hauses, die Ankunft eines Freundes, Seiendes demnach, was vorhanden, zuhanden oder mit-da-ist. Ein Sein dieser Art hat der bevorstehende Tod nicht.

Bevorstehen kann dem Dasein aber auch zum Beispiel eine Reise, eine Auseinandersetzung mit Anderen, ein Verzicht auf solches, was das Dasein selbst sein kann: eigene Seinsmöglichkeiten, die im Mitsein mit Anderen gründen.

Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens. Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst. Diese eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist zugleich die äußerste. Als Seinkönnen vermag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen. Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der Tod als die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*. Als solche ist er ein *ausgezeichneter* Bevorstand. Dessen existenziale Möglichkeit gründet darin, daß das Dasein ihm selbst wesenhaft erschlossen ist und zwar in der Weise des Sich-vorweg. Dieses

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Strukturmoment der Sorge hat im Sein zum Tode seine ursprünglichste Konkretion. Das Sein zum Ende wird phänomenal deutlicher als Sein zu der charakterisierten ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins.

Die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit beschafft sich aber das Dasein nicht nachträglich und gelegentlich im Verlaufe seines Seins. Sondern, wenn Dasein existiert, ist es auch schon in diese Möglichkeit *geworfen*. Daß es seinem Tod überantwortet ist und dieser somit zum In-der-Welt-sein gehört, davon hat das Dasein zunächst und zumeist kein ausdrückliches oder gar theoretisches Wissen, Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst. Die Angst vor dem Tode ist Angst »vor« dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-sein selbst. Das Worum dieser Angst ist das Seinkönnen des Daseins schlechthin. Mit einer Furcht vor dem Ableben darf die Angst vor dem Tode nicht zusammengeworfen werden. Sie ist keine beliebige und zufällige »schwache« Stimmung des Einzelnen, sondern, als Grundbefindlichkeit des Daseins, die Erschlossenheit davon, daß das Dasein als geworfenes Sein *zu* seinem Ende existiert. Damit verdeutlicht sich der existenziale Begriff des Sterbens als geworfenes Sein zum eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Die Abgrenzung gegen ein pures Verschwinden, aber auch gegen ein Nur-Verenden und schließlich gegen ein »Erleben« des Ablebens gewinnt an Schärfe.

Das Sein zum Ende entsteht nicht erst durch und als zuweilen auftauchende Einstellung, sondern gehört wesenhaft zur Geworfenheit des Daseins, die sich in der Befindlichkeit (der Stimmung) so oder so enthüllt. Das je im Dasein herrschende faktische »Wissen« oder »Nichtwissen« um das eigenste Sein zum Ende ist nur der Ausdruck der existenziellen Möglichkeit, in verschiedener Weise sich in diesem Sein zu halten. Daß faktisch Viele zunächst und zumeist um den Tod nicht wissen, darf nicht als Beweisgrund dafür ausgegeben werden, daß das Sein zum Tode nicht »allgemein« zum Dasein gehöre, sondern nur dafür, daß sich das Dasein zunächst und zumeist das eigenste Sein zum Tode, flüchtig *vor* ihm, verdeckt. Das Dasein stirbt faktisch, solange es existiert, aber zunächst und zumeist in der Weise des *Verfallens*. Denn faktisches Existieren ist nicht nur überhaupt und indifferent ein geworfenes In-der-Welt-sein-können, sondern ist immer auch schon in der besorgten »Welt« aufgegangen. In diesem verfallenden Sein bei ... meldet sich die Flucht aus der Unheimlichkeit, das heißt jetzt vor dem eigensten Sein zum Tode. Existenz, Faktizität, Verfallen charakterisieren das Sein zum Ende und sind demnach konstitutiv für den existenzialen Begriff des Todes. *Das Sterben gründet hinsichtlich seiner ontologischen Möglichkeit in der Sorge.*[961]

961 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.249 – 252 (T45).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tableau XXXXVI (T46): Tod

Wo aber sind wir,
wenn wir uns mühen,
Rilkes Zuruf zu vollziehen:
»*Sei* allem Abschied voran... «?
Wohnend im Tod?
Unbetretnes Gelände,
das – Ende nicht, nicht Wende -
Ungehörter Klang
von An-Fang
in die reine Nichtung:
Urfigur des Seyns -
unzugangbar der Vernichtung;
im Selbander Eins:
Fernste Gegend
nächster Nahnis.[962]

Tableau XXXXVII (T47): Das eigentliche Sein zum Tode

Faktisch hält sich das Dasein zunächst und zumeist in einem uneigentlichen Sein zum Tode. Wie soll die ontologische Möglichkeit eines *eigentlichen* Seins zum Tode »objektiv« charakterisiert werden, wenn das Dasein am Ende sich nie eigentlich zu seinem Ende verhält oder aber dieses eigentliche Sein seinem Sinne nach den Anderen verborgen bleiben muß? Ist der Entwurf der existenzialen Möglichkeit eines so fragwürdigen existenziellen Seinkönnens nicht ein phantastisches Unterfangen? Wessen bedarf es, damit ein solcher Entwurf über eine nur dichtende, willkürliche Konstruktion hinauskommt? Gewährt das Dasein selbst Anweisungen für diesen Entwurf? Lassen sich aus dem Dasein selbst Gründe seiner phänomenalen Rechtmäßigkeit entnehmen? Kann die jetzt gestellte ontologische Aufgabe aus der bisherigen Analyse des Daseins sich Vorzeichnungen geben lassen, die ihr Vorhaben in eine sichere Bahn zwingen?

Der existenziale Begriff des Todes wurde fixiert und somit das, wozu ein eigentliches Sein zum Ende sich soll verhalten können. Ferner wurde das uneigentliche Sein zum Tode charakterisiert und damit prohibitiv vorgezeichnet, wie das eigentliche Sein zum Tode *nicht* sein kann. Mit diesen positiven und prohibitiven Anweisungen muß sich der existenziale Bau eines eigentlichen Seins zum Tode entwerfen lassen.

Das Dasein wird konstituiert durch die Erschlossenheit, das ist durch ein befindliches Verstehen. *Eigentliches* Sein zum Tode kann vor der eigensten, unbezüglichen Möglichkeit *nicht ausweichen* und in dieser Flucht sie *verdecken* und für die Verstän-

962 Heidegger: *Gedachtes* (GA 81), S.292 (T46).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

digkeit des Man *umdeuten*. Der existenziale Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode muß daher die Momente eines solchen Seins herausstellen, die es als Verstehen des Todes im Sinne des nichtflüchtigen und nichtverdeckenden Seins zu der gekennzeichneten Möglichkeit konstituieren.

Zunächst gilt es, das Sein zum Tode als ein *Sein zu einer Möglichkeit* und zwar zu einer ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins selbst zu kennzeichnen. Sein zu einer Möglichkeit, das heißt zu einem Möglichen, kann bedeuten: Aussein auf ein Mögliches als Besorgen seiner Verwirklichung. Im Felde des Zuhandenen und Vorhandenen begegnen ständig solche Möglichkeiten: das Erreichbare, Beherrschbare, Gangbare und dergleichen. Das besorgende Aus-sein auf ein Mögliches hat die Tendenz, die *Möglichkeit* des Möglichen durch Verfügbarmachen zu vernichten. Die besorgende Verwirklichung von zuhandenem Zeug (als Herstellen, Bereitstellen, Umstellen u. s. f.) ist aber immer nur relativ, sofern auch das Verwirklichte noch und gerade den Seinscharakter der Bewandtnis hat. Es bleibt, wenngleich verwirklicht, als Wirkliches ein Mögliches für..., charakterisiert durch ein Um-zu. Die vorliegende Analyse soll lediglich deutlich machen, wie das besorgende Aus-sein sich zum Möglichen verhält: nicht in thematisch-theoretischer Betrachtung des Möglichen als Möglichen und gar hinsichtlich seiner Möglichkeit als solcher, sondern so, daß es *um*sichtig von dem Möglichen wegsieht auf das Wofür-möglich.

Das fragliche Sein zum Tode kann offenbar nicht den Charakter des besorgenden Aus-seins auf seine Verwirklichung haben. Einmal ist der Tod als Mögliches kein mögliches Zuhandenes oder Vorhandenes, sondern eine Seinsmöglichkeit des *Daseins*. Sodann aber müßte das Besorgen der Verwirklichung dieses Möglichen eine Herbeiführung des Ablebens bedeuten. Damit entzöge sich aber das Dasein gerade den Boden für ein existierendes Sein zum Tode.

Wenn also mit dem Sein zum Tode nicht eine »Verwirklichung« seiner gemeint ist, dann kann es nicht besagen: sich aufhalten bei dem Ende in seiner Möglichkeit. Eine solche Verhaltung läge im »Denken an den Tod«. Solches Verhalten bedenkt die Möglichkeit, wann und wie sie sich wohl verwirklichen möchte. Dieses Grübeln über den Tod nimmt ihm zwar nicht völlig seinen Möglichkeitscharakter, er wird immer noch begrübelt als kommender, wohl aber schwächt es ihn ab durch ein berechnendes Verfügenwollen über den Tod. Er soll als Mögliches möglichst wenig von seiner Möglichkeit zeigen. Im Sein zum Tode dagegen, wenn anders es die charakterisierte Möglichkeit als *solche* verstehend zu erschließen hat, muß die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten* werden.

Zu einem Möglichen in seiner Möglichkeit verhält sich das Dasein jedoch im *Erwarten*. Für ein Gespanntsein auf es vermag ein Mögliches in seinem »ob oder ob nicht oder schließlich doch« ungehindert und ungeschmälert zu begegnen. Trifft die

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Analyse aber mit dem Phänomen des Erwartens nicht auf die gleiche Seinsart zum Möglichen, die schon im besorgenden Aus-sein auf etwas gekennzeichnet wurde? Alles Erwarten versteht und »hat« sein Mögliches daraufhin, ob und wann und wie es wohl wirklich vorhanden sein wird. Das Erwarten ist nicht nur gelegentlich ein Wegsehen vom Möglichen auf seine mögliche Verwirklichung, sondern wesenhaft ein *Warten auf diese*. Auch im Erwarten liegt ein Abspringen vom Möglichen und Fußfassen im Wirklichen, dafür das Erwartete erwartet ist. Vom Wirklichen aus und auf es zu wird das Mögliche in das Wirkliche erwartungsmäßig hereingezogen.

Das Sein zur Möglichkeit als Sein zum Tode soll aber zu *ihm* sich so verhalten, daß er sich in diesem Sein und für es *als Möglichkeit* enthüllt. Solches Sein zur Möglichkeit fassen wir terminologisch als *Vorlaufen in die Möglichkeit*. Birgt diese Verhaltung aber nicht eine Näherung an das Mögliche in sich, und taucht mit der Nähe des Möglichen nicht seine Verwirklichung auf? Diese Näherung tendiert jedoch nicht auf ein besorgendes Verfügbarmachen eines Wirklichen, sondern im verstehenden Näherkommen wird die Möglichkeit des Möglichen nur »größer«. *Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich*. Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit *als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*. Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu »Verwirklichendes« und nichts, was es als Wirkliches selbst *sein* könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu ..., jedes Existierens. Im Vorlaufen in diese Möglichkeit wird sie »immer größer«, das heißt sie enthüllt sich als solche, die überhaupt kein Maß, kein mehr oder minder kennt, sondern die Möglichkeit der maßlosen Unmöglichkeit der Existenz bedeutet. Ihrem Wesen nach bietet diese Möglichkeit keinen Anhalt, um auf etwas gespannt zu sein, das mögliche Wirkliche sich »auszumalen« und darob die Möglichkeit zu vergessen. Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit *ermöglicht* allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei.

Das Sein zum Tode ist Vorlaufen in ein Seinkönnen *des* Seienden, dessen Seinsart das Vorlaufen selbst ist. Im vorlaufenden Enthüllen dieses Seinkönnens erschließt sich das Dasein ihm selbst hinsichtlich seiner äußersten Möglichkeit. Auf eigenstes Seinkönnen sich entwerfen aber besagt: sich selbst verstehen können im Sein des so enthüllten Seienden: existieren. Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigensten* äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*. Deren ontologische Verfassung muß sichtbar werden mit der Herausstellung der konkreten Struktur des Vorlaufens in den Tod. Wie vollzieht sich die phänomenale Umgrenzung dieser Struktur? Offenbar so, daß wir die Charaktere des vorlaufenden Erschließens bestimmen, die ihm zugehören müssen, damit es zum reinen Verstehen der eigensten, unbezüglichen, unüberholbaren, gewissen und als solcher unbestimmten Möglichkeit soll werden können. Zu beachten bleibt, daß Verstehen primär nicht

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

besagt: begaffen eines Sinnes, sondern sich verstehen in dem Seinkönnen, das sich im Entwurf enthüllt.

Der Tod ist *eigenste* Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu ihr erschließt dem Dasein sein eigenstes Seinkönnen, darin es um das Sein des Daseins schlechthin geht. Darin kann dem Dasein offenbar werden, daß es in der ausgezeichneten Möglichkeit seiner selbst dem Man entrissen bleibt, das heißt vorlaufend sich je schon ihm entreißen kann. Das Verstehen dieses »Könnens« enthüllt aber erst die faktische Verlorenheit in die Alltäglichkeit des Man-selbst.

Die eigenste Möglichkeit ist *unbezügliche*. Das Vorlaufen läßt das Dasein verstehen, daß es das Seinkönnen, darin es schlechthin um sein eigenstes Sein geht, einzig von ihm selbst her zu übernehmen hat. Der Tod »gehört« nicht indifferent nur dem eigenen Dasein zu, sondern er *beansprucht* dieses *als einzelnes*. Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst. Diese Vereinzelung ist eine Weise des Erschließens des »Da« für die Existenz. Sie macht offenbar, daß alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht. Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht. Das Versagen des Besorgens und der Fürsorge bedeutet jedoch keineswegs eine Abschnürung dieser Weisen des Daseins vom eigentlichen Selbstsein. Als wesenhafte Strukturen der Daseinsverfassung gehören sie mit zur Bedingung der Möglichkeit von Existenz überhaupt. Das Dasein ist eigentlich es selbst nur, sofern es sich *als* besorgendes Sein bei ... und fürsorgendes Sein mit ... primär auf sein eigenstes Seinkönnen, nicht aber auf die Möglichkeit des Man-selbst entwirft. Das Vorlaufen in die unbezügliche Möglichkeit zwingt das vorlaufende Seiende in die Möglichkeit, sein eigenstes Sein von ihm selbst her aus ihm selbst zu übernehmen.

Die eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist *unüberholbar*. Das Sein zu ihr läßt das Dasein verstehen, daß ihm als äußerste Möglichkeit der Existenz bevorsteht, sich selbst aufzugeben. Das Vorlaufen aber weicht der Unüberholbarkeit nicht aus wie das uneigentliche Sein zum Tode, sondern gibt sich *frei für* sie. Das vorlaufende Freiwerden *für* den eigenen Tod befreit von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten, so zwar, daß es die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren vorgelagert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen läßt. Das Vorlaufen erschließt der Existenz als äußerste Möglichkeit die Selbstaufgabe und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz. Das Dasein behütet sich, vorlaufend, davor, hinter sich selbst und das verstandene Seinkönnen zurückzufallen und »für seine Siege zu alt zu werden« (Nietzsche). Frei für die eigensten, vom *Ende* her bestimmten, das heißt als *endliche* verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie mißdeutend auf die

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eigene zurückzuzwingen – um sich so der eigensten faktischen Existenz zu begeben. Als unbezügliche Möglichkeit vereinzelt der Tod aber nur, um als unüberholbare das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen. Weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit erschließt, liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des ganzen Daseins, das heißt die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren.

Die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit ist *gewiß*. Die Weise, ihrer gewiß *zu sein*, bestimmt sich aus der ihr entsprechenden Wahrheit (Erschlossenheit). Die gewisse Möglichkeit des Todes erschließt das Dasein aber als Möglichkeit nur so, daß es vorlaufend zu ihr diese Möglichkeit als eigenstes Seinkönnen für sich *ermöglicht*. Die Erschlossenheit der Möglichkeit gründet in der vorlaufenden Ermöglichung. Das Sichhalten in dieser Wahrheit, das heißt das Gewißsein des Erschlossenen, beansprucht erst recht das Vorlaufen. Die Gewißheit des Todes kann nicht errechnet werden aus Feststellungen von begegnenden Todesfällen. Sie hält sich überhaupt nicht in einer Wahrheit des Vorhandenen, das hinsichtlich seiner Entdecktheit am reinsten begegnet für ein nur hinsehendes Begegnenlassen des Seienden an ihm selbst. Das Dasein muß sich allererst an Sachverhalte verloren haben – was eine eigene Aufgabe und Möglichkeit der Sorge sein kann – um die reine Sachlichkeit, das heißt Gleichgültigkeit der apodiktischen Evidenz zu gewinnen. Wenn das Gewißsein bezüglich des Todes nicht diesen Charakter hat, dann heißt das nicht, es sei von niedrigerem Grade als jene, sondern: *es gehört überhaupt nicht in die Abstufungsordnung der Evidenzen über Vorhandenes*.

Das Für-wahr-halten des Todes – Tod *ist* je nur eigener – zeigt eine andere Art und ist ursprünglicher als jede Gewißheit bezüglich eines innerweltlich begegnenden Seienden oder der formalen Gegenstände; denn es ist des In-der-Welt-seins gewiß. Als solches beansprucht es nicht nur *eine* bestimmte Verhaltung des Daseins, sondern dieses in der vollen Eigentlichkeit seiner Existenz. Im Vorlaufen kann sich das Dasein erst seines eigensten Seins in seiner unüberholbaren Ganzheit vergewissern. Daher muß die Evidenz einer unmittelbaren Gegebenheit der Erlebnisse, des Ich und des Bewußtseins notwendig hinter der Gewißheit zurückbleiben, die im Vorlaufen beschlossen liegt. Und zwar nicht deshalb, weil die zugehörige Erfassungsart nicht streng wäre, sondern weil sie grundsätzlich nicht das *für wahr* (erschlossen) halten kann, was sie im Grunde als wahr »da-haben« will: das Dasein, das ich selbst *bin* und als Seinkönnen eigentlich erst vorlaufend sein kann.

Die eigenste, unbezügliche, unüberholbare und gewisse Möglichkeit ist hinsichtlich der Gewißheit *unbestimmt*. Wie erschließt das Vorlaufen diesen Charakter der ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins? Wie entwirft sich das vorlaufende Verstehen auf ein gewisses Seinkönnen, das ständig möglich ist, so zwar, daß das Wann, in dem die schlechthinnige Unmöglichkeit der Existenz möglich wird, ständig unbestimmt

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bleibt? Im Vorlaufen zum unbestimmt gewissen Tode öffnet sich das Dasein für eine aus einem Da selbst entspringende, ständige *Bedrohung*. Das Sein zum Ende muß sich in ihr halten und kann sie so wenig abblenden, daß es die Unbestimmtheit der Gewißheit vielmehr ausbilden muß. Wie ist das genuine Erschließen dieser ständigen Bedrohung existenzial möglich? Alles Verstehen ist befindliches. Die Stimmung bringt das Dasein vor die Geworfenheit seines »daß-es-da-ist«. *Die Befindlichkeit aber, welche die ständige und schlechthinnige, aus dem eigensten vereinzelten Sein des Daseins aufsteigende Bedrohung seiner selbst offen zu halten vermag, ist die Angst.* In ihr befindet sich das Dasein *vor* dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz. Die Angst ängstet sich *um* das Seinkönnen des so bestimmten Seienden und erschließt so die äußerste Möglichkeit. Weil das Vorlaufen das Dasein schlechthin vereinzelt und es in dieser Vereinzelung seiner selbst der Ganzheit seines Seinkönnens gewiß werden läßt, gehört zu diesem Sichverstehen des Daseins aus seinem Grunde die Grundbefindlichkeit der Angst. Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst. Die untrügliche, obzwar »nur« indirekte Bezeugung dafür gibt das gekennzeichnete Sein zum Tode, wenn es die Angst in feige Furcht verkehrt und mit der Überwindung dieser die Feigheit vor der Angst bekundet.

Die Charakteristik des existenzial entworfenen eigentlichen Seins zum Tode läßt sich dergestalt zusammenfassen: *Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden F r e i h e i t z u m T o d e.*[963]

7. Textstellen aus dem 6. Kapitel

§25 Kierkegaard: Das Werden der Wiederholung

Tableau XXXXVIII (T48): Die Stimmung der Wiederholung

Es war einmal ein Mann, der hatte als Kind jene schöne Erzählung vernommen, wie Gott Abraham versuchte und wie dieser die Versuchung bestand, den Glauben bewahrte und wider Erwarten zum andernmal einen Sohn bekam. Als er älter wurde, las er dieselbe Erzählung mit noch größerer Bewunderung; denn das Leben hatte getrennt, was in der frommen Einfalt des Kindes vereint gewesen war. Je älter er wurde, um so öfter wandten sich seine Gedanken jener Erzählung zu, seine Begeis-

963 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.260 – 266 (T47).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

terung wurde stärker und stärker, und dennoch konnte er die Erzählung weniger und weniger verstehen. Zuletzt vergaß er darüber alles andere; seine Seele hatte nur den einen Wunsch, Abraham zu sehen, die eine Sehnsucht, Zeuge jener Begebenheit gewesen zu sein. Sein Verlangen stand nicht danach, die schönen Gegenden des Morgenlands zu sehen, des gelobten Landes irdische Herrlichkeit, jenes gottesfürchtige Ehepaar, dessen Alter Gott segnete, des betagten Patriarchen ehrwürdige Gestalt, die blühende Jugend des von Gott geschenkten Isaak – er hatte nichts dagegen, daß das gleiche auf einer unfruchtbaren Heide geschähe. Seine Begierde stand danach, auf jener dreitägigen Reise mit dabei zu sein, als Abraham mit der Sorge voran und mit Isaak an seiner Seite ritt. Sein Wunsch war, in jenem Augenblick zugegen zu sein, als Abraham seine Augen aufhob und von ferne den Berg Morija sah, in jenem Augenblick, als er die Esel zurückließ und allein mit Isaak auf den Berg stieg; denn das, was ihn beschäftigte, war nicht das kunstreiche Weben der Phantasie, sondern der Schauder des Gedankens.

Jener Mann war kein Denker, er fühlte kein Verlangen danach, über den Glauben hinauszukommen; ihn dünkte, das Herrlichste müsse sein, im Gedächtnis als der Vater des Glaubens fortzuleben, ein beneidenswertes Los, den Glauben zu besitzen, obgleich niemand anders davon wußte.

Jener Mann war kein gelehrter Exeget, er konnte kein Hebräisch; hätte er Hebräisch gekonnt, dann hätte er die Erzählung und Abraham vielleicht unschwer verstanden.

I

Und Gott versuchte Abraham und sprach zu ihm: «Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du liebhast, und gehe hin in das Land Morija und opfere ihn daselbst zum Brandopfer auf einem Berge, den ich dir sagen werde.»

Es war eines Morgens früh. Abraham stand zeitig auf; er ließ die Esel gürten, verließ sein Zelt, und Isaak zog mit ihm; aber Sara schaute ihnen aus dem Fenster nach, das Tal hinab, bis sie sie nicht mehr sah. Sie ritten drei Tage lang schweigend, nicht einmal am Morgen des vierten Tages sagte Abraham ein Wort, aber er hob seine Augen auf und sah von ferne den Berg Morija. Er ließ die Knechte zurück und stieg allein mit Isaak an der Hand den Berg hinan. Aber Abraham sagte zu sich selbst: «Ich will doch Isaak nicht verheimlichen, wohin dieser Gang ihn führt.» Er blieb stehen, er legte seine Hand segnend auf Isaaks Haupt, und Isaak beugte sich, den Segen zu empfangen. Und Abrahams Angesicht war Väterlichkeit, sein Blick war mild, seine Worte mahnend. Aber Isaak konnte ihn nicht verstehen, seine Seele konnte sich nicht erheben; er umfaßte Abrahams Knie, er fiel ihm flehend zu Füßen, er bat für

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sein junges Leben, für seine schönen Hoffnungen, er erinnerte an die Freuden in Abrahams Haus, er erinnerte an die Sorge und die Einsamkeit. Da hob Abraham den Knaben auf und ging mit ihm an der Hand, und seine Worte waren voll Trost und Ermahnung. Aber Isaak konnte ihn nicht verstehen. Er bestieg den Berg Morija, aber Isaak verstand ihn nicht. Da wandte er sich einen Augenblick von ihm ab; aber als Isaak zum andernmal Abrahams Angesicht erblickte, da war es verändert, sein Blick war wild, seine Gestalt war Schrecken. Er faßte Isaak bei der Brust, warf ihn zur Erde und sagte: «Dummer Knabe, glaubst du, ich sei dein Vater: Ich hänge Abgöttern an. Glaubst du, es sei Gottes Befehl: Nein, es ist meine Lust.» Da zitterte Isaak und rief in seiner Angst: «Gott im Himmel, erbarme Dich über mich, Abrahams Gott erbarme Dich über mich, habe ich keinen Vater auf Erden, dann sei Du mein Vater!» Aber Abraham sagte still bei sich: «Herr im Himmel, ich danke Dir; es ist doch besser, daß er glaubt, ich sei ein Unmensch, als daß er den Glauben an Dich verlieren sollte.»

***

Wenn das Kind entwöhnt werden soll, so schwärzt die Mutter ihre Brust; es wäre ja schade, sähe die Brust lieblich aus und das Kind dürfe sie nicht bekommen. Dann glaubt das Kind, die Brust habe sich verändert; aber die Mutter ist die gleiche, ihr Blick ist liebevoll und zärtlich wie immer. Wohl dem, der nicht entsetzlicherer Mittel bedurfte, um das Kind zu entwöhnen!

II

Es war eines Morgens früh. Abraham stand zeitig auf; er umarmte Sara, die Braut seines Alters, und Sara küßte Isaak, der die Schande von ihr genommen hatte, ihren Stolz, ihre Hoffnung für alle Geschlechter. So ritten sie schweigend ihres Wegs, und Abrahams Blick war auf die Erde geheftet, bis zum vierten Tage; da hob er die Augen auf und sah von ferne den Berg Morija; aber sein Blick wandte sich wieder der Erde zu. Schweigend legte er die Holzscheite zurecht, band Isaak, schweigend zückte er das Messer; da erblickte er den Widder, den Gott ausersehen hatte. Diesen opferte er und zog heimwärts. – – – Von dem Tage an war Abraham alt; er konnte nicht vergessen, daß Gott solches von ihm gefordert hatte. Isaak gedieh wie vordem; Abrahams Augen aber waren verdunkelt, er sah die Freude nicht mehr.

***

Wenn das Kind groß geworden ist und entwöhnt werden soll, dann verbirgt die Mutter jungfräulich ihren Busen, dann hat das Kind keine Mutter mehr. Wohl dem Kind, das die Mutter nicht anders verloren hat!

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

III

Es war eines Morgens früh. Abraham stand zeitig auf; er küßte Sara, die junge Mutter, und Sara küßte Isaak, ihre Lust, ihre Freude für alle Zeiten. Und Abraham ritt gedankenvoll seines Wegs; er dachte an Hagar und den Sohn, den er in die Wüste hinausjagte. Er bestieg den Berg Morija, er zückte das Messer.

Es war an einem stillen Abend, da ritt Abraham allein aus, und er ritt zum Berge Morija; er warf sich auf sein Angesicht nieder, er bat Gott, ihm die Sünde zu vergeben, daß er Isaak hatte opfern wollen, daß der Vater seine Pflicht dem Sohn gegenüber vergessen hatte. Öfters ritt er seinen einsamen Weg, aber er fand keine Ruhe. Er konnte nicht begreifen, daß es eine Sünde war, wenn er Gott das Beste hatte opfern wollen, das er besaß, das, wofür er gerne selber viele Male das Leben gelassen hätte; und falls es eine Sünde war, wenn er Isaak nicht so geliebt hätte, so konnte er nicht verstehen, daß diese vergeben werden konnte; denn welche Sünde war entsetzlicher?

***

Wenn das Kind entwöhnt werden soll, dann ist auch die Mutter nicht ohne Betrübnis, daß sie und das Kind mehr und mehr voneinander geschieden werden; daß ihr das Kind, das erst unter ihrem Herzen gelegen, doch später an ihrer Brust geruht hat, nicht mehr so nahe sein soll. Dann trauern sie gemeinsam jene kurze Trauer. Wohl dem, der das Kind so nahe behielte und nicht mehr zu trauern brauchte!

IV

Es war eines Morgens früh; in Abrahams Haus war alles zur Reise bereit. Er nahm von Sara Abschied, und Elieser, der treue Diener, begleitete ihn auf dem Wege, bis er wieder zurückkehrte. Sie ritten einträchtig zusammen, Abraham und Isaak, bis sie zum Berge Morija kamen. Abraham aber bereitete alles zum Opfer, ruhig und mild, aber indem er sich abwandte und das Messer zückte, sah Isaak, daß Abrahams Linke sich in Verzweiflung ballte, daß ein Zittern durch seinen Körper ging – aber Abraham zückte das Messer.

Dann kehrten sie wieder heim, und Sara eilte ihnen entgegen; aber Isaak hatte den Glauben verloren. In der Welt ist darüber niemals ein Wort verlautet, und Isaak hat nie zu einem Menschen darüber gesprochen, was er gesehen hatte, und Abraham ahnte nicht, daß jemand es gesehen hatte.

***

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wenn das Kind entwöhnt werden soll, dann hat die Mutter jene kräftigere Nahrung zur Hand, auf daß das Kind nicht umkommen soll. Wohl dem, der jene kräftigere Nahrung zur Hand hat!

—

Derart und in mancherlei ähnlicher Weise dachte jener Mann, von dem wir sprechen, über diese Begebenheit. Jedesmal, wenn er dann von einer Wanderung zum Berge Morija heimkehrte, sank er vor Müdigkeit zusammen, er faltete seine Hände und sprach: «Keiner war doch so groß wie Abraham; wer ist imstande, ihn zu verstehen?»[964]

Tableau XXXXIX (T49): Die Mitternacht der Ewigkeit

den 3. Juli. Mitternacht.

Wo sollen wir uns also wiedersehen? In der Ewigkeit. So ist denn ja Zeit genug zum einander Verstehen. Wo liegt die Ewigkeit? Wann hebt die Ewigkeit an? Welche Sprache spricht man dorten? Oder spricht man dort vielleicht gar nicht? Könnte denn nicht eine kleine Zwischenzeit vergönnt sein? Ist es immerfort heller, lichter Tag in der Ewigkeit? Könnte denn nicht eine Morgendämmerung vergönnt werden, in der man das Verstehen fände in Vertraulichkeit? Welches ist der Ewigkeit Spruch? Ist das Urteil schon gesprochen, bevor die Ewigkeit anhebt, und die Ewigkeit nichts als dessen Vollzug? Wie stellt man die Ewigkeit dar? Als den weiten Horizont, da man nichts erblickt. So stellt sie sich dar auf dem Bild, welches das Grab bietet: der Trauernde sitzt im Vordergrunde und spricht: er ist gegangen, nach dorten. Indes an dem weiten Horizont erblicke ich schlechthin nichts, und der Vorübergehende sieht allein den Trauernden im Vordergrunde, aber weiter sieht er auch nichts. So sehe ich denn auch „sie‘ nicht. Das ist unmöglich. Ich muß sie sehn. Ist dies etwa kein Argument? Oder ist es wohl ein besseres Argument, daß ich sie sehen muß, ganz gleich ob ich will oder nicht? Gesetzt, sie hätte mich vergessen. Können wir uns dann sehen? Gesetzt, sie hätte mir nicht vergeben. So hätte sie mich ja nicht vergessen. Aber können wir uns dann sehen? Gesetzt, sie stünde an eines andern Seite. Wenn sie in der Zeitlichkeit so dasteht, dann stehe ich ihr im Wege, und darum werde ich mich fernhalten. Indes, falls ich in der Ewigkeit ihr im Weg stünde, wo soll ich alsdann hingehen? Ist die Zeit in Vergleich mit der Ewigkeit die Stärkere? Hat die Zeit Gewalt, uns ewig zu scheiden? Ich meinte, die habe nur die Macht, in der Zeit mich unglücklich zu machen, müsse mich jedoch fahren lassen, sobald ich die Zeit mit der

964 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.185 – 189 (T48).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ewigkeit vertausche und da bin, wo ‚sie' ist, denn ewig ist sie immerfort bei mir. In diesem Fall, was wäre alsdann die Zeit? Sie wäre dies, daß wir beide gestern abend einander nicht zu sehen bekamen; und daß sie einen andern bekäme, wäre dies, daß wir beide gestern abend einander nicht zu sehen bekamen, weil sie woanders zu Gaste war. Und wessen war die Schuld? Ja die Schuld war mein. Indes hätte ich denn nun anders handeln wollen oder können, als ich getan, falls man die Annahme macht, das Erste sei geschehn? Nein. Ich bereue das Erste. Von jenem Augenblick an habe ich redlichster Überlegung gemäß und nach bestem Vermögen gehandelt, so wie ich es auch bei dem Ersten getan, bis daß ich meinen Irrtum einsah.

Indes, spricht die Ewigkeit denn derart leichtsinnig von der Schuld? Die Zeit zum mindesten tut es nicht; sie wird auch fürder mich lehren, was sie mich gelehrt, daß ein Leben etwas mehr ist als ein ‚gestern abend'. Aber die Ewigkeit wird ja auch alle Krankheit heilen, dem Tauben das Gehör, dem Blinden das Gesicht und dem Mißgeschaffenen Schönheit des Leibes geben, ebenso wird sie mich auch heilen. Welches ist meine Krankheit? Schwermut. Wo hat diese Krankheit ihren Sitz? In der Einbildungskraft, und ihre Speise ist die Möglichkeit. Die Ewigkeit aber nimmt die Möglichkeit fort. Und ist diese Krankheit für mich in der Zeit nicht hart genug gewesen, daß ich dadurch nicht bloß litt, sondern auch schuldig ward? Der Mißgestaltete hat doch allein den Schmerz zu tragen, daß er mißgestaltet ist; wie schrecklich aber, falls das Mißgestaltetsein ihn schuldig werden ließe!

So möge denn, mein Gott, wenn meine Zeit vorüber ist, mein letzter Seufzer zu Dir der Seligkeit meiner Seele gelten, mein vorletzter aber ihr', oder laß mich zum ersten Mal wieder mit ihr vereinigt sein in dem gleichen letzten Seufzer.[965]

Tableau XXXXX (T50): Die drei Existenzsphären

Als dann meine philosophischen »Brosamen« herausgekommen waren, und ich daran dachte, in einem Postscriptum das Problem in ein »historisches Kostüm zu kleiden«, erschien noch eine pseudonyme Schrift: »*Stadien auf dem Lebensweg*«, eine Schrift, die nur die Aufmerksamkeit Weniger auf sich gezogen hat [was sie selbst voraussagt, S. 371, 450f.], vielleicht auch aus dem Grund, daß es hier nicht wie in Entweder-Oder ein »Tagebuch des Verführers« gab, denn das wurde wohl ungefähr am meisten gelesen und trug natürlich besonders zur Sensation bei. Daß dieses Werk ein Verhältnis zu Entweder-Oder hat, ist deutlich genug, und wird eindeutig dadurch gezeigt, daß in den beiden ersten Abteilungen die von jenem Werk her bekannten Namen verwendet sind. Hätte sich der Verfasser der Stadien an mich gewendet, hätte ich ihm aus ästhetischen Gründen davon abgeraten, durch den Gebrauch bekannter

965 Kierkegaard: *Stadien auf des Lebens Weg*, S.414f (T49).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Namen an ein früheres Werk zu erinnern. Bei allem, was als gewagt gelten muß und es dadurch auch ist, daß Glück dazu gehört, ist es immer bedenklich, eine Erinnerung wach zu rufen. Es zu vermeiden, ist leicht, es tun, heißt sich selbst und sein Glück in einem Wagnis versuchen, dessen Gefährlichkeit an mehreren Stellen der Schrift ausgesprochen wird. Man erzählt von einem Matrosen, der, ohne Schaden zu nehmen, von der Spitze des Mastes hinunterfiel, daß er sich erhob und sagte: macht mir das nach; aber er selbst hat sich vermutlich auch dessen enthalten, es wiederholen zu wollen. So ist die Wiederholung im Verhältnis zu dem, was Glück und Inspiration erfordert, immer ein Wagnis. Worauf nämlich durch den veranlaßten Vergleich eine absolute Forderung erhoben wird, das ist die Fruchtbarkeit des Ausdruckes, denn seine eigenen Worte oder glücklich gewählte Worte wortgetreu zu wiederholen ist nicht schwierig. Dasselbe wiederholen will also zugleich besagen, in einer durch die Präzedenz erschwerten Lage verändern; und während der neugierige Leser abgestoßen wird, weil es dasselbe ist, denn der neugierige Leser fordert die äußere Veränderung der Namen, Dekorationen, Kleidung, Frisur und so weiter, wird der aufmerksame Leser in seiner Forderung strenger gemacht, weil es gar nichts Bestechendes gibt, nichts Zerstreuendes, keine Staffage, keine Mitteilung in bezug auf das Äußere der unbekannten Personen und der klimatischen Verhältnisse der fernen Gegenden und so weiter. Es wurde indes gewagt, und der unbekannte Verfasser war nicht unwissend über die Gefahr, wie er wohl auch kaum unwissend darüber gewesen ist, warum Sokrates seine Ehre und seinen Stolz in das Eine setzte: beständig dasselbe zu sagen, und zwar über dasselbe. Der pseudonyme Verfasser hat, indem er es wagte, einen indirekten Triumph über den neugierigen Leser, gewonnen. Wenn dieser nämlich das Buch durchblättert, und die bekannten Namen Victor Eremita, Constantin Constantius und so weiter sieht, wirft er das Buch fort und sagt gelangweilt: das ist ganz dasselbe wie Entweder-Oder. Der neugierige Leser sagt also: das ist dasselbe. Und wenn ein solcher Leser es mit lauter Stimme sagt, dann denkt vielleicht der pseudonyme Verfasser ungefähr so: »wäre es doch wirklich so, wie du sagst, denn dieses Urteil ist ein Kompliment, da es nicht so verstanden werden kann, als wäre es wörtlich dasselbe; aber ich fühle wohl, daß ich diese Fülle der Innerlichkeit nicht in so großem Maße besitze und daß ich darum nur in bedeutender Verkürzung und mit bedeutender Veränderung in den Ausgangspunkten zu wiederholen gewagt habe.

(…)

Im übrigen fällt die Verschiedenheit der Stadien von Entweder-Oder genügend in die Augen. Davon gar nicht zu reden, daß zwei Drittel so verschieden sind, wie es ungefähr kategorial möglich ist.

(…)

Fangen wir mit den letzten zwei Dritteln der Schrift an, deren Inhalt eine *Leidensgeschichte* ist. Leiden kann es überall in den verschiedenen Stadien der Existenz ge-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ben, wenn aber eine Schrift in Stadien gegliedert ist, in ein ästhetisches, ein ethisches und schließlich in ein religiöses Stadium, und erst hier das Wort Leiden gebraucht wird, dann scheint das darauf zu deuten, daß Leiden sich zum Religiösen anders als zum Ästhetischen und Ethischen verhalte. Das Wort Leidensgeschichte scheint daher prägnant als Kategorie gebraucht zu sein, als habe Leiden eine entscheidende Bedeutung im Verhältnis zum Religiösen. So scheint hier Leidensgeschichte als Titel etwas anderes als der Goethesche Titel: »Leiden des jungen Werther« bedeuten zu wollen oder als der Hoffmannsche: »Leiden eines armen Theaterdirektors«. Im Verhältnis zu ästhetischer und ethischer Existenz ist Leiden nämlich das Zufällige, es kann fehlen und man kann nichtsdestoweniger ebensogut ästhetisch und ethisch existieren, oder gewinnt man ihm hier eine tiefere Bedeutung ab, dann als Durchgangsmoment. Anders hier wo Leiden als entscheidend für eine religiöse Existenz und gerade als die zur Bezeichnung der Innerlichkeit gesetzt wird: je mehr Leiden, desto mehr religiöse Existenz, und das Leiden hält an.

(…)

Während ästhetische Existenz wesentlich Genuß ist, ethische Existenz wesentlich Kampf und Sieg, ist religiöse Existenz Leiden, und zwar nicht als Durchgangsmoment, sondern als ihre ständige Begleitung; das Leiden ist, um an die Worte des Fraters zu erinnern, wie siebzigtausend Faden Wasser, über deren Tiefe sich der Religiöse ständig befindet.

(…)

Es ist wohl schon früher ein Buch ohne Schluß geschrieben worden; der Verfasser ist vielleicht gestorben, oder hatte keine Lust es zu vollenden und so weiter. Dies ist jedoch hier nicht der Fall: daß es kein Ende, kein Resultat gibt, wird wie vorher das Leiden, als eine kategoriale Bestimmung im Verhältnis zur religiösen Existenz aufgefaßt. Frater Taciturnus entwickelt das selbst. Aber das Ausbleiben des Resultates ist gerade eine Bestimmung der Innerlichkeit, denn Resultat ist etwas Äußerliches und Mitteilung von Resultaten ein äußerliches Verhältnis zwischen einem Wissenden und einem Nichtwissenden.

(…)

Doch zurück zu den »Stadien«. Von »Entweder-Oder« unterscheiden sie sich sichtlich durch eine Dreiteilung. Es gibt drei Stadien, ein ästhetisches, ein ethisches, ein religiöses, doch nicht abstrakt, als das unmittelbare Mittelbare, die Einheit, sondern konkret in Existenz-Bestimmung als Genuß-Verlorenheit; Handlung-Sieg; Leiden. Doch trotz dieser Dreiteilung ist die Schrift vollauf ein Entweder-Oder. Das ethische und das religiöse Stadium stehen nämlich in einem wesentlichen Verhältnis zueinander. Die Mißlichkeit bei Entweder-Oder bestand gerade darin, daß das Werk, wie gezeigt wurde, ethisch schloß. In den Stadien ist dies deutlich gemacht worden und für das Religiöse sein Platz geltend gemacht.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(…)

Durch die Dreiteilung ist die Existenz-Stellung zwischen den Stadien untereinander verändert. In Entweder-Oder ist der ästhetische Standpunkt eine Existenz-Möglichkeit und der Ethiker existierend. Jetzt ist das Ästhetische existierend, der Ethiker kämpfend, kämpfend ancipiti proelio gegen das Ästhetische, das er jedoch wieder leicht überwindet, nicht mit den verführerischen Gaben des Geistes, sondern mit ethischer Leidenschaft und Pathos; und gegen das Religiöse. Indem der Ethiker abschließt, tut er sein Äußerstes, um sich gegen die entscheidende Form eines höheren Standpunktes zu wehren. Daß er sich so wehrt, ist in der Ordnung, da er ja kein Standpunkt, sondern eine existierende Individualität ist. Es ist auch eine Grundverwirrung in der neueren Wissenschaft, daß man ohne weiteres die abstrakte Betrachtung von Standpunkten mit dem Existieren verwechselt, sodaß einer, wenn er um jene weiß, deshalb existierend ist; während jede existierende Individualität eben als existierende mehr oder weniger einseitig sein muß. Abstrakt gesehen gibt es wohl keinen entscheidenden Kampf zwischen den Standpunkten, weil die Abstraktion gerade das wegnimmt, worin die Entscheidung liegt: das *existierende Subjek*t; aber dessen ungeachtet ist der immanente Übergang eine Chimäre, eine Einbildung, als bestimmte der eine Standpunkt sich notwendig durch sich selbst zu dem anderen hinüber, da die Kategorie des Übergangs selbst ein Bruch in der Immanenz, ein *Sprung* ist.

(…)

Das ästhetische Stadium ist durch »in vino veritas« repräsentiert. Die hier Auftretenden sind zwar Ästhetiker, aber keineswegs unwissend in bezug auf das Ethische. Darum werden sie nicht nur dargestellt, sondern zugleich als solche, die deutlich für ihre Existenz Rechenschaft abzulegen wissen. In unserer Zeit glaubt man, das Wissen gebe den Ausschlag, und wenn man nur das Wahre zu wissen bekomme – je kürzer und schneller, desto besser -, so sei einem geholfen. Aber Existieren ist etwas ganz anderes als Wissen.

(…)

Johannes der Verführer schließt damit, *daß das Weib nur der Augenblick sei.* Dies ist in seiner Allgemeinheit der wesentliche ästhetische Satz, daß der Augenblick alles und insofern wesentlich wieder nichts sei, gleich wie der sophistische Satz: Alles ist wahr, bedeutet: nichts ist wahr. Die Auffassung der Zeit ist überhaupt für jeden Standpunkt bis zum Paradox hin, das die Zeit paradox akzentuiert, entscheidend. In demselben Grade, wie die Zeit akzentuiert wird, rückt man vom Ästhetischen, Metaphysischen zum Ethischen, Religiösen und dem Christlich-Religiösen vor.

Da wo Johannes der Verführer schließt, beginnt der Assessor*: Daß die Schönheit des Weibes mit den Jahren zunehme.* Hier wird die Zeit ethisch akzentuiert, aber doch

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht anders, als daß das Sichzurücknehmen aus der Existenz in das Ewige durch die Erinnerung möglich ist.

(…)

Auf den Inhalt der Schrift will ich mich nicht weiter einlassen. Ihre Bedeutung, wenn sie eine hat, wird in der durch die verschiedenen Stadien verschieden veranschaulichten Existenz-Innerlichkeit in Leidenschaft, Ironie, Pathos, Humor, Dialektik liegen. So etwas beschäftigt natürlich Dozenten nicht. Am Ende wäre es vielleicht nicht undenkbar, daß ein Dozent die Höflichkeit so weit triebe, daß er en passant in einem Zwischensatz, in einer Anmerkung zu einem Paragraphen im System von diesem Verfasser sagte: er repräsentiert die Innerlichkeit.

(…)

Doch, wie gesagt, mit dem Inhalt der Schrift habe ich nichts zu tun. Meine These war, daß die Subjektivität, die Innerlichkeit, die Wahrheit sei. Sie war für mich mit Rücksicht auf das Problem des Christentums das Entscheidende, und aus derselben Rücksicht habe ich gemeint, eine gewisse Bestrebung in den pseudonymen Schriften verfolgen zu sollen, die sich bis zum letzten redlich des Dozierens enthalten habe, und die letzte vornehmlich berücksichtigen zu sollen, weil sie nach meinen »Brosamen« erschien, frei reproduzierend an die früheren erinnert und durch den Humor als Konfinium das religiöse Stadium bestimmt.[966]

§26 Nietzsche: Das Werden der Ewigen Wiederkunft

Tableau XXXXXI (T51): Das größte Schwergewicht

Das grösste Schwergewicht. – Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: „Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht — und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!" – Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: „du bist ein Gott

966 Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.440 – 447/453–454/456/458–459 (T50).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und nie hörte ich Göttlicheres!" Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem „willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?" würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung? —[967]

Tableau XXXXXII (T52): Von Gesicht und Räthsel

1.

Als es unter den Schiffsleuten ruchbar wurde, dass Zarathustra auf dem Schiffe sei, — denn es war ein Mann zugleich mit ihm an Bord gegangen, der von den glückseligen Inseln kam — da entstand eine grosse Neugierde und Erwartung. Aber Zarathustra schwieg zwei Tage und war kalt und taub vor Traurigkeit, also, dass er weder auf Blicke noch auf Fragen antwortete. Am Abende aber des zweiten Tages that er seine Ohren wieder auf, ob er gleich noch schwieg: denn es gab viel Seltsames und Gefährliches auf diesem Schiffe anzuhören, welches weither kam und noch weiterhin wollte. Zarathustra aber war ein Freund aller Solchen, die weite Reisen thun und nicht ohne Gefahr leben mögen. Und siehe! zuletzt wurde ihm im Zuhören die eigne Zunge gelöst, und das Eis seines Herzens brach: — da begann er also zu reden:

Euch, den kühnen Suchern, Versuchern, und wer je sich mit listigen Segeln auf furchtbare Meere einschiffte, —

euch, den Räthsel-Trunkenen, den Zwielicht-Frohen, deren Seele mit Flöten zu jedem Irr-Schlunde gelockt wird:

— denn nicht wollt ihr mit feiger Hand einem Faden nachtasten; und, wo ihr errathen könnt, da hasst ihr es, zu erschliessen —

euch allein erzähle ich das Räthsel, das ich sah, — das Gesicht des Einsamsten.

Düster gieng ich jüngst durch leichenfarbne Dämmerung, — düster und hart, mit gepressten Lippen. Nicht nur Eine Sonne war mir untergegangen.

Ein Pfad, der trotzig durch Geröll stieg, ein boshafter, einsamer, dem nicht Kraut, nicht Strauch mehr zusprach: ein Berg-Pfad knirschte unter dem Trotz meines Fusses.

Stumm über höhnischem Geklirr von Kieseln schreitend, den Stein zertretend, der ihn gleiten liess: also zwang mein Fuss sich aufwärts.

Aufwärts: — dem Geiste zum Trotz, der ihn abwärts zog, abgrundwärts zog, dem Geiste der Schwere, meinem Teufel und Erzfeinde.

---

967 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.570 (T51).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aufwärts: — obwohl er auf mir sass, halb Zwerg, halb Maulwurf; lahm; lähmend; Blei durch mein Ohr, Bleitropfen-Gedanken in mein Hirn träufelnd.

„Oh Zarathustra, raunte er höhnisch Silb' um Silbe, du Stein der Weisheit! Du warfst dich hoch, aber jeder geworfene Stein muss — fallen!

Oh Zarathustra, du Stein der Weisheit, du Schleuderstein, du Stern-Zertrümmerer! Dich selber warfst du so hoch, — aber jeder geworfene Stein — muss fallen!

Verurtheilt zu dir selber und zur eignen Steinigung: oh Zarathustra, weit warfst du ja den Stein, — aber auf dich wird er zurückfallen!"

Drauf schwieg der Zwerg; und das währte lange. Sein Schweigen aber drückte mich; und solchermaassen zu Zwein ist man wahrlich einsamer als zu Einem!

Ich stieg, ich stieg, ich träumte, ich dachte, — aber Alles drückte mich. Einem Kranken glich ich, den seine schlimme Marter müde macht, und den wieder ein schlimmerer Traum aus dem Einschlafen weckt. —

Aber es giebt Etwas in mir, das ich Muth heisse: das schlug bisher mir jeden Unmuth todt. Dieser Muth hiess mich endlich stille stehn und sprechen: „Zwerg! Du! Oder ich!" —

Muth nämlich ist der beste Todtschläger, — Muth, welcher angreift: denn in jedem Angriffe ist klingendes Spiel.

Der Mensch aber ist das muthigste Thier: damit überwand er jedes Thier. Mit klingendem Spiele überwand er noch jeden Schmerz; Menschen-Schmerz aber ist der tiefste Schmerz.

Der Muth schlägt auch den Schwindel todt an Abgründen: und wo stünde der Mensch nicht an Abgründen! Ist Sehen nicht selber — Abgründe sehen?

Muth ist der beste Todtschläger: der Muth schlägt auch das Mitleiden todt. Mitleiden aber ist der tiefste Abgrund: so tief der Mensch in das Leben sieht, so tief sieht er auch in das Leiden.

Muth aber ist der beste Todtschläger, Muth, der angreift: der schlägt noch den Tod todt, denn er spricht: „War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!"

In solchem Spruche aber ist viel klingendes Spiel. Wer Ohren hat, der höre. —

2.

„Halt! Zwerg! sprach ich. Ich! Oder du! Ich aber bin der Stärkere von uns Beiden —: du kennst meinen abgründlichen Gedanken nicht! Den — könntest du nicht tragen!" —

Da geschah, was mich leichter machte: denn der Zwerg sprang mir von der Schulter, der Neugierige! Und er hockte sich auf einen Stein vor mich hin. Es war aber gerade da ein Thorweg, wo wir hielten.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Siehe diesen Thorweg! Zwerg! sprach ich weiter: der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die gieng noch Niemand zu Ende.

Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus — das ist eine andre Ewigkeit.

Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stossen sich gerade vor den Kopf: — und hier, an diesem Thorwege, ist es, wo sie zusammen kommen. Der Name des Thorwegs steht oben geschrieben: „Augenblick".

Aber wer Einen von ihnen weiter gienge — und immer weiter und immer ferner: glaubst du, Zwerg, dass diese Wege sich ewig widersprechen?" —

„Alles Gerade lügt, murmelte verächtlich der Zwerg. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis."

„Du Geist der Schwere! sprach ich zürnend, mache dir es nicht zu leicht! Oder ich lasse dich hocken, wo du hockst, Lahmfuss, —und ich trug dich hoch!

Siehe, sprach ich weiter, diesen Augenblick! Von diesem Thorwege Augenblick läuft eine lange ewige Gasse rückwärts: hinter uns liegt eine Ewigkeit.

Muss nicht, was laufen kann von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muss nicht, was geschehn kann von allen Dingen, schon einmal geschehn, gethan, vorübergelaufen sein?

Und wenn Alles schon dagewesen ist: was hältst du Zwerg von diesem Augenblick? Muss auch dieser Thorweg nicht schon — dagewesen sein?

Und sind nicht solchermaassen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augenblick alle kommenden Dinge nach sich zieht? Also — — sich selber noch?

Denn, was laufen kann von allen Dingen: auch in dieser langen Gasse hinaus — muss es einmal noch laufen! —

Und diese langsame Spinne, die im Mondscheine kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du im Thorwege, zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd — müssen wir nicht Alle schon dagewesen sein?

— und wiederkommen und in jener anderen Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen schaurigen Gasse — müssen wir nicht ewig wiederkommen? —"

Also redete ich, und immer leiser: denn ich fürchtete mich vor meinen eignen Gedanken und Hintergedanken. Da, plötzlich, hörte ich einen Hund nahe heulen.

Hörte ich jemals einen Hund so heulen? Mein Gedanke lief zurück. Ja! Als ich Kind war, in fernster Kindheit:

— da hörte ich einen Hund so heulen. Und sah ihn auch, gesträubt, den Kopf nach Oben, zitternd, in stillster Mitternacht, wo auch Hunde an Gespenster glauben:

— also dass es mich erbarmte. Eben nämlich gieng der volle Mond, todtschweigsam, über das Haus, eben stand er still, eine runde Gluth, — still auf flachem Dache, gleich als auf fremdem Eigenthume: —

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

darob entsetzte sich damals der Hund: denn Hunde glauben an Diebe und Gespenster. Und als ich wieder so heulen hörte, da erbarmte es mich abermals.

Wohin war jetzt Zwerg? Und Thorweg? Und Spinne? Und alles Flüstern? Träumte ich denn? Wachte ich auf? Zwischen wilden Klippen stand ich mit Einem Male, allein, öde, im ödesten Mondscheine.

Aber da lag ein Mensch! Und da! Der Hund, springend, gesträubt, winselnd, — jetzt sah er mich kommen — da heulte er wieder, da schrie er: — hörte ich je einen Hund so Hülfe schrein?

Und, wahrlich, was ich sah, desgleichen sah ich nie. Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hieng.

Sah ich je so viel Ekel und bleiches Grauen auf Einem Antlitze? Er hatte wohl geschlafen? Da kroch ihm die Schlange in den Schlund — da biss sie sich fest.

Meine Hand riss die Schlange und riss: — umsonst! sie riss die Schlange nicht aus dem Schlunde. Da schrie es aus mir: „Beiss zu! Beiss zu!

Den Kopf ab! Beiss zu!“ — so schrie es aus mir, mein Grauen, mein Hass, mein Ekel, mein Erbarmen, all mein Gutes und Schlimmes schrie mit Einem Schrei aus mir. —

Ihr Kühnen um mich! Ihr Sucher, Versucher, und wer von euch mit listigen Segeln sich in unerforschte Meere einschiffte! Ihr Räthsel-Frohen!

So rathet mir doch das Räthsel, das ich damals schaute, so deutet mir doch das Gesicht des Einsamsten!

Denn ein Gesicht war's und ein Vorhersehn: — was sah ich damals im Gleichnisse? Und wer ist, der einst noch kommen muss?

Wer ist der Hirt, dem also die Schlange in den Schlund kroch? Wer ist der Mensch, dem also alles Schwerste, Schwärzeste in den Schlund kriechen wird?

— Der Hirt aber biss, wie mein Schrei ihm rieth; er biss mit gutem Bisse! Weit weg spie er den Kopf der Schlange—: und sprang empor. —

Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, — ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher lachte! Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie er lachte!

Oh meine Brüder, ich hörte ein Lachen, das keines Menschen Lachen war, — — und nun frisst ein Durst an mir, eine Sehnsucht, die nimmer stille wird.

Meine Sehnsucht nach diesem Lachen frisst an mir: oh wie ertrage ich noch zu leben! Und wie ertrüge ich's, jetzt zu sterben! —

Also sprach Zarathustra.[968]

968 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.197 – 202 (T52).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tableau XXXXXIII (T53): Die drei Verwandlungen

Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kameele wird, und zum Löwen das Kameel, und zum Kinde zuletzt der Löwe.

Vieles Schwere giebt es dem Geiste, dem starken, tragsamen Geiste, dem Ehrfurcht innewohnt: nach dem Schweren und Schwersten verlangt seine Stärke.

Was ist schwer? so fragt der tragsame Geist, so kniet er nieder, dem Kameele gleich, und will gut beladen sein.

Was ist das Schwerste, ihr Helden? so fragt der tragsame Geist, dass ich es auf mich nehme und meiner Stärke froh werde.

Ist es nicht das: sich erniedrigen, um seinem Hochmuth wehe zu thun? Seine Thorheit leuchten lassen, um seiner Weisheit zu spotten?

Oder ist es das: von unserer Sache scheiden, wenn sie ihren Sieg feiert? Auf hohe Berge steigen, um den Versucher zu versuchen?

Oder ist es das: sich von Eicheln und Gras der Erkenntniss nähren und um der Wahrheit willen an der Seele Hunger leiden?

Oder ist es das: krank sein und die Tröster heimschicken und mit Tauben Freundschaft schliessen, die niemals hören, was du willst?

Oder ist es das: in schmutziges Wasser steigen, wenn es das Wasser der Wahrheit ist, und kalte Frösche und heisse Kröten nicht von sich weisen?

Oder ist es das: Die lieben, die uns verachten, und dem Gespenste die Hand reichen, wenn es uns fürchten machen will?

Alles diess Schwerste nimmt der tragsame Geist auf sich: dem Kameele gleich, das beladen in die Wüste eilt, also eilt er in seine Wüste.

Aber in der einsamsten Wüste geschieht die zweite Verwandlung: zum Löwen wird hier der Geist, Freiheit will er sich erbeuten und Herr sein in seiner eignen Wüste.

Seinen letzten Herrn sucht er sich hier: feind will er ihm werden und seinem letzten Gotte, um Sieg will er mit dem grossen Drachen ringen.

Welches ist der grosse Drache, den der Geist nicht mehr Herr und Gott heissen mag? „Du-sollst" heisst der grosse Drache. Aber der Geist des Löwen sagt „ich will".

„Du-sollst" liegt ihm am Wege, goldfunkelnd, ein Schuppenthier, und auf jeder Schuppe glänzt golden „Du sollst!"

Tausendjährige Werthe glänzen an diesen Schuppen, und also spricht der mächtigste aller Drachen» „aller Werth der Dinge — der glänzt an mir."

„Aller Werth ward schon geschaffen, und aller geschaffene Werth — das bin ich. Wahrlich, es soll kein „Ich will" mehr geben!" Also spricht der Drache.

Meine Brüder, wozu bedarf es des Löwen im Geiste? Was genügt nicht das lastbare Thier, das entsagt und ehrfürchtig ist?

Neue Werthe schaffen — das vermag auch der Löwe noch nicht: aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen — das vermag die Macht des Löwen.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Freiheit sich schaffen und ein heiliges Nein auch vor der Pflicht: dazu, meine Brüder, bedarf es des Löwen.

Recht sich nehmen zu neuen Werthen — das ist das furchtbarste Nehmen für einen tragsamen und ehrfürchtigen Geist. Wahrlich, ein Rauben ist es ihm und eines raubenden Thieres Sache.

Als sein Heiligstes liebte er einst das „Du-sollst": nun muss er Wahn und Willkür auch noch im Heiligsten finden, dass er sich Freiheit raube von seiner Liebe: des Löwen bedarf es zu diesem Raube.

Aber sagt, meine Brüder, was vermag noch das Kind, das auch der Löwe nicht vermochte? Was muss der raubende Löwe auch noch zum Kinde werden?

Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.

Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens: s e i n e n Willen will nun der Geist, s e i n e Welt gewinnt sich der Weltverlorene.

Drei Verwandlungen nannte ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kameele ward, und zum Löwen das Kameel, und der Löwe zuletzt zum Kinde.

Also sprach Zarathustra. Und damals weilte er in der Stadt, welche genannt wird: die bunte Kuh.[969]

§27 Heidegger: Das Werden der Ekstasen

Tableau XXXXXIV (T54): Die vorlaufende Entschlossenheit

Inwiefern führt die Entschlossenheit, ihrer eigensten Seinstendenz entsprechend »zu Ende gedacht«, auf das eigentliche Sein zum Tode? Wie ist der Zusammenhang zwischen dem Gewissenhaben-wollen und dem existenzial entworfenen eigentlichen Ganzseinkönnen des Daseins zu begreifen? Ergibt das Zusammenschweißen beider ein neues Phänomen? Oder bleibt es bei der in ihrer existenziellen Möglichkeit bezeugten Entschlossenheit, so zwar, daß sie durch das Sein zum Tode eine *existenzielle Modalisierung* erfahren kann? Was besagt aber, das Phänomen der Entschlossenheit existenzial »zu Ende denken«?

Die Entschlossenheit wurde charakterisiert als das sich-Angst-zumutende, verschwiegene Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein. Dieses gehört zum Sein des Daseins und bedeutet: nichtiger Grund-*sein* einer Nichtigkeit. Das zum Sein des Daseins gehörende »schuldig« läßt weder Vermehrung noch Verminderung zu. Es liegt vor jeder Quantifizierung, wenn diese überhaupt einen Sinn hat. Wesen-

969 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.29 – 31 (T53).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

haft schuldig ist das Dasein auch nicht *zuweilen* und *dann wieder nicht* schuldig. Das Gewissen-haben-wollen entschließt sich für dieses Schuldigsein. Im eigenen Sinne der Entschlossenheit liegt es, sich auf dieses Schuldigsein zu entwerfen, als welches das Dasein ist, *solange es ist*. Die existenzielle Übernahme dieser »Schuld« in der Entschlossenheit wird demnach nur dann eigentlich vollzogen, wenn sich die Entschlossenheit in ihrem Erschließen des Daseins so durchsichtig geworden ist, daß sie das Schuldigsein *als ständiges* versteht. Dieses Verstehen aber ermöglicht sich nur dergestalt, daß sich das Dasein das Seinkönnen »bis zu seinem Ende« erschließt. Das *Zu-Ende-sein* des Daseins besagt jedoch existenzial: Sein *zum* Ende. Die Entschlossenheit wird eigentlich das, was sie sein kann, *als verstehendes Sein zum Ende*, d. h. als Vorlaufen in den Tod. Die Entschlossenheit »hat« nicht lediglich einen Zusammenhang mit dem Vorlaufen als einem anderen ihrer selbst. *Sie birgt das eigentliche Sein zum Tode in sich als die mögliche existenzielle Modalität ihrer eigenen Eigentlichkeit.* Diesen »Zusammenhang« gilt es phänomenal zu verdeutlichen.

Entschlossenheit besagt: Sichvorrufenlassen auf das eigenste Schuldig*sein*. Das *Schuldig*sein gehört zum Sein des Daseins selbst, das wir primär als Seinkönnen bestimmten. Das Dasein »ist« ständig schuldig, kann nur heißen, es hält sich in diesem Sein je als eigentliches oder uneigentliches Existieren. Das Schuldigsein ist keine nur bleibende Eigenschaft eines ständig Vorhandenen, sondern die *existenzielle Möglichkeit*, eigentlich oder uneigentlich schuldig zu *sein*. Das »Schuldig« *ist* je nur im jeweiligen faktischen Seinkönnen. Das Schuldigsein muß daher, weil zum Sein des Daseins gehörend, als Schuldigseinkönnen begriffen werden. Die Entschlossenheit entwirft sich auf dieses Seinkönnen, das heißt versteht sich in ihm. Dieses Verstehen hält sich demnach in einer ursprünglichen Möglichkeit des Daseins. *Eigentlich* hält es sich *in ihr*, wenn die Entschlossenheit das, was sie zu sein tendiert, ursprünglich ist. Das ursprüngliche Sein des Daseins aber zu seinem Seinkönnen enthüllten wir als Sein zum Tode, das heißt zu der charakterisierten ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins. Das Vorlaufen erschließt diese Möglichkeit als Möglichkeit. Die Entschlossenheit wird deshalb erst *als vorlaufende* ein ursprüngliches Sein zum eigensten Seinkönnen des Daseins. Das »kann« des Schuldigseinkönnens versteht die Entschlossenheit erst, wenn sie sich als Sein zum Tode »qualifiziert«.

Entschlossen übernimmt das Dasein eigentlich in seiner Existenz, daß es der nichtige Grund seiner Nichtigkeit *ist*. Den Tod begriffen wir existenzial als die charakterisierte Möglichkeit der *Un*-möglichkeit der Existenz, das heißt als schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins. Der Tod wird dem Dasein nicht bei seinem »Ende« angestückt, sondern als Sorge ist das Dasein der geworfene (das heißt nichtige) Grund seines Todes. Die das Sein des Daseins ursprünglich durchherrschende Nichtigkeit enthüllt sich ihm selbst im eigentlichen Sein zum Tode. Das Vorlaufen macht das Schuldigsein erst aus dem Grunde des ganzen Seins des Daseins offenbar. Die Sorge

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

birgt Tod und Schuld gleichursprünglich in sich. Die vorlaufende Entschlossenheit versteht erst das Schuldigseinkönnen *eigentlich und ganz*, das heißt *ursprünglich*.

Das Verstehen des Gewissensrufes enthüllt die Verlorenheit in das Man. Die Entschlossenheit holt das Dasein auf sein eigenstes Selbstseinkönnen zurück. Eigentlich und ganz durchsichtig wird das eigene Seinkönnen im verstehenden Sein zum Tode als der *eigensten* Möglichkeit.

Der Ruf des Gewissens übergeht im Anruf alles »weltliche« Ansehen und Können des Daseins. Unnachsichtig vereinzelt er das Dasein auf sein Schuldigseinkönnen, das eigentlich zu sein er ihm zumutet. Die ungebrochene Schärfe der wesenhaften Vereinzelung auf das eigenste Seinkönnen erschließt das Vorlaufen zum Tode als der *unbezüglichen* Möglichkeit. Die vorlaufende Entschlossenheit läßt sich das Schuldigseinkönnen als eigenstes unbezügliches ganz ins Gewissen schlagen.

Das Gewissen-haben-wollen bedeutet die Anrufbereitschaft auf das eigenste Schuldigsein, das je schon das faktische Dasein bestimmte *vor* jeder faktischen Verschuldung und *nach* ihrer Tilgung. Dieses vorgängige und ständige Schuldigsein zeigt sich erst dann unverdeckt in seiner Vorgängigkeit, wenn diese hineingestellt wird in die Möglichkeit, die für das Dasein schlechthin *unüberholbar* ist. Wenn die Entschlossenheit vorlaufend die Möglichkeit des Todes in ihr Seinkönnen *eingeholt* hat, kann die eigentliche Existenz des Daseins durch nichts mehr *überholt* werden.

Mit dem Phänomen der Entschlossenheit wurden wir vor die ursprüngliche *Wahrheit* der Existenz geführt. Entschlossen ist das Dasein ihm selbst in seinem jeweiligen faktischen Seinkönnen enthüllt, so zwar, daß es selbst dieses Enthüllen und Enthülltsein ist. Zur Wahrheit gehört ein ihr je entsprechendes Für-wahr-halten. Die ausdrückliche Zueignung des Erschlossenen bzw. Entdeckten ist das Gewißsein. Die ursprüngliche Wahrheit der Existenz verlangt ein gleichursprüngliches Gewißsein als Sich-halten in dem, was die Entschlossenheit erschließt. Sie *gibt* sich die jeweilige faktische Situation und *bringt* sich in sie. Die Situation läßt sich nicht vorausberechnen und vorgeben wie ein Vorhandenes, das auf eine Erfassung wartet. Sie wird nur erschlossen in einem freien, zuvor unbestimmten, aber der Bestimmbarkeit offenen Sichentschließen. *Was bedeutet dann die solcher Entschlossenheit zugehörige Gewißheit?* Sie soll sich in dem durch den Entschluß Erschlossenen halten. Dies besagt aber: sie kann sich gerade nicht auf die Situation *versteifen*, sondern muß verstehen, daß der Entschluß seinem eigenen Erschließungssinn nach frei und *offen gehalten* werden muß für die jeweilige faktische Möglichkeit. Die Gewißheit des Entschlusses bedeutet: *Sichfreihalten* für seine mögliche und je faktisch notwendige *Zurücknahme*. Solches Für-wahr-halten der Entschlossenheit (als Wahrheit der Existenz) läßt jedoch keineswegs in die Unentschlossenheit zurückfallen. Im Gegenteil: dieses Für-wahr-halten als entschlossenes Sich-frei-halten für die Zurücknahme ist die *eigentliche Entschlossenheit zur Wiederholung ihrer selbst*. Damit ist aber gerade

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Verlorenheit in die Unentschlossenheit existenziell untergraben. Das zur Entschlossenheit gehörende Für-wahr-halten tendiert seinem Sinne nach darauf, sich *ständig*, das heißt für das *ganze* Seinkönnen des Daseins freizuhalten. Diese ständige Gewißheit wird der Entschlossenheit nur so gewährleistet, daß sie sich zu der Möglichkeit verhält, deren sie schlechthin gewiß sein kann. In seinem Tod muß sich das Dasein schlechthin »zurücknehmen«. Dessen ständig gewiß, das heißt *vorlaufend*, gewinnt die Entschlossenheit ihre eigentliche und ganze Gewißheit.

Das Dasein ist aber gleichursprünglich in der Unwahrheit. Die vorlaufende Entschlossenheit gibt ihm zugleich die ursprüngliche Gewißheit seiner Verschlossenheit. Vorlaufend entschlossen *hält* sich das Dasein offen für die ständige, aus dem Grunde des eigenen Seins mögliche Verlorenheit in die Unentschlossenheit des Man. Die Unentschlossenheit ist als ständige Möglichkeit des Daseins *mitgewiß*. Die sich selbst durchsichtige Entschlossenheit versteht, daß sich die *Unbestimmtheit* des Seinkönnens je nur bestimmt im Entschluß auf die jeweilige Situation. Sie weiß um die Unbestimmtheit, die ein Seiendes, das existiert, durchherrscht. Dieses Wissen aber muß, wenn es der eigentlichen Entschlossenheit entsprechen will, selbst aus einem eigentlichen Erschließen entspringen. Die *Unbestimmtheit* des eigenen, obzwar im Entschluß je gewiß gewordenen Seinkönnens offenbart sich aber erst *ganz* im Sein zum Tode. Das Vorlaufen bringt das Dasein vor eine Möglichkeit, die ständig gewiß und doch jeden Augenblick unbestimmt bleibt in dem, wann die Möglichkeit zur Unmöglichkeit wird. Sie macht offenbar, daß dieses Seiende in die Unbestimmtheit seiner »Grenzsituation« geworfen ist, zu der entschlossen, das Dasein sein eigentliches Ganzseinkönnen gewinnt. Die Unbestimmtheit des Todes erschließt sich ursprünglich in der Angst. Diese ursprüngliche Angst aber trachtet die Entschlossenheit sich zuzumuten. Sie räumt jede Verdeckung von der Überlassenheit des Daseins an es selbst weg. Das Nichts, davor die Angst bringt, enthüllt die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem *Grunde* bestimmt, der selbst ist als Geworfenheit in den Tod.

Die Analyse enthüllte der Reihe nach die aus dem eigentlichen Sein zum Tode als der eigensten, unbezüglichen, unüberholbaren, gewissen und dennoch unbestimmten Möglichkeit erwachsenden *Momente der Modalisierung*, darauf die Entschlossenheit aus ihr selbst tendiert. Sie ist eigentlich und ganz, was sie sein kann, nur als *vorlaufende Entschlossenheit*.

Umgekehrt aber erreichte erst die Interpretation des »Zusammenhangs« zwischen Entschlossenheit und Vorlaufen das volle existenziale Verständnis des Vorlaufens selbst. Bislang konnte es nur als ontologischer Entwurf gelten. Jetzt zeigte sich: das Vorlaufen ist keine erdichtete und dem Dasein aufgezwungene Möglichkeit, sondern der *Modus* eines im Dasein bezeugten existenziellen Seinkönnens, den es sich zumutet, wenn anders es sich als entschlossenes eigentlich versteht. Das Vorlaufen »ist« nicht als freischwebende Verhaltung, sondern muß begriffen werden als *die in der*

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

existenziell bezeugten Entschlossenheit verborgene und sonach mitbezeugte Möglichkeit ihrer Eigentlichkeit. Das eigentliche »Denken an den Tod« ist das existenziell sich durchsichtig gewordene Gewissen-haben-wollen.

Wenn die Entschlossenheit als eigentliche auf den durch das Vorlaufen umgrenzten Modus tendiert, das Vorlaufen aber das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins ausmacht, dann ist in der existenziell bezeugten Entschlossenheit ein eigentliches Ganzseinkönnen des Daseins mitbezeugt. *Die Frage nach dem Ganzseinkönnen ist eine faktisch-existenzielle. Das Dasein beantwortet sie als entschlossenes.* Die Frage nach dem Ganzseinkönnen des Daseins hat jetzt den anfänglich gezeigten Charakter völlig abgestreift, als sei sie lediglich eine theoretische, methodische Frage der Daseinsanalytik, entsprungen aus dem Bemühen um eine vollständige »Gegebenheit« des ganzen Daseins. Die anfangs nur ontologisch-methodisch erörterte Frage der Daseinsganzheit hatte ihr Recht, aber nur weil dessen Grund auf eine ontische Möglichkeit des Daseins zurückgeht.

Die Aufhellung des »Zusammenhangs« zwischen Vorlaufen und Entschlossenheit im Sinne der möglichen Modalisierung dieser durch jenes wurde zur phänomenalen Aufweisung eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins. Wenn mit diesem Phänomen eine Seinsweise des Daseins getroffen ist, in der es sich zu und vor sich selbst bringt, dann muß es der alltäglichen, verständigen Daseinsauslegung des Man ontisch und ontologisch unverständlich bleiben. Es wäre Mißverstand, diese existenzielle Möglichkeit als »unbewiesene« wegzuschieben oder aber theoretisch »beweisen« zu wollen. Dennoch bedarf das Phänomen des Schutzes vor den gröbsten Verkehrungen.

Die vorlaufende Entschlossenheit ist kein Ausweg, erfunden, um den Tod zu »überwinden«, sondern das dem Gewissensruf folgende Verstehen, das dem Tod die Möglichkeit freigibt, der Existenz des Daseins *mächtig* zu werden und jede flüchtige Selbstverdeckung im Grunde zu zerstreuen. Das als Sein zum Tode bestimmte Gewissen-haben-wollen bedeutet auch keine weltflüchtige Abgeschiedenheit, sondern bringt illusionslos in die Entschlossenheit des »Handelns«. Die vorlaufende Entschlossenheit entstammt auch nicht einer die Existenz und ihre Möglichkeiten überfliegenden »idealistischen« Zumutung, sondern entspringt dem nüchternen Verstehen faktischer Grundmöglichkeiten des Daseins. Mit der nüchternen Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt, geht die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit zusammen. In ihr wird das Dasein frei von den »Zufälligkeiten« des Unterhaltenwerdens, die sich die geschäftige Neugier primär aus den Weltbegebenheiten verschafft. Die Analyse dieser Grundstimmungen überschreitet jedoch die Grenzen, die der vorliegenden Interpretation durch ihr fundamentalontologisches Ziel gezogen sind.

Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein fakti-

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist in der Tat so. Dieses Faktum darf nicht nur nicht geleugnet und gezwungenerweise zugestanden, es muß in seiner *positiven Notwendigkeit* aus dem thematischen Gegenstand der Untersuchung begriffen werden. Philosophie wird ihre »Voraussetzungen« nie abstreiten wollen, aber auch nicht bloß zugeben dürfen. Sie begreift die Voraussetzungen, und bringt in eins mit ihnen das, wofür sie Voraussetzungen sind, zu eindringlicherer Entfaltung. Diese Funktion hat die jetzt geforderte methodische Besinnung.[970]

Tableau XXXXXV (T55): Die Zeitlichkeit als Sinn der Sorge

Die Kennzeichnung des »Zusammenhangs« zwischen Sorge und Selbstheit hatte nicht nur die Klärung des Sonderproblems der Ich-heit zum Ziel, sie sollte der letzten Vorbereitung der phänomenalen Erfassung der Ganzheit des Strukturganzen des Daseins dienen. Es bedarf der *ungebrochenen Disziplin* der existenzialen Fragestellung, soll nicht doch zuletzt die Seinsart des Daseins sich für den ontologischen Blick in einen, wenngleich ganz indifferenten Modus der Vorhandenheit verkehren. Das Dasein wird »wesentlich« in der eigentlichen Existenz, die sich als vorlaufende Entschlossenheit konstituiert. Dieser Modus der Eigentlichkeit der Sorge enthält die ursprüngliche Selbst-ständig-keit und Ganzheit des Daseins. Im unzerstreuten, existenzial verstehenden Blick auf sie muß sich die Freilegung des ontologischen Sinnes des Seins des Daseins vollziehen.

Was wird ontologisch mit dem Sinn der Sorge gesucht? Was bedeutet *Sinn*? Das Phänomen begegnete der Untersuchung im Zusammenhang der Analyse von Verstehen und Auslegung. Danach ist Sinn das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne daß es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt. Sinn bedeutet das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann. Das Entwerfen erschließt Möglichkeiten, das heißt solches, das ermöglicht.

Das Woraufhin eines Entwurfs freilegen, besagt, das erschließen, was das Entworfene ermöglicht. Diese Freilegung verlangt methodisch, dem einer Auslegung zugrundeliegenden, meist unausdrücklichen Entwurf so nachzugehen, daß das im Entwerfen Entworfene hinsichtlich seines Woraufhin erschlossen und faßbar wird. Den Sinn der Sorge herausstellen, heißt dann: den der ursprünglichen existenzialen Interpretation des Daseins zugrundeliegenden und sie leitenden Entwurf so verfolgen, daß in seinem Entworfenen dessen Woraufhin sichtbar wird. Das Entworfene ist das Sein des Daseins und zwar erschlossen in dem, was es als eigentliches Ganzseinkönnen konstituiert. Das Woraufhin dieses Entworfenen, des erschlossenen, so konstituierten

970 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.305 – 310 (T54).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Seins, ist das, was diese Konstitution des Seins als Sorge selbst ermöglicht. Mit der Frage nach dem Sinn der Sorge ist gefragt: *was ermöglicht die Ganzheit des gegliederten Strukturganzen der Sorge in der Einheit ihrer ausgefalteten Gliederung?*

Streng genommen bedeutet Sinn das Woraufhin des primären Entwurfs des Verstehens von Sein. Das sich selbst erschlossene In-der-Welt-sein versteht mit dem Sein des Seienden, das es selbst ist, gleichursprünglich das Sein des innerweltlich entdeckten Seienden, wenngleich unthematisch und sogar noch undifferenziert in seinen primären Modi der Existenz und Realität. Alle ontische Erfahrung von Seiendem, das umsichtige Berechnen des Zuhandenen sowohl wie das positiv wissenschaftliche Erkennen des Vorhandenen, gründen in jeweils mehr oder minder durchsichtigen Entwürfen des Seins des entsprechenden Seienden. Diese Entwürfe aber bergen in sich ein Woraufhin, aus dem sich gleichsam das Verstehen von Sein nährt.

Wenn wir sagen: Seiendes »hat Sinn«, dann bedeutet das, es ist *in seinem Sein* zugänglich geworden, das allererst, auf sein Woraufhin entworfen, »eigentlich« »Sinn hat«. Das Seiende »hat« nur Sinn, weil es, als Sein im vorhinein erschlossen, im Entwurf des Seins, das heißt, aus dessen Woraufhin verständlich wird. Der primäre Entwurf des Verstehens von Sein »gibt« den Sinn. Die Frage nach dem Sinn des *Seins* eines Seienden macht das Woraufhin des allem Sein von Seiendem zugrundeliegenden Seinsverstehens zum Thema.

Das Dasein ist ihm selbst hinsichtlich seiner Existenz eigentlich oder uneigentlich erschlossen. Existierend versteht es sich, so zwar, daß dieses Verstehen kein pures Erfassen darstellt, sondern das existenzielle Sein des faktischen Seinkönnens ausmacht. Das erschlossene Sein ist das eines Seienden, dem es um dieses Sein geht. Der Sinn dieses Seins, das heißt der Sorge, der diese in ihrer Konstitution ermöglicht, macht ursprünglich das Sein des Seinkönnens aus. Der Seinssinn des Daseins ist nicht ein freischwebendes Anderes und »Außerhalb« seiner selbst, sondern das sich verstehende Dasein selbst. Was ermöglicht das Sein des Daseins und damit dessen faktische Existenz?

Das Entworfene des ursprünglichen existenzialen Entwurfs der Existenz enthüllte sich als vorlaufende Entschlossenheit. Was ermöglicht dieses eigentliche Ganzsein des Daseins hinsichtlich der Einheit seines gegliederten Strukturganzen? Formal existenzial gefaßt, ohne jetzt ständig den vollen Strukturgehalt zu nennen, ist die vorlaufende Entschlossenheit das *Sein zum* eigensten ausgezeichneten Seinkönnen. Dergleichen ist nur so möglich, daß das Dasein *überhaupt* in seiner eigensten Möglichkeit auf sich zukommen *kann* und die Möglichkeit in diesem Sich-auf-sich-zukommenlassen als Möglichkeit aushält, das heißt existiert. Das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr sich auf sich *Zukommen*-lassen ist das ursprüngliche Phänomen der *Zukunft*. Wenn zum Sein des Daseins das eigentliche bzw. uneigentliche *Sein zum Tode* gehört, dann ist dieses nur möglich als *zukünftiges* in dem jetzt angezeigten

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und noch näher zu bestimmenden Sinn. »Zukunft« meint hier nicht ein Jetzt, das, *noch nicht* »wirklich« geworden, einmal erst *sein wird*, sondern die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt. Das Vorlaufen macht das Dasein *eigentlich* zukünftig, so zwar, daß das Vorlaufen selbst nur möglich ist, sofern das Dasein *als seiendes* überhaupt schon immer auf sich zukommt, das heißt in seinem Sein überhaupt zukünftig ist.

Die vorlaufende Entschlossenheit versteht das Dasein in seinem wesenhaften Schuldigsein. Dieses Verstehen besagt, das Schuldigsein existierend übernehmen, als geworfener Grund der Nichtigkeit *sein*. Übernahme der Geworfenheit aber bedeutet, das Dasein in dem, *wie es je schon war*, eigentlich *sein*. Die Übernahme der Geworfenheit ist aber nur so möglich, daß das zukünftige Dasein sein eigenstes »wie es je schon war«, das heißt sein »Gewesen«, *sein* kann. Nur sofern Dasein überhaupt ist als ich *bin*-gewesen, kann es zukünftig auf sich selbst so zukommen, daß es *zurück*-kommt. Eigentlich zukünftig ist das Dasein eigentlich *gewesen*. Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen. Dasein kann nur eigentlich gewesen *sein*, sofern es zukünftig ist. Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft.

Die vorlaufende Entschlossenheit erschließt die jeweilige Situation des Da so, daß die Existenz handelnd das faktisch umweltlich Zuhandene umsichtig besorgt. Das entschlossene Sein bei dem Zuhandenen der Situation, das heißt das handelnde Begegnenlassen des umweltlich *Anwesenden* ist nur möglich in einem *Gegenwärtigen* dieses Seienden. Nur als *Gegenwart* im Sinne des Gegenwärtigens kann die Entschlossenheit sein, was sie ist: das unverstellte Begegnenlassen dessen, was sie handelnd ergreift.

Zukünftig auf sich zurückkommend, bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtigend in die Situation. Die Gewesenheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die *Zeitlichkeit*. Nur sofern das Dasein als Zeitlichkeit bestimmt ist, ermöglicht es ihm selbst das gekennzeichnete eigentliche Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit. *Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge.*

Der phänomenale, aus der Seinsverfassung der vorlaufenden Entschlossenheit geschöpfte Gehalt dieses Sinnes erfüllt die Bedeutung des Terminus Zeitlichkeit. Der terminologische Gebrauch dieses Ausdrucks muß zunächst alle aus dem vulgären Zeitbegriff sich andrängenden Bedeutungen von »Zukunft«, »Vergangenheit« und »Gegenwart« fernhalten. Das gilt auch von den Begriffen einer »subjektiven« und »objektiven«, bzw. »immanenten« und »transzendenten« »Zeit«. Sofern sich das Dasein selbst zunächst und zumeist uneigentlich versteht, darf vermutet werden, daß die »Zeit« des vulgären Zeitverstehens zwar ein echtes Phänomen darstellt, aber ein

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

abkünftiges. Es entspringt der uneigentlichen Zeitlichkeit, die selbst ihren eigenen Ursprung hat. Die Begriffe der »Zukunft«, »Vergangenheit« und »Gegenwart« sind zunächst aus dem uneigentlichen Zeitverstehen erwachsen. Die terminologische Umgrenzung der entsprechenden ursprünglichen und eigentlichen Phänomene kämpft mit derselben Schwierigkeit, der alle ontologische Terminologie verhaftet bleibt. Gewaltsamkeiten sind in diesem Untersuchungsfelde nicht Willkür, sondern sachgegründete Notwendigkeit. Um jedoch den Ursprung der uneigentlichen Zeitlichkeit aus der ursprünglichen und eigentlichen lückenlos aufweisen zu können, bedarf es erst einer konkreten Ausarbeitung des nur erst roh gekennzeichneten ursprünglichen Phänomens.

Wenn die Entschlossenheit den Modus der eigentlichen Sorge ausmacht, sie selbst aber nur durch die Zeitlichkeit möglich ist, dann muß das im Hinblick auf die Entschlossenheit gewonnene Phänomen selbst nur eine Modalität der Zeitlichkeit darstellen, die überhaupt Sorge als solche ermöglicht. Die Seinsganzheit des Daseins als Sorge besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden). Bei der ersten Fixierung dieser gegliederten Struktur wurde darauf hingewiesen, daß mit Rücksicht auf diese Gliederung die ontologische Frage noch weiter zurückgetrieben werden müsse bis zur Freilegung der Einheit der Ganzheit der Strukturmannigfaltigkeit. *Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit.*

Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft. Das Schon-sein-in... bekundet in sich die Gewesenheit. Das Sein-bei... wird ermöglicht im Gegenwärtigen. Hierbei verbietet es sich nach dem Gesagten von selbst, das »Vor« im »Vorweg« und das »Schon« aus dem vulgären Zeitverständnis zu fassen. Das »Vor« meint nicht das »Vorher« im Sinne des »Noch-nicht-jetzt – aber später«; ebensowenig bedeutet das »Schon« ein »nicht-mehr-jetzt – aber früher«. Hätten die Ausdrücke »Vor« und »Schon« *diese* zeithafte Bedeutung, die sie auch haben können, dann wäre mit der Zeitlichkeit der Sorge gesagt, sie sei etwas, das »früher« und »später«, »noch nicht« und »nicht mehr« zumal ist. Die Sorge wäre dann begriffen als Seiendes, das »in der Zeit« vorkommt und abläuft. Das *Sein* eines Seienden vom Charakter des Daseins würde zu einem *Vorhandenen*. Wenn dergleichen unmöglich ist, dann muß die zeithafte Bedeutung der genannten Ausdrücke eine andere sein. Das »vor« und »vorweg« zeigt die Zukunft an, als welche sie überhaupt erst ermöglicht, daß Dasein so sein kann, daß es ihm *um* sein Seinkönnen geht. Das in der Zukunft gründende Sichentwerfen auf das »Umwillen seiner selbst« ist ein Wesenscharakter der *Existenzialität. Ihr primärer Sinn ist die Zukunft.*

Imgleichen meint das »Schon« den existenzialen zeitlichen Seinssinn des Seienden, das, sofern es *ist*, je schon Geworfenes ist. Nur weil Sorge in der Gewesenheit gründet, kann das Dasein als das geworfene Seiende, das es ist, existieren. »Solange«

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Dasein faktisch existiert, ist es nie vergangen, wohl aber immer schon *gewesen* im Sinne des »ich *bin*-gewesen«. Und es *kann* nur gewesen *sein*, solange es ist. Vergangen dagegen nennen wir Seiendes, das nicht mehr vorhanden ist. Daher kann sich das Dasein existierend nie als vorhandene Tatsache feststellen, die »mit der Zeit« entsteht und vergeht und stückweise schon vergangen ist. Es »findet sich« immer nur als geworfenes Faktum. In der *Befindlichkeit* wird das Dasein von ihm selbst überfallen als das Seiende, das es, noch seiend, schon war, das heißt gewesen ständig *ist*. Der primäre existenziale Sinn der Faktizität liegt in der Gewesenheit. Die Formulierung der Sorgestruktur zeigt mit den Ausdrücken »Vor« und »Schon« den zeitlichen Sinn von Existenzialität und Faktizität an.

Dagegen fehlt eine solche Anzeige für das dritte konstitutive Moment der Sorge: das verfallende Sein-bei... Das soll nicht bedeuten, das Verfallen gründe nicht auch in der Zeitlichkeit, sondern andeuten, daß das *Gegenwärtigen*, in dem das *Verfallen* an das besorgte Zuhandene und Vorhandene *primär* gründet, im Modus der ursprünglichen Zeitlichkeit *eingeschlossen* bleibt in Zukunft und Gewesenheit. Entschlossen hat sich das Dasein gerade zurückgeholt aus dem Verfallen, um desto eigentlicher im »Augen*blick*« auf die erschlossene Situation »da« zu sein.

Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur. Die Momente der Sorge sind durch keine Anhäufung zusammengestückt, so wenig wie die Zeitlichkeit selbst sich erst aus Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart »mit der Zeit« zusammensetzt. Die Zeitlichkeit »ist« überhaupt kein *Seiendes*. Sie ist nicht, sondern *zeitigt* sich. Warum wir gleichwohl nicht umhinkönnen zu sagen: »Zeitlichkeit 'ist' – der Sinn der Sorge«, »Zeitlichkeit 'ist' – so und so bestimmt«, das kann erst verständlich gemacht werden aus der geklärten Idee des Seins und des »ist« überhaupt. Zeitlichkeit zeitigt und zwar mögliche Weisen ihrer selbst. Diese ermöglichen die Mannigfaltigkeit der Seinsmodi des Daseins, vor allem die Grundmöglichkeit der eigentlichen und uneigentlichen Existenz.

Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart zeigen die phänomenalen Charaktere des »Auf-sich-zu«, des »Zurück auf«, des »Begegnenlassens *von*«. Die Phänomene des zu..., auf..., bei... offenbaren die Zeitlichkeit als das ἐκστατικόν schlechthin. *Zeitlichkeit ist das ursprüngliche »Außer-sich« an und für sich selbst.* Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die *Ekstasen* der Zeitlichkeit. Sie ist nicht vordem ein Seiendes, das erst aus *sich* heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der *Ekstasen*. Das Charakteristische der dem vulgären Verständnis zugänglichen »Zeit« besteht u. a. gerade darin, daß in ihr als einer puren, anfangs- und endlosen Jetzt-folge der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zeitlichkeit nivelliert ist. Diese Nivellierung selbst gründet aber ihrem existenzialen Sinne nach in einer bestimmten möglichen Zeitigung, gemäß der die Zeitlichkeit

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als uneigentliche die genannte »Zeit« zeitigt. Wenn daher die der Verständigkeit des Daseins zugängliche »Zeit« als *nicht* ursprünglich und vielmehr entspringend aus der eigentlichen Zeitlichkeit nachgewiesen wird, dann rechtfertigt sich gemäß dem Satze, *a potiori fit denominatio*, die Benennung der jetzt freigelegten *Zeitlichkeit* als *ursprüngliche Zeit*.

Bei der Aufzählung der Ekstasen haben wir immer die Zukunft an erster Stelle genannt. Das soll anzeigen, daß die Zukunft in der ekstatischen Einheit der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit einen Vorrang hat, wenngleich die Zeitlichkeit nicht erst durch eine Anhäufung und Abfolge der Ekstasen entsteht, sondern je in der Gleichursprünglichkeit derselben sich zeitigt. Aber innerhalb dieser sind die Modi der Zeitigung verschieden. Und die Verschiedenheit liegt darin, daß sich die Zeitigung aus den verschiedenen Ekstasen primär bestimmen kann. Die ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit zeitigt sich aus der eigentlichen Zukunft, so zwar, daß sie zukünftig gewesen allererst die Gegenwart weckt. *Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft.* Der Vorrang der Zukunft wird sich entsprechend der modifizierten Zeitigung der uneigentlichen Zeitlichkeit selbst abwandeln, aber auch noch in der abkünftigen »Zeit« zum Vorschein kommen.

Die Sorge ist Sein zum Tode. Die vorlaufende Entschlossenheit bestimmten wir als das eigentliche Sein zu der charakterisierten Möglichkeit der schlechthinnigen Unmöglichkeit des Daseins. In solchem Sein zu seinem Ende existiert das Dasein eigentlich ganz als das Seiende, das es »geworfen in den Tod« sein kann. Es hat nicht ein Ende, an dem es nur aufhört, sondern *existiert endlich*. Die eigentliche Zukunft, die primär *die* Zeitlichkeit zeitigt, die den Sinn der vorlaufen den Entschlossenheit ausmacht, enthüllt sich damit selbst *als endliche*. Allein »geht« trotz des Nichtmehrdaseins meiner selbst »die Zeit nicht weiter«? Und kann nicht unbeschränkt vieles noch »in der Zukunft« liegen und aus ihr ankommen?

Die Fragen sind zu bejahen. Trotzdem enthalten sie keinen Einwand gegen die Endlichkeit der ursprünglichen Zeitlichkeit – weil sie überhaupt nicht mehr von dieser handeln. Die Frage ist nicht, was »in einer weitergehenden Zeit« noch alles geschehen und was für ein Auf-sich-Zukommen-lassen »aus dieser Zeit« begegnen kann, sondern wie das Auf-sich-Zukommen *selbst als solches* ursprünglich bestimmt ist. Seine Endlichkeit besagt nicht primär ein Aufhören, sondern ist ein Charakter der Zeitigung selbst. Die ursprüngliche und eigentliche Zukunft ist das Auf-sich-zu, *auf sich*, existierend als die unüberholbare Möglichkeit der Nichtigkeit. Der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zukunft liegt gerade darin, daß sie das Seinkönnen schließt, das heißt selbst geschlossen ist und als solche das entschlossene existenzielle Verstehen der Nichtigkeit ermöglicht. Das ursprüngliche und eigentliche Auf-sich-zukommen ist der Sinn des Existierens in der eigensten Nichtigkeit. Mit der These von der ursprünglichen Endlichkeit der Zeitlichkeit wird nicht bestritten, daß »die

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zeit weiter geht«, sondern sie soll lediglich den phänomenalen Charakter der ursprünglichen Zeitlichkeit festhalten, der sich im Entworfenen des ursprünglichen existenzialen Entwurfs des Daseins selbst zeigt.

Die Versuchung dazu, die Endlichkeit der ursprünglichen und eigentlichen Zukunft und damit der Zeitlichkeit zu übersehen, bzw. sie »a priori« für unmöglich zu halten, entspringt aus dem ständigen Vordrängen des vulgären Zeitverständnisses. Wenn dieses mit Recht eine endlose Zeit und nur diese kennt, dann ist damit noch nicht erwiesen, daß es diese Zeit und ihre »Unendlichkeit« auch schon versteht. Was besagt: die Zeit »geht weiter« und »vergeht weiter«? Was bedeutet das »in der Zeit« überhaupt und das »in« und »aus der Zukunft« im besondern? In welchem Sinne ist »die Zeit« endlos? Dergleichen verlangt Aufklärung, wenn die vulgären Einwände gegen die Endlichkeit der ursprünglichen Zeit nicht bodenlos bleiben wollen. Diese Aufklärung aber läßt sich nur bewerkstelligen, wenn hinsichtlich der Endlichkeit und Un-endlichkeit eine angemessene Fragestellung gewonnen ist. Diese jedoch entspringt dem verstehenden Blick auf das ursprüngliche Phänomen der Zeit. Das Problem kann nicht lauten: *wie wird* die »*abgeleitete*« unendliche Zeit, »in der« das Vorhandene entsteht und vergeht, zur *ursprünglichen* endlichen Zeitlichkeit, sondern wie entspringt aus der endlichen eigentlichen Zeitlichkeit die *un*eigentliche, und wie zeitigt diese als *un*eigentliche aus der endlichen eine *un-endliche* Zeit? Nur weil die ursprüngliche Zeit endlich ist, kann sich die »abgeleitete« als un-endliche zeitigen. In der Ordnung der verstehenden Erfassung wird die Endlichkeit der Zeit erst dann völlig sichtbar, wenn die »endlose Zeit« herausgestellt ist, um ihr gegenübergestellt zu werden.

Die bisherige Analyse der ursprünglichen Zeitlichkeit fassen wir in folgenden Thesen zusammen: Zeit ist ursprünglich als Zeitigung der Zeitlichkeit, als welche sie die Konstitution der Sorgestruktur ermöglicht. Die Zeitlichkeit ist wesenhaft ekstatisch. Zeitlichkeit zeitigt sich ursprünglich aus der Zukunft. Die ursprüngliche Zeit ist endlich.

Doch kann die Interpretation der Sorge als Zeitlichkeit nicht auf die bisher gewonnene schmale Basis beschränkt bleiben, wenngleich sie die ersten Schritte im Blick auf das ursprüngliche eigentliche Ganzsein des Daseins vollzog. Die These, der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit, muß sich am konkreten Bestand der herausgestellten Grundverfassung dieses Seienden bewähren.[971]

971 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.323 – 331 (T55).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tableau XXXXXVI (T56): Augenblick und Wiederholung

Das Verstehen ist als Existieren im wie immer entworfenen Seinkönnen *primär* zukünftig. Aber es zeitigte sich nicht, wäre es nicht zeitlich, das heißt, gleichursprünglich durch Gewesenheit und Gegenwart bestimmt. Die Art, wie die letztgenannte Ekstase das uneigentliche Verstehen mitkonstituiert, wurde im rohen schon deutlich. Das alltägliche Besorgen versteht sich aus dem Seinkönnen, das ihm aus möglichem Erfolg und Mißerfolg mit Rücksicht auf das je Besorgte entgegenkommt. Der uneigentlichen Zukunft, dem Gewärtigen, entspricht ein eigenes Sein *beim* Besorgten. Der ekstatische Modus dieser Gegenwart enthüllt sich, wenn wir diese Ekstase im Modus der eigentlichen Zeitlichkeit zur Vergleichung beiziehen. Zum Vorlaufen der Entschlossenheit gehört eine Gegenwart, gemäß der ein Entschluß die Situation erschließt. In der Entschlossenheit ist die Gegenwart aus der Zerstreuung in das nächst Besorgte nicht nur zurückgeholt, sondern wird in der Zukunft und Gewesenheit gehalten. Die in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene, mithin *eigentliche Gegenwart* nennen wir den *Augenblick*. Dieser Terminus muß im aktiven Sinne als Ekstase verstanden werden. Er meint die entschlossene, aber in der Entschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet. Das Phänomen des Augenblicks kann *grundsätzlich nicht* aus dem *Jetzt* aufgeklärt werden. Das Jetzt ist ein zeitliches Phänomen, das der Zeit als Innerzeitigkeit zugehört: das Jetzt, »in dem« etwas entsteht, vergeht oder vorhanden ist. »Im Augenblick« kann nichts vorkommen, sondern als eigentliche Gegenwart läßt er *erst begegnen*, was als Zuhandenes oder Vorhandenes »in einer Zeit« sein kann 1

→ 1: S. Kierkegaard hat das *existenzielle* Phänomen des Augenblicks wohl am eindringlichsten gesehen, was nicht schon bedeutet, daß ihm auch die existenziale Interpretation entsprechend gelungen ist. Er bleibt am vulgären Zeitbegriff haften und bestimmt den Augenblick mit Hilfe von Jetzt und Ewigkeit. Wenn K. von »Zeitlichkeit« spricht, meint er das »In-der-Zeit-sein« des Menschen. Die Zeit als Innerzeitigkeit kennt nur das Jetzt, aber nie einen Augenblick. Wird dieser aber existenziell erfahren, dann ist eine ursprünglichere Zeitlichkeit, obzwar existenzial unausdrücklich, vorausgesetzt. Bezüglich des »Augenblicks« vgl. *K. Jaspers*, Psychologie der Weltanschauungen. 3. unveränderte Auflage 1925, S. 108 ff. und hierzu das »Referat Kierkegaards« S. 419–432.

Im Unterschied vom Augenblick als eigentlicher Gegenwart nennen wir die uneigentliche das *Gegenwärtigen*. Formal verstanden ist jede Gegenwart gegenwärtigend, aber nicht jede »augenblicklich«. Wenn wir den Ausdruck Gegenwärtigen ohne Zusatz gebrauchen, ist immer das uneigentliche, augenblicklos unentschlossene gemeint. Das Gegenwärtigen wird erst aus der zeitlichen Interpretation des Verfallens

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

an die besorgte »Welt« deutlich werden, das in ihm seinen existenzialen Sinn hat. Sofern aber das uneigentliche Verstehen das Seinkönnen aus dem Besorgbaren entwirft, heißt das, es zeitigt sich aus dem Gegenwärtigen. Dagegen zeitigt sich der Augenblick umgekehrt aus der eigentlichen Zukunft.

Das uneigentliche Verstehen zeitigt sich als gegenwärtigendes Gewärtigen, dessen ekstatischer Einheit eine entsprechende *Gewesenheit* zugehören muß. Das eigentliche Auf-sich-zukommen der vorlaufenden Entschlossenheit ist zumal ein Zurückkommen auf das eigenste, in seine Vereinzelung geworfene Selbst. Diese Ekstase ermöglicht es, daß das Dasein entschlossen das Seiende, das es schon ist, übernehmen kann. Im Vorlaufen *holt* sich das Dasein *wieder* in das eigenste Seinkönnen *vor*. Das eigentliche Gewesensein nennen wir die *Wiederholung*. Das uneigentliche Sichentwerfen auf die aus dem Besorgten, es gegenwärtigend, geschöpften Möglichkeiten ist aber nur so möglich, daß sich das Dasein in seinem eigensten *geworfenen* Seinkönnen *vergessen* hat. Dies Vergessen ist nicht nichts oder nur das Fehlen von Erinnerung, sondern ein eigener, »positiver« ekstatischer Modus der Gewesenheit. Die Ekstase (Entrückung) des Vergessens hat den Charakter des sich selbst verschlossenen Ausrückens vor dem eigensten Gewesen, so zwar, daß dieses Ausrücken *vor*... ekstatisch das Wovor verschließt und in eins damit sich selbst. *Vergessenheit* als uneigentliche Gewesenheit bezieht sich hiermit auf das geworfene, eigene *Sein*; sie ist der zeitliche Sinn der Seinsart, gemäß der ich zunächst und zumeist gewesen – *bin*. Und nur auf dem Grunde dieses Vergessens kann das besorgende, gewärtigende Gegenwärtigen *behalten* und zwar das nichtdaseinsmäßige, umweltlich begegnende Seiende. Diesem Behalten entspricht ein Nichtbehalten, das ein »Vergessen« im abgeleiteten Sinne darstellt.

Daß die Entschlossenheit *ausdrücklich* um die Herkunft der Möglichkeiten weiß, auf die sie sich entwirft, ist nicht notwendig. Wohl aber liegt in der Zeitlichkeit des Daseins und nur in ihr die Möglichkeit, das existenzielle Seinkönnen, darauf es sich entwirft, *ausdrücklich* aus dem überlieferten Daseinsverständnis zu holen. Die auf sich zurückkommende, sich überliefernde Entschlossenheit wird dann zur *Wiederholung* einer überkommenen Existenzmöglichkeit. Die *Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung*, das heißt der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins. Die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit – daß das Dasein sich seinen Helden wählt – 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

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das »Überholte«. Die Wiederholung läßt sich, einem entschlossenen Sichentwerfen entspringend, nicht vom »Vergangenen« überreden, um es als das vormals Wirkliche nur wiederkehren zu lassen. Die Wiederholung *erwidert* vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz. Die Erwiderung 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.

Die Wiederholung kennzeichnen wir als den Modus der sich überliefernden Entschlossenheit, durch den das Dasein ausdrücklich als Schicksal existiert. Wenn aber Schicksal die ursprüngliche Geschichtlichkeit des Daseins konstituiert, dann hat die Geschichte ihr wesentliches Gewicht weder im Vergangenen, noch im Heute und seinem »Zusammenhang« mit dem Vergangenen, sondern im eigentlichen Geschehen der Existenz, das aus der *Zukunft* des Daseins entspringt. Die Geschichte hat als Seinsweise des Daseins ihre Wurzel so wesenhaft in der Zukunft, daß der Tod als die charakterisierte Möglichkeit des Daseins die vorlaufende Existenz auf ihre *faktische* Geworfenheit zurückwirft und so erst der *Gewesenheit* ihren eigentümlichen Vorrang im Geschichtlichen verleiht. *Das eigentliche Sein zum Tode, das heißt die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins.* Das Dasein wird nicht erst geschichtlich in der Wiederholung, sondern weil es als zeitliches geschichtlich ist, kann es sich wiederholend in seiner Geschichte übernehmen. Hierzu bedarf es noch keiner Historie.

Das in der Entschlossenheit liegende vorlaufende Sichüberliefern an das Da des Augenblicks nennen wir Schicksal. In ihm gründet mit das Geschick, worunter wir das Geschehen des Daseins im Mitsein mit Anderen verstehen. Das schicksalhafte Geschick kann in der Wiederholung ausdrücklich erschlossen werden hinsichtlich seiner Verhaftung an das überkommene Erbe. Die Wiederholung macht dem Dasein seine eigene Geschichte erst offenbar. Das Geschehen selbst und die ihm zugehörige Erschlossenheit, bzw. Aneignung dieser gründet existenzial darin, daß das Dasein als zeitliches ekstatisch offen ist.[972]

---

972 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.337 – 339/385f (T56).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

8. Textstellen aus dem 7. Kapitel

§29 Kierkegaard: Der Leib des Ritters des Glaubens

Tableau XXXXXVII (T57): Das Selbst als Selbstverhältnis

Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst: Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das im Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthese. Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen Zweien. So betrachtet, ist der Mensch noch kein Selbst.

Im Verhältnis zwischen Zweien ist das Verhältnis das Dritte als negative Einheit, und die Zwei verhalten sich zum Verhältnis und im Verhältnis zum Verhältnis; dergestalt ist unter der Bestimmung Seele das Verhältnis zwischen Seele und Leib ein Verhältnis. Verhält sich hingegen das Verhältnis zu sich selbst, so ist dieses Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst.

Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muß sich entweder selbst gesetzt haben oder durch ein Anderes gesetzt sein.

Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, durch ein Anderes gesetzt, so ist das Verhältnis zwar das Dritte, aber dieses Verhältnis, das Dritte, ist so doch wieder ein Verhältnis, welches sich zu dem verhält, was das ganze Verhältnis gesetzt hat.

Ein so abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist das Selbst des Menschen, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem Anderen verhält. Daher kommt es, daß es zwei Formen der eigentlichen Verzweiflung geben kann. Hätte das Selbst des Menschen sich selbst gesetzt, so könnte nur von einer Form die Rede sein, nicht es selbst sein zu wollen, sich selbst los sein zu wollen; aber es könnte nicht davon die Rede sein, verzweifelt es selbst sein zu wollen. Diese Formel ist nämlich der Ausdruck für die Abhängigkeit des ganzen Verhältnisses [des Selbst], der Ausdruck dafür, daß das Selbst nicht durch sich selbst in Gleichgewicht und Ruhe kommen oder sein kann, sondern nur dadurch, daß es, indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu dem verhält, was das ganze Verhältnis gesetzt hat. Ja, es ist bei weitem nicht so, daß diese andere Form von Verzweiflung [daß das Selbst verzweifelt es selbst sein will] nur eine eigene Art von Verzweiflung bezeichnete, alle Verzweiflung kann vielmehr darin aufgelöst und auf sie zurückgeführt werden. Wenn es einen Verzweifelnden gibt, der meint, aufmerksam auf seine Verzweiflung zu sein, nicht sinnlos von ihr redet als von etwas, das ihm widerfährt [ungefähr wie wenn einer, der an Schwindel leidet, in einer nervösen Täuschung von einer Last auf

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem Kopfe redet oder davon, daß etwas auf ihn herabfalle und so weiter, während die Last, und während der Druck doch nicht etwas Äußerliches sind, sondern eine umgewandte Reflexion auf das Innere] – und nun mit aller Macht durch sich selbst und einzig durch sich selbst die Verzweiflung heben will: dann steht er noch in der Verzweiflung, arbeitet sich mit all seinen vermeintlichen Arbeiten nur desto tiefer in eine tiefere Verzweiflung. Das Mißverhältnis der Verzweiflung ist nicht ein einfaches Mißverhältnis, sondern ein Mißverhältnis in einem Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und von einem Andern gesetzt ist, so daß das Mißverhältnis in jenem für sich seienden Verhältnis sich zugleich unendlich im Verhältnis zu der Macht reflektiert, die es setzte.

Dies ist nämlich die Formel, die den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz ausgerottet ist: im Sich-Verhalten-zu-sich-selbst und im Es-Selbst-sein-Wollen gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte.[973]

Tableau XXXXXVIII (T58): Die Angst als Möglichkeit des Selbst

Angst kann man vergleichen mit Schwindel. Wessen Auge in eine gähnende Tiefe hinunterschaut, der wird schwindlig. Der Grund seines Schwindels aber ist ebensosehr sein Auge wie der Abgrund; denn gesetzt, er hätte nicht hinuntergestarrt! So ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthese setzen will und die Freiheit nun hinunterschaut in ihre eigene Möglichkeit und dabei die Endlichkeit ergreift, um sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit um. Weiter kann die Psychologie nicht kommen und will es auch nicht. Im gleichen Augenblick ist alles verändert, und indem die Freiheit sich wieder erhebt, sieht sie, daß sie schuldig ist. Zwischen diesen beiden Augenblicken liegt der Sprung, den keine Wissenschaft erklärt hat oder erklären kann. Wer in Angst schuldig wird, der wird so zweideutig schuldig wie nur möglich. Angst ist eine weibliche Ohnmacht, in der die Freiheit hinsinkt, psychologisch gesprochen geschieht der Sündenfall immer in Ohnmacht; aber zugleich ist Angst das Selbstischste von allem, und keine konkrete Äußerung der Freiheit ist so selbstisch wie die Möglichkeit jeder Konkretion. Dies ist wiederum das Überwältigende, das das zweideutige, sympathetische und antipathetische Verhältnis des Individuums bestimmt. In der Angst ist die selbstische Unendlichkeit der Möglichkeit, die nicht lockt wie eine Wahl, sondern die bestrickend ängstigt mit ihrer süßen Beängstigung.

Im späteren Individuum ist die Angst reflektierter. Dies kann so ausgedrückt werden, daß das Nichts, das der Gegenstand der Angst ist, gleichsam mehr und mehr ein Etwas wird. Wir sagen nicht, daß es wirklich zu einem Etwas wird, wirklich Etwas

973 Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.31ff (T57).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bedeutet; wir sagen nicht, daß nun an die Stelle von Nichts die Sünde oder etwas anderes zu setzen sei; denn hier gilt von der Unschuld des späteren Individuums, was von der Adams gilt; all dies ist nur für die Freiheit und ist nur dadurch, daß der Einzelne selbst durch den qualitativen Sprung die Sünde setzt. Das Nichts der Angst ist also hier ein Komplex von Ahnungen, die sich in sich selbst reflektieren, dem Individuum näher und näher kommen, obgleich sie wesentlich gesehen in der Angst doch wieder nichts bedeuten; doch wohl zu merken, nicht ein Nichts, mit dem das Individuum nichts zu tun hat, sondern ein Nichts, das lebendige Kommunikation hat mit der Unwissenheit der Unschuld. Diese Reflektiertheit ist ein Prädisponieren, das, bevor das Individuum schuldig wird, doch wesentlich gesehen nichts bedeutet, während es, indem es durch den qualitativen Sprung schuldig wird, die Voraussetzung ist, in der es über sich selbst hinausgeht, weil die Sünde sich selbst voraussetzt, natürlich nicht, bevor sie gesetzt ist [dies wäre eine Prädestination], sondern sich voraussetzt, indem sie gesetzt ist.

(…)

In einem Grimmschen Märchen wird von einem jungen Burschen erzählt, der auf Abenteuer auszog, um das Gruseln zu lernen. Wir wollen aber jenen Abenteurer seines Weges ziehen lassen, ohne uns darum zu kümmern, ob ihm auf seiner Fahrt das Entsetzliche begegnete. Hingegen möchte ich sagen, daß dies ein Abenteuer ist, das jeder Mensch zu bestehen hat: Angst haben zu lernen, damit er nicht verloren sei, entweder dadurch, daß ihm nie angst gewesen ist, oder dadurch, daß er in der Angst versinkt; wer daher gelernt hat, auf die rechte Weise Angst zu haben, der hat das Höchste gelernt.

Wäre der Mensch ein Tier oder ein Engel, so würde er nicht Angst haben können. Da er eine Synthese ist, kann er Angst haben, und je tiefer seine Angst ist, desto größer ist der Mensch, doch nicht in dem Sinne, wie die Menschen es gemeinhin verstehen, wo die Angst auf das Äußerliche geht, auf etwas außerhalb des Menschen, sondern in dem Sinne, daß einer selbst die Angst produziert. Nur in diesem Sinne ist es aufzufassen, wenn es von Christus heißt, daß ihm angst zu Tode wurde ebenso wenn er zu Judas sagt: was du tust, das tue bald. Auch nicht das entsetzliche Wort, über das zu predigen selbst Luther Angst hatte: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, nicht einmal dieses Wort drückt das Leiden so stark aus; denn mit dem letzteren wird ein Zustand bezeichnet, in dem sich Christus befindet, das erstere bezeichnet ein Verhältnis zu einem Zustand, der nicht ist.

Die Angst ist die Möglichkeit der Freiheit, nur diese Angst ist durch den Glauben absolut bildend, indem sie alle Endlichkeiten verzehrt, alle ihre Täuschungen aufdeckt. Und kein Großinquisitor hat so entsetzliche Foltern in Bereitschaft wie die Angst, und kein Spion weiß so geschickt den Verdächtigen gerade in dem Augenblick anzugehen, in dem er am schwächsten ist, oder weiß die Falle, in der er gefangen

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

werden soll, so gefällig zu legen, wie die Angst es weiß; und kein scharfsinniger Richter versteht so den Angeklagten zu examinieren, ja, zu examinieren, wie die Angst, die ihn nie losläßt, nicht in der Zerstreuung, nicht im Lärm, nicht unter der Arbeit, nicht am Tage, nicht in der Nacht.

Wer durch die Angst gebildet wird, der wird durch die Möglichkeit gebildet, und erst wer durch die Möglichkeit gebildet wird, wird nach seiner Unendlichkeit gebildet. Die Möglichkeit ist daher die schwerste aller Kategorien. Man hört wohl oft das Gegenteil, daß die Möglichkeit so leicht sei und die Wirklichkeit so schwer. Aber wer ist es, der so redet: Ein paar Jämmerliche, die nie gewußt haben, was Möglichkeit ist, und die dann, als die Wirklichkeit ihnen zeigte, daß sie nichts taugten und zu nichts taugen würden, lügnerisch eine Möglichkeit auffrischten, die zwar so schön, zwar so reizvoll war, der aber höchstens etwas jugendliche Albernheit zugrunde lag, deren man sich eher schämen sollte. Im allgemeinen versteht man daher unter der Möglichkeit, von der gesagt wird, sie sei so leicht, die Möglichkeit von Glück, Erfolg und so weiter. Doch ist dies gar nicht die Möglichkeit; es ist eine lügnerische Erfindung, die von der menschlichen Verderbtheit aufgetakelt wird, die Grund sucht, über das Leben und die Vorsehung zu klagen, und Gelegenheit, sich selbst wichtig zu werden. Nein, in der Möglichkeit ist alles gleich möglich, und wer in Wahrheit durch die Möglichkeit erzogen wurde, der hat das Entsetzliche genau so gut erfaßt wie das Freundliche. Wenn ein solcher Mensch die Schule der Möglichkeiten absolviert hat und – besser als ein Kind in seinem ABC – darüber Bescheid weiß, daß er vom Leben absolut nichts fordern kann und daß das Entsetzliche, das Verderben, die Vernichtung Tür an Tür mit jedem Menschen wohnt, und wenn er gründlich gelernt hat, daß jede Angst, vor der er Angst hatte, im nächsten Augenblick über ihn kam, so wird er der Wirklichkeit eine andere Erklärung geben; er wird die Wirklichkeit preisen, und selbst wenn sie schwer auf ihm lastet, wird er daran denken, daß sie doch weit, weit leichter ist, als die Möglichkeit es war. Nur so kann die Möglichkeit bilden; denn die Endlichkeit und die endlichen Verhältnisse, in denen dem Individuum ein Platz angewiesen ist, mögen sie nun klein und alltäglich oder weltgeschichtlich sein, bilden nur endlich, und man kann sie immer bereden, inmer ein bißchen etwas anderes aus ihnen machen, immer schachern, immer einigermaßen dabei wegkommen, immer sich ein bißchen abseits halten, immer verhindern, daß man absolut etwas dabei lernt; und wenn man das will, muß das Individuum wiederum die Möglichkeit in sich haben und selbst das bilden, von dem es lernen soll, wenn dies auch schon im nächsten Augenblick keineswegs anerkennt, daß es von ihm gebildet ist, sondern absolut die Macht von ihm nimmt.

Damit aber ein Mensch in der Weise absolut und unendlich durch die Möglichkeit gebildet werde, muß er redlich sein gegen die Möglichkeit und Glauben haben. Unter Glauben verstehe ich hier das, als was Hegel ihn irgendwo auf seine Weise überaus

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

richtig kennzeichnet: die innere Gewißheit, die die Unendlichkeit vorwegnimmt. Wenn die Entdeckungen der Möglichkeit redlich verwaltet werden, so wird die Möglichkeit alle Endlichkeiten aufdecken, sie aber idealisieren in der Gestalt der Unendlichkeit und in der Angst das Individuum überwältigen, bis dieses sie wieder besiegt in der Antizipation des Glaubens.

Was ich hier sage, dünkt vielleicht vielen dunkel und ungut geredet, da sie sich gerade rühmen, nie Angst zu haben. Darauf würde ich erwidern, daß man vor Menschen, vor Endlichkeiten gewiß nicht Angst haben soll, aber erst der, der die Angst der Möglichkeit durchgemacht hat, erst der ist so gebildet, daß er keine Angst mehr hat, nicht weil er den Schrecknissen des Lebens entgeht, sondern weil diese stets schwach sind im Vergleich mit denen der Möglichkeit. Sollte der Sprechende dagegen meinen, es sei eben das Große an ihm, daß er nie Angst gehabt habe, so werde ich ihm mit Freuden meine Erklärung dafür eröffnen: das kommt, weil er sehr geistlos ist.[974]

Tableau XXXXXIX (T59): Der Ritter des Glaubens

Ich gestehe aufrichtig, ich habe in meiner Praxis kein sicheres Exemplar gefunden, ohne daß ich deshalb leugnen möchte, daß vielleicht jeder zweite Mensch ein solches Exemplar sei. Indessen habe ich doch mehrere Jahre vergebens danach gefahndet. Im allgemeinen reist man in der Welt herum, um Flüsse und Berge zu sehen, neue Sterne, buntscheckige Vögel, mißgestaltete Fische, lächerliche Menschenrassen; man gibt sich dem tierischen Stupor hin, der auf das Dasein glotzt, und man glaubt, etwas gesehen zu haben. Dies beschäftigt mich nicht. Wüßte ich indessen, wo ein solcher Ritter des Glaubens wohnte, so würde ich stehenden Fußes zu ihm wandern; denn dies Wunder beschäftigt mich absolut. Ich würde ihn keinen Augenblick loslassen, jede Minute aufpassen, wie er es mit den Bewegungen anstellte; ich würde mich selbst als fürs Leben versorgt ansehen und meine Zeit darin teilen, ihm zuzusehen und selbst Übungen zu machen, und so all meine Zeit darauf verwenden, ihn zu bewundern. Wie gesagt, habe ich keinen solchen gefunden, indessen vermag ich ihn gleichwohl zu denken. Hier ist er. Die Bekanntschaft wird gestiftet, ich werde ihm vorgestellt. In dem Moment, in dem ich ihn erstmals ins Auge fasse, werfe ich ihn im gleichen Nu von mir, mache selbst einen Sprung zurück, schlage die Hände zusammen und sage halblaut: »Herrgott! ist das der Mensch, ist er's wirklich, der sieht ja aus wie ein Steuereinnehmer.« Indessen ist er's jedoch. Ich schließe mich ihm näher an, achte auf die kleinste Bewegung, ob sich nicht eine kleine ungleichartige Bruchte-

974 Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.512f/631–634 (T58).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

legraphie aus dem Unendlichen zeigen sollte, ein Blick, eine Miene, ein Gestus, eine Wehmut, ein Lächeln, welches das Unendliche in seiner Ungleichartigkeit mit dem Endlichen verriete. Nein! Ich examiniere seine Gestalt von Kopf bis Fuß, ob nicht ein Riß vorhanden sein sollte, durch den das Unendliche herausguckte. Nein! Er ist durch und durch solide. Seine Haltung: ist kraftvoll, gehört ganz der Endlichkeit an, kein geputzter Bürger, der am Sonntagnachmittag auf Frederiksberg spazieren geht; er tritt gründlicher auf die Erde, er gehört ganz der Welt an; kein Spießbürger kann ihr mehr angehören. Nichts von jenem fremden und vornehmen Wesen ist zu entdecken, woran man den Ritter der Unendlichkeit erkennt. Er freut sich an allem, nimmt teil an allem und jedesmal, wenn man ihn am Einzelnen teilnehmen sieht, geschieht es mit einer Ausdauer, die den irdischen Menschen bezeichnet, dessen Seele an dergleichen festhält. Er geht seiner Beschäftigung nach. Wenn man ihn so sieht, sollte man glauben, er sei ein Schreiberling, der seine Seele an die italienische Buchhaltung verloren hätte, so pünktlich ist er. Er hält frei am Sonntag. Er geht in die Kirche. Kein himmlischer Blick oder ein Anzeichen des Inkommensurabeln verraten ihn; würde man ihn nicht kennen, wäre es unmöglich, ihn aus der übrigen Menge auszusondern; denn sein gesundes kräftiges Kirchenliedersingen beweist höchstens, daß er eine gute Brust hat. Am Nachmittag geht er in den Wald. Er freut sich über alles, was er sieht, über das Menschengewimmel, die neuen Omnibusse, den Sund – begegnet man ihm auf dem Strandweg, sollte man glauben, es sei eine Krämerseele, die sich austobe, gerade so freut er sich; denn er ist kein Dichter, und ich habe vergebens versucht, ihm die poetische Inkommensurabilität abzulauern. Gegen Abend geht er nach Haus; sein Gang ist unverdrossen wie der eines Postboten. Unterwegs denkt er daran, daß seine Frau gewiß ein hübsches, kleines warmes Gericht für ihn bereit hält, wenn er heimkommt, zum Beispiel einen gebratenen Lammskopf und Gemüse dazu. Träfe er einen Gleichgesinnten, dann könnte er wohl bis Österport fortfahren, sich mit ihm über dies Gericht mit einer Leidenschaft zu unterhalten, die sich für einen Restaurateur schicken würde. Zufälligerweise besitzt er nicht vier Schillinge, und doch glaubt er voll und fest daran, daß seine Frau jenes leckere Gericht für ihn bereit hält. Tut sie es, dann soll es ein beneidenswerter Anblick für vornehme Leute, begeisternd für den einfachen Mann sein, ihn speisen zu sehen; denn sein Appetit ist stärker als der Esaus. Tut seine Frau es nicht – sonderbar genug, er ist genau der gleiche. Unterwegs kommt er an einem Bauplatz vorbei, er trifft einen anderen Mann. Sie sprechen einen Augenblick miteinander, er führt im Nu ein Gebäude auf, er disponiert über alle Kräfte dazu. Der Fremde verläßt ihn mit dem Gedanken, es sei gewiß ein Kapitalist gewesen, während mein bewunderter Ritter denkt: ja, käme es darauf an könnte ich es leicht bekommen. Er liegt in einem offenen Fenster und betrachtet den Platz, an dem er wohnt, alles was vorgeht, daß eine Ratte unter ein Brett des Rinnsteins schlüpft, daß die Kinder spielen; alles beschäftigt ihn mit

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer Daseinsruhe, als sei er ein Mädchen von sechzehn Jahren. Und dennoch ist er kein Genie; denn die Inkommensurabilität des Genies habe ich vergebens bei ihm auszuspionieren versucht. In der Abendstunde raucht er seine Pfeife; wenn man ihn sieht, sollte man darauf schwören, es sei der Fleischhöker von gegenüber, der in der Dämmerung vegetiert. Er läßt mit einer Sorglosigkeit fünf eine gerade Zahl sein, als sei er ein leichtsinniger Taugenichts, und doch kauft er in jedem Augenblick, den er lebt, die passende Zeit zum teuersten Preis; denn er tut nicht das geringste außer kraft des Absurden. Und doch, doch, ja, ich könnte rasend darüber werden, wenn nicht aus einem anderen Grunde, dann aus Neid, und doch hat dieser Mensch die Bewegung der Unendlichkeit gemacht und macht sie in jedem Augenblick. Er entleert des Daseins tiefe Wehmut in die unendliche Resignation, er kennt die Seligkeit der Unendlichkeit, er hat den Schmerz empfunden, allem zu entsagen, dem Teuersten, das man in der Welt besitzt, und doch schmeckt ihm die Endlichkeit genau so gut wie dem, der nie etwas Höheres gekannt hat, denn sein Verbleiben in der Endlichkeit trug nicht die Spur einer verzagten geängsteten Dressur, und doch ist ihm jene Sicherheit eigen, sich daran zu freuen, als sei sie das Gewißeste von allem. Und doch, doch ist die ganze irdische Gestalt, die er hervorbringt, eine neue Schöpfung kraft des Absurden. Er hat auf alles unendlich resigniert, und dann hat er alles wiederum kraft des Absurden ergriffen. Er macht ständig die Bewegung der Unendlichkeit; aber er tut es mit einer solchen Korrektheit und Sicherheit, daß er ständig die Endlichkeit dabei herausbekommt, und keine Sekunde ist, wo man etwas anderes erahnte. Für einen Tänzer soll es die schwierigste Aufgabe sein, sich in eine bestimmte Stellung zu springen, derart, daß keine Sekunde bleibt, in der er nach dieser Stellung greift, sondern im Sprung selbst in der Stellung steht. Vielleicht kann kein Tänzer dies tun – jener Ritter tut es. Die Menge der Menschen lebt in Trauer und Freude verloren, dies sind die Sitzengebliebenen, die nicht mit zum Tanz kommen. Die Ritter der Unendlichkeit sind Tänzer und haben Elevation. Sie machen die Bewegung nach oben und fallen wieder herab, und auch dies ist kein unseliger Zeitvertreib und nicht unschön anzusehen. Aber jedesmal, wenn sie herabfallen, vermögen sie nicht gleich die Stellung einzunehmen, sie schwanken einen Augenblick, und dies Schwanken zeigt, daß sie doch Fremde in der Welt sind. Es ist mehr oder weniger auffällig, da sie Kunst besitzen; aber selbst der kunstvollste dieser Ritter kann dies Schwanken dennoch nicht verbergen. Man braucht sie nicht in der Luft zu sehen, man braucht sie bloß in dem Augenblick zu sehen, wo sie die Erde berühren und berührt haben – und man erkennt sie. Aber so herabfallen können, daß es in der gleichen Sekunde aussieht, als ob man stünde und ginge, den Sprung im Leben in Gang zu verwandeln,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Sublime absolut im Pedestrischen auszudrücken – das vermag nur jener Ritter –, und das ist das alleinige Wunder.[975]

§30 Nietzsche: Der Leib des Übermenschen

Tableau XXXXXX (T60): Die große Vernunft des Leibes

Den Verächtern des Leibes will ich mein Wort sagen. Nicht umlernen und umlehren sollen sie mir, sondern nur ihrem eignen Leibe Lebewohl sagen — und also stumm werden.

„Leib bin ich und Seele“ — so redet das Kind. Und warum sollte man nicht wie die Kinder reden?

Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.

Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt.

Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du „Geist“ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft.

„Ich“ sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, — dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich.

Was der Sinn fühlt, was der Geist erkennt, das hat niemals in sich sein Ende. Aber Sinn und Geist möchten dich überreden, sie seien aller Dinge Ende: so eitel sind sie.

Werk- und Spielzeuge sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst. Das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes.

Immer horcht das Selbst und sucht: es vergleicht, bezwingt, erobert, zerstört. Es herrscht und ist auch des Ich's Beherrscher.

Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser — der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.

Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit. Und wer weiss denn, wozu dein Leib gerade deine beste Weisheit nöthig hat?

Dein Selbst lacht über dein Ich und seine stolzen Sprünge. „Was sind mir diese Sprünge und Flüge des Gedankens? sagt es sich. Ein Umweg zu meinem Zwecke. Ich bin das Gängelband des Ich's und der Einbläser seiner Begriffe.“

975 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.215 – 219 (T59).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Selbst sagt zum Ich: „hier fühle Schmerz!“ Und da leidet es und denkt nach, wie es nicht mehr leide — und dazu eben soll es denken.

Das Selbst sagt zum Ich: „hier fühle Lust!“ Da freut es sich und denkt nach, wie es noch oft sich freue — und dazu eben soll es denken.

Den Verächtern des Leibes will ich ein Wort sagen. Dass sie verachten, das macht ihr Achten. Was ist es, das Achten und Verachten und Werth und Willen schuf?

Das schaffende Selbst schuf sich Achten und Verachten, es schuf sich Lust und Weh. Der schaffende Leib schuf sich den Geist als eine Hand seines Willens.

Noch in eurer Thorheit und Verachtung, ihr Verächter des Leibes, dient ihr eurem Selbst. Ich sage euch: euer Selbst selber will sterben und kehrt sich vom Leben ab.

Nicht mehr vermag es das, was es am liebsten will: — über sich hinaus zu schaffen. Das will es am liebsten, das ist seine ganze Inbrunst.

Aber zu spät ward es ihm jetzt dafür: — so will euer Selbst untergehn, ihr Verächter des Leibes.

Untergehn will euer Selbst, und darum wurdet ihr zu Verächtern des Leibes! Denn nicht mehr vermögt ihr über euch hinaus zu schaffen.

Und darum zürnt ihr nun dem Leben und der Erde. Ein ungewusster Neid ist im scheelen Blick eurer Verachtung.

Ich gehe nicht euren Weg, ihr Verächter des Leibes! Ihr seid mir keine Brücken zum Übermenschen! —

Also sprach Zarathustra.[976]

Tableau XXXXXXI (T61): Abschied

Die Krähen schrei'n
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnei'n —
Wohl dem, der jetzt noch — Heimat hat!

Nun stehst du starr,
Schaust rückwärts ach! wie lange schon!
Was bist du Narr
Vor Winters in die Welt — entflohn?

Die Welt — ein Thor
Zu tausend Wüsten stumm und kalt!
Wer Das verlor,
Was du verlorst, macht nirgends Halt.

976 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 3), S.39ff (T60).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nun stehst du bleich,
Zur Winter-Wanderschaft verflucht,
Dem Rauche gleich,
Der stets nach kältern Himmeln sucht.

Flieg', Vogel, schnarr'
Dein Lied im Wüsten-Vogel-Ton! —
Versteck', du Narr,
Dein blutend Herz in Eis und Hohn!

Die Krähen schrei'n
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnei'n,
Weh dem, der keine Heimat hat![977]

Tableau XXXXXXII (T62): Der Übermensch

3.

Als Zarathustra in die nächste Stadt kam, die an den Wäldern liegt, fand er daselbst viel Volk versammelt auf dem Markte: denn es war verheissen worden, dass man einen Seiltänzer sehen solle. Und Zarathustra sprach also zum Volke:

Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?

Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden?

Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham.

Ihr habt den Weg vom Wurme zum Menschen gemacht, und Vieles ist in euch noch Wurm. Einst wart ihr Affen, und auch jetzt noch ist der Mensch mehr Affe, als irgend ein Affe.

Wer aber der Weiseste von euch ist, der ist auch nur ein Zwiespalt und Zwitter von Pflanze und von Gespenst. Aber heisse ich euch zu Gespenstern oder Pflanzen werden?

Seht, ich lehre euch den Übermenschen!

Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!

977 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA 11), S.329 (T61).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.

Verächter des Lebens sind es, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahinfahren!

Einst war der Frevel an Gott der grösste Frevel, aber Gott starb, und damit starben auch diese Frevelhaften. An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste und die Eingeweide des Unerforschlichen höher zu achten, als den Sinn der Erde!

Einst blickte die Seele verächtlich auf den Leib: und damals war diese Verachtung das Höchste: — sie wollte ihn mager, grässlich, verhungert. So dachte sie ihm und der Erde zu entschlüpfen.

Oh diese Seele war selber noch mager, grässlich und verhungert: und Grausamkeit war die Wollust dieser Seele!

Aber auch ihr noch, meine Brüder, sprecht mir: was kündet euer Leib von eurer Seele? Ist eure Seele nicht Armuth und Schmutz und ein erbärmliches Behagen?

Wahrlich, ein schmutziger Strom ist der Mensch. Man muss schon ein Meer sein, um einen schmutzigen Strom aufnehmen zu können, ohne unrein zu werden.

Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist diess Meer, in ihm kann eure grosse Verachtung untergehn.

Was ist das Grösste, das ihr erleben könnt? Das ist die Stunde der grossen Verachtung. Die Stunde, in der euch auch euer Glück zum Ekel wird und ebenso eure Vernunft und eure Tugend.

Die Stunde, wo ihr sagt: „Was liegt an meinem Glücke! Es ist Armuth und Schmutz, und ein erbärmliches Behagen. Aber mein Glück sollte das Dasein selber rechtfertigen!“

Die Stunde, wo ihr sagt: „Was liegt an meiner Vernunft! Begehrt sie nach Wissen wie der Löwe nach seiner Nahrung? Sie ist Armuth und Schmutz und ein erbärmliches Behagen!“

Die Stunde, wo ihr sagt: „Was liegt an meiner Tugend! Noch hat sie mich nicht rasen gemacht. Wie müde bin ich meines Guten und meines Bösen! Alles das ist Armuth und Schmutz und ein erbärmliches Behagen!“

Die Stunde, wo ihr sagt: „Was liegt an meiner Gerechtigkeit! Ich sehe nicht, dass ich Gluth und Kohle wäre. Aber der Gerechte ist Gluth und Kohle!“

Die Stunde, wo ihr sagt: „Was liegt an meinem Mitleiden! Ist nicht Mitleid das Kreuz, an das Der genagelt wird, der die Menschen liebt? Aber mein Mitleiden ist keine Kreuzigung.“

Spracht ihr schon so? Schriet ihr schon so? Ach, dass ich euch schon so schreien gehört hätte!

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nicht eure Sünde — eure Genügsamkeit schreit gen Himmel, euer Geiz selbst in eurer Sünde schreit gen Himmel!

Wo ist doch der Blitz, der euch mit seiner Zunge lecke? Wo ist der Wahnsinn, mit dem ihr geimpft werden müsstet?

Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist dieser Blitz, der ist dieser Wahnsinn! —

Als Zarathustra so gesprochen hatte, schrie Einer aus dem Volke: „Wir hörten nun genug von dem Seiltänzer; nun lasst uns ihn auch sehen!“ Und alles Volk lachte über Zarathustra. Der Seiltänzer aber, welcher glaubte, dass das Wort ihm gälte, machte sich an sein Werk.

4.

Zarathustra aber sahe das Volk an und wunderte sich. Dann sprach er also:

Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, — ein Seil über einem Abgrunde.

Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben.

Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist.

Ich liebe Die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergehenden.

Ich liebe die grossen Verachtenden, weil sie die grossen Verehrenden sind und Pfeile der Sehnsucht nach dem andern Ufer.

Ich liebe Die, welche nicht erst hinter den Sternen einen Grund suchen, unterzugehen und Opfer zu sein: sondern die sich der Erde opfern, dass die Erde einst des Übermenschen werde.

Ich liebe Den, welcher lebt, damit er erkenne, und welcher erkennen will, damit einst der Übermensch lebe. Und so will er seinen Untergang.

Ich liebe Den, welcher arbeitet und erfindet, dass er dem Übermenschen das Haus baue und zu ihm Erde, Thier und Pflanze vorbereite: denn so will er seinen Untergang.

Ich liebe Den, welcher seine Tugend liebt: denn Tugend ist Wille zum Untergang und ein Pfeil der Sehnsucht.

Ich liebe Den, welcher nicht einen Tropfen Geist für sich zurückbehält, sondern ganz der Geist seiner Tugend sein will: so schreitet er als Geist über die Brücke.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ich liebe Den, welcher aus seiner Tugend seinen Hang und sein Verhängniss macht: so will er um seiner Tugend willen noch leben und nicht mehr leben.

Ich liebe Den, welcher nicht zu viele Tugenden haben will. Eine Tugend ist mehr Tugend, als zwei, weil sie mehr Knoten ist, an den sich das Verhängniss hängt.

Ich liebe Den, dessen Seele sich verschwendet, der nicht Dank haben will und nicht zurückgiebt: denn er schenkt immer und will sich nicht bewahren.

Ich liebe Den, welcher sich schämt, wenn der Würfel zu seinem Glücke fällt und der dann fragt: bin ich denn ein falscher Spieler? — denn er will zu Grunde gehen.

Ich liebe Den, welcher goldne Worte seinen Thaten voraus wirft und immer noch mehr hält, als er verspricht: denn er will seinen Untergang.

Ich liebe Den, welcher die Zukünftigen rechtfertigt und die Vergangenen erlöst: denn er will an den Gegenwärtigen zu Grunde gehen.

Ich liebe Den, welcher seinen Gott züchtigt, weil er seinen Gott liebt: denn er muss am Zorne seines Gottes zu Grunde gehen.

Ich liebe Den, dessen Seele tief ist auch in der Verwundung, und der an einem kleinen Erlebnisse zu Grunde gehen kann: so geht er gerne über die Brücke.

Ich liebe Den, dessen Seele übervoll ist, so dass er sich selber vergisst, und alle Dinge in ihm sind: so werden alle Dinge sein Untergang.

Ich liebe Den, der freien Geistes und freien Herzens ist: so ist sein Kopf nur das Eingeweide seines Herzens, sein Herz aber treibt ihn zum Untergang.

Ich liebe alle Die, welche wie schwere Tropfen sind, einzeln fallend aus der dunklen Wolke, die über den Menschen hängt: sie verkündigen, dass der Blitz kommt, und gehn als Verkündiger zu Grunde.

Seht, ich bin ein Verkündiger des Blitzes und ein schwerer Tropfen aus der Wolke: dieser Blitz aber heisst Übermensch. —

5.

Als Zarathustra diese Worte gesprochen hatte, sahe er wieder das Volk an und schwieg. „Da stehen sie“, sprach er zu seinem Herzen, „da lachen sie: sie verstehen mich nicht, ich bin nicht der Mund für diese Ohren.

Muss man ihnen erst die Ohren zerschlagen, dass sie lernen, mit den Augen hören? Muss man rasseln gleich Pauken und Busspredigern? Oder glauben sie nur dem Stammelnden?

Sie haben Etwas, worauf sie stolz sind. Wie nennen sie es doch, was sie stolz macht? Bildung nennen sie’s, es zeichnet sie aus vor den Ziegenhirten.

Drum hören sie ungern von sich das Wort „Verachtung“. So will ich denn zu ihrem Stolze reden.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So will ich ihnen vom Verächtlichsten sprechen: das aber ist der letzte Mensch."

Und also sprach Zarathustra zum Volke:

Es ist an der Zeit, dass der Mensch sich sein Ziel stecke. Es ist an der Zeit, dass der Mensch den Keim seiner höchsten Hoffnung pflanze.

Noch ist sein Boden dazu reich genug. Aber dieser Boden wird einst arm und zahm sein, und kein hoher Baum wird mehr aus ihm wachsen können.

Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren!

Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Ich sage euch: ihr habt noch Chaos in euch.

Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann.

Seht! Ich zeige euch den letzten Menschen.

„Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?" — so fragt der letzte Mensch und blinzelt.

Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpft der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdfloh; der letzte Mensch lebt am längsten.

„Wir haben das Glück erfunden" — sagen die letzten Menschen und blinzeln.

Sie haben die Gegenden verlassen, wo es hart war zu leben: denn man braucht Wärme. Man liebt noch den Nachbar und reibt sich an ihm: denn man braucht Wärme.

Krankwerden und Misstrauen-haben gilt ihnen sündhaft: man geht achtsam einher. Ein Thor, der noch über Steine oder Menschen stolpert!

Ein wenig Gift ab und zu: das macht angenehme Träume. Und viel Gift zuletzt, zu einem angenehmen Sterben.

Man arbeitet noch, denn Arbeit ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt, dass die Unterhaltung nicht angreife.

Man wird nicht mehr arm und reich: Beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich.

Kein Hirt und Eine Heerde! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus.

„Ehemals war alle Welt irre" — sagen die Feinsten und blinzeln.

Man ist klug und weiss Alles, was geschehn ist: so hat man kein Ende zu spotten. Man zankt sich noch, aber man versöhnt sich bald — sonst verdirbt es den Magen.

Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Wir haben das Glück erfunden“ — sagen die letzten Menschen und blinzeln. —

Und hier endete die erste Rede Zarathustra's, welche man auch „die Vorrede“ heisst: denn an dieser Stelle unterbrach ihn das Geschrei und die Lust der Menge. „Gieb uns diesen letzten Menschen, oh Zarathustra, — so riefen sie — mache uns zu diesen letzten Menschen! So schenken wir dir den Übermenschen!“ Und alles Volk jubelte und schnalzte mit der Zunge. Zarathustra aber wurde traurig und sagte zu seinem Herzen:

Sie verstehen mich nicht: ich bin nicht der Mund für diese Ohren.

Zu lange wohl lebte ich im Gebirge, zu viel horchte ich auf Bäche und Bäume: nun rede ich ihnen gleich den Ziegenhirten.

Unbewegt ist meine Seele und hell wie das Gebirge am Vormittag. Aber sie meinen, ich sei kalt und ein Spötter in furchtbaren Spässen.

Und nun blicken sie mich an und lachen: und indem sie lachen, hassen sie mich noch. Es ist Eis in ihrem Lachen.

6.

Da aber geschah Etwas, das jeden Mund stumm und jedes Auge starr machte. Inzwischen nämlich hatte der Seiltänzer sein Werk begonnen: er war aus einer kleinen Thür hinausgetreten und gieng über das Seil, welches zwischen zwei Thürmen gespannt war, also, dass es über dem Markte und dem Volke hieng. Als er eben in der Mitte seines Weges war, öffnete sich die kleine Thür noch einmal, und ein bunter Gesell, einem Possenreisser gleich, sprang heraus und gieng mit schnellen Schritten dem Ersten nach. „Vorwärts, Lahmfuss, rief seine fürchterliche Stimme, vorwärts Faulthier, Schleichhändler, Bleichgesicht! Dass ich dich nicht mit meiner Ferse kitzle! Was treibst du hier zwischen Thürmen? In den Thurm gehörst du, einsperren sollte man dich, einem Bessern, als du bist, sperrst du die freie Bahn!“ — Und mit jedem Worte kam er ihm näher und näher: als er aber nur noch einen Schritt hinter ihm war, da geschah das Erschreckliche, das jeden Mund stumm und jedes Auge starr machte: — er stiess ein Geschrei aus wie ein Teufel und sprang über Den hinweg, der ihm im Wege war. Dieser aber, als er so seinen Nebenbuhler siegen sah, verlor dabei den Kopf und das Seil; er warf seine Stange weg und schoss schneller als diese, wie ein Wirbel von Armen und Beinen, in die Tiefe. Der Markt und das Volk glich dem Meere, wenn der Sturm hineinfährt: Alles floh aus einander und übereinander, und am meisten dort, wo der Körper niederschlagen musste.

Zarathustra aber blieb stehen, und gerade neben ihn fiel der Körper hin, übel zugerichtet und zerbrochen, aber noch nicht todt. Nach einer Weile kam dem Zerschmetterten das Bewusstsein zurück, und er sah Zarathustra neben sich knieen.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Was machst du da? sagte er endlich, ich wusste es lange, dass mir der Teufel ein Bein stellen werde. Nun schleppt er mich zur Hölle: willst du's ihm wehren?"

„Bei meiner Ehre, Freund, antwortete Zarathustra, das giebt es Alles nicht, wovon du sprichst: es giebt keinen Teufel und keine Hölle. Deine Seele wird noch schneller todt sein als dein Leib: fürchte nun Nichts mehr!"

Der Mann blickte misstrauisch auf. „Wenn du die Wahrheit sprichst, sagte er dann, so verliere ich Nichts, wenn ich das Leben verliere. Ich bin nicht viel mehr als ein Thier, das man tanzen gelehrt hat, durch Schläge und schmale Bissen."

„Nicht doch, sprach Zarathustra; du hast aus der Gefahr deinen Beruf gemacht, daran ist Nichts zu verachten. Nun gehst du an deinem Beruf zu Grunde: dafür will ich dich mit meinen Händen begraben."

Als Zarathustra diess gesagt hatte, antwortete der Sterbende nicht mehr; aber er bewegte die Hand, wie als ob er die Hand Zarathustra's zum Danke suche. —[978]

§31 Heidegger: Der Leib des Da-seins

Tableau XXXXXXIII (T63): Die Ek-sistenz des Menschen

Solches Setzen ist die Art der Metaphysik. Aber dadurch wird das Wesen des Menschen zu gering geachtet und nicht seiner Herkunft gedacht, welche Wesensherkunft für das geschichtliche Menschentum stets die Wesenszukunft bleibt. Die Metaphysik denkt den Menschen von der animalitas her und denkt nicht zu seiner humanitas hin.

Die Metaphysik verschließt sich dem einfachen Wesensbestand, daß der Mensch nur in seinem Wesen west, indem er vom Sein angesprochen wird. Nur aus diesem Anspruch »hat« er das gefunden, worin sein Wesen wohnt. Nur aus diesem Wohnen »hat« er »Sprache« als die Behausung, die seinem Wesen das Ekstatische wahrt. Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein. Die so verstandene Ek-sistenz ist nicht nur der Grund der Möglichkeit der Vernunft, ratio, sondern die Ek-sistenz ist das, worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahrt.

Die Ek-sistenz läßt sich nur vom Wesen des Menschen, das heißt, nur von der menschlichen Weise zu »sein« sagen; denn der Mensch allein ist, soweit wir erfahren, in das Geschick der Ek-sistenz eingelassen. Deshalb kann die Ek-sistenz auch nie als eine spezifische Art unter anderen Arten von Lebewesen gedacht werden, gesetzt

978 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 3), S.14 – -22 (T62).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

daß es dem Menschen geschickt ist, das Wesen seines Seins zu denken und nicht nur Natur- und Geschichtshistorien über seine Beschaffenheit und seinen Umtrieb zu berichten. So gründet auch das, was wir aus dem Vergleich mit dem »Tier« dem Menschen als animalitas zusprechen, selbst im Wesen der Ek-sistenz. Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich anderes als ein tierischer Organismus. Die Verirrung des Biologismus ist dadurch, noch nicht überwunden, daß man dem Leiblichen des Menschen die Seele und der Seele den Geist und dem Geist das Existentielle aufstockt und lauter als bisher die Hochschätzung des Geistes predigt, um dann doch alles in das Erleben des Lebens zurückfallen zu lassen, mit der warnenden Versicherung, das Denken zerstöre durch seine starren Begriffe den Lebensstrom und das Denken des Seins verunstalte die Existenz. Daß die Physiologie und die physiologische Chemie den Menschen als Organismus naturwissenschaftlich untersuchen kann, ist kein Beweis dafür, daß in diesem »Organischen«, das heißt in dem wissenschaftlich erklärten Leib, das Wesen des Menschen beruht. Dies gilt so wenig wie die Meinung, in der Atomenergie sei das Wesen der Natur beschlossen. Es könnte doch sein, daß die Natur in der Seite, die sie der technischen Bemächtigung durch den Menschen zukehrt, ihr Wesen gerade verbirgt. So wenig das Wesen des Menschen darin besteht, ein animalischer Organismus zu sein, so wenig läßt sich diese unzureichende Wesensbestimmung des Menschen dadurch beseitigen und- ausgleichen, daß der Mensch mit einer unsterblichen Seele oder mit dem Vernunftvermögen oder mit dem Personcharakter ausgestattet wird. Jedesmal ist das Wesen, und zwar auf dem Grunde desselben metaphysischen Entwurfs, übergangen.

Das, was der Mensch ist, das heißt in der überlieferten Sprache der Metaphysik das »Wesen« des Menschen, beruht in seiner Ek-sistenz. Aber die so gedachte Ek-sistenz ist nicht identisch mit dem überlieferten Begriff der existentia, was Wirklichkeit bedeutet im Unterschied zu essentia als der Möglichkeit. In »Sein und Zeit« (S. 42) steht gesperrt der Satz: »Das >Wesen< des Daseins liegt in seiner Existenz.« Hier handelt es sich aber nicht um eine Entgegensetzung von existentia und essentia, weil diese beiden metaphysischen Bestimmungen des Seins überhaupt noch nicht, geschweige denn ihr Verhältnis, in Frage stehen. Der Satz enthält noch weniger eine allgemeine Aussage über das Dasein, insofern diese im 18. Jahrhundert für das Wort »Gegenstand« aufgekommene Benennung den metaphysischen Begriff der Wirklichkeit des Wirklichen ausdrücken soll. Vielmehr sagt der Satz dieses: der Mensch west so, daß er das »Da«, das heißt die Lichtung des Seins, ist. Dieses »Sein« des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heißt des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins. Das ekstatische Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz, die von der metaphysisch gedachten existentia verschieden bleibt. Diese begreift die mittelalterliche Philosophie als actualitas. Kant stellt die existentia als die Wirklichkeit vor im Sinne der Objektivität der Erfahrung. Hegel bestimmt

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die existentia als die sich selbst wissende Idee der absoluten Subjektivität. Nietzsche erfaßt die existentia als die ewige Wiederkehr des Gleichen. Ob freilich durch die existentia in ihren nur dem nächsten Anschein nach verschiedenen Auslegungen als Wirklichkeit schon das Sein des Steines oder gar das Leben als das Sein der Gewächse und des Getiers zureichend gedacht ist, bleibe hier als Frage offen. In jedem Falle sind die Lebewesen, wie sie sind, ohne daß sie aus ihrem Sein als solchem her in der Wahrheit des Seins stehen und in solchem Stehen das Wesende ihres Seins verwahren. Vermutlich ist für uns von allem Seienden, das ist, das Lebe-Wesen am schwersten zu denken, weil es uns einerseits in gewisser Weise am nächsten verwandt und andererseits doch zugleich durch einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden ist. Dagegen möchte es scheinen, als sei das Wesen des Göttlichen uns näher als das Befremdende der Lebe-Wesen, näher nämlich in einer Wesensferne, die als Ferne unserem eksistenten Wesen gleichwohl vertrauter ist als die kaum auszudenkende abgründige leibliche Verwandtschaft mit dem Tier. Solche Überlegungen werfen auf die geläufige und daher immer noch voreilige Kennzeichnung des Menschen als animal rationale ein seltsames Licht. Weil Gewächs und Getier zwar je in ihre Umgebung verspannt, aber niemals in die Lichtung des Seins, und nur sie ist »Welt«, frei gestellt sind, deshalb fehlt ihnen die Sprache. Nicht aber hängen sie darum, weil ihnen die Sprache versagt bleibt, weltlos in ihrer Umgebung. Doch in diesem Wort »Umgebung« drängt sich alles Rätselhafte des Lebe-Wesens zusammen. Die Sprache ist in ihrem Wesen nicht Äußerung eines Organismus, auch nicht Ausdruck eines Lebewesens. Sie läßt sich daher auch nie vom Zeichencharakter her, vielleicht nicht einmal aus dem Bedeutungscharakter wesensgerecht denken. Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst.

Die Ek-sistenz, ekstatisch gedacht, deckt sich weder inhaltlich noch der Form nach mit der existentia. Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hin-aus-stehen in die Wahrheit des Seins. Existentia (existence) meint dagegen actualitas, Wirklichkeit im Unterschied zur bloßen Möglichkeit als Idee. Ek-sistenz nennt die Bestimmung dessen, was der Mensch im Geschick der Wahrheit ist. Existentia bleibt der Name für die Verwirklichung dessen, was etwas, in seiner Idee erscheinend, ist. Der Satz: »Der Mensch ek-sistiert«, antwortet nicht auf die Frage, ob der Mensch wirklich sei oder nicht, sondern antwortet auf die Frage nach dem »Wesen« des Menschen. Diese Frage pflegen wir gleich ungemäß zu stellen, ob wir fragen, was der Mensch sei, oder ob wir fragen, wer der Mensch sei. Denn im Wer? oder Was? Halten wir schon nach einem Personhaften oder nach einem Gegenstand Ausschau. Allein das Personhafte verfehlt und verbaut zugleich das Wesende der seinsgeschichtlichen Ek-sistenz nicht weniger als das Gegenständliche. Mit Bedacht schreibt daher der angeführte Satz in »Sein und Zeit« (S. 42) das Wort »Wesen« in Anführungszeichen. Das deutet an, daß sich jetzt das »Wesen« weder aus dem esse essentiae noch aus dem esse existentiae,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sondern aus dem Ek-statischen des Daseins bestimmt. Als der Ek-sistierende steht der Mensch das Da-sein aus, indem er das Da als Lichtung des Seins in »die Sorge« nimmt. Das Da-sein selbst aber west als das »geworfene«. Es west im Wurf des Seins als des schickend Geschicklichen.

Die letzte Verirrung wäre es jedoch, wollte man den Satz über das eksistente Wesen des Menschen so erklären, als sei er die säkularisierte Übertragung eines von der christlichen Theologie über Gott ausgesagten Gedankens (Deus est ipsum esse) auf den Menschen; denn die Ek-sistenz ist weder die Verwirklichung einer Essenz, noch bewirkt und setzt die Ek-sistenz gar selbst das Essentielle. Versteht man den in »Sein und Zeit« genannten »Entwurf« als ein vorstellendes Setzen, dann nimmt man ihn als Leistung der Subjektivität und denkt ihn nicht so, wie »das Seinsverständnis« im Bereich der »existentialen Analytik« des »In-der-Welt-Seins« allein gedacht werden kann, nämlich als der ekstatische Bezug zur Lichtung des Seins. Der zureichende Nach- und Mit-vollzug dieses anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens ist allerdings dadurch erschwert, daß bei der Veröffentlichung von »Sein und Zeit« der dritte Abschnitt des ersten Teiles, »Zeit und Sein« zurückgehalten wurde (vgl. »Sein und Zeit« S. 39). Hier kehrt sieh das Ganze um. Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und so mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam. Der Vortrag »Vom Wesen der Wahrheit«, der 1930 gedacht und mitgeteilt, aber erst 1943 gedruckt wurde, gibt einen gewissen Einblick in das Denken der Kehre von »Sein und Zeit« zu »Zeit und Sein«. Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von »Sein und Zeit«, sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der »Sein und Zeit« erfahren ist, und zwar erfahren in der Grunderfahrung des Seinsvergessenheit.

Sartre spricht dagegen den Grundsatz des Existentialismus so aus: die Existenz geht der Essenz voran. Er nimmt dabei existentia und essentia im Sinne der Metaphysik, die seit Plato sagt: die essentia geht der existentia voraus. Sartre kehrt diesen Satz um. Aber die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz. Als dieser Satz verharrt er mit der Metaphysik in der Vergessenheit der Wahrheit des Seins. Denn mag auch die Philosophie das Verhältnis von essentia und existentia im Sinne der Kontroversen des Mittelalters oder im Sinne von Leibniz oder anders bestimmen, vor all dem bleibt doch erst zu fragen, aus welchem Seinsgeschick diese Unterscheidung im Sein als esse essentiae und esse existentiae vor das Denken gelangt. Zu bedenken bleibt, weshalb die Frage nach diesem Seinsgeschick niemals gefragt wurde und weshalb sie nie gedacht werden konnte. Oder ist dies, daß es so mit der Unterscheidung von essentia und existentia steht, kein Zeichen der Vergessenheit des Seins? Wir dürfen vermuten, daß dieses Geschick nicht auf einem bloßen Versäumnis des menschlichen Denkens beruht, geschweige denn auf

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer geringeren Fähigkeit des frühen abendländischen Denkens. Die in ihrer Wesensherkunft verborgene Unterscheidung von essentia (Wesenheit) und existentia (Wirklichkeit) durchherrscht das Geschick der abendländischen und der gesamten europäisch bestimmten Geschichte.

Der Hauptsatz von Sartre über den Vorrang der existentia vor der essentia rechtfertigt indessen den Namen »Existentialismus« als einen dieser Philosophie gemäßen Titel. Aber der Hauptsatz des »Existentialismus« hat mit jenem Satz in »Sein und Zeit« nicht das geringste gemeinsam; abgesehen davon, daß in »Sein und Zeit« ein Satz über das Verhältnis von essentia und existentia noch gar nicht ausgesprochen werden kann, denn es gilt dort, ein Vor-läufiges vorzubereiten. Dies geschieht nach dem Gesagten unbeholfen genug. Das auch heute erst noch zu Sagende könnte vielleicht ein Anstoß werden, das Wesen des Menschen dahin zu geleiten, daß es denkend auf die es durchwaltende Dimension der Wahrheit des Seins achtet. Doch auch dies könnte jeweils nur dem Sein zur Würde und dem Da-sein zugunsten geschehen, das der Mensch eksistierend aussteht, nicht aber des Menschen wegen, damit sich durch sein Schaffen Zivilisation und Kultur geltend machen.

Damit wir Heutigen jedoch in die Dimension der Wahrheit des Seins gelangen, um sie bedenken zu können, sind wir daran gehalten, erst einmal deutlich zu machen, wie das Sein den Menschen angeht und wie es ihn in den Anspruch nimmt. Solche Wesenserfahrung geschieht uns, wenn uns aufgeht, daß der Mensch ist, indem er eksistiert. Sagen wir dies zunächst in der Sprache der Überlieferung, dann heißt das: die Ek-sistenz des Menschen ist seine Substanz. Deshalb kehrt in »Sein und Zeit« öfters der Satz wieder: »Die >Substanz< des Menschen ist die Existenz« (S. 117, 212, 314). Allein »Substanz« ist, seinsgeschichtlich gedacht, bereits die verdeckende Übersetzung von οὐσία, welches Wort die Anwesenheit des Anwesenden nennt und meistens zugleich aus einer rätselhaften Zweideutigkeit das Anwesende selbst meint. Denken wir den metaphysischen Namen »Substanz« in diesem Sinne, der in »Sein und Zeit« der dort vollzogenen »phänomenologischen Destruktion« gemäß schon vorschwebt (vgl. S. 25), dann sagt der Satz »die >Substanz< des Menschen ist die Ek-sistenz« nichts anderes als; die Weise, wie der Mensch in seinem eigenen Wesen zum Sein anwest, ist das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins. Durch diese Wesensbestimmung des Menschen werden die humanistischen Auslegungen des Menschen als animal rationale, als »Person«, als geistig-seelisch-leibliches Wesen nicht für falsch erklärt und nicht verworfen. Vielmehr ist der einzige Gedanke der, daß die höchsten humanistischen Bestimmungen des Wesens des Menschen die eigentliche Würde des Menschen noch nicht erfahren. Insofern ist das Denken in »Sein und Zeit« gegen den Humanismus. Aber dieser Gegensatz bedeutet nicht, daß sich solches Denken auf die Gegenseite des Humanen schlüge und das Inhumane befürworte, die Unmenschlichkeit verteidige und die Würde des Menschen herabsetze.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die Humanitas des Menschen nicht hoch genug ansetzt. Freilich beruht die Wesenshoheit des Menschen nicht darin, daß er die Substanz des Seienden als dessen »Subjekt« ist, um als der Machthaber des Seins das Seiendsein des Seienden in der allzu laut gerühmten »Objektivität« zergehen zulassen.

Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins »geworfen«, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine. Ob es und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er in das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht; denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten. Der Mensch ist der Hirt des Seins. Darauf allein denkt »Sein und Zeit« hinaus, wenn die ekstatische Existenz als »die Sorge« erfahren ist (vgl. §44a, S. 226ff.).[979]

Tableau XXXXXXIV (T64): Das Geviert

Heute ist alles Anwesende gleich nah und gleich fern. Das Abstandlose herrscht. Alles Verkürzen und Beseitigen der Entfernungen bringt jedoch keine Nähe. Was ist die Nähe? Um das Wesen der Nähe zu finden, bedachten wir den Krug in der Nähe. Wir suchten das Wesen der Nähe und fanden das Wesen des Kruges als Ding. Aber in diesem Fund gewahren wir zugleich das Wesen der Nähe. Das Ding dingt. Dingend verweilt es Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen; verweilend bringt das Ding die Vier in ihren Fernen einander nahe. Dieses Nahebringen ist das Nähern. Nähern ist das Wesen der Nähe. Nähe nähert das Ferne und zwar als das Ferne. Nähe wahrt die Ferne. Ferne wahrend, west die Nähe in ihrem Nähern. Solchermaßen nähernd, verbirgt die Nähe sich selber und bleibt nach ihrer Weise am nächsten.

Das Ding ist nicht »in« der Nähe, als sei diese ein Behälter. Nähe waltet im Nähern als das Dingen des Dinges.

Dingend verweilt das Ding die einigen Vier, Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen, in der Einfalt ihres aus sich her einigen Gevierts.

Die Erde ist die bauend Tragende, die nährend Fruchtende, hegend Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier.

Sagen wir Erde, dann denken wir schon die anderen Drei mit aus der Einfalt der Vier.

---

979 Heidegger: *Brief über den Humanismus* in *Wegmarken* (GA 9), S.323 – 331 (T63).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Himmel ist der Sonnengang, der Mondlauf, der Glanz der Gestirne, die Zeiten des Jahres, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, die Gunst und das Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers.

Sagen wir Himmel, dann denken wir schon die anderen Drei mit aus der Einfalt der Vier.

Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem verborgenen Walten dieser erscheint der Gott in sein Wesen, das ihn jedem Vergleich mit dem Anwesenden entzieht.

Nennen wir die Göttlichen, dann denken wir die anderen Drei mit aus der Einfalt der Vier.

Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet. Es hat den Tod als Tod weder vor sich noch hinter sich. Der Tod ist der Schrein des Nichts, dessen nämlich, was in aller Hinsicht niemals etwas bloß Seiendes ist, was aber gleich wohl west, sogar als das Geheimnis des Seins selbst. Der Tod birgt als der Schrein des Nichts das Wesende des Seins in sich. Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins. Die Sterblichen nennen wir jetzt die Sterblichen – nicht, weil ihr irdisches Leben endet, sondern weil sie den Tod als Tod vermögen. Die Sterblichen sind, die sie sind, als die Sterblichen, wesend im Gebirg des Seins. Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein.

Die Metaphysik dagegen stellt den Menschen als animal, als Lebewesen vor. Auch wenn die ratio die animalitas durch waltet, bleibt das Menschsein vorn Leben und Erleben her bestimmt. Die vernünftigen Lebewesen müssen erst zu Sterblichen *werden*.

Sagen wir: die Sterblichen, dann denken wir die anderen Drei mit aus der Einfalt der Vier.

Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen gehören, von sich her zueinander einig, aus der Einfalt des einigen Gevierts zusammen. Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wider. Jedes spiegelt sich dabei nach seiner Weise in sein Eigenes innerhalb der Einfalt der Vier zurück. Dieses Spiegeln ist kein Darstellen eines Abbildes. Das Spiegeln ereignet, jedes der Vier lichtend, deren eigenes Wesen in die einfältige Vereignung zueinander. Nach dieser ereignend-lichtenden Weise spiegelnd, spielt sich jedes der Vier jedem der übrigen zu. Das ereignende Spiegeln gibt jedes der Vier in sein Eigenes frei, bindet aber die Freien in die Einfalt ihres wesenhaften Zueinander.

Das ins Freie bindende Spiegeln ist das Spiel, das jedes der Vier jedem zutraut aus dem faltenden Halt der Vereignung. Keines der Vier versteift sich auf sein gesondertes Besonderes. Jedes der Vier ist innerhalb ihrer Vereignung vielmehr zu einem Eigenen

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

enteignet. Dieses enteignende Vereignen ist das Spiegel-Spiel des Gevierts. Aus ihm ist die Einfalt der Vier getraut.

Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt. Welt west, indem sie weltet. Dies sagt: das Welten von Welt ist weder durch anderes erklärbar noch aus anderem ergründbar. Dies Unmögliche liegt nicht daran, daß unser menschliches Denken zu solchem Erklären und Begründen unfähig ist. Vielmehr beruht das Unerklärbare und Unbegründbare des Weltens von Welt darin, daß so etwas wie Ursachen und Gründe dem Welten von Welt ungemäß bleiben. Sobald menschliches Erkennen hier ein Erklären verlangt, übersteigt es nicht das Wesen von Welt, sondern es fällt unter das Wesen von Welt herab. Das menschliche Erklärenwollen langt überhaupt nicht in das Einfache der Einfalt des Weltens hin. Die einigen Vier sind in ihrem Wesen schon erstickt, wenn man sie nur als vereinzeltes Wirkliches vorstellt, das durch einander begründet und aus einander erklärt werden soll.

Die Einheit des Gevierts ist die Vierung. Doch die Vierung macht sich keineswegs so, daß sie die Vier umfaßt und als dieses Umfassende erst nachträglich zu ihnen dazukommt. Die Vierung erschöpft sich ebensowenig darin, daß die Vier, nun einmal vorhanden, lediglich beieinander stehen.

Die Vierung west als das ereignende Spiegel-Spiel der einfältig einander Zugetrauten. Die Vierung west als das Welten von Welt. Das Spiegel-Spiel von Welt ist der Reigen des Ereignens. Deshalb umgreift der Reigen auch die Vier nicht erst wie ein Reif. Der Reigen ist der Ring, der ringt, fügend waltet, indem er als das Spiegeln spielt. Ereignend lichtet er die Vier in den Glanz ihrer Einfalt. Erglänzend vereignet der Ring die Vier überallhin offen in das Rätsel ihres Wesens. Das gesammelte Wesen des also ringenden Spiegel-Spiels der Welt ist das Gering. Im Gering des spiegelnd-spielenden Rings schmiegen sich die Vier in ihr einiges und dennoch je eigenes Wesen. Also schmiegsam fügen sie fügsam weltend die Welt.

Schmiegsam, schmiedbar, geschmeidig, fügsam, leicht heißt in unserer alten deutschen Sprache »ring« und »gering«. Das Spiegel-Spiel der weltenden Welt entringt als das Gering des Ringes die einigen Vier in das eigene Fügsame, das Ringe ihres Wesens. Aus dem Spiegel-Spiel des Gerings des Ringen ereignet sich das Dingen des Dinges.

Das Ding verweilt das Geviert. Das Ding dingt Welt. Jedes Ding verweilt das Geviert in ein je Weiliges aus Einfalt der Welt.

Wenn wir das Ding in seinem Dingen aus der weltenden Welt wesen lassen, denken wir an das Ding als das Ding. Dergestalt andenkend lassen wir uns vom weltenden Wesen des Dinges angehen. So denkend sind wir vom Ding als dem Ding gerufen. Wir sind – im strengen Sinne des Wortes – die Be-Dingten. Wir haben die Anmaßung alles Unbedingten hinter uns gelassen.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Denken wir das Ding als Ding, dann schonen wir das Wesen des Dinges in den Bereich, aus dem es west. Dingen ist Nähern von Welt. Nähern ist das Wesen der Nähe. Insofern wir das Ding als das Ding schonen, bewohnen wir die Nähe. Das Nähern der Nähe ist die eigentliche und die einzige Dimension des Spiegel-Spiels der Welt.[980]

Tableau XXXXXXV (T65): Das Da-sein

Das Selbstsein ist Wesung des Da-seins, und das Selbstsein des Menschen vollzieht sich erst aus der Inständigkeit im Da-sein.

Das »Selbst« pflegt man zu begreifen einmal in dem Bezug eines Ich auf »sich«. Dieser Bezug wird als ein vorstellender genommen. Und schließlich wird die Selbigkeit des Vorstellenden mit dem Vorgestellten als Wesen des »Selbst« gefaßt. Auf diesem und entsprechend abgewandelten Wegen ist jedoch das Wesen des Selbst nie zu erreichen.

Denn zuvor ist es keine Eigenschaft des vorhandenen Menschen und mit dem *Ichbewußtsein* nur scheinbar gegeben. Woher dieser Schein kommt, kann nur aus dem Wesen des Selbst geklärt werden.

Selbstheit entspringt als Wesung des Da-seins aus dem Ursprung des Da-seins. Und der Ursprung des Selbst ist das *Eigen-tum*. Dieses Wort hier genommen wie Fürsten-tum. Die Herrschaft der Eignung im Ereignis. Die Eignung ist zumal Zueignung und Übereignung. Sofern das Da-sein *sich* zu-ge-eignet wird als zugehörig zum Ereignis, kommt es zu sich *selbst*, aber nie so, als wäre das Selbst schon ein vorhandener, nur bisher nicht erreichter Bestand. Vielmehr zu sich selbst kommt das Da-sein erst, indem die Zu-eignung in die Zugehörigkeit zugleich Über-eignung wird in das Ereignis. Da-*sein* – Beständnis des Da. Das Eigen-tum als Herrschaft der Eig-nung ist Geschehnis der in sich gefügten Zu- und Übereignung.

Die Inständigkeit in diesem Geschehnis des Eigentums ermöglicht erst dem Menschen, geschichtlich zu »sich« zu kommen und bei-sich zu sein. Und erst dieses *Bei-sich* ist der zureichende Grund, um das *Für Andere* wahrhaft zu übernehmen. Aber das Zu-sich-kommen ist eben nie eine zuvor abgelöste Ich-vorstellung, sondern Übernahme der Zugehörigkeit in die Wahrheit des Seins, Einsprung in das Da. Das Eigentum als Grund der Selbstheit gründet das Da-sein. Eigentum aber ist selbst wieder das Beständnis der Kehre im Ereignis.

Eigentum ist so zugleich der daseinsmäßige Grund der Verhaltenheit.

Der *Rückbezug*, der im »Sich« genannt wird, zu »sich«, bei »sich«, für »sich«, hat sein Wesen in der *Eignung.*

---

980 Heidegger: *Das Ding* in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.179 – 182 (T64).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sofern nun der Mensch auch in der Seinsverlassenheit noch im Offenen des Unwesens des Seienden steht, ist jederzeit die Möglichkeit gegeben, für »sich« zu sein, auf »sich« zurückzukommen. Aber das »Sich« und das hieraus bestimmte Selbst als das Nur-Selbe bleibt leer und erfüllt sich nur aus dem Vorhandenen und Vorfindlichen und gerade von Menschen Betriebenen. Das Zu-sich hat keinen Entscheidungscharakter und ist ohne Wissen um die Verhaftung in das Geschehnis des Da-seins.

Die *Selbstheit* ist ursprünglicher als jedes Ich und Du und Wir. Diese sammeln sich als solche erst im *Selbst* und werden so je sie »selbst«.

Umgekehrt ist die Zerstreuung des Ich, Du und Wir und die Zerbröckelung und Vermassung kein bloßes Versagen des Menschen, sondern das Geschehnis der Ohnmacht, das *Eigentum* zu bestehen und zu wissen, die Seinsverlassenheit.

Selbst-sein — damit meinen wir zunächst immer: das von sich aus Tun und Lassen und Verfügen. Aber das »Von sich aus« ist täuschender Vordergrund. Von sich aus kann bloßer »Eigensinn« sein, dem alle Zu-eignung und Ubereignung aus dem Ereignis abgeht.

Die Schwingungsweite des Selbst richtet sich nach der Ursprünglichkeit des Eigentums und damit nach der Wahrheit des Seyns.

Verstoßen aus ihr und taumelnd in der Seinsverlassenheit wissen wir wenig genug um das Wesen des Selbst und um die Wege zu echtem Wissen. Denn allzu hartnäckig ist der Vorrang des »Ich«bewußtseins, zumal dieses in mannigfache Gestalten sich verstecken kann. Die gefährlichsten sind jene, in denen das weltlose »Ich« sich scheinbar aufgegeben und hingegeben hat an ein Anderes, das »größer« ist als es und dem es stückhaft oder gliedweise zugewiesen ist. Die Auflösung des »Ich« in »das Leben« als Volk, hier ist eine Überwindung des »Ich« angebahnt unter Preisgabe der ersten Bedingung einer solchen, nämlich der Besinnung auf das Selbst-sein und sein Wesen, das sich bestimmt aus der Zueignung und Übereignung.

Die Selbstheit ist die aus der Ereignung aufgefangene und sie ausstehende Erzitterung der Widerwendigkeit des Streites in der Erklüftung.[981]

981 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.319ff (T65).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

9. Textstellen aus dem 8. Kapitel

§33 Kierkegaard: Die Gnade Jesu Christi

Tableau XXXXXXVI (T66): Die Lilien auf dem Felde und die Vögel unter dem Himmel

„Sehet die Vögel unter dem Himmel an; schauet die Lilien auf dem Felde"

Aber, sagst du vielleicht mit „dem Dichter", und das spricht dich ganz besonders an, wenn der Dichter so redet: o, daß ich doch ein Vogel wäre, oder daß ich doch wie ein Vogel wäre, wie der freie Vogel, der mit der Lust des Reisens weit, weit fortfliegt über Land und Meer, dem Himmel so nah, zu fernen, fernen Gegenden; ach, der ich mich nur gebunden fühle und wieder gebunden und genagelt an die Stelle, wo tägliche Sorge und Leiden und Widerwärtigkeiten mir zur Wahrnehmung bringen, daß ich *da* wohne, und für Lebenszeit! O, daß ich ein Vogel wäre, oder daß ich doch wie ein Vogel wäre, der leichter als alles irdisch Lastende sich in die Lüfte erhebt, leichter als die Luft, o, daß ich doch wie der leichte Vogel wäre, der, wenn er festen Stand sucht, sein Nest sogar auf der Oberfläche des Meeres baut; ach, ich, den jede, auch die geringste Bewegung, wenn ich mich nur rühre, fühlen läßt, welches Gewicht auf mir lastet! O, daß ich ein Vogel wäre, oder daß ich wie ein Vogel wäre, frei von aller Rücksicht, wie der kleine Singvogel, der demütig singt, obwohl niemand auf ihn hört, oder der — stolz singt, obschon niemand auf ihn hört: ach ich, der ich keinen Augenblick und nichts für mich selbst habe, sondern zerstückelt bin, um den tausend Rücksichten zu dienen! O, daß ich eine Blume wäre, oder daß ich wie die Blume auf der Wiese wäre, glücklich in mich selbst verliebt, und damit Punktum – ach, ich, der ich den Zwiespalt des Menschenherzens auch in meinem Herzen fühle, weder in Selbstliebe mit allem brechen zu können noch in Liebe alles opfern zu können!

So der Dichter. Hört man ihm flüchtig zu, so lautet es fast, als sagte er, was das Evangelium sagt, er, der ja in den stärksten Ausdrücken das Glück des Vogels und der Lilie anpreist. Aber höre nun weiter. „Darum ist es doch beinahe wie eine Grausamkeit vom Evangelium, die Lilie und den Vogel preisend zu sagen: Du sollst so sein – ach, ich, in dem der Wunsch so wahr, so wahr, so wahr ist: O, daß ich wäre wie ein Vogel unter dem Himmel, wie eine Lilie auf dem Felde. Aber daß ich so werden könnte, das ist ja eine Unmöglichkeit; eben deshalb ist der Wunsch in mir so innig, so wehmütig und doch so brennend. Wie grausam da vom Evangelium so zu mir zu reden, es ist ja, als wollte es mich zwingen den Verstand zu verlieren, daß ich sein *soll*, was ich, wie ich in dem Wunsche es zu sein nur allzu tief fühle, nicht bin, und nicht sein kann. Ich kann das Evangelium nicht verstehen; es ist ein Sprachunterschied zwischen uns, der, wenn ich es verstehen sollte, mich töten würde."

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Und so geht es dem Dichter ständig im Verhältnis zum Evangelium; es geht ihm ebenso im Verhältnis zu der Rede des Evangeliums, daß man ein Kind sein *soll*. O, wäre ich doch ein Kind, sagt der Dichter, oder wäre ich doch wie ein Kind, unschuldig und froh wie ein Kind – ach ich, der ich frühzeitig alt und schuldig und verdrossen geworden bin!

Merkwürdig; denn man sagt ja mit Recht, daß der Dichter ein Kind ist. Und doch kann der Dichter nicht zum Einverständnis mit dem Evangelium kommen. Denn dem Leben des Dichters liegt eigentlich die Verzweiflung darüber zugrunde, das Gewünschte werden zu können; und diese Verzweiflung erzeugt „den Wunsch". Aber der Wunsch ist eine Erfindung der Trostlosigkeit. Wohl tröstet der Wunsch einen Augenblick, bei näherem Zusehen zeigt es sich aber doch, daß er nicht tröstet; und darum sagen wir, daß der Wunsch der Trost ist, den die Trostlosigkeit erfindet. Wunderlicher Selbstwiderspruch! Ja, aber dieser Widerspruch in sich selbst ist auch der Dichter. Der Dichter ist ein Kind des Schmerzes, den doch der Vater Sohn der Freude nennt. Im Schmerz entsteht der Wunsch im Dichter; und dieser Wunsch, dieser brennende Wunsch, er erfreut des Menschen Herz, mehr als der Wein es ergötzt, mehr als die früheste Knospe im Frühjahr, mehr als der erste Stern, den man des Tages müde in Sehnsucht nach der Nacht froh begrüßt, mehr als der letzte Stern am Himmel, von dem man Abschied nimmt, wenn der Tag graut. Der Dichter ist ein Kind der Ewigkeit, aber ihm fehlt der Ernst der Ewigkeit. Wenn er an den Vogel und die Lilie denkt, so weint er; und indem er weint, findet er Linderung in seinen Tränen, der Wunsch entsteht, und mit dem Wunsche die Beredsamkeit: o, wäre ich ein Vogel, der Vogel, von dem ich als Kind im Bilderbuch las; o, wäre ich eine Blume auf dem Felde, die Blume, die in meiner Mutter Garten stand. Würde man aber zu ihm mit dem Evangelium sagen: es ist Ernst, das ist eben der Ernst, daß der Vogel im Ernst der Lehrmeister ist, so müßte der Dichter lachen; und er treibt seinen Scherz mit dem Vogel und der Lilie, so witzig, daß er uns alle zum Lachen bringt, selbst den ernsthaftesten Menschen, der gelebt hat; aber das Evangelium bewegt er so nicht. Das Evangelium ist so ernst, daß alle Wehmut des Dichters es nicht verändern, die sogar den ernstesten Menschen so verändert, daß er einen Augenblick nachgibt, auf des Dichters Gedanken eingeht, mit ihm seufzt und sagt: Lieber, ist es wirklich eine Unmöglichkeit für dich! ja dann darf ich auch nicht sagen „Du sollst"; aber das Evangelium darf dem Dichter befehlen, daß er wie der Vogel sein *soll*. Und das Evangelium ist so ernst, daß auch die unwiderstehlichste Erfindung des Dichters es nicht zum Lächeln bringt.

Du sollst wie ein Kind werden, und darum oder zu dem Ende sollst du damit beginnen, das Wort verstehen zu können und zu wollen, das wie berechnet ist auf das Kind, und das jedes Kind versteht: Du *sollst*. Das Kind fragt nie nach Gründen, das darf das Kind nicht, das braucht das Kind auch nicht – und das eine entspricht

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem anderen: gerade weil das Kind nicht nach Gründen fragen darf, darum braucht es auch nicht danach zu fragen; denn für das Kind ist es Grund genug, daß es soll, ja alle Gründe zusammen würden für das Kind nicht in dem Grade Grund genug sein. Und das Kind sagt nie: ich kann nicht. Das darf das Kind nicht, und das ist auch nicht wahr — das eine entspricht ganz dem anderen: denn eben weil das Kind nicht sagen darf "ich kann nicht", deshalb ist es auch nicht wahr, daß es nicht kann, und deshalb erweist es sich, daß es das Wahre ist, daß es kann, denn es ist unmöglich nicht zu können, wenn man nicht anders darf, nichts ist gewisser – es geht nur darum, daß es gewiß ist, daß man nicht anders darf. Und das Kind sucht nie eine Ausflucht oder Entschuldigung; denn das Kind versteht mit der Wahrheit des Furchtbaren, daß es keine Ausflucht oder Entschuldigung gibt, daß es kein Versteck gibt, weder im Himmel noch auf Erden, weder in der Wohnstube noch im Garten, wo es sich verstecken könnte vor diesem „Du sollst". Und wenn einem das ganz gewiß ist, daß es kein solches Versteck gibt, so gibt es auch keine Ausflucht oder Entschuldigung. Und wenn man mit der Wahrheit des Furchtbaren weiß, daß es keine Ausflucht oder Entschuldigung gibt – so, ja so läßt man es natürlich auch bleiben sie zu finden, denn was nicht da ist, findet man nicht — aber man unterläßt es auch danach zu suchen; und so tut man, was man tun soll. Und das Kind bedarf nie langer Erwägung; denn wenn es soll, und vielleicht sofort, so gibt es ja keine Gelegenheit zur Erwägung; und selbst wenn dies nicht der Fall wäre, wenn es doch soll – ja, selbst wenn man ihm eine Ewigkeit zum Erwägen geben sollte, das Kind würde ihrer nicht bedürfen, das Kind würde sagen: wozu all die Zeit, wenn ich doch soll. Und wenn das Kind die Zeit annähme, so würde es die Zeit wohl auf eine andere Weise benützen, zum Spiel, zum Vergnügen und dergleichen; denn was das Kind soll, das soll das Kind, das steht fest, und hat ganz und gar nichts mit Erwägung zu tun.

So laß uns denn nach der Anweisung des Evangeliums im Ernst die Lilie und den Vogel als Lehrmeister betrachten. Im Ernst, denn so überspannt geistlich ist das Evangelium nicht, daß es die Lilie und den Vogel nicht brauchen könnte; aber so irdisch ist es auch nicht, daß es die Lilie und den Vogel nur entweder wehmütig oder lächelnd betrachten könnte.

Laß uns von der Lilie und dem Vogel
als Lehrmeister Schweigen lernen, oder lernen zu
schweigen

Denn gewiß ist es die Rede, die den Menschen vor dem Tier auszeichnet, und also, wenn jemand so will, weit mehr vor der Lilie. Weil es aber ein Vorzug ist reden zu können, daraus folgt nicht, daß es nicht eine Kunst sein sollte schweigen zu können, oder daß es eine geringe Kunst wäre; im Gegenteil, eben weil der Mensch reden

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kann, eben deshalb ist es eine Kunst schweigen zu können, und eben weil dieser sein Vorzug ihn so leicht versucht, deshalb ist es eine große Kunst schweigen zu können.

Das aber kann er lernen von den schweigsamen Lehrmeistern: der Lilie und dem Vogel.

„Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit"

Was will das aber sagen, was habe ich zu tun, oder was für ein Streben ist es, von dem gesagt werden kann, daß es nach Gottes Reich trachtet? Soll ich sehen ein Amt zu bekommen, das meinen Fähigkeiten und Kräften entspricht, um darin zu wirken? Nein, du sollst *zuerst* nach Gottes Reich trachten. Soll ich denn all meine Habe den Armen geben? Nein, *zuerst* sollst du nach Gottes Reich trachten. Soll ich denn hinausgehen und diese Lehre in der Welt verkünden? Nein, du sollst *zuerst* nach Gottes Reich trachten. Aber so ist es ja in gewissem Sinne nichts, was ich tun soll? Ja, ganz gewiß, es ist in gewissem Sinne nichts; du sollst im tiefsten Sinn dich selbst zu nichts machen, vor Gott zu nichts werden, schweigen lernen; in diesem Schweigen liegt der Beginn dessen, *zuerst* nach Gottes Reich zu trachten.

So kommt man, geistlich, gewissermaßen rückwärts zum Anfang. Der Anfang ist nicht das, mit dem man anfängt, sondern das, zu dem man kommt; und man kommt rückwärts dazu. Der Anfang ist diese Kunst, schweigsam zu werden; denn schweigsam zu sein wie die Natur es ist, ist keine Kunst. Und dies, so im tiefsten Sinne schweigsam zu *werden*, schweigsam vor Gott, das ist der Anfang der Gottesfurcht, denn wie Gottesfurcht der Weisheit Anfang ist, so ist Schweigen der Gottesfurcht Anfang. Und wie Gottesfurcht mehr ist als der Weisheit Anfang, nämlich Weisheit, so ist Schweigen mehr als der Gottesfurcht Anfang, nämlich Gottesfurcht. In diesem Schweigen verstummen gottesfürchtig die vielen Gedanken des Wünschens und Begehrens; in diesem Schweigen verstummen gottesfürchtig die vielen Worte der Danksagung.

Es ist des Menschen Vorzug vor dem Tier reden zu können; aber im Verhältnis zu Gott kann es für den Menschen, der reden kann, leicht zum Verderben werden, reden zu wollen. Gott ist im Himmel, der Mensch auf der Erde: darum können sie nicht gut zusammen reden. Gott ist der Allweise, was der Mensch weiß, ist loses Gerede: darum können sie nicht gut zusammen reden. Gott ist Liebe, der Mensch ist, wie man es zu einem Kind sagt, auch sein eigenes Wohl betreffend ein kleiner Narr: darum können sie nicht gut zusammen reden. Nur in viel Furcht und Zittern kann der Mensch mit Gott reden; in viel Furcht und Zittern. Aber in viel Furcht und Zittern zu reden ist aus einem anderen Grunde schwierig; denn wie die Angst die Stimme körperlich versagen läßt, so läßt wohl auch viel Furcht und Zittern die Rede in Schweigen verstummen. Das weiß, wer recht betet. Und wer nicht recht

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

betete, der lernte dies vielleicht gerade im Beten. Da war etwas, das ihm so sehr am Herzen lag, eine Sache, die ihm so wichtig war, es lag ihm so viel daran, sich Gott recht verständlich zu machen, er fürchtete, daß er im Gebet etwas vergessen haben könnte, ach, und wenn er es vergessen hätte, so fürchtete er, daß Gott nicht von selbst daran denken würde: deshalb wollte er sich zusammennehmen, um recht innerlich zu beten. Und was geschah ihm, wenn er dann recht innerlich betete? Ihm geschah das Verwunderliche; nach und nach, als er immer inniger wurde in seinem Gebet, hatte er immer weniger und weniger zu sagen, und zuletzt wurde er ganz still. Er schwieg, ja, was womöglich noch mehr als Schweigen dem Reden entgegengesetzt ist, er wurde ein Hörender. Er meinte, beten sei reden; er lernte, daß beten nicht nur schweigen ist, sondern hören ist. Und so ist es; beten heißt nicht sich selbst reden hören, sondern heißt zum Schweigen kommen, und beim Schweigen bleiben, warten, bis der Betende Gott hört.

Daran liegt es, daß das Wort des Evangeliums, trachtet am *ersten* nach dem Reich Gottes, erziehend gleichsam dem Menschen den Mund verschließt, indem es ihm auf jede einzelne Frage, ob er das oder das tun soll, antwortet: Nein, du sollst *zuerst* nach dem Reich Gottes trachten. Und darum kann man dies Wort des Evangeliums auch so umschreiben: Du sollst damit beginnen, daß du betest, nicht wie wenn das Gebet immer mit Schweigen begänne, sondern weil es, wenn es ein rechtes Beten geworden ist, dann in Schweigen endet. Trachtet zuerst nach Gottes Reich, das heißt: betet! Wenn du fragst, ja wenn du in der Frage alles einzelne durchgingst und fragst, ist es dies, was ich tun soll, und wenn ich es tue, heißt das dann nach Gottes Reich trachten: so muß man darauf antworten: nein, du sollst zuerst nach Gottes Reich trachten. Beten aber, nämlich recht beten, das heißt still werden, und das heißt zuerst nach Gottes Reich trachten. Dieses Schweigen kannst du bei der Lilie und dem Vogel lernen. Das will sagen, ihr Schweigen ist keine Kunst, wenn aber *du* schweigen lernst wie die Lilie und der Vogel, so bist du am Anfang, und das heißt, *zuerst* nach Gottes Reich trachten. Wie feierlich ist es nicht draußen unter Gottes Himmel bei der Lilie und dem Vogel, und warum? Frag den Dichter; er antwortet: Weil es da still ist. Und hinaus zu dieser feierlichen Stille sehnt er sich, fort von der Weltlichkeit in der Menschen-Welt, wo so viel geredet wird, fort von diesem ganzen weltlichen Menschen-Leben, das nur auf eine traurige Weise beweist, daß der Mensch sich durch die Rede vor den Tieren auszeichnet. „Denn", wird der Dichter sagen, „heißt das sich auszeichnen, nein, da ziehe ich die Stille da draußen weit, weit vor; ich ziehe sie vor, nein, da gibt es keinen Vergleich, sie zeichnet sich unendlich vor den Menschen aus, die reden können." In dem Schweigen der Natur meint der Dichter nämlich die Stimme der Gottheit zu vernehmen, im eifrigen Reden der Menschen meint er nicht bloß nicht die Stimme der Gottheit zu vernehmen, sondern nicht einmal zu vernehmen, daß der Mensch mit der Gottheit verwandt ist. Der Dichter

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sagt: die Rede ist des Menschen Vorzug vor dem Tier, ja ganz gewiß, – falls er *schweigen* kann.

Aber schweigen zu können, das kannst du draußen bei der Lilie und dem Vogel lernen, wo Schweigen ist, und auch etwas Göttliches in diesem Schweigen. Draußen ist Schweigen; und nicht bloß wenn in der schweigsamen Nacht alles schweigt, sondern auch wenn den Tag hindurch die tausend Saiten in Bewegung sind, und alles wie ein Meer von Tönen ist, so ist doch Schweigen da draußen: jeder für sich macht es so gut, daß keiner von ihnen, und nicht alle zusammen das feierliche Schweigen brechen. Draußen ist Schweigen. Der Wald schweigt; selbst wenn er flüstert, ist er doch still. Denn die Bäume, selbst wo sie am dichtesten beisammen stehen, halten einander, was die Menschen, trotz gegebenem Versprechen, so selten halten: es bleibt unter uns. Das Meer schweigt; selbst wenn es tost und rast, ist es doch still. Im ersten Augenblick verhörst du dich vielleicht, und hörst es tosen. Wenn du es eilig hast und mit diesem Bescheid fort-gehst, tust du dem Meer Unrecht. Wenn du dir dagegen Zeit nimmst und genauer zuhörst, so hörst du — verwunderlich! — du hörst das Schweigen; denn Einförmigkeit ist doch auch Schweigen. Wenn am Abend Schweigen über der Landschaft ruht, und du von der Wiese das ferne Brüllen hörst, oder du aus der Ferne vom Hause des Landmanns die heimliche Stimme des Hundes hörst: so kann man nicht sagen, daß dieses Gebrüll oder diese Stimme das Schweigen stört, nein, das gehört mit zum Schweigen, ist in einem geheimnisvollen, und insofern wieder in einem schweigenden Einverständnis mit dem Schweigen, vermehrt es nur.

So laß uns nun den Vogel und die Lilie näher betrachten, von denen wir lernen sollen. Der Vogel *schweigt und wartet*: er weiß, oder richtiger, er glaubt ganz fest, daß alles zu seiner Zeit geschieht, deshalb wartet der Vogel; aber er weiß, daß es ihm nicht zukommt, Zeit und Stunde zu wissen, deshalb schweigt er. Es wird schon zur rechten Zeit geschehen, sagt der Vogel, doch nein, der Vogel sagt das nicht, er schweigt; aber sein Schweigen redet, und dieses sein Schweigen sagt, daß er es glaubt, und weil er es glaubt, deshalb schweigt er und wartet. Wenn dann der Augenblick kommt, so versteht der schweigsame Vogel, daß das der Augenblick ist; er benützt ihn, und er wurde nie beschämt. So auch mit der Lilie, sie schweigt und wartet. Sie fragt nicht ungeduldig „wann kommt das Frühjahr?", denn sie weiß, es kommt zur rechten Zeit, sie weiß, daß es ihr selbst am wenigsten dienlich wäre, wenn sie die Zeiten des Jahres bestimmen dürfte; sie sagt nicht „wann bekommen wir denn Regen?" oder „wann bekommen wir denn Sonnenschein?" oder „nun hat es zuviel geregnet" oder „jetzt war die Hitze zu groß"; sie fragt nicht im voraus, wie der Sommer in diesem Jahr werden wird, wie lang oder wie kurz: nein, sie schweigt und wartet – so einfältig ist sie, aber betrogen wurde sie doch nie, was ja auch nur der Klugheit passieren kann, nicht der Einfalt, die nicht betrügt und nicht betrogen wird. So kommt denn der Augenblick, und wenn dann der Augenblick kommt, so versteht die schweigsame Lilie,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

daß nun der Augenblick da ist, und sie benützt ihn. O, ihr tiefsinnigen Lehrmeister der Einfalt, wäre es denn auch möglich, „den Augenblick" zu treffen, wenn man redet? Nein, nur durch Schweigen trifft man den Augenblick; indem man redet, auch nur ein einziges Wort sagt, geht man des Augenblicks verlustig; nur im Schweigen *ist* der Augenblick. Und darum glückte es auch wohl so selten einem Menschen, daß er zum rechten Verständnis dessen kam, wann der Augenblick da ist und dann auch dazu, den Augenblick recht zu benützen, deshalb, weil er nicht schweigen kann. Er kann nicht schweigen und warten, daraus läßt es sich vielleicht erklären, wenn der Augenblick für ihn überhaupt nicht kommt; er kann nicht schweigen, daraus läßt es sich vielleicht erklären, daß er den Augenblick nicht merkte, als er für ihn kam. Denn der Augenblick, obgleich schwanger in seiner reichen Bedeutung, läßt doch keine Botschaft vorausgehen, um seine Ankunft zu melden, dazu kommt er zu hurtig, wenn er kommt, da ist ja vorher nicht einen Augenblick Zeit. Auch kommt der Augenblick nicht, wie bedeutungsvoll er auch in sich selbst ist, mit Lärm oder Geschrei, nein, er kommt leise, mit leichterem Schritt als das leichteste Geschöpf, denn er kommt mit dem leichten Schritt des Plötzlichen, schleichend kommt er: darum muß man ganz still sein, wenn man vernehmen soll „jetzt ist er da"; und im nächsten Augenblick ist er vorbei, darum muß man ganz still gewesen sein, wenn es einem glücken soll, ihn zu benutzen. Aber doch hängt alles vom Augenblick ab. Und im Leben der weitaus meisten Menschen ist gewiß das das Unglück, daß sie nie den Augenblick vernahmen, daß in ihrem Leben das Ewige und das Zeitliche nur getrennt wurden, und warum?, weil sie nicht schweigen konnten.

Der Vogel *schweigt und leidet.* Wieviel Herzenssorgen er auch hat, er schweigt. Selbst die schwermütigen Klagelieder der Wüste oder der Einsamkeit schweigen. Er seufzt dreimal, darauf schweigt er, seufzt wiederum dreimal; aber wesentlich schweigt er. Denn was es ist, sagt er nicht, er klagt nicht, er klagt niemanden an, er seufzt, um wieder zum Schweigen zu kommen.

Es ist nämlich, als wollte das Schweigen ihn sprengen, deshalb muß er seufzen, um schweigen zu können. Vom Leiden entbunden ist der Vogel nicht; aber der schweigsame Vogel entbindet sich von dem, was das Leiden noch schwerer macht, und von der mißverstehenden Teilnahme anderer, von dem, was das Leiden langwieriger macht, dem vielen Reden vom Leiden, von dem, was das Leiden zu dem macht, was schlimmer ist als Leiden, zu der Sünde der Ungeduld und der Sorglichkeit. Denn glaube nicht, daß es doch nur ein wenig Falschheit von dem Vogel ist, daß er schweigt, wenn er leidet, daß er doch in seinem Innersten, wie schweigsam er auch gegen andere ist, nicht schweigt, daß er, der über sein Schicksal klagt, Gott und Menschen anklagt, daß er das Herz in Kummer sündigen läßt. Nein, der Vogel schweigt und leidet. Ach, das tut der Mensch nicht. Aber woher kommt es wohl, daß menschliches Leiden, verglichen mit dem des Vogels, so furchtbar erscheint? Ob nicht davon, daß der

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mensch reden kann? Nein, nicht davon, denn das ist ja ein Vorzug, sondern davon, daß der Mensch nicht schweigen kann.

Es ist nämlich nicht wie der Ungeduldige, oder, noch heftiger, der Verzweifelte es zu verstehen meint, wenn er — und das ist schon ein Mißbrauch der Rede und der Stimme – wenn er sagt oder ruft: „Hätte ich doch eine Stimme wie der Sturm, daß ich all mein Leiden äußern könnte, so wie ich es empfinde!" O, das wäre nur ein törichtes Mittel, im selben Grunde wird er es nur stärker empfinden. Nein, aber wenn du schweigen könntest, wenn du das Schweigen des Vogels hättest, so würde sich das Leiden wohl mindern.

Und wie der Vogel, so die Lilie, sie schweigt. Ob sie auch dasteht und leidet, indem sie verwelkt, sie schweigt; verstellen kann sich das unschuldige Kind nicht – das wird ja auch nicht verlangt, und es ist ein Glück für sie, daß sie das nicht kann, denn wahrlich, die Kunst, sich verstellen zu können, wird teuer erkauft -, sich verstellen kann sie nicht, sie kann nichts dafür, daß sie die Farbe wechselt, und dadurch verrät, was man ja an dem Farbenwechsel dieser Bleichheit erkennt, daß sie leidet; aber schweigen tut sie. Sie würde sich gern aufrecht halten um zu verbergen was sie leidet, doch dazu hat sie nicht die Kraft, nicht die Herrschaft über sich selbst, matt und gebeugt senkt sich ihr Haupt, wer vorübergeht – wenn jemand, der vorübergeht so viel Teilnahme hat, daß er auf sie achtet! — wer vorübergeht versteht, was das bedeutet, es spricht ja deutlich genug; aber die Lilie schweigt. So die Lilie. Woher kommt es aber wohl, daß menschliches Leiden verglichen mit dem der Lilie so furchtbar erscheint, ob nicht daher, daß sie nicht reden kann? Wenn die Lilie reden könnte, und wenn sie dann, ach wie der Mensch, die Kunst zu schweigen nicht gelernt hätte: ob dann nicht auch ihr Leiden furchtbar werden würde? Aber die Lilie schweigt. Für die Lilie ist Leiden Leiden, weder mehr noch weniger. Doch just, wenn Leiden weder mehr noch weniger ist als eben Leiden, dann ist das Leiden so gut vereinzelt und vereinfältigt, und so sehr verkleinert, wie es möglich ist. Kleiner kann das Leiden nicht werden, da es ja doch *ist*, und also ist was es ist. Dagegen aber kann das Leiden unendlich viel größer werden, wenn es nicht genau bleibt was es ist, weder mehr noch weniger wird. Wenn das Leiden weder mehr noch weniger ist, also wenn das Leiden nur das Bestimmte ist, das es ist: dann ist es, selbst wenn es das größte Leiden wäre, das geringste, das es sein kann. Wenn es aber unbestimmt bleibt, wie groß das Leiden eigentlich ist, so wird das Leiden größer; diese Unbestimmtheit vergrößert das Leiden unendlich. Und diese Unbestimmtheit entspringt just jenem zweideutigen Vorzug des Menschen, reden zu können. Die Bestimmtheit des Leidens dagegen, daß es weder mehr noch weniger ist als es ist, wird wiederum nur dadurch erreicht, daß man schweigen kann; und dieses Schweigen kannst du von der Lilie und dem Vogel lernen.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Draußen bei der Lilie und dem Vogel ist Schweigen. Aber was drückt dieses Schweigen aus? Es drückt Ehrfurcht vor Gott aus, daß er es ist, der verfügt, und er allein, dem Weisheit und Verstand zukommen. Und gerade weil dieses Schweigen Ehrfurcht vor Gott ist, weil es Anbetung ist, wie sie in der Natur sein kann, darum ist dieses Schweigen so feierlich. Und weil dieses Schweigen so feierlich ist, daher kommt es, daß man Gott in der Natur vernimmt – was Wunder auch, wenn alles aus Ehrfurcht vor ihm schweigt! Selbst wenn er nicht redet, daß alles aus Ehrfurcht vor ihm schweigt, wirkt ja auf einen, wie wenn er redete.

Was du hingegen durch keines Dichters Hilfe von dem Schweigen draußen bei der Lilie und dem Vogel lernen kannst, was nur das Evangelium dich lehren kann, ist das, daß es Ernst ist, daß es Ernst sein soll, daß der Vogel und die Lilie Lehrmeister sein *sollen*, daß du dich nach ihnen richten, von ihnen lernen sollst, ganz im Ernst, daß du schweigsam werden sollst wie die Lilie und der Vogel.

Und schon das ist ja der Ernst – wenn es richtig verstanden wird, nicht wie der träumende Dichter, oder wie der Dichter, der die Natur von sich träumen läßt – dies: daß du draußen bei der Lilie und dem Vogel vernimmst, *daß du vor Gott bist*, was sooft in Rede und Gegenrede mit anderen Menschen ganz vergessen wird. Denn wenn wir auch nur zu zweit zusammen reden, noch mehr, wenn wir zehn oder hundert sind, da wird so leicht vergessen, daß du und ich, wir zwei, oder daß wir zehn vor Gott stehen. Aber die Lilie, die Lehrmeisterin, ist tiefsinnig. Sie läßt sich gar nicht mit dir ein, sie schweigt, und durch ihr Schweigen will sie dich bedeuten, daß du vor Gott bist, daß du dich erinnerst, daß du vor Gott bist — und also im Ernst und in der Wahrheit schweigen sollst vor Gott.

Und schweigen vor Gott wie die Lilie und der Vogel *sollst* du. Du sollst nicht sagen „der Vogel und die Lilie haben gut schweigen, sie können ja nicht reden"; das sollst du nicht sagen, du sollst überhaupt nichts sagen, sollst auch nicht den geringsten Versuch machen, die Unterweisung im Schweigen dadurch zu vereiteln, daß du, statt Ernst zu machen mit dem Schweigen, töricht und sinnlos das Schweigen in die Rede hineinpfuschst, vielleicht als Gegenstand der Rede, so daß aus dem Schweigen nichts wird, dagegen aber eine Rede wird: über das Schweigen.

Du sollst vor Gott dir selbst gar nicht wichtiger werden als eine Lilie oder ein Vogel – doch wenn es Ernst und Wahrheit wird, daß du vor Gott bist, wird sich das von selbst ergeben. Und ob auch dein Vorhaben in der Welt das erstaunlichste wäre: du sollst die Lilie und den Vogel als deine Lehrmeister erkennen, und dir vor Gott nicht wichtiger werden als die Lilie und der Vogel. Und ob die ganze Welt nicht groß genug wäre, deine Pläne zu fassen, wenn du sie entfalten wolltest: du sollst von der Lilie und dem Vogel als deinen Lehrmeistern lernen, vor Gott all deine Pläne einfältig zusammenfassen in dem, was geringeren Platz einnimmt als ein Punkt, und weniger Lärm macht als die nichtssagendste Kleinigkeit: im Schweigen. Und ob, was du in der

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Welt littest, so qualvoll wäre, wie es nie erlebt wurde: du sollst die Lilie und den Vogel als deine Lehrmeister erkennen und dir selbst nicht wichtiger werden als es die Lilie und der Vogel sich in ihren kleinen Sorgen sind.

So wenn das Evangelium es zum Ernst macht, daß der Vogel und die Lilie Lehrmeister sein sollen. Anders mit dem Dichter, oder mit dem Menschen, der, gerade weil der Ernst fehlt, im Schweigen bei der Lilie und dem Vogel nicht ganz schweigsam wird — sondern zum Dichter wird. Allerdings ist Dichterrede höchst verschieden von allgemeiner menschlicher Rede, ist so feierlich, daß sie, verglichen mit der gemeinen Rede, fast wie Schweigen wirkt, aber Schweigen ist das doch nicht. Auch sucht der Dichter das Schweigen nicht, um zum Schweigen zu kommen, sondern umgekehrt, um zum Reden zu kommen — wie ein Dichter redet. Im Schweigen da draußen, da träumt der Dichter von der großen Tat, zu deren Ausführung er doch nicht kommt – denn der Dichter ist ja nicht der Held; und er wird beredt – vielleicht wird er beredt just deshalb, weil er der unglückliche Liebhaber der Tat ist, während der Held ihr glücklicher Liebhaber ist, also weil die Entbehrung ihn beredt macht, wie Entbehrung wesentlich den Dichter macht — er wird beredt; diese seine Beredtsamkeit ist das Gedicht. Draußen im Schweigen, da entwirft er große Pläne, die ganze Welt zu verändern und glücklich zu machen, große Pläne, die nie zur Wirklichkeit werden — nein, sie werden ja zum Gedicht. Draußen im Schweigen, da brütet er über seinem Schmerz, er läßt alles – ja, sogar die Lehrmeister, der Vogel und die Lilie müssen, statt ihn zu lehren, ihm dienen — er läßt alles zum Widerhall seines Schmerzes werden; und dieser Widerhall des Schmerzes ist das Gedicht, denn der bloße Schrei wird kein Gedicht, aber der unendliche Widerhall des Schreies in sich selbst, das ist das Gedicht.

Schweigsam wird also der Dichter nicht in dem Schweigen bei der Lilie und dem Vogel, und warum nicht? Eben weil er das Verhältnis umkehrt, weil er sich im Vergleich zu Lilie und Vogel zum Wesentlicheren macht, weil er sich einbildet, daß er sich sogar ein Verdienst erwirbt, indem er dem Vogel und der Lilie, wie es heißt, das Wort leiht, wo seine Aufgabe doch war, selbst von der Lilie und dem Vogel Schweigen zu lernen.

O, aber daß es doch dem Evangelium mit Hilfe der Lilie und des Vogels gelänge, dich, mein Zuhörer, den Ernst zu lehren, und mich, dich ganz zum Schweigen zu bringen vor Gott! Daß du im Schweigen dich selbst ganz vergessen würdest, wie du selbst heißt, deinen eigenen Namen, den berühmten Namen, den berüchtigten Namen, den unbedeutenden Namen, um im Schweigen vor Gott zu beten: „Geheiligt werde *Dein* Name!" Daß du im Schweigen dich selbst vergessen würdest, deine Pläne, die großen, alles umfassenden Pläne, oder die beschränkten, dein Leben und deine Zukunft betreffenden Pläne, um in Schweigen vor Gott zu beten: „*Dein* Reich komme!" Daß du im Schweigen deinen Willen vergessen würdest, deinen Eigensinn,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

um in Schweigen vor Gott zu beten: „*Dein* Wille geschehe!" Ja, wenn du von der Lilie und dem Vogel lernen könntest, ganz schweigsam zu werden vor Gott, wozu sollte dir dann das Evangelium nicht verhelfen können, dann sollte dir nichts unmöglich sein. Aber wenn doch das Evangelium bloß mit Hilfe der Lilie und des Vogels dich Schweigen lehrte, wozu hat es dir dann nicht schon geholfen! Denn, wie gesagt, ist Gottesfurcht der Weisheit Anfang, so ist Schweigen der Anfang der Gottesfurcht. Geh zur Ameise und werde weise, sagt Salomo; geh zum Vogel und zur Lilie und lerne Schweigen, sagt das Evangelium.

»Trachtet am *ersten* nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit." Aber der Ausdruck dafür, daß man zuerst Gottes Reich sucht, ist eben das Schweigen, das Schweigen, welches das der Lilie und des Vogels ist. Die Lilie und der Vogel suchen Gottes Reich, gar nichts anderes, alles übrige fällt ihnen zu. Aber dann suchen sie ja nicht Gottes Reich zuerst, wenn sie gar nichts anderes suchen? Woher kommt es dann, daß das Evangelium sagt: Trachtet am *ersten* nach Gottes Reich, und dadurch den Anschein erweckt, als habe man daraufhin etwas anderes zu suchen, wiewohl es doch offenbar des Evangeliums Meinung ist, daß Gottes Reich das einzige ist, das gesucht werden soll? Das kommt wohl daher, daß Gottes Reich unleugbar nur dann gesucht werden kann, wenn es zuerst gesucht wird; wer Gottes Reich nicht zuerst sucht, sucht es überhaupt nicht. Ferner kommt es daher, daß das Suchen-Können in sich eine Möglichkeit enthält, anderes suchen zu können, und deshalb muß das Evangelium, das ja erst einmal außerhalb des Menschen steht, der also auch anderes suchen kann, zu dem Menschen sagen: Du sollst zuerst nach Gottes Reich trachten. Und schließlich kommt es daher, daß das Evangelium sich mild und lieb zu dem Menschen herabläßt, sich in der Rede für ihn so klein macht, um ihn zum Guten zu locken. Falls das Evangelium sofort sagen wollte: Du sollst einzig und allein nach Gottes Reich trachten, so würde sich der Mensch wohl überfordert wähnen, er würde sich, halb ungeduldig, halb angst und bange, zurückziehen. Nun aber paßt sich das Evangelium dem Menschen ein wenig an. Da steht der Mensch, die vielen Dinge vor Augen, nach denen er strebt – da redet das Evangelium ihn an und sagt: „Trachte zuerst nach Gottes Reich." Da denkt der Mensch: Nun ja, wenn ich nachher die Erlaubnis bekomme, nach anderem zu trachten, so kann ich ja damit beginnen, Gottes Reich zu suchen. Macht er dann wirklich damit den Anfang, so weiß das Evangelium gut, was daraus folgen wird, daß er nämlich durch dieses Trachten nach dem Reich Gottes so befriedigt und gesättigt wird, daß er völlig vergißt nach anderem zu trachten, ja daß er nichts weniger wünscht, als das — so daß es nun Wahrheit wird, daß er einzig und allein nach Gottes Reich trachtet. So verhält sich das Evangelium, und so redet ja ein Älterer zu einem Kind. Denke dir ein Kind, das recht hungrig ist; wenn nun die Mutter das Essen aufträgt, und das Kind das Aufgetragene zu sehen bekommt, ist das Kind vor Ungeduld dem Weinen

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nahe und sagt: „Was soll das Bißchen, wenn ich das gegessen habe, bin ich noch gleich hungrig"; vielleicht wird das Kind auch so ungeduldig, daß es überhaupt nicht anfangen will zu essen, »weil das Bißchen doch nichts helfen kann". Aber die Mutter, die gut weiß, daß das Ganze ein Mißverständnis ist, sagt: „Ja, ja, mein Liebling, iß nur erst, was da ist, nachher können wir ja immer noch mehr holen." So greift das Kind zu, und was geschieht? Das Kind ist satt, ehe die Hälfte verzehrt ist. Hätte die Mutter das Kind sofort zurechtgewiesen und gesagt: „Das ist doch nun mehr als genug", so hätte die Mutter wohl nicht Unrecht gehabt, aber sie hätte durch ihr Verhalten kein Beispiel der Weisheit gegeben, welche eigentlich die der Erziehung ist. Das tat sie aber nun. So mit dem Evangelium. Es ist dem Evangelium nicht das Wichtigste, Fehler festzustellen und zu schelten; es ist dem Evangelium vielmehr das Wichtigste, daß es die Menschen dazu bringt, seiner Weisung zu folgen. Deshalb sagt es „trachtet am ersten." Dadurch stopft es allen Entschuldigungen der Menschen sozusagen den Mund, bringt ihn zum Schweigen, und erreicht so, daß er wirklich damit beginnt, nach dem Reich Gottes zu trachten; und dann sättigt dieses Trachten den Menschen so, daß er nun wirklich einzig und allein nach Gottes Reich trachtet.

Trachte zuerst nach Gottes Reich, das heißt, werde wie die Lilie und der Vogel, das heißt, werde ganz still vor Gott: dann wird dir alles Übrige zufallen.[982]

Tableau XXXXXXVII (T67): Der Greis und der Knabe

Es war vor ungefähr vier Jahren, an einem Sonntag (…). Gegen meine Gewohnheit war ich in den Garten hinausgekommen, den man den Garten der Toten nennt, wo der Abschied dem Besucher wieder doppelt schwierig ist, weil es sinnlos ist, zu sagen: noch einmal, weil das letzte Mal bereits vorbei ist und es keinen Grund gibt, mit dem Abschiednehmen aufzuhören, wenn der Anfang gemacht wird, nachdem das letzte Mal vorbei ist. Die meisten waren bereits nach Hause gegangen, nur ein einzelner verschwand zwischen den Bäumen. Nicht erfreut über die Begegnung, wich er aus, weil er ja Tote, nicht Lebendige suchte; und immer herrscht ja in diesem Garten eine schöne Übereinkunft zwischen den Besuchern, daß man nicht hingeht, um zu sehen und gesehen zu werden, sondern der eine Besucher meidet den andern. Man braucht auch keine Gesellschaft, am wenigsten einen geschwätzigen Freund, dort, wo alles Beredsamkeit ist, wo der Tote einem das kurze Wort, das auf sein Grab gesetzt wurde, zuruft, nicht wie ein Pfarrer, der weitläufig über das Wort predigt, sondern wie ein schweigsamer Mann, der bloß dieses Wort sagt, das aber mit einer Leidenschaft, als müßte der Tote das Grab sprengen. Oder ist es nicht seltsam, auf sein Grab die

982 Kierkegaard: *Die Lilien auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel* in *Christliche Reden*, S.5 – 19 (T66).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Worte zu setzen: »Wir sehen uns wieder« und dann da unten zu bleiben? Und doch welche Innerlichkeit in diesem Wort gerade durch den Widerspruch: denn daß der Mann, der morgen kommt, sagt: wir sehen uns wieder, das ist nicht erschütternd. Alles gegen sich, keinen, keinen direkten Ausdruck für seine Innerlichkeit haben und doch zu seinem Wort stehen, das ist die wahre Innerlichkeit, und die Innerlichkeit in demselben Grade unwahr wie der Ausdruck im Äußeren, in Angesicht und Miene, in Worten und Beteuerungen sofort zur Hand ist, nicht gerade, weil der Ausdruck selbst unwahr ist, sondern, weil es die Unwahrheit ist, daß die Innerlichkeit nur ein Moment sei. Der Tote bleibt ganz still, während die Zeit vergeht; auf das Grab des berühmten Kriegers hat man sein Schwert gelegt und Frechheit hat das Gittertor in Stücke geschlagen, aber der Tote stand nicht auf, griff nicht zum Schwert, um sich und seine Ruhestätte zu verteidigen; er gestikuliert nicht, er beteuert nicht, lodert nicht auf im Augenblick der Innerlichkeit, sondern schweigsam wie das Grab und still wie ein Toter bewahrt er seine Innerlichkeit und steht zu seinem Wort. Gepriesen sei der Lebende, der sich im Äußeren zu seiner Innerlichkeit wie ein Verstorbener verhält und sie gerade dadurch bewahrt, nicht als die Erregung eines Augenblicks oder als die Betörung eines Weibes, sondern als das Ewige, das durch den Tod gewonnen ist. So einer ist ein Mann, denn daß ein Weib in der augenblicklichen Innerlichkeit überschäumt, ist nicht unschön, und daß es diese bald wieder vergißt, ist auch nicht unschön; das eine entspricht nämlich dem andern und beides dem Weiblichen und dem, was man im allgemeinen unter Innerlichkeit versteht.

Vom Gehen müde setzte ich mich auf eine Bank, ein sich wundernder Zeuge davon, wie jener stolze Herrscher, der nun seit Jahrtausenden der Held des Tages gewesen ist und es bis zum letzten Tag bleibt, wie die Sonne bei ihrem glänzenden Fortgang den Schein der Verklärung über die ganze Umgebung warf, während mein Auge über die den Garten umgebende Mauer hinweg in jenes ewige Sinnbild der Ewigkeit hineinschaute: in den unendlichen Horizont. Was der Schlaf für den Leib, das ist ein solches Ausruhen für die Seele, daß sie recht ausatmen kann. In demselben Augenblick entdeckte ich zu meinem Erstaunen, daß die Bäume, die mich vor den Augen der andern verbargen, andere vor meinen Augen verborgen hatten, denn ich hörte dicht neben mir eine Stimme. Es hat immer mein Schamgefühl verletzt, Zeuge zu sein, wenn ein anderer sein Gefühl so äußert, wie es nur geschieht, wenn man sich unbemerkt glaubt, denn es gibt eine Innerlichkeit des Gefühls, die sich schamhaft verbirgt und nur vor Gott offenbar ist, gleich wie die Schönheit eines Weibes jedem verborgen und nur dem Geliebten offenbar sein will: darum beschloß ich, mich zu entfernen, aber die ersten Worte, die ich hörte, fesselten mich stark, und da ich durch das Geräusch meines Weggehens mehr zu stören fürchtete als durch stilles Sitzenbleiben, wählte ich letzteres und wurde so Zeuge einer Situation, die, so feierlich sie auch war, doch durch meine Gegenwart keine Kränkung erfuhr.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ich sah durch die Blätter, daß es zwei waren: ein Greis mit schlohweißen Haaren und ein Kind, ein Knabe von ungefähr zehn Jahren. Sie trugen beide Trauer und saßen an einem frisch zugeworfenen Grabe, woraus leicht zu schließen war, daß sie ein kürzlich erlittener Verlust beschäftigte. Die ehrwürdige Gestalt des Greises ward im verklärenden Abendschein noch feierlicher, und seine ruhige und doch bewegte Stimme gab das Wort deutlich wieder und deutlich auch in der Innerlichkeit, die es in dem Redenden hatte, der ab und zu innehielt, wenn die Stimme im Weinen erstickte oder die Stimmung sich in einen Seufzer verlor. Denn Stimmung ist wie der Nigerstrom in Afrika, niemand kennt seinen Ursprung, niemand kennt seinen Ausfluß, bekannt ist nur sein Lauf. Ich erfuhr aus dem Gespräch, daß der kleine Knabe ein Enkel des Greises war und der, dessen Grab sie besuchten, der Vater des Knaben. Da niemand genannt wurde, war die ganze Familie aller Wahrscheinlichkeit nach ausgestorben, wovon ich mich auch bei einem späteren Besuch überzeugte, als ich auf der Tafel den Namen und die Namen der vielen Verstorbenen las. Der Greis sprach mit dem Kinde davon, daß es nun keinen Vater mehr habe, niemand, an den es sich halten könne, außer einem alten Mann, der für ein Kind doch zu alt sei und sich selbst von der Welt wegsehne; aber es sei ein Gott im Himmel und auf Erden, nach dem alle Väterlichkeit genannt werde, und es sei *ein* Name, in welchem es Erlösung gäbe, der Name Jesu Christi. Er hielt einen Augenblick inne und sagte dann halblaut bei sich selbst: Daß dieser Trost mir zum Entsetzen werden sollte, daß er, mein Sohn, der nun im Grabe liegt, ihn fahren lassen konnte! Wozu alle meine Hoffnung, wozu alle meine Fürsorge, wozu alle seine Weisheit, wenn nun sein Tod mitten in seiner Verirrung die Seele eines Glaubenden über seine Erlösung ungewiß machen soll, wenn sein Tod meine grauen Haare mit Kummer in das Grab bringt, einen Glaubenden dazu bringt, die Welt in Angst zu verlassen, einen Greis dazu bringt, wie ein Zweifler nach Gewißheit zu hasten und dazu sich trübsinnig nach dem Zurückbleibenden umzusehen! Darauf sprach er wieder mit dem Kinde davon, es gäbe eine Weisheit, die an dem Glauben vorbeifliegen wolle, jenseits des Glaubens sei ein weites Gebiet wie die blauen Berge, scheinbar ein Festland, das für das Auge des Sterblichen wie eine Gewißheit aussehe, die höher sei, als die des Glaubens; der Glaubende aber fürchte diese Luftspiegelung, wie sie der Schiffer fürchte, es sei der Schein der Ewigkeit, in dem ein Sterblicher nicht sein könne, aber wenn er sich in ihn hineinstarre, dann verliere er den Glauben. Er schwieg wieder und sagte dann halblaut vor sich hin: Daß gerade mein unglücklicher Sohn sich betrügen lassen sollte! Wozu denn alle seine Gelehrsamkeit, daß er sich nicht einmal für mich verständlich zu machen vermochte, daß ich nicht mit ihm von seiner Verirrung sprechen konnte, weil sie für mich zu hoch war! Da erhob er sich und führte das Kind zum Grabe hin, und mit einer Stimme, deren Eindruck ich niemals vergessen werde, sagte er: »Armer Junge, du bist nur ein Kind und stehst doch bald allein in

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Welt, versprichst du mir nun beim Andenken an deinen verstorbenen Vater, der, wenn er jetzt zu dir sprechen könnte, so sprechen würde und durch meine Stimme spricht: gelobst du beim Anblick meines Alters und meiner grauen Haare, gelobst du bei der Feierlichkeit dieser geheiligten Stätte, bei dem Gott, dessen Namen du doch hast anrufen lernen, beim Namen Jesu Christi, in dem allein Erlösung ist: versprichst du mir, daß du an diesem Glauben in Leben und Tod festhalten willst, daß du dich von keinem Blendwerk, wie sich auch die Gestalt der Welt verändern würde, betrügen lassen willst, versprichst du mir das:« Überwältigt von dem Eindruck warf sich der Kleine auf die Knie, der Alte aber richtete ihn auf und drückte ihn an seine Brust.

Ich bin es der Wahrheit schuldig, zu gestehen, daß ich nie Zeuge eines so erschütternden Auftritts gewesen bin. Was vielleicht einen Augenblick diesen oder jenen veranlassen mag, das Ganze für eine Fiktion zu halten, nämlich, daß ein Greis so mit einem Kinde spricht, das erschütterte mich am meisten: der unglückliche Greis, der in der Welt allein mit einem Kind zurückgeblieben war, der außer einem Kind niemand hatte, mit dem er über seinen Kummer sprechen konnte, und nur einen zu retten hatte, ein Kind, bei dem er doch die Reife, ihn zu verstehen, nicht voraussetzen konnte, und doch nicht wagte, auf die Zeit der Reife zu warten, weil er selbst ein Greis war. Schön ist es, ein Greis zu sein, lieblich für den alten Mann, seine Familie um sich herum aufwachsen zu sehen, eine erfreuliche Rechenaufgabe, zuzuzählen, sooft sich die Zahl erhöht; wird es aber sein Los, wieder umrechnen zu müssen, wird das Abziehen seine Aufgabe, jedesmal wenn der Tod nimmt und wieder nimmt, bis es heißt: quitt! und der Greis zurückbleibt, um zu quittieren – was ist dann so schwer wie ein Greis zu sein! Wie Not einen Menschen zum Äußersten treiben kann, so schien mir das Leiden des Greises seinen stärksten Ausdruck in dem zu finden, was dichterisch eine Unwahrscheinlichkeit genannt werden müßte: daß ein Greis in einem Kind seinen einzigen Vertrauten hat und daß von einem Kinde ein heiliges Gelübde, ein Eid, gefordert wird. Obgleich nur Zuschauer und Zeuge, war ich doch tief ergriffen; in dem einen Augenblick war es mir, als sei ich selbst der junge Mann, den der Vater mit Entsetzen begrub, im nächsten war es mir, als sei ich das Kind, das durch das heilige Gelübde gebunden wurde. Indessen fühlte ich kein Bedürfnis, hervorzustürzen, um dem alten Mann gerührt meine Anteilnahme zu bezeugen, ihm mit Tränen und bebender Stimme beteuernd, daß ich diese Szene niemals vergessen würde, oder ihn wohl sogar dazu auffordernd, auch mich zu vereidigen, denn nur übereilte Menschen, unfruchtbare Wolken und eilende Schauer haben nichts so eilig, als ein Gelöbnis abzulegen; weil sie nämlich nicht vermögen es zu halten, deshalb müssen sie es beständig ablegen. Meiner Meinung nach ist das »niemals diesen Eindruck vergessen wollen« etwas anderes als einmal in einem feierlichen Augenblick zu sagen: »Das werde ich niemals vergessen«: das

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erste ist die Innerlichkeit, das zweite vielleicht nur die augenblickliche Innerlichkeit. Und wenn man es nie vergißt, dann ist nicht einzusehen, daß die Feierlichkeit, womit man es gesagt hat, so wichtig ist, weil die fortwährende Feierlichkeit, mit welcher man sich täglich am Vergessen hindert, eine wahre Feierlichkeit ist. Das Weibische ist immer gefährlich. Ein zärtlicher Händedruck, eine leidenschaftliche Umarmung, eine Träne im Auge sind doch nicht ganz dasselbe wie die stille Weihe des Entschlusses; und die Innerlichkeit des Geistes ist im Leibe doch immer wie ein Fremdling und Ausländer, wozu also Gestikulationen: Brutus sagt bei Shakespeare so wahr, als die Verschworenen sich durch einen Eid zu ihrer Tat verbinden wollen: »Nein, keinen Eid!.. Laßt Priester, Memmen, Vorsichtskrämer schwören, verdorrte Greise und solche Jammerseelen... entehrt nicht so die Gradheit unsrer Handlung und unsern unbezwinglich festen Sinn, zu denken, unsre Sache, unsre Tat braucht einen Eid... Das augenblickliche Entleeren der Innerlichkeit hinterläßt meistens eine Mattigkeit, die gefährlich ist. Dazu kommt, daß eine einfache Beobachtung mich bei Ablegung eines Eides und Gelübdes auf eine andere Weise Vorsicht gelehrt hat, so daß die wahre Innerlichkeit sogar gezwungen wird, sich durch den Gegensatz auszudrücken. Geschwinde, leichtentzündliche Menschen sind zu nichts geneigter, als ein heiliges Gelübde abzufordern, weil die innere Schwachheit die starke Stimulation des Augenblickes braucht. Einem solchen ein heiliges Gelübde geben zu sollen, ist sehr bedenklich, weshalb man am besten tut, den feierlichen Auftritt zu verhindern, während man durch eine kleine *reservatio mentalis* sich selbst bindet, wenn die Abforderung des Versprechens sonst einigermaßen berechtigt ist. Dadurch nützt man dem andern Menschen, verhindert die Profanation des Heiligen, verhindert ihn selbst daran, durch einen Eid gebunden zu werden, den er doch zuletzt brechen würde. Wenn so Brutus in Betrachtung dessen, daß die Verschworenen mit einer einzelnen Ausnahme wohl aufflammende Köpfe seien und daher eilfertig, Eide und heilige Gelübde abzulegen und heilige Gelübde abzufordern, sie von sich gestoßen und aus diesem Grund die Ablegung des Gelübdes verhindert hätte, während er, da er es für eine gerechte Sache ansah, und es auch für recht hielt, daß sie sich an ihn wandten, in aller Stille sich selbst dazu geweiht hätte, dann wäre nach meiner Meinung seine Innerlichkeit noch größer gewesen. Nun deklamiert er ein wenig, und obwohl, was er sagt, in ihm Wahrheit ist, ist es doch ein bißchen unwahr, es den Verschworenen zu sagen, ohne sich recht klar zu machen, zu wem er spricht.

Darauf ging auch ich nach Hause.[983]

983 Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.381 – 388 (T67).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tableau I (T1): Der Gott am Kreuz

Sieh also noch einmal auf ihn, den Erniedrigten! Welche Wirkung hat dieser Anblick? Sollte er dich nicht dazu bewegen können, einigermaßen ähnlich wie er leiden zu wollen? Also für die Wahrheit unter Gefahr zeugen zu wollen, und gerade deshalb leiden zu müssen? Vergiß womöglich einen Augenblick alles, was du von ihm weißt, reiß dich aus dem doch vielleicht trägen gewohnheitsmäßigen Wissen um ihn: fühle es so, als hörtest du die Geschichte seiner Erniedrigung zum ersten Male. Glaubst du das aber nicht zu können, nun gut, so können wir uns auf andere Weise helfen, indem wir ein Kind zur Hilfe nehmen, ein Kind, das noch nicht dadurch verdorben ist, daß es Jesu Christi Leiden und Tod einfach als Schulaufgabe auswendig gelernt hat, ein Kind also, das diese Erzählung zum ersten Male hört, und laßt uns sehen, welche Wirkung sie hervorbringt, wenn wir sie einigermaßen leidlich erzählen.

Denke dir also ein Kind, und mach diesem Kind eine Freude dadurch, daß du ihm ein paar von jenen künstlerisch unbedeutenden, aber für das Kind so anregenden Bildern zeigst, die man in einem Kramladen kaufen kann. – Der da, auf dem schnaubenden Rosse, mit den wehenden Federn und der Herrschermiene, an der Spitze von Tausenden und aber Tausenden, die man nicht sehen kann – die Hand befehlend ausgestreckt: »vorwärts«, vorwärts über die Berggipfel, die gerade vor dir liegen, vorwärts zum Siege; das ist der Kaiser, der einzige, Napoleon; und nun erzählst du dem Kinde von Napoleon. – Der dort ist ein Jäger, er stützt sich auf seine Armbrust und sieht mit einem durchdringenden Blick vor sich hin, so sicher und doch bekümmert. Das ist Wilhelm Tell; du erzählst dem Kinde von ihm und diesem merkwürdigen Ausdruck in seinen Augen, daß er mit demselben Blick auf sein geliebtes Söhnchen schaute, damit er es nicht treffe, und auf den Apfel auf des Kindes Kopf, damit er den Apfel genau treffe. – Und dann zeigst du dem Kinde noch mehr solcher Bilder zu dessen unsäglicher Freude, bis du zu einem Bilde kommst, das du absichtlich dazwischen gelegt hast, und das einen Gekreuzigten darstellt. Das Kind wird das Bild nicht sofort und auch nicht ganz direkt verstehen; es wird fragen, was es denn bedeute, daß der an solch einem Baume hänge. Darauf erklärst du dem Kinde, daß das ein Kreuz sei, und daß, wer daran hänge, gekreuzigt worden sei, und daß diese Kreuzigung in jenem Lande die qualvollste Todesstrafe gewesen sei und dazu eine entehrende Todesstrafe, die nur die schlimmsten Verbrecher erleiden mußten. – Wie wird dies nun auf das Kind wirken? Das Kind wird befangen werden und sich wohl eigentlich darüber wundern, wie du darauf gekommen seist, ihm ein solches häßliches Bild unter all den andern schönen zu zeigen, dies Bild eines schlimmen Verbrechers unter all diesen Helden und Herrlichen. Denn wie den Juden zum Trotz oben über das Kreuz geschrieben wurde »der Juden König«, so ist dieses Bild, das unaufhörlich noch alle Jahre herausgegeben wird, dem Menschengeschlecht

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zum Trotz eine Mahnung, die es niemals loswerden kann und auch niemals loswerden soll. Man soll ihn nicht anders darstellen; und es soll immer so sein, als hätte ihn *dieses* Geschlecht gekreuzigt, wenn *dieses* Geschlecht einem Kinde des neuen Geschlechts dieses Bild zum ersten Male zeigt und ihm zum ersten Male erklärt, wie es in der Welt zuging. Und dem Kinde soll es vor dem Erwachsenen und vor der Welt und vor sich selbst bange und ängstlich werden, wenn es zum ersten Male davon hört, und die andern Bilder sollen sich dabei alle, wie, wie es in dem alten Liede heißt, vor Scham umwenden, weil dieses Bild so ganz anders ist. Indessen – denn wir sind ja noch gar nicht zu dem Entscheidenden gekommen, indem das Kind noch gar nicht erfahren hat, wer dieser schlimme Verbrecher gewesen ist – wird das Kind sicherlich, wißbegierig wie alle Kinder sind, fragen, wer denn das sei, und was er denn getan habe – ja, was? Erzähle dem Kinde dann, daß dieser Gekreuzigte der Heiland der Welt sei. Damit wird aber das Kind keine rechte Vorstellung verbinden können; erzähle ihm deshalb nur, daß dieser Gekreuzigte der liebevollste Mensch gewesen sei, der je gelebt habe. O, im Alltäglichen, wo man ja diese Geschichte auswendig ableiern kann, im Alltagsleben, wo ein halbes, gerade nur andeutend hingeworfenes Wort genügt, damit man sofort Bescheid weiß, da geht alles so schnell und oberflächlich vor sich; das müßte aber ein sonderbarer Mensch sein, vielmehr ein Unmensch, der nicht unwillkürlich die Augen niederschlüge und fast wie ein armer Sünder dastünde, wenn er einem Kinde dies zum ersten Male erzählen sollte, einem Kinde also, das noch nie ein Wort davon gehört und selbstverständlich nie etwas davon geahnt hat. Denn in dem Augenblicke steht der Erwachsene ja wie ein Ankläger da, der sich und das ganze Menschengeschlecht anklagt! – Was für einen Eindruck muß dies wohl auf das Kind machen, das natürlich fragen wird: aber warum war man denn so schlecht gegen ihn, warum?

Sieh, nun ist der Augenblick da, falls du nicht schon einen allzu großen Eindruck auf das Kind gemacht hast. Erzähle ihm nun von dem Erhöhten, der von der Herrlichkeit alle zu sich ziehen will. Erzähle ihm, daß der Gekreuzigte dieser Erhöhte ist. Erzähle dem Kinde, daß er die Liebe war, daß er aus Liebe zur Welt kam, geringe Knechtsgestalt annahm, nur für dies eine lebte, die Menschen zu lieben und ihnen zu helfen, vor allem allen denen, die krank waren und betrübt, leidend und unglücklich. Erzähle dann dem Kinde, wie es ihm im Leben erging, wie ihn einer von den wenigen, die ihm nahestanden, verriet, wie die andern ihn verleugneten, und alle andern ihn verhöhnten und verspotteten, bis sie ihn zuletzt ans Kreuz nagelten – wie man es auf dem Bilde sieht – und wie sie schrien, sein Blut solle über sie und ihre Kinder kommen, und er für sie betete, daß dieses nicht geschehen möge, sondern daß der himmlische Vater ihnen diese Sünde vergeben wolle. Erzähle all das dem Kinde recht lebendig, als hättest du es selber noch nie gehört oder erzählt; erzähle es, als hättest du selber all dies erdichtet, aber vergiß keine Einzelheit, die uns überliefert ist,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

doch darfst du gern beim Erzählen vergessen, daß uns all das *überliefert* ist. Erzähle dann dem Kinde, daß damals zusammen mit dem Liebevollen auch ein berüchtigter Räuber lebte, der zum Tode verurteilt worden war, und daß das Volk forderte, dieser Räuber solle freigelassen werden, daß das Volk rief: er soll leben, Barrabas soll leben, während sie über den Liebreichen riefen: kreuzige, kreuzige ihn! so daß dieser Liebreiche also nicht allein wie ein Verbrecher gekreuzigt wurde, sondern wie ein solches Ungeheuer von einem Verbrecher, daß jener berüchtigte Räuber im Vergleich mit ihm geradezu ein rechtschaffener Mensch wurde.

Welche Wirkung, meinst du, wird diese Erzählung auf das Kind haben? Jedoch, um es dir ganz deutlich und klar zu machen, so stell eine Probe an: erzähle weiter von dem Gekreuzigten, daß er am dritten Tage darauf von den Toten auferstand, dann zum Himmel auffuhr, um zu der Herrlichkeit des Vaters im Himmel einzugehen – versuch es, und du wirst sehen, daß das Kind dieses zuerst völlig überhören wird, denn die Erzählung des Leidens hat auf das Kind einen so großen Eindruck gemacht, daß es von der Herrlichkeit, die darauf folgte, gar nichts hören mag. Denn man muß ziemlich verpfuscht sein und manches Jahr lang dadurch empfindungslos geworden sein, daß man die Geschichte von seiner Erniedrigung, seinem Leiden und Sterben hat leichtfertig ableiern hören, um, ohne angehalten zu werden, sofort zur Herrlichkeit übergehen zu können.

Welche Wirkung, meinst du also, wird deine Erzählung auf das Kind ausüben? Vor allem wohl die, daß es die übrigen Bilder, die ihm gezeigt wurden, völlig vergißt, weil es nun über etwas anderes nachdenken muß. Und darauf würde sich das Kind wohl im höchsten Maße darüber wundern, daß Gott mit Himmel nicht alles getan hat, um dies zu verhindern; oder jedenfalls darüber, daß dies geschah, ohne daß Gott, wenn auch erst im allerletzten Augenblicke, Feuer vom Himmel regnen ließ, um seinen Tod zu verhindern; daß es geschah, ohne daß sich die Erde öffnete, um die Gottlosen zu verschlingen. Und ganz so müßten wir Älteren ja auch denken, wenn wir nicht begriffen, daß er freiwillig litt, und daß es um so schwerer war, weil er, der Erniedrigte, jeden Augenblick hätte bitten können, so daß der Vater ihm Legionen von Engeln gesandt hätte, um das Fürchterliche abzuwehren. – Das wäre wohl der erste Eindruck gewesen. Wenn das Kind aber mit der Zeit genauer über diese Geschichte nachdächte, würde es wohl immer leidenschaftlicher werden; es würde nur noch von Waffen und Krieg reden – denn das hätte das Kind dann bestimmt beschlossen, daß es, sobald es groß wäre, alle diese gottlosen Menschen totschlagen würde, die so mit dem Liebevollen gehandelt hätten; und das hätte es beschlossen, ohne mit seinem Kinderverstand daran zu denken, daß diese Gottlosen vor 1800 Jahren gelebt hätten.

Wenn dieses Kind dann ein Jüngling geworden wäre, hätte er diesen Eindruck nicht vergessen, sieht aber nun ein, daß sich dieses nicht tun ließe, was er als Knabe

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beschlossen hatte, indem er die 1800 Jahre vergessen hatte, doch würde er sicher mit derselben Leidenschaft gegen die Welt streiten wollen, in der man den Heiligen anspie, in der man die Liebe kreuzigt und für den Räuber bittet.

Wenn er dann noch älter und reif geworden wäre, würde er den Kindheitseindruck nicht vergessen haben, aber es nun anders auffassen. Er will nicht mehr schlagen, da er dann dem Erniedrigten, der nicht schlug, nicht einmal zurückschlug, wenn er geschlagen wurde, nicht ähnlich sein würde. Nein, jetzt will er nur eines: annäherungsweise so leiden, wie er in der Welt litt, in dieser Welt, die die Philosophen immer die beste genannt haben, welche aber doch – denn es muß wohl so sein, daß manches in der Philosophie wahr ist, was in der Theologie unwahr ist – die Liebe kreuzigt und »Barrabas lebe« ruft. Das zeigt die Welt immer wieder in geringeren Verhältnissen, daß nicht nur der leiden muß, der das menschliche Gute will, sondern daß auch – schon um des Gegensatzes willen, den die Welt so liebt, um dadurch so recht zu unterstreichen, wie sehr sie gegen das Gute ist – zu gleicher Zeit jener Erbärmliche, Verächtliche, Niedrige zu leben pflegt, für den, um den Gegensatz zu zeigen, »er lebe« gerufen wird.

So *kann* also der Anblick des Erniedrigten bewegen – kann er dich nicht auch so bewegen? So bewegte er die Apostel, die nichts wußten und nichts wissen wollten als Christum, und zwar als den Gekreuzigten – kann er dich nicht auch so bewegen? Daraus folgt nicht, daß du ein Apostel würdest – welche Vermessenheit! Nein, daraus folgt nur, daß du ein Christ wirst. So bewegte dieser Anblick jene Herrlichen, deren die Kirche als ihrer Väter und Lehrer gedenkt, und die mit den Aposteln nichts wußten und nicht anderes wissen wollten als Christum, und zwar als den Gekreuzigten – kann er dich nicht auch so bewegen? Daraus folgt nicht, daß du einer von jenen würdest – welch eitler Gedanke! Daraus folgt nur, daß du ein Christ wirst. Denn warum wurden sie durch diesen Anblick so bewegt? Weil sie ihn liebten. Deshalb erkannten sie seine Leiden; denn nur wer ihn liebt, begreift, daß er die Liebe war, und nur der kann darauf aufmerksam werden, wie er litt: wie schwer und martervoll, und wie er litt: wie sanftmütig und liebevoll; wie er litt: wie sehr er im Recht war; wie er litt: welches Unrecht! Wenn dieser Anblick dich nicht so bewegt, muß es daran liegen, daß du ihn nicht liebst; aber wende deshalb deinen Blick nicht ab, damit der Anblick dieses Erniedrigten in seinem Leiden dich doch vielleicht noch bewege, ihn zu lieben. Wenn es so ist, wirst du zum zweiten Male diesen Anblick zu sehen bekommen, und dann wird er auch dich dazu bewegen, ähnlich wie er leiden zu wollen – der von der Herrlichkeit alle zu sich ziehen will.[984]

984 Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.188 – 192 (T1).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

§34 Nietzsche: Die Gnade des Gottes Dionysos

Tableau XXXXXXVIII (T68): Das Dionysische

Und so möchte von Apollo in einem excentrischen Sinne das gelten, was Schopenhauer von dem im Schleier der Maja befangenen Menschen sagt. Welt als Wille und Vorstellung I, S. 416: „Wie auf dem tobenden Meere, das, nach allen Seiten unbegränzt, heulend Wellenberge erhebt und senkt, auf einem Kahn ein Schiffer sitzt, dem schwachen Fahrzeug vertrauend; so sitzt, mitten in einer Welt von Qualen, ruhig der einzelne Mensch, gestützt und vertrauend auf das principium individuationis". Ja es wäre von Apollo zu sagen, dass in ihm das unerschütterte Vertrauen auf jenes principium und das ruhige Dasitzen des in ihm Befangenen seinen erhabensten Ausdruck bekommen habe, und man möchte selbst Apollo als das herrliche Götterbild des principii individuationis bezeichnen, aus dessen Gebärden und Blicken die ganze Lust und Weisheit des „Scheines", sammt seiner Schönheit, zu uns spräche.

An derselben Stelle hat uns Schopenhauer das ungeheure Grausen geschildert, welches den Menschen ergreift, wenn er plötzlich an den Erkenntnissformen der Erscheinung irre wird, indem der Satz vom Grunde, in irgend einer seiner Gestaltungen, eine Ausnahme zu erleiden scheint. Wenn wir zu diesem Grausen die wonnevolle Verzückung hinzunehmen, die bei demselben Zerbrechen des principii individuationis aus dem innersten Grunde des Menschen, ja der Natur emporsteigt, so thun wir einen Blick in das Wesen des Dionysischen, das uns am nächsten noch durch die Analogie des Rausches gebracht wird. Entweder durch den Einfluss des narkotischen Getränkes, von dem alle ursprünglichen Menschen und Völker in Hymnen sprechen, oder bei dem gewaltigen, die ganze Natur lustvoll durchdringenden Nahen des Frühlings erwachen jene dionysischen Regungen, in deren Steigerung das Subjective zu völliger Selbstvergessenheit hinschwindet. Auch im deutschen Mittelalter wälzten sich unter der gleichen dionysischen Gewalt immer wachsende Schaaren, singend und tanzend, von Ort zu Ort: in diesen Sanct-Johann- und Sanct-Veittänzern erkennen wir die bacchischen Chöre der Griechen wieder, mit ihrer Vorgeschichte in Kleinasien, bis hin zu Babylon und den orgiastischen Sakäen. Es giebt Menschen, die, aus Mangel an Erfahrung oder aus Stumpfsinn, sich von solchen Erscheinungen wie von „Volkskrankheiten", spöttisch oder bedauernd im Gefühl der eigenen Gesundheit abwenden: die Armen ahnen freilich nicht, wie leichenfarbig und gespenstisch eben diese ihre „Gesundheit" sich ausnimmt, wenn an ihnen das glühende Leben dionysischer Schwärmer vorüberbraust.

Unter dem Zauber des Dionysischen schliesst sich nicht nur der Bund zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen: auch die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Menschen. Freiwillig beut die Erde ihre Gaben, und friedfertig nahen die Raubthiere der Felsen und der Wüste. Mit Blumen und Kränzen ist der Wagen des Dionysus überschüttet: unter seinem Joche schreiten Panther und Tiger. Man verwandele das Beethoven'sche Jubellied der „Freude" in ein Gemälde und bleibe mit seiner Einbildungskraft nicht zurück, wenn die Millionen schauervoll in den Staub sinken: so kann man sich dem Dionysischen nähern. Jetzt ist der Sclave freier Mann, jetzt zerbrechen alle die starren, feindseligen Abgrenzungen, die Noth, Willkür oder „freche Mode" zwischen den Menschen festgesetzt haben. Jetzt, bei dem Evangelium der Weltenharmonie, fühlt sich Jeder mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern eins, als ob der Schleier der Maja zerrissen wäre und nur noch in Fetzen vor dem geheimnissvollen Ur-Einen herumflattere. Singend und tanzend äussert sich der Mensch als Mitglied einer höheren Gemeinsamkeit: er hat das Gehen und das Sprechen verlernt und ist auf dem Wege, tanzend in die Lüfte emporzufliegen. Aus seinen Gebärden spricht die Verzauberung. Wie jetzt die Thiere reden, und die Erde Milch und Honig giebt, so tönt auch aus ihm etwas Uebernatürliches: als Gott fühlt er sich, er selbst wandelt jetzt so verzückt und erhoben, wie er die Götter im Traume wandeln sah. Der Mensch ist nicht mehr Künstler, er ist Kunstwerk geworden: die Kunstgewalt der ganzen Natur, zur höchsten Wonnebefriedigung des Ur-Einen, offenbart sich hier unter den Schauern des Rausches. Der edelste Thon, der kostbarste Marmor wird hier geknetet und behauen, der Mensch, und zu den Meisselschlägen des dionysischen Weltenkünstlers tönt der eleusinische Mysterienruf: „Ihr stürzt nieder, Millionen? Ahnest du den Schöpfer, Welt?" —[985]

Tableau XXXXXXIX (T69): Zarathustras Rundgesang

Oh Mensch! Gieb Acht!
Was spricht die tiefe Mitternacht?
„Ich schlief, ich schlief —,
„Aus tiefem Traum bin ich erwacht:
„Die Welt ist tief,
„Und tiefer als der Tag gedacht.
„Tief ist ihr Weh —,
„Lust — tiefer noch als H e r z e l e i d :
„Weh spricht: Vergeh!
„Doch alle Lust will Ewigkeit —,
„— will t i e f e, tiefe Ewigkeit!"[986]

985 Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie* (KSA 1), S.28ff (T68).
986 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.404 (T69).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tableau XXXXXXX (T70): Nur Narr! Nur Dichter!

Bei abgehellter Luft,
wenn schon des Thau's Tröstung
zur Erde niederquillt,
unsichtbar, auch ungehört
— denn zartes Schuhwerk trägt
der Tröster Thau gleich allen Trostmilden —
gedenkst du da, gedenkst du, heisses Herz,
wie einst du durstetest,
nach himmlischen Thränen und Thaugeträufel
versengt und müde durstetest,
dieweil auf gelben Graspfaden
boshaft abendliche Sonnenblicke
durch schwarze Bäume um dich liefen
blendende Sonnen-Gluthblicke, schadenfrohe.

„Der Wahrheit Freier — du? so höhnten sie
nein! nur ein Dichter!
ein Thier, ein listiges, raubendes, schleichendes,
das lügen muss,
das wissentlich, willentlich lügen muss,
nach Beute lüstern,
bunt verlarvt,
sich selbst zur Larve,
sich selbst zur Beute
das — der Wahrheit Freier?...
Nur Narr! Nur Dichter!
Nur Buntes redend,
aus Narrenlarven bunt herausredend,
herumsteigend auf lügnerischen Wortbrücken,
auf Lügen-Regenbogen
zwischen falschen Himmeln
herumschweifend, herumschleichend —
nur Narr! nur Dichter!...

Das — der Wahrheit Freier?...

Nicht still, starr, glatt, kalt,
zum Bilde worden,
zur Gottes-Säule,
nicht aufgestellt vor Tempeln,
eines Gottes Thürwart:
nein! feindselig solchen Tugend-Standbildern,
in jeder Wildniss heimischer als in Tempeln,
voll Katzen-Muthwillens
durch jedes Fenster springend
husch! in jeden Zufall,
jedem Urwalde zuschnüffelnd,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass du in Urwäldern
unter buntzottigen Raubthieren
sündlich gesund und schön und bunt liefest,
mit lüsternen Lefzen,
selig-höhnisch, selig-höllisch, selig-blutgierig,
raubend, schleichend, lügend liefest…

Oder dem Adler gleich, der lange,
lange starr in Abgründe blickt,
in seine Abgründe…
— oh wie sie sich hier hinab,
hinunter, hinein,
in immer tiefere Tiefen ringeln! —
Dann,
plötzlich,
geraden Flugs
gezückten Zugs
auf Lämmer stossen,
jach hinab, heisshungrig,
nach Lämmern lüstern,
gram allen Lamms-Seelen,
grimmig gram Allem, was blickt
tugendhaft, schafmässig, krauswollig,
dumm, mit Lammsmilch-Wohlwollen…

Also
adlerhaft, pantherhaft
sind des Dichters Sehnsüchte,
sind deine Sehnsüchte unter tausend Larven,
du Narr! du Dichter!…

Der du den Menschen schautest
so Gott als Schaf —,
den Gott zerreissen im Menschen
wie das Schaf im Menschen
und zerreissend lachen —

das, das ist deine Seligkeit,
eines Panthers und Adlers Seligkeit,
eines Dichters und Narren Seligkeit!…

Bei abgehellter Luft,
wenn schon des Monds Sichel
grün zwischen Pupurröthen
und neidisch hinschleicht,
— dem Tage feind,
mit jedem Schritte heimlich
an Rosen-Hängematten
hinsichelnd, bis sie sinken,
nachtabwärts blass hinabsinken:

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

so sank ich selber einstmals,
aus meinem Wahrheits-Wahnsinne,
aus meinen Tages-Sehnsüchten,
des Tages müde, krank vom Lichte,
— sank abwärts, abendwärts, schattenwärts,
von Einer Wahrheit
verbrannt und durstig
— gedenkst du noch, gedenkst du, heisses Herz,
wie da du durstetest? —
dass ich verbannt sei
von aller Wahrheit!
Nur Narr! Nur Dichter!…[987]

§35 Heidegger: Die Gnade des letzten Gottes

Tableau XXXXXXXI (T71): Die Göttin

Die Epiphanie der Αἰδώς – die in der Huld verhaltene Scheu. Die einstige Zögerin. Die ewige Braut. Der verborgenste Glanz der Künftigen Göttlichkeit jedes Gottes. Die fernste Göttin der Nähe. Die Feier des Schonens. *Der* Gott im Seyn (durchgestrichen) ist *die* Göttin im Ereignis des Unter-Schiedes zum Ver-Hältnis.

Das Geviert: bedenke, wie jedes der Vier auf seine Weise in den Herd des Unterschiedes ereignet wird und dort das Verhältnis verschleiert in die Verhaltenheit der währenden Verwahrnis.

Inwiefern so gedacht die fernste Göttin das Ereignis des Unter-Schieds in sein Wesen enteignet.

Inwiefern ist jedes Begründen von Welt, jedes Erklären der Dinge ohne Wahrheit und Zuspruch?

Der Gott im Weltalter des Ereignisses: ἀλήθεια: die Göttin.[988]

Tableau III (T3): Der letzte Gott

Seine *Wesung* hat er im Wink, dem Anfall und Ausbleib der Ankunft sowohl als auch der Flucht der gewesenden Götter und ihrer verborgenen Verwandlung. Der letzte Gott ist nicht das Ereignis selbst, wohl aber seiner bedürftig als jenes, dem der Dagründer zugehört.

---

987 Nietzsche: *Dionysos-Dithyramben* (KSA 6), S.377 – 380 (T70).
988 Heidegger: *Schwarze Hefte 1948–1951 (Anmerkungen VI-IX)* (GA 98), S.401 (T71).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dieser Wink als Ereignis stellt das Seiende in die äußerste Seinsverlassenheit und durchstrahlt zugleich die Wahrheit des Seins als ihr innigstes Leuchten.

Im Herrschaftsbereich des Winkes treffen sich neu zum einfachsten Streit Erde und Welt: reinste Verschlossenheit und höchste Verklärung, holdeste Berückung und furchtbarste Entrückung. Und dieses je wieder nur geschichtlich in den Stufen und Bereichen und Graden der Bergung der Wahrheit im Seienden, wodurch allein dieses wieder seiender wird in all dem maßlosen, aber verstellten Verlöschen ins Unseiende.

In solcher Wesung des Winkes kommt das Seyn selbst zu seiner *Reife.* Reife ist Bereitschaft, eine Frucht zu werden und eine Verschenkung. Hierin west das *Letzte,* das *wesentliche,* aus dem Anfang geforderte, nicht ihm zugetragene *Ende.* Hier enthüllt sich die innerste Endlichkeit des Seyns: im Wink des letzten Gottes.

In der Reife, der Mächtigkeit zur Frucht und der Größe der Verschenkung, liegt zugleich das *verborgenste* Wesen des *Nicht,* als Noch-nicht und Nicht-mehr.

Von hier aus ist die Innigkeit der Einwesung des Nichthaften im Seyn zu erahnen. Gemäß der Wesung des Seyns aber, im Spiel des Anfalls und Ausbleibs, hat das *Nicht* selbst verschiedene Gestalten seiner Wahrheit und demgemäß auch das *Nichts.* Wird dieses nur »logisch« durch Verneinung des Seienden im Sinne des Vorhandenen errechnet (vgl. die Anmerkungen im Handexemplar von: »Was ist Metaphysik?«) und äußerlich wortmäßig erklärt, mit anderen Worten, kommt das Fragen überhaupt nicht in den Bereich der Frage nach dem *Seyn,* dann ist alle Widerrede gegen die Frage nach dem Nichts ein eitles Gerede, dem jede Möglichkeit benommen bleibt, jemals in den Entscheidungsbereich der Frage nach der wesentlichsten Endlichkeit des Seyns einzudringen.

Aber dieser Bereich wird nur betretbar kraft der Vorbereitung einer langen Ahnung des letzten Gottes. Und die Zukünftigen des letzten Gottes werden *nur* und erst vorbereitet durch jene, die den *Rück*weg aus der erfahrenen Seinsverlassenheit finden, ausmessen und bauen. Ohne das Opfer dieser Rückwegigen kommt es nicht einmal zu einer Dämmerung der Möglichkeit des Winkens des letzten Gottes. Diese Rück-wegigen sind die wahren Vor-läufer der Zukünftigen.

(Aber diese Rückwegigen sind auch ganz Andere als die vielen nur »Re-aktiven«, deren »Aktion« nur aufgeht in der blinden Anklammerung an ihr kurzgesehenes Bisheriges. Ihnen ist nie das Gewesene in seinem Übergriff ins Künftige und niemals das Künftige in seinem Zuruf an das Gewesende offenbar geworden.)

Der letzte Gott hat seine einzigste Einzigkeit und steht außerhalb jener verrechnenden Bestimmung, was die Titel »Mono-theismus«, »Pan-theismus« und »A-theismus« meinen. »Monotheismus« und alle Arten des »Theismus« gibt es erst seit der jüdisch-christlichen »Apologetik«, die die »Metaphysik« zur denkerischen Voraussetzung hat. Mit dem Tod dieses Gottes fallen alle Theismen dahin. Die Vielheit der Götter ist keiner Zahl unterstellt, sondern dem inneren Reichtum der Gründe und

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abgründe in der Augenblicksstätte des Aufleuchtens und der Verbergung des Winkes des letzten Gottes.

Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermeßlicher Möglichkeiten unserer Geschichte. Um seinetwillen darf die bisherige Geschichte nicht verenden, sondern muß zu ihrem Ende gebracht werden. Wir müssen die Verklärung ihrer wesentlichen Grundstellungen in den Übergang und die Bereitschaft hineinschaffen.

Die Vorbereitung des Erscheinens des letzten Gottes ist das äußerste Wagnis der Wahrheit des Seyns, kraft deren allein die Wiederbringung des Seienden dem Menschen glückt.

Die größte Nähe des letzten Gottes ereignet sich dann, wenn das Ereignis als das zögernde Sichversagen zur Steigerung in die *Verweigerung* kommt. Dies ist etwas wesentlich anderes als die bloße Abwesenheit. Verweigerung als zugehörig zum Ereignis läßt sich nur erfahren aus dem ursprünglicheren Wesen des Seyns, wie es im Denken des anderen Anfangs aufleuchtet.

Die *Verweigerung* als die Nähe des Unab-wendbaren macht das Da-*sein* zum Überwundenen, das will sagen: schlägt es nicht nieder, sondern reißt es hinauf in die Gründung seiner Freiheit.

Ob aber ein Mensch beides bewältigen kann, das Ausstehen des Anklangs des Ereignisses als Verweigerung und den Vollzug des Übergangs zur Gründung der Freiheit des Seienden als solchen, zur Erneuerung der Welt aus der Rettung der Erde, wer möchte das entscheiden und wissen? Und so bleiben wohl die, die an solcher Geschichte und ihrer Gründung sich verzehren, immer von einander getrennt, die Gipfel der getrenntesten Berge.

Die äußerste Ferne des letzten Gottes in der Verweigerung ist eine einzigartige Nähe, ein Bezug, der durch keine »Dialektik« verunstaltet und beseitigt werden darf.

Die Nähe aber klingt an im Anklang des Seyns aus der Erfahrung der Not der Seinsverlassenheit. Diese Erfahrung jedoch ist der erste Aufbruch zum Sturm in das Da-sein. Denn nur wenn der Mensch aus dieser Not herkommt, bringt er die Notwendigkeiten zum Leuchten und mit diesen erst die Freiheit der Zugehörigkeit zum Jubel des Seyns.

Nur wer zu kurz, d. h. nie eigentlich *denkt*, bleibt dort, wo eine Versagung und Verneinung andrängt, haften, um daraus den Anlaß zur Verzweiflung zu nehmen. Dies aber ist immer ein Zeugnis, daß wir noch nicht die volle Kehre des Seyns ermessen haben, um darin das Maß des Da-seins zu finden.

Die Verweigerung nötigt das Da-sein zu ihm selbst als Gründung der Stätte des *ersten* Vorbeigangs des Gottes als des sich-verweigernden. Erst aus diesem Augenblick kann ermessen werden, wie das Seyn als Ereignisbereich jener Nötigung das Seiende

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wiederbringen muß, in welcher Bewältigung des Seienden die Würdigung des Gottes sich vollziehen muß.

Wir stehen in diesem Kampf um den letzten Gott und d. h. um die Gründung der Wahrheit des Seyns als des Zeitraumes der Stille seines Vorbeigangs (nicht um den Gott selbst vermögen wir zu kämpfen) notwendig im Machtbereich des Seyns als Ereignung und damit in der äußersten Weite des schärfsten Wirbels der Kehre.

Wir müssen die Gründung der Wahrheit vorbereiten, und das sieht so aus, als werde damit schon die Würdigung und damit die Bewahrung des letzten Gottes vorbestimmt. Wir müssen zugleich wissen und uns daran halten, daß die Bergung der Wahrheit in das Seiende und damit die Geschichte der Bewahrung des Gottes erst durch ihn selbst und die Weise, wie er uns als da-seinsgründende braucht, gefordert wird; gefordert nicht nur eine Gebotstafel, sondern ursprünglicher und wesentlich so, daß sein Vorbeigang eine Beständigung des Seienden und damit des Menschen inmitten seiner fordert; eine Beständigung, in der erst das Seiende je in der Einfachheit seines zurückgewonnenen Wesens (als Werk, Zeug, Ding, Tat, Blick und Wort) dem Vorbeigang standhält, ihn so nicht still legt, sondern als Gang walten läßt.

Hier geschieht keine Er-lösung, d. h. im Grunde Niederwerfung des Menschen, sondern die *Einsetzung* des ursprünglicheren Wesens (Da-seinsgründung) in das Seyn selbst: die Anerkennung der Zugehörigkeit des Menschen in das Seyn durch den Gott, das sich und seiner Größe nichts vergebende Eingeständnis des Gottes, des Seyns zu bedürfen.

Jene Zugehörigkeit zum Seyn und dieses Bedürfen des Seyns enthüllt erst das Seyn in seinem Sichverbergen als jene kehrige Mitte, in der die Zugehörigkeit das Bedürfen übertrifft und das Bedürfen die Zugehörigkeit überragt: das Seyn als Er-eignis, das aus diesem kehrigen Übermaß seiner selbst geschieht und so zum Ursprung wird des Streites zwischen dem Gott und dem Menschen, zwischen dem Vorbeigang des Gottes und der Geschichte des Menschen.

Alles Seiende, so aufdringlich und einzig und selbst- und erst-ständig es dem gott-losen und unmenschlichen Rechnen und Betreiben erscheinen mag, ist nur der Hereinstand in das Ereignis, in dem (dem Hereinstand) die Stätte des Vorbeigangs des letzten Gottes und die Wächterschaft des Menschen eine Beständigung suchen, um zur Ereignung bereit zu bleiben und dem Seyn nicht zu wehren, was doch das bisherige Seiende, dieses in der bisherigen Wahrheit, ausschließlich betreiben mußte.

Das Erdenken der Wahrheit des Seyns glückt erst, wenn im Vorbeigang des Gottes die Ermächtigung des Menschen zu seiner Notwendigkeit offenbar wird und so die Er-eignung im Übermaß der Kehre zwischen menschlicher Zugehörigkeit und göttlichem Bedürfen ins Offene kommt, um ihr Sichverbergen als Mitte, um sich als

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mitte des Sichverbergens zu erweisen und die Erschwingung zu erzwingen und damit die Freiheit zum Grunde des Seyns als Da-gründung zum Sprung zu bringen.

Der letzte Gott ist der Anfang der längsten Geschichte in ihrer kürzesten Bahn. Langer Vorbereitung bedarf es für den großen Augenblick seines Vorbeigangs. Und zu seiner Bereitung sind Völker und Staaten zu klein, d. h. zu sehr schon allem Wachstum entrissen und nur noch der Machenschaft ausgeliefert.

Nur die großen und verborgenen Einzelnen werden dem Vorbeigang des Gottes die Stille schaffen und unter sich den verschwiegenen Einklang der Bereiten.

Das Seyn als das Einzigste und Seltenste gegen das Nichts wird sich aus der Massenhaftigkeit des Seienden zurückgezogen haben, und alle Geschichte wird dort, wo sie in ihr eigenes Wesen hinabreicht, nur diesem Entzug des Seins in seine volle Wahrheit dienen. Alles öffentliche aber wird in seinen Erfolgen und Niederbrüchen schwärmen und sich jagen, um seiner Art gemäß *nichts* zu ahnen von dem, was geschieht. Nur zwischen diesem Massenwesen und den eigentlich Geopferten werden sich die Wenigen und ihre Bünde suchen und finden, um zu ahnen, daß ihnen etwas Verborgenes geschieht, jener Vorbeigang, bei aller Herauszerrung alles »Geschehens« in das Schnelle, sogleich vollständig Griffige und restlos zu Verzehrende. Die Verkehrung und Verwechslung der Ansprüche und Anspruchsbereiche wird nicht mehr möglich sein, weil die Wahrheit des Seyns selbst in der schärfsten Ausfälligkeit seiner Zerklüftung die wesentlichen Möglichkeiten zur Entscheidung gebracht hat.

Dieser geschichtliche Augenblick ist kein »Idealzustand«, weil dieser jedesmal dem Wesen der Geschichte zuwidergeht, sondern dieser Augenblick ist die Ereignung jener Kehre, in der die Wahrheit des Seyns zum Seyn der Wahrheit kommt, da der Gott das Seyn braucht und der Mensch als Da-sein die Zugehörigkeit zum Seyn gegründet haben muß. Dann ist, für diesen Augenblick, das Seyn als das innigste Zwischen gleich dem Nichts, der Gott übermächtigt den Menschen und der Mensch übertrifft den Gott, unmittelbar gleichsam und doch beides nur im Ereignis, als welches die Wahrheit des Seyns selbst ist.

Aber eine lange und viel rückfällige und viel verborgene Geschichte wird sein bis zu diesem unerrechenbaren Augenblick, der auch nie ein so Vordergründliches wie ein »Ziel« sein kann. Nur stündlich schon müssen die Schaffenden in der Verhaltenheit der Sorge sich selbst zur Wächterschaft im Zeit-Raum jenes Vorbeigangs bereit machen. Und die denkerische Besinnung auf dies Einzige: die Wahrheit des Seyns, kann nur ein Pfad sein, auf dem das Unvordenkliche dennoch gedacht, d. h. die Verwandlung des Bezugs des Menschen zur Wahrheit des Seyns angefangen wird.

Mit der Seynsfrage, die die Frage nach dem Seienden und somit alle »Metaphysik« überwunden hat, ist die Fackel entzündet und der erste Anlauf zum weiten Lauf gewagt. Wo ist der Läufer, der die Fackel aufnimmt und seinem Vor-gänger zuträgt? Die Läufer müssen alle, und je spätere sie sind, um so stärkere *Vor*-läufer sein,

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

keine Nachläufer, die das Erstversuchte, wenn es hoch kommt, nur »verbessern« und widerlegen. Die Vor-läufer müssen je und je ursprünglicher als die »Vor«- (d. h. hinter ihnen)-laufenden *anfängliche* sein, das Eine und Selbe des zu Fragenden noch einfacher, reicher und unbedingt einzig denken. Was sie übernehmen, indem sie die Fackel ergreifen, kann nicht das Gesagte als »Lehre« und »System« und dgl. sein, sondern das Gemußte, das sich nur jenen eröffnet, die selbst, abgründiger Herkunft, zu den Gezwungenen gehören.

Das Zwingende aber ist allein das Unberechen- und Unmachbare des Ereignisses, die Wahrheit des Seyns. Selig, wer der Unseligkeit seiner Zerklüftung zugehören darf, um ein Höriger zu sein in der immer anfänglichen Zwiesprache der Einsamen, in die der letzte Gott hereinwinkt, weil er durch sie in seinem Vorbeigang erwunken wird.

Der *letzte* Gott ist kein Ende, sondern das Insicheinschwingen des Anfangs und somit die höchste Gestalt der Verweigerung, da Anfängliches allem Festhalten sich entzieht und nur west im Überragen alles dessen, was schon als Künftiges in ihn eingefangen und seiner bestimmenden Kraft überantwortet ist.

Das Ende *ist* nur dort, wo sich das Seiende aus der Wahrheit des Seyns losgerissen, jede Frag-würdigkeit und d. h. jede Unterscheidung verleugnet hat, um sich in endlosen Möglichkeiten des so Losgelassenen in endloser Zeit zu gebärden. Das Ende ist das unaufhörliche Und-so-weiter, dem sich das *Letzte* als das Anfänglichste von Anfang an und längst entzogen hat. Das Ende sieht sich selbst niemals, sondern hält sich für die Vollendung und wird deshalb am wenigsten bereit und bereitet sein, das *Letzte* weder zu erwarten noch zu erfahren.

Herkünftig aus einer durch die »Metaphysik« bestimmten Stellung zum Seienden werden wir nur schwer und langsam das Andere wissen können, daß weder im »persönlichen« noch im »massenweisen« »Erlebnis« der Gott noch erscheint, sondern einzig in dem abgründigen »Raum« des Seyns selbst. Alle bisherigen »Kulte« und »Kirchen« und solches überhaupt kann nicht die wesentliche Bereitung des Zusammenstoßes des Gottes und des Menschen in der Mitte des Seyns werden. Denn zuerst muß die Wahrheit des Seyns selbst gegründet werden und für dieses Aufgegebene alles Schaffen einen anderen Anfang nehmen.

Wie wenige wissen davon, daß der Gott wartet auf die Gründung der Wahrheit des Seyns und somit auf den Einsprung des Menschen in das Da-sein. Statt dessen scheint es so, als müßte und würde der Mensch auf den Gott warten. Und vielleicht ist dieses die verfänglichste Form der tiefsten Gottlosigkeit und die Betäubung der Ohnmacht zur Er-leidung der Ereignung jener Da-zwischenkunft des Seyns, das erst dem Hereinstand des Seienden in die Wahrheit eine Stätte bietet und ihm die Gerechtsame zuteilt, in der weitesten Ferne zum Vorbeigang des Gottes zu stehen, Gerechtsame, deren Zuteilung nur geschieht als Geschichte: in der Umschaffung des Seienden in die Wesentlichkeit seiner Bestimmung und in die Befreiung aus dem

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mißbrauch der Machenschaften, die, alles verkehrend, das Seiende in der Nutznießung erschöpfen.[989]

Tableau XXXXXXXII (T72): Die Erschweigung der Götter

Die Erschweigung

Die fremdwortliche Rede von »Sigetik« in der Entsprechung zur »Logik« (Onto*logie)* ist nur übergänglich rückblickend gemeint und keineswegs als die Sucht, die »Logik« zu ersetzen. Denn weil die Frage nach dem Seyn und der Wesung des Seyns steht, ist das Fragen noch ursprünglicher und deshalb noch weniger in ein Schulfach einzusperren und zu ersticken. Wir können das Seyn (Ereignis) nie unmittelbar sagen, deshalb auch nicht mittelbar im Sinne der gesteigerten »Logik« der Dialektik. Jede Sage spricht schon *aus* der Wahrheit des Seyns und kann sich nie unmittelbar bis zum Seyn selbst überspringen. Die Erschweigung hat höhere Gesetze als jede Logik.

Vollends aber ist die Erschweigung keine A-logik, die ja erst recht Logik ist und sein möchte und nur nicht kann. Wogegen der Wille und das Wissen der Erschweigung ganz anders gerichtet sind. Und ebenso wenig handelt es sich um das »Irrationale« und um »Symbole« und »Chiffren«, alles dieses setzt die bisherige Metaphysik voraus. Wohl dagegen schließt die Erschweigung die Logik der Seiendheit ein, so, wie die Grundfrage die Leitfrage in sich einverwandelt.

Die Erschweigung entspringt aus dem wesenden Ursprung der Sprache selbst.

Die Grunderfahrung ist nicht die Aussage, der Satz, und demzufolge der Grundsatz, sei es »mathematisch« oder »dialektisch«, sondern das Ansichhalten der Verhaltenheit gegen das zögernde Sichversagen in der Wahrheit (Lichtung der Verbergung) der *Not,* der die Notwendigkeit der *Entscheidung* entspringt (vgl. Vorblick, 46. Die Entscheidung).

Wenn diese Verhaltenheit zum *Wort* kommt, ist das Gesagte immer das Ereignis. Dieses Sagen verstehen heißt aber, den Entwurf und Einsprung des Wissens in das Ereignis vollziehen. Das Sagen als Erschweigen gründet. Nicht etwa ist sein Wort nur ein Zeichen für ganz Anderes. Was es nennt, ist gemeint. Aber das »Meinen« eignet nur zu als *Da-sein* und d. h. denkerisch im Fragen.

Das Erschweigen und das Fragen: das wesentliche Fragen als zur Entscheidung stellen des Wesens der Wahrheit.

Suchen nach dem Seyn? Der ursprüngliche Fund im ursprünglichen Suchen.

Suchen — schon das Sich-in-der-Wahrheit-halten, im Offenen des Sichverbergenden und Sichentziehenden. Das Suchen (ursprünglich) als Grundbezug zur zögernden *Versagung.* Das Suchen als Fragen und dennoch Erschweigen.

---

989 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.409 – 417 (T3).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wer sucht, der hat schon gefunden! Und das ursprüngliche Suchen ist jenes Ergreifen des schon Gefundenen, nämlich des Sichverbergenden als solchen.

Während das gewöhnliche Suchen erst findet und gefunden hat, indem es aufhört zu suchen.

Daher wird der ursprüngliche Fund in der ursprünglichen Bergung gerade als das Suchen als solches geborgen. Das Fragwürdigste würdigen, im Fragen verharren, Inständlichkeit.

(…)

Wie aber die Götter?

Nicht aus »Religion«; nicht als Vorhandenes; nicht als Notbehelf des Menschen, sondern aus dem Seyn, sondern als dessen Entscheidung, künftig in der Einzigkeit des *Letzten.*

Warum muß diese Entscheidung gewagt werden? Weil damit die Notwendigkeit des Seyns in die höchste Fragwürdigkeit hinaufgehoben und die Freiheit des Menschen, daß er seines Wesens Erfüllung ins Tiefste legen kann, in die Ab-gründigkeit hinabgestoßen, weil so das Sein in die Wahrheit der einfachsten Innigkeit seiner Er-eignung gebracht wird. Und was »ist« dann? *Dann* erst ist diese Frage unmöglich, dann ist, für einen Augenblick, das Er-eignis Ereignis. Dieser Augenblick ist *die Zeit des Seins.*

Das Seyn aber ist die Not-schaft des Gottes, in der er *sich* erst findet. Warum aber der Gott? Woher die Not-schaft? Weil der Abgrund verborgen? Weil eine Über-treffung ist, deshalb die Über-troffenen als die gleichwohl Höheren. Woher die Über-treffung, Ab-grund, Grund, Sein? Worin besteht die Gottheit der Götter? Warum das Seyn? Weil die Götter? Warum die Götter? Weil das Seyn?

Das *Er-eignis* und die Möglichkeit des *Warum*! Kann das Warum noch zu einem Gerichtshof gemacht werden, vor den das Seyn zu stellen ist?

Warum aber die *Wahrheit* des Seyns? Sie gehört zu seinem Wesen!

Warum Seiendes? Weil ein Höchstes Seiendes solches verursacht, herstellt?

Aber ungeachtet des Ungemäßen der Verfertigung, das höchste Seiende, summum ens, gehört erst recht zum Seienden. Wie soll von daher das Warum beantwortet werden? Warum Seiendes? Warum? Weshalb? Inwiefern? Gründe! Grund und Ursprung des Warum. Jedesmal über das Seiende weg. Wohin? Weil Sein west. Warum Seyn? Aus ihm selbst. Aber was ist es selbst? Die Er-gründung des Seyns, seines Grundes, ist das Zwischen des Seyns als Ab-grund. Das abgründige Wissen als Da-sein. Da-sein als er-eignet. Grund-los; abgründig."

(…)

Die Sprache

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(ihr Ursprung)

Wenn die Götter die Erde rufen und im Ruf eine Welt widerhallt und so der Ruf anklingt als Da-sein des Menschen, dann ist Sprache als geschichtliches, Geschichte gründendes Wort.

Sprache und Ereignis. Aufklang der Erde, Widerklang der Welt. *Streit*, die ursprüngliche Bergung der Zerklüftung, weil der innigste *Riß*. Die *offene Stelle*.

Sprache, ob *gesprochen oder geschwiegen*, die erste und weiteste Vermenschung des Seienden. So scheint es. Aber *sie* gerade die ursprünglichste Entmenschung des Menschen als *vorhandenes Lebewesen* und »Subjekt« und alles Bisherigen. Und damit Gründung des Da-seins und der Möglichkeit der Entmenschung des Seienden.

Die Sprache gründet im Schweigen. Das Schweigen ist das verborgenste Maß-halten. Es *hält* das Maß, indem es die Maßstäbe erst setzt. Und so ist die Sprache Maß-setzung im Innersten und Weitesten, Maß-setzung als Erwesung des Fugs und seiner Fügung (Ereignis). Und sofern die Sprache Grund des Da-seins, liegt in diesem die Mäßigung und zwar als der Grund des Streites von Welt und Erde.[990]

990 Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.79f./508f/510 (T72).

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bibliographie

Primäre Quellen:

Kierkegaard, Sören: *Eine literarische Anzeige*. Herausgegeben von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. Gütersloh Verlagshaus, 1994.

Kierkegaard, Sören: *Der Augenblick. Eine Zeitschrift.* Aus dem Dänischen von Hanns Grössel. Die andere Bibliothek. Herausgegeben von Hans Magnus Enzensberger. Greno Verlagsgesellschaft, 1988.

Kierkegaard, Sören: *Der Begriff der Angst*. Herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest. Aus dem Dänischen von Walter Rest, Günther Jungbluth und Rosemarie Löngstrup. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 2010.

Kierkegaard, Sören: *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*. Herausgegeben von Schaeder, 1929.

Kierkegaard, Sören: *Briefe*. Herausgegeben von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. Gütersloh Verlagshaus, 1985.

Kierkegaard, Sören: *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*. Herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest. Aus dem Dänischen von B. und S. Diderichsen. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 2015.

Kierkegaard, Sören*: Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung (Syndikat)*. Aus dem Dänischen und herausgegeben von Tim Hagemann. Philo Verlagsgesellschaft, 1997.

Kierkegaard, Sören: *Einübung im Christentum / Zwei kurze ethisch-religiöse Abhandlungen / Das Buch Adler oder Der Begriff des Auserwählten*. Herausgegeben von Walter Rest. Aus dem Dänischen von Theodor Haecker, Walter Rest und Hans Winkler. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 2014.

Kierkegaard, Sören: *Entweder – Oder*. Teil I und II. Herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest. Aus dem Dänischen vonHeinrich Fauteck. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 2009.

Kierkegaard, Sören: *Furcht und Zittern*. Herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest. Aus dem Dänischen von Walter Rest, Günther Jungbluth und Rosemarie Löngstrup. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 2010.

Kierkegaard, Sören: *Der Liebe Tun*. Übersetzt von Hayo Gerdes. Grevenberg Verlag Dr. Ruff & Co. OHG – Simmerath, 2003.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode*. Herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest. Aus dem Dänischen von Walter Rest, Günther Jungbluth und Rosemarie Löngstrup. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 2010.

Kierkegaard, Sören: *Die Krise und eine Krise im Leben einer Schauspielerin*, 1847.

Kierkegaard, Sören: *Christliche Reden*. Übersetzt von Wilhelm Kütemeyer. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1961.

Kierkegaard, Sören: *Erbauliche Reden 1843/44*. Aus dem Dänischen übersetzt von Emanuel Hirsch. Gütersloher Verlagshaus, 1843/1844.

Kierkegaard, Sören: *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist* 1847. Übersetzt von Hayo Gerdes. Grevenberg Verlag Dr. Ruff & Co. OHG – Simmerath, 2004.

Kierkegaard, Sören: *Rufe zu Gott. Gebete*. Auswahl und Übertragung von Willi Reich. Arche, 1963.

Kierkegaard, Sören: *Die Schriften über sich selbst*. Übersetzt von Emanuel Hirsch. Grevenberg Verlag Dr. Ruff & Co. OHG – Simmerath, 2003.

Kierkegaard, Sören: *Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen*. Leopold Classic Library, 1851.

Kierkegaard, Sören: *Stadien auf des Lebens Weg*. Unter Mitarbeit von Rose Hirsch übersetzt von Emmanuel Hirsch. Grevenberg Verlag Dr. Ruff & Co. OHG – Simmerath, 2003.

Kierkegaard, Sören: *Die Tagebücher*. 4 Bände. Eugen Diederichs Verlag. Düsseldorf/Köln 1970

Kierkegaard, Sören: *Die Tagebücher*. Fünfter Band. Ausgewählt, neugeordnet und übersetzt von Hayo Gerdes. Grevenberg Verlag Dr. Ruff & Co. OHG – Simmerath, 2003.

Kierkegaard, Sören: *Die Wiederholung*. Herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest. Aus dem Dänischen von Walter Rest, Günther Jungbluth und Rosemarie Löngstrup. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 2010.

Kierkegaard, Sören: *Vier erbauliche Reden 1884 / Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845*. Übersetzt von Emanuel Hirsch. Grevenberg Verlag Dr. Ruff & Co. OHG – Simmerath, 2004.

Kierkegaard, Sören: *Vorreden*. 1844.

Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie / Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV, Nachgelassene Schriften 1870–1873* (KSA 1). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter. Deutscher Taschenbuch Verlag. München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Menschliches, Allzumenschliches I* und *II* (KSA 2). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter. Deutscher Taschenbuch Verlag. München, 1999.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nietzsche, Friedrich: *Morgenröthe / Idyllen aus Messina / Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter. Deutscher Taschenbuch Verlag. München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter. Deutscher Taschenbuch Verlag. München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse / Zur Genealogie der Moral* (KSA 5). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter. Deutscher Taschenbuch Verlag. München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Der Fall Wagner / Götzen-Dämmerung / Der Antichrist / Ecce Homo / Dionysos-Dithyramben / Nietzsche contra Wagner* (KSA 6). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter. Deutscher Taschenbuch Verlag. München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874* (KSA7). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter. Deutscher Taschenbuch Verlag. München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1875–1879* (KSA 8). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter. Deutscher Taschenbuch Verlag. München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* (KSA 9). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter. Deutscher Taschenbuch Verlag. München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter. Deutscher Taschenbuch Verlag. München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA 11). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter. Deutscher Taschenbuch Verlag. München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887* (KSA 12). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter. Deutscher Taschenbuch Verlag. München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889* (KSA 13). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter. Deutscher Taschenbuch Verlag. München, 1999.

Nietzsche, Friedrich: *Briefe*. Herausgegeben von Michael Holzinger. Textgrundlage: Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. Band 3. Herausgegeben von Karl Schlechta, Hanser, 1954. Holzinger, 2013.

Nietzsche, Friedrich: *Briefe*. Siehe: http://www.nietzschesource.org/.

Nietzsche, Friedrich: Nietzsches Werke Band XIX, 3. Abteilung. Philologica Band III. Herausgegeben von O. Crusius und W. Nestle, 1913.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Heidegger, Martin: *Frühe Schriften (1912–1916)* (GA 1). Herausgegeben von F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, 2017.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (GA 2). Max Niemeyer Verlag, 2004.

Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3). Herausgegeben von F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1991.

Heidegger, Martin: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4). Herausgegeben von F.-W. von Herrmann Vittorio Klostermann, 1981.

Heidegger, Martin: *Holzwege* (GA 5). Herausgegeben von F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, 2003.

Heidegger, Martin: *Nietzsche Band 1 und 2.* (GA 6.1 und GA 6.2). Klett Cotta, 2008.

Heidegger, Martin: *Aufsätze und Vorträge* (GA 7). Herausgegeben von F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, 2000.

Heidegger, Martin: *Was heißt Denken?* (GA 8). Herausgegeben von P.-L. Coriando. Vittorio Klostermann, 2002.

Heidegger, Martin: *Wegmarken* (GA 9). Herausgegeben von F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1976.

Heidegger, Martin: *Der Satz vom Grund* (GA 10). Herausgegeben von P. Jaeger. Vittorio Klostermann, 1997.

Heidegger, Martin: *Identität und Differenz* (GA 11). Herausgegeben von F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, 2006.

Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache* (GA 12). Herausgegeben von F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1985.

Heidegger, Martin: *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13). Herausgegeben von H. Heidegger. Vittorio Klostermann, 1983.

Heidegger, Martin: Heidegger: *Aus der Erfahrung des Denkens.* Klett-Cotta, 2005.

Heidegger, Martin: *Zur Sache des Denkens* (GA 14). Herausgegeben von F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, 2007.

Heidegger, Martin: *Seminare* (GA 15). Herausgegeben von C. Ochwadt. Vittorio Klostermann, 1986.

Heidegger, Martin: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)* (GA 16). Herausgegeben von H. Heidegger. Vittorio Klostermann, 2000.

Heidegger, Martin: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (GA 23). Herausgegeben von H. Vetter. Vittorio Klostermann, 2006.

Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Herausgegeben von K. Held. Vittorio Klostermann, 1990.

Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit.* (GA 29/30). Herausgegeben von F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, 2004.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Heidegger, Martin: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (GA 31). Herausgegeben von H. Tietjen. Vittorio Klostermann, 1994.

Heidegger, Martin: *Nietzsches II. Unzeitgemässe Betrachtung* (GA 46). Herausgegeben von H.-J. Friedrich. Vittorio Klostermann, 2003.

Heidegger, Martin: *Grundbegriffe* (GA 51). Herausgegeben von P. Jaeger. Vittorio Klostermann, 1991.

Heidegger, Martin: *Parmenides* (GA 54). Herausgegeben von M. S. Frings. Vittorio Klostermann, 1992.

Heidegger, Martin: *Heraklit* (GA 55). Herausgegeben von M. S. Frings. Vittorio Klostermann, 1994.

Heidegger, Martin: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60). Herausgegeben von C. Strube. Vittorio Klostermann, 1995.

Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61). Herausgegeben von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns. Vittorio Klostermann, 1994.

Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)* (GA 65). Herausgegeben von F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1989.

Heidegger, Martin: *Besinnung (1938/39)* (GA 66). Herausgegeben von F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1997.

Heidegger, Martin: *Über den Anfang* (GA 70). Herausgegeben von Paola-Ludovika Coriando. Vittorio Klostermann, 2005.

Heidegger, Martin: *Das Ereignis* (GA 71). Herausgegeben von F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, 2009.

Heidegger, Martin: *Zum Ereignis-Denken* (GA 73.1). Herausgegeben von Peter Trawny. Vittorio Klostermann, 2013.

Heidegger, Martin: *Gedachtes* (GA 81). Herausgegeben von Paola-Ludovika Coriando. Vittorio Klostermann, 2007.

Heidegger, Martin: *Zu eigenen Veröffentlichungen* (GA 82). Herausgegeben von F.-W. von Herrmann. Vittorio Klostermann, 2018.

Heidegger, Martin: *Seminare: Nietzsche: Seminare 1937 und 1944* (GA 87). Herausgegeben von P. von Ruckteschell. Vittorio Klostermann, 2004.

Heidegger, Martin: *Schwarze Hefte 1942–1948 (Anmerkungen I-V)* (GA 97). Herausgegeben von Peter Trawny. Vittorio Klostermann, 2015.

Heidegger, Martin: *Schwarze Hefte 1948–1951 (Anmerkungen VI-IX)* (GA 98). Herausgegeben von Peter Trawny. Vittorio Klostermann, 2018.

Heidegger, Martin / Jaspers, Karl: *Briefwechsel 1920–1963*. Herausgegeben von Walter Biemel und Hans Saner. Vittorio Klostermann / Piper, 1990.

Heidegger, Martin: *«Mein liebes Seelchen!» Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915–1970*. Herausgegeben und kommentiert von Gertrud Heidegger. Deutsche Verlags-Anstalt München, 2005.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sekundäre Quellen:

Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit*. Suhrkamp, 2003.

Althusser, Louis: *Solitude de Machiavel*. PUF, 1998.

Angier, Tom: *Either Kierkegaard/Or Nietzsche: Moral Philosophy in a New Key*. Ashgate, 2006.

Anselm, von Canterbury: *Proslogion / Anrede*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Robert Theis. Reclam, 2005.

Aristophanes: *Die Frösche*. Übersetzt von Niklas Holzberg. Reclam, 2011.

Aristoteles: *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*. Übersetzt und herausgegeben von Franz F. Schwarz. Reclam, 2007.

Aristoteles: *Poetik*. Griechisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Manfred Furhmann. Reclam, 1994.

Aristoteles: *Politik* in *PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN in sechs Bänden*. Übersetzt von Eugen Rolf. Felix Meiner Verlag, 1995.

Aristoteles: *Über die Seele* in *PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN in sechs Bänden*. Übersetzt von Eugen Rolf. Felix Meiner Verlag, 1995.

Armitage, Duane: *Philosophy's Violent Sacred: Heidegger and Nietzsche Through Mimetic Theory*. Michigan State University Press, 2021.

Assmann, Jan: *Sepulkrale Selbstthematisierung im Alten Ägypten* in *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis:Bekenntnis und Geständnis*. Herausgegeben von Alois Hahn und Volker Kapp, 1987.

Augustinus von Hippo: *Bekenntnisse*. Reclam, 2008.

Augustinus von Hippo: De Trinitate / Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit. Bibliothek der Kirchenväter (Université de Fribourg) Abgerufen von: https://bkv.unifr.ch/de/works/cpl-329/versions/funfzehn-bucher-uber-die-dreieinigkeit/divisions/2), 2020.

Bachelard, Gaston: *Poetik des Raumes*. S. Fischer, 2011.

Die Baghavadgita. Herausgegeben von Klaus Mylius. Reclam, 1984.

Balthasar, Hans Urs von: *Glaubhaft ist nur Liebe*. Johannes Verlag, 2011.

Lee C. Barrett: *Eros and Self-Emptying: The Intersections of Augustine and Kierkegaard*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2013.

Bataille, Georges: *Nietzsche im Lichte des Marxismus* in *Nietzsche aus Frankreich*. Essays von Georges Bataille, Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Michel Foucault, Pierre Klossowski, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy und Bernard Pautrat." Herausgegeben von Werner Hamacher. Philo Verlag, 2003.

Bataille, Georges: *Nietzsche und der Wille zur Chance: Atheologische Summe 3*. Matthes & Seitz, 2005.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bataille, Georges: *Die innere Erfahrung nebst Methode der Meditation und Postskriptum 1953*. Matthes & Seitz, 2017.

Benjamin, Walter: *Aufsätze, Essays, Vorträge*. Gesammelte Schriften. Band II. Suhrkamp, 2022.

Bergson, Henri: *Le Pensée et le Mouvant*. Présentation par Pierre Montebello et Sébastien Miravète. GF Flammarion, 2014.s

Die Bibel. Einheitsübersetzung, 1980.

Biemel, Walter: *Martin Heidegger. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Herausgegeben von Beate Kusenberg und Klaus Schröter. Rowohlt, 1973.

Bloch, Ernst: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Suhrkamp, 1963.

Brobjer, Thomas H.: *Nietzsche's Knowledge of Kierkegaard* in *Journal of the History of Philosophy*, 2003.

Bubolz, Georg: *Ohne Taube und Kamel: Die vier Evangelien des Neuen Testaments aus der aramäischen Peschitta übersetzt und kommentiert*. Verlag H.J. Maurer, 2019.

Carlisle, Clare: *Kierkegaard and Heidegger* in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford University Press, 2013.

Clemens von Alexandrien, *Paidagogós*. Bibliothek der Kirchenväter (Université de Fribourg). Abgerufen von: https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1376/versions/paidagogos-bkv/divisions/4.

Collingwood, R.G.: *Essay on Philosophic Method*. University Press Oxford, 1933.

D'Annunzio, Gabriele: *Lust*. Reclam, 1995.

Daigle, Christine: *Nietzsche's Notion of Embodied Self: Proto-Phenomenology at Work?* in *Nietzsche Studien 40*, 2011.

Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*. Aus dem Französischen von Joseph Vogl. Wilhelm Fink, 2007.

Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*. Rogner & Bernhard, 1976.

Deleuze, Gilles / Guattari, Félix: *Was ist Philosophie?* Übersetzt von Joseph Vogl. Suhrkamp, 2000.

Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*. Merve, 2003.

Diels, Hermann: *Fragmente der Vorsokratiker* (3 Bände). Weidmann, 1906–1912.

Digha Nikāya. The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya (The Teachings of the Buddha). Übersetzt von Maurice Walshe. Wisdom Publications, 1995.

Dufrenne, Mikel: *The Phenomenological Approach to Poetry* in *Crosscurrents in Phenomenology*. Martinus Nijhoff, 1976.

Eliot, T.S.: *The Waste Land and Other Poems*. Vintage Classics. Vintage, 2021.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Epikur: *Über das Glück*. Übersetzt von David Vitali und Séverine Gindro. Diogenes Verlag, 2011.

Euripides: *Die Bakchen*. Übersetzt von Oskar Werner. Reclam, 2008.

Falque, Emmanuel: *Hors Phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*. Herrmann, 2021.

Feuerbachs, Ludwig: *Grundsätze einer Philosophie der Zukunft und andere Schriften*. Hofenberg Sonderausgabe, 2016.

Figal, Günter: *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*. Mohr Siebeck, 2013.

Fichte, Johann Gottlieb: *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*. Felix Meiner Verlag, 1995.

Fischer, Luke: *The Poet as Phenomenologist: Rilke and the New Poems*. Bloomsbury Academic, 2016.

Fischer, Luke: *A Poetic Phenomenology of the Seasons* in *The Seasons* in *The Seasons: Philosophical, Literary, and Environmental Perspectives*. SUNY Press, 2021.

Flaubert, Gustave: *Die Erziehung des Herzens*. Übersetzt von Emil Alphons Rheinhardt. Diogenes, 2005.

Frank, Manfred*: Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*. 1. Teil. Suhrkamp, 1982.

Frenzel, Ivo: *Friedrich Nietzsche. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Herausgegeben von Kurt Kusenberg. Rowohlt, 1966.

Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung*. S. Fischer, 2009.

Garff, Joakim: *Kierkegaard*. Biographie. DTV, 2005.

Gemoll, Wilhelm: *Griechisch-Deutsches Schulund Handwörterbuch*, Freytag/Hölder-Pichler-Tempsky, 1965.

Gerhardt, Volker: *Friedrich Nietzsche*. C.H. Beck, 2006.

George, Stefan: *Gedichte*. Herausgegeben von Günter Baumann. Reclam, 2008.

Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und kommentiert von Stefan M. Maul. C.H.Beck, 2012.

Goethe, Johann Wolfgang von: *Faust. Der Tragödie zweiter Teil*. Benno Schwabe & CO Verlag Basel, 1949.

Goethe, Johann Wolfgang von: *Gedichte*. Auswahl und Einleitung von Stefan Zweig. Reclam, 1998.

Gosetti-Ferencei, Jennifer Anna: *The Phenomenology of Poetry* in *Language and Phenomenology*. Routledge, 2020.

Grau, Gerd-Günther: *Zwei Glaubensstreiter – Kierkegaard und Nietzsche*, Katholische Akademie, 2000.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Greisch, Jean: *La parole heureuse : Martin Heidegger entre les choses et les mots*. Beauchesne, 1997.

Grøn, Arne: *Kierkegaards Phänomenologie?* in *Kierkegaard Studies*. Yearbook 1996.

Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Suhrkamp, 1995.

Hart, Kevin: *Lands of Likeness, For a Poetics of Contemplation*. The University of Chicago Press, 2024.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3. Suhrkamp, 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik II*. Werke 6. Suhrkamp, 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7. Suhrkamp, 2004.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*. Werke 8. Suhrkamp, 1986.

Heidegger & Nietzsche. Reihe: *Elementa*, Band: 82. Herausgegeben von Babette Babich, Alfred Denker und Holger Zaborowski. Brill, 2012.

Heidegger-Jahrbuch 2 – Heidegger und Nietzsche. Herausgegeben von Alfred Denker, Holger Zaborowski, Marion Heinz, John Sallis und Ben Vedder. Karl Albert, 2005.

Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Herausgegeben von Dieter Thomä. J.B. Metzler, 2013.

Heidegger, Heinrich / Stagi, Pierfrancesco: *Martin Heidegger. Ein Privatporträt zwischen Politik und Religion*. Gmeiner, 2012.

Hesiod: *Theogonie*. Griechisch / Deutsch. Herausgegeben von Otto Schönberger. Reclam, 1999.

Hölderlin, Friedrich: *Gesammelte Werk*. Herausgegeben von Hans Jürgen Balmes. S. Fischer, 2014.

Horaz: *Sämtliche Werke*. Lateinisch / Deutsch. Herausgegeben von Bernhard Kytzler. Reclam, 2006.

Husserl, Edmund: *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)* (*Hua* XXV). Herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. Nijhoff, 1987.

Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie* (*Hua* I). Felix Meiner Verlag, 2012.

Husserl, Edmund: *Encyclopaedia-Britannica-Artikel* in *Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*. Mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Held. Reclam, 1985.

Husserl, Edmund: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe. Felix Meiner Verlag, 1999.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. (*Hua* III). Felix Meiner Verlag, 2009.

Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. (*Hua* VI). Felix Meiner Verlag, 2012.

Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen (Zweiter Theil)* (*Hua* XIX/2)*., Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Max Niemeyer, 1901.

Ingarden, Roman: *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*. Niemeyer, 1931.

Iser, Wolfgang: *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*. Wilhelm Fink, 1994.

Jaspers, Karl: *Vernunft und Existenz: Fünf Vorlesungen*. Piper Verlag. München 1973.

Jaspers, Karl: *Notizen zu Martin Heidegger*. Herausgegeben von Hans Saner. R. Piper & Co. Verlag, 1978.

Jaspers, Karl: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. De Gruyter, 1981.

Jaspers, Karl: *Die maßgebenden Menschen. Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus*. Piper, 2000.

Jünger, Ernst: *Der Waldgang*. Klett-Cotta, 2014.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von Ingeborg Heidemann. Reclam, 2006.

Kant, Immanuel: *Logik* in *Schriften zur Metaphysik und Logik 2*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp, 1977.

Kant, Immanuel: *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre 1765–1766*. Abgerufen von: https://www.projekt-gutenberg.org/kant/einricht/chap001.html.

Kellenberger, James: *Kierkegaard and Nietzsche. Faith and Eternal Acceptance*. St. Martin's Press Inc, 1997.

Kierkegaard as Phenomenologist: An Experiment. Herausgegeben von Jeffrey Hanson. Northwestern University Press, 2010.

Kleinert, Markus: *Kierkegaard and Nietzsche. The vitality of faith in providence* in *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Herausgegeben von John Lippit und George Pattison. Oxford University Press, 2013.

Kommerell, Max: *Briefe und Aufzeichnungen 1919–1944*. Herausgegeben von Inge Jens. Walter Verlag, 1967.

Laotse: *Tao te King*. Herausgegeben von W.Y. Tonn. Manesse, 1959.

Latifi, Kaltërina: *Fragmentarik: Eine poetische Phänomenologie des Fragments*. Wallstein, 2024.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison,* Abgerufen von: https://fr.wikisource.org/wiki/Principes_de_la_nature_et_de_la_grâce_fondés_en_raison.

Levinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen* in *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie.* Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani. Verlag Karl Alber, 1999.

Levinas, Emmanuel: *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité.* Kluwer Academic, 1971.

Levinas, Emmanuel: *Wenn Gott ins Denken einfällt: Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz.* Übersetzt von Thomas Wiemer. Karl Alber, 2004.

Lichtenberg, Georg Christoph: *Sudelbücher*. Suhrkamp, 1984.

Løgstrup, K.E.: *Kierkegaard's and Heidegger's Analysis of Existence and Its Relation to Proclamation*. Oxford University Press, 2020.

Löwith, Karl: *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit.* Sämtliche Schriften, Band 8. J.B. Metzler, 1984.

Maldiney, Henri: *Penser l'homme et la folie*. J. Millon, 2007.

Marion, Jean-Luc: *Das Erotische. Ein Phänomen. Sechs Meditationen*. Karl Alber, 2013.

Marion, Jean-Luc: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Presses Universitaires de France, 1997.

Marion, Jean-Luc: *Le phénomène saturé* in *Phénoménologie et Théologie*. Herausgegeben von J.-F. Courtine. Paris, 1992.

Merleau-Ponty, Maurice: *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays.* Felix Meiner Verlag, 2003.

Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Aus dem Französischen übersetzt von Rudolf Boehm. Walter De Gruyter. Berlin 1966.

Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la perception*. Gallimard. Paris 1976.

Merleau-Ponty, Maurice: *Das Primat der Erfahrung*. Herausgegeben von Lambert Wiesing. Aus dem Französischen von Jürgen Schröder. Suhrkamp. Frankfurt am Main 2003.

Merleau-Ponty, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare gefolgt von Arbeitsnotizen*. Herausgegeben von Claude Lefort, aus dem Französischen von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels. Wilhelm Fink, 1986.

Merleau-Ponty, Maurice: *Zeichen*. Herausgegeben von Christian Bermes, übersetzt von Barbara Schmitz, Hans Werner-Arndt und Bernhard Waldenfels. Felix Meiner Verlag. Hamburg 2007.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Miles, Thomas P: *Kierkegaard and Nietzsche Reconsidered* in *Kierkegaard Studies Yearbook* 2007. Herausgegeben von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge. De Gruyter, 2007.

Miles, Thomas P: *Kierkegaard and Nietzsche on Living by a Guiding Passion* in *Kierkegaard Studies Yearbook* 2013. Herausgegeben von Heiko Schulz, Jon Stewart und Karl Verstrynge. De Gruyter, 2013.

Miles, Thomas P: *Kierkegaard and Nietzsche on the Best Way of Life: A New Method of Ethics*. Palgrave / Macmillan Press, 2013.

Montaigne, Michel de: *Essais*. Ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Arthur Franz. Reclam, 2008.

Morel, Jean: *Kierkegaard et Heidegger: Essai sur la décision*. Editions L'Harmattan, 2010.

Müller-Lauter, Wolfgang: *Heidegger und Nietzsche*. Nietzsche-Interpretationen Band III. De Gruyter, 2014.

Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Roman. Erstes und Zweites Buch. Herausgegeben von Adolf Frisé. Rowohlt, 2010.

Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Herausgegeben von Henning Ottman. J.B. Metzler, 2011.

Nietzsche and Phenomenology: Power, Life, Subjectivity (Studies in Continental Thought). Herausgegeben von Élodie Boublil und Christine Daigle. Indiana University Press, 2013.

Nietzsche and Phenomenology. Herausgegeben von Andrea Rehberg. Cambridge Scholars Publishing, 2011.

Nigg, Walter: *Sören Kierkegaard. Dichter, Büßer und Denker*. Diogenes, 2002.

Nigg, Walter: *Große Heilige*. Diogenes, 1986.

Nitsch, Hermann: *Die Geburt des Christus Dionysos*. Album, 2008.

Oxford Handbook of Kierkegaard. Herausgegeben von John Lippit und George Pattison. Oxford University Press, 2013.

Pascal, Blaise: *Pensées*. Édition de Michal Le Guern. Gallimard, 1977.

Page, Jeremy: *When Poetry and Phenomenology Collide* in *Journal of Aesthetics and Phenomenology*. Vol. 5, No.1, 2018.

Pessoa, Fernando: *Alberto Caeiro. Poesias – Poesie*. S. Fischer, 2014.

Pessoa, Fernando: *Die Rückkehr der Götter*. S. Fischer, 2014.

Pessoa, Fernando: *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares*. S. Fischer, 2006.

Petrarca, Francesco: Le rime di M. Francesco Petrarca (Bortoli), 1739. Abgerufen von: https://it.wikisource.org/wiki/Le_rime_di_M._Francesco_Petrarca.

Pindar: *Oden / Epinikia*. Deutsch / Griechisch. Herausgegeben und übersetzt von Eugen Dönt. Reclam, 1986.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Platon: *Ion / Lysis / Alkibiades I.* Werke in acht Bänden. Band 1. Griechisch/Deutsch. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, herausgegeben von Gunter Eigler. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). Darmstadt 2011.

Platon: *Gorgias.* Werke in acht Bänden. Band 2. Griechisch/Deutsch. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, herausgegeben von Gunter Eigler. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). Darmstadt 2011.

Platon: *Phaidon / Kratylos.* Werke in acht Bänden. Band 3. Griechisch/Deutsch. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, herausgegeben von Gunter Eigler. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). Darmstadt 2011.

Platon: *Politeia.* Werke in acht Bänden. Band 4. Griechisch/Deutsch. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, herausgegeben von Gunter Eigler. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). Darmstadt 2011.

Platon: *Phaidros / Parmenides / Briefe.* Werke in acht Bänden. Band 5. Griechisch/Deutsch. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, herausgegeben von Gunter Eigler. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). Darmstadt 2011.

Platon: *Theaitetos.* Werke in acht Bänden. Band 6. Griechisch/Deutsch. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, herausgegeben von Gunter Eigler. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). Darmstadt 2011.

Platon: *Timaios / Philebos.* Werke in acht Bänden. Band 7. Griechisch/Deutsch. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, herausgegeben von Gunter Eigler. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). Darmstadt 2011.

Platon: *Nomoi.* Werke in acht Bänden. Band 8/1–2. Griechisch/Deutsch. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, herausgegeben von Gunter Eigler. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft). Darmstadt 2011.

Plessner, Helmuth: *Lachen und Weinen* in *Gesammelte Schriften.* Band VII. Suhrkamp, 1982.

Pojman, Louis: *Kierkegaard's Phenomenology of the Stages of Existence* in *Faith, Knowledge, and Action*. Herausgegeben von George L. Stengren. C. A. Reitzel, 1984.

Rohde, Peter P.: *Sören Kierkegaard. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Herausgegeben von Kurt Kusenberg. Rowohlt, 1959.

Ricœur, Paul: *A l´école de la phénoménologie*. Paris 1986.

Rig-Veda – Das heilige Wissen: Erster und zweiter Liederkreis. Herausgegeben und übersetzt von Michael E. J. Witzel. Verlag der Weltreligionen, 2007.

Rilke, Rainer Maria: *Duineser Elegien / Die Sonette an Orpheus*. Niehans & Rokitansy Verlag, 1948

Rose, Matthew: *Nietzsche on Augustine on Happiness*. Sage Journals, Volume 30, Issue 2, 2017.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ross, Werner: *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*. Kastell, 1998.

Rumi: *Das Eine Lied*. Übersetzt von Christoph Engen nach Coleman Barks. Arbor, 2018.

Safranski, Rüdiger: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. S. Fischer, 2006.

Safranski, Rüdiger: *Nietzsche. Biografie seines Denkens*. Spiegel-Verlag, 2000.

Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Herausgegeben von Traugott König, Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König.

Rowohlt, 1991.

Schaber, Johannes: *Zur philosophischen Aktualität der augustinischen Trinitätslehre. Martin Heidegger und Augustinus* in *Münchener Theologische Zeitschrift,* BD. 47 NR. 4, 1996.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Suhrkamp, 1975.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Herausgegeben von Manfred Frank. Suhrkamp, 1977.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*. Hofenberg Sonderausgabe, 2017.

Schiller, Friedrich: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Reclam, 2000.

Schlegel, Friedrich: *Athenaeum-Fragmente und andere frühromantische Schriften*. Reclam, 2018.

Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Werke in Fünf Bänden. Band 1. Herausgegeben von Ludger Lütkehaus. Haffmanns Verlag bei Zweitausendundeins, 2006.

Schopenhauer, Arthur: *Über die Grundlage der Moral* in *Kleine Schriften.* Werke in Fünf Bänden. Band 3. Herausgegeben von Ludger Lütkehaus. Haffmanns Verlag bei Zweitausendundeins, 2006.

Schwab, Philipp: *Der Rückstoss der Methode. Kierkegaard und die indirekte Mitteilung.* De Gruyter, 2014

Sextus Empiricus: *Adversus Mathematicos / Gegen die Wissenschaftler.* Aus dem Griechischen übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Fritz Jürß. Königshausen & Neumann, 2001.

Shepherd, Reginald: Gedicht *Phenomenology* in *Poetry,* 1994).

Der Spiegel: „Warten auf Gott". Nr. 20/1972, S.146 – 149.

Spinoza, Baruch de: *Die Ethik*. Herausgegeben von Hein-Joachim Fischer. Marixverlag, 2007.

Stein, Edith: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Gesamtausgabe II/12, 2013.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Steiner, George: *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?* Carl Hanser Verlag, 1990.

Steiner, George: *Gedanken dichten*. Aus dem Englischen von Nicolaus Bornhorn. Suhrkamp, 2011.

Steinmann, Jan Juhani: *Exzess und Selbst. Hyperphänomenologische Bewegungen nach Waldenfels*. Cuvillier, 2021.

Steinmann, Jan Juhani: *Corvus Albus*. Roman. Edition Acéphale, 2024.

Stewart, Jon: *Kierkegaard's Phenomenology of Despair in The Sickness Unto Death* in *Kierkegaard Studies*. Yearbook 1997.

Stirner, Max: *Der Einzige und sein Eigentum*. Liwi Verlag, 2020.

Tonhauser, Gerhard: *Ein rätselhaftes Zeichen: Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*. (Kierkegaard Studies Band 33). De Gruyter, 2016.

Das Totenbuch der Ägypter. Herausgegeben von Erik Hornung. Artemis-Verlag, 1979.

Die Vorsokratiker. Griechisch/Deutsch. Ausgewählt, übersetzt und erläutert von Jaap Mansfeld und Oliver Primavesi. Reclam, 2012.

Valéry, Paul: *Ich grase meine Gehirnwiese ab*. Fischer, 2016.

Valéry, Paul: *Monsieur Teste*. Aus dem Französischen von Max Rychner, Achim Russer und Bernd Schwibs. Suhrkamp, 2011.

Vergil: *Georgica / Vom Landbau.* Lateinisch und Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Heinrich Naumann. Wilhelm Goldmann Verlag, 1970.

Victor, Oliver: *Kierkegaard und Nietzsche. Initialfiguren und Hauptmotive der Existenzphilosophie*. Berlin/Boston: de Gruyter. Kierkegaard Studies. Monograph Series 42, 2021.

Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*. Suhrkamp, 1997.

Waldenfels, Bernhard: *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden II*. Suhrkamp, 1998.

Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel: Modi ästhetischer Erfahrung*. Suhrkamp, 2010.

Waldenfels, Bernhard: *Hyperphänomene: Modi hyperbolische Erfahrung.* Suhrkamp, 2012.

Welz, Claudia: *Present within or without Appearances? Kierkegaard's Phenomenology of the Invisible: Between Hegel and Lévinas* in *Kierkegaard Studies*. De Gruyter. Band 2007.

Welz, Claudia: *Kierkegaard and Phenomenology* in *The Oxford Handbook of Kierkegaard* 2013.

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logic-philosophicus / Logisch-philosophische Abhandlung*.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Suhrkamp, 2003

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. Herausgegeben von Joachim Schulte. Suhrkamp, 2003.

Wittgenstein, Ludwig: *Über Gewissheit / Bemerkungen über die Farben / Zettel / Vermischte Bemerkungen*. Werkausgabe Band 8. Suhrkamp, 1984.

https://doi.org/10.5771/9783495988350 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY