

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

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 Poesis, 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 Grund 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: *Éléments 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.

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.

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 vor auszusetzen:

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

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 Pathé 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.

Das Fremde, Befremdende, Zwei- und Mehrdeutige, Ambivalent-Dialektische und Polyloge, das so aufricht, 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.

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 Gemüts-erregung 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 artikuliert 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.

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 Erkenntnissein: „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι“ (*tò gàr autò noeîn 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’ ἐὼν ἔμμεναι: ἔστι γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ’ οὐκ ἔστιν“ (*Chrê to legeîn te noeîn 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.

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 ἀπάντων [...] ἣν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰῶζων ἀπτόμενον 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 gekommenen πάντα ρεῖ (*panta rhei*) aller Dinge. Diese dialektische Energieia 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.

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.

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 auszusetzen, 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.

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.

§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 Pathé 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).

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).

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 anfang, 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 Angangenseins, das Pathos

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).

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.

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).

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 enthusiastisierten 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 eindruckliche 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 („liebvoll und zärtlich wie immer“), im Gegensatz zu Abrahams zur Fratze verzogenem Gesicht. Den Willen Gottes zu erfahren, bedeutet hier, einer Schrecklichkeit ausgesetzt zu sein,

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 erschauern 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.

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.

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 misstrauere 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 Werdkraft, 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.

Rede *Von alten und neuen Tafeln* im dritten Teil von *Also sprach Zarathustra* (Tableau IX). Diese drei Pathos 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 Schauern, 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).

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 Verborgtheit und Entborgenheit. Denn prinzipiell bleibt das dionysische Ur-Eine verborgen. In seinem apollinischen Schein zeigt es sich also immer nur als Entbergung seiner Verborgtheit. 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 Hauptwerk Raffaaels, 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 Urschmerzes⁹⁴ 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 Raffaaels indirekte

94 Silen ist der Erzieher und Lehrer des Dionysos.

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 Ugrund 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“ tratierte, 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).

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 ungelenktes 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,

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 lōgon echon*) – das vernunftbegabte Tier⁹⁹ – das ist bereits zu anthropozentrisch gedacht; aber auch nicht Pascals „roseau pensant“ – das denkende Schilfrohr¹⁰⁰ – 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).

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-

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 fundamentalen 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.

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-Schiffahrt 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.

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 beinahe 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 Zusppruch 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.

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 Rede¹¹⁰ 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).

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 Vergangenen (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

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).

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 Zusppruch des Feldwegs, der an uns ergeht. Es ist dies „der Zusppruch 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 Zusppruch des Feldwegs zu lauschen gilt, der vom Einfachen und nicht vom Einförmigen raunt. Dieser Zusppruch 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.

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).

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 Da-sein.“ 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.

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

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.

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 über¹¹⁹ – 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 Anwesen ist Übergang des Hervorgehens in die Entgänis.“

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.“

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 Zeigenstil, wie er sich bei unseren Drei bereits jetzt entfaltet hat, lichtet *deutlicher* als jedes 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 Zupspruch 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.“

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.“

Und, sprach ich, wenn ihn einer mit Gewalt von dort durch den unweg-samen 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 errahnen, 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.

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 gründlich 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.II.

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* besang¹³¹ und die *Heilige Schrift* es in der Schöpfungsgeschichte als *tōhū wā-bōhū* – 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 πρότιστα Χάος γένετ'· αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' (*Etoi mēn prōtista Chaos génete · autār 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

und Parmenides, wo das Aufblitzen und das unerschütterliche Herz dem Ursprünglichen seinen *Tonus* verleihen. Denn „Τὰ δε πάντα οιακίζει κεραυνός“ (*Ta de panta oiakizei keraunos*) – Der Blitz steuert alles, wie Heraklit wusste;¹³⁴ und „ἡμὲν Ἀληθείης 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 Widerspruch¹³⁶ von Verborgeneit und Entborgeneit 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

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.

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

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 Angangensein 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 beinahe 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

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.

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 zustoßt, 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*) erlauben¹³⁸ 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*.

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 ὄν 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 ἓν (*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.

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 errahnen. 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 genauestem 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.

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 werden 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.

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 Moriija (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.

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).

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

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).

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.

(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 silentio *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.

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.“

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 macht¹⁵¹ – 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-alles Mal vor sich schliessen, um nicht am Aspekt unheilbarer Falschheit zu leiden.“

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 tötet 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.

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-Lästerei.“

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.“

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 vernunftskleptischen 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 Unbewusstheit 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.

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 Nachteil der Historie für das Leben* (KSA 1), S.248 – 252 (T16).

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 gespaltenen 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-

finden.“ Leicht verständlich also der eifersüchtige Blick des gereiften Menschen auf das tierische und kindliche Leben im selbstvergesenen 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).

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 Mitteilungszeichen 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 „Herden-Perspektive zurück-übersetzt“. Alles, was dem Menschen bewusst wird, ist folglich, „flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Herden-Merkmale“, 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 zerstreuernde 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

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 Zwielficht 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 erschauern, 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).

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 kündigt, 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 σπερματικοί* (*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

§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 errödet. 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

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 Interpretationen¹⁷¹ 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 Gesamt-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.“

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 wesentlich 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.“

§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.“

sich dieses Sein sprachlich, oder wie es im *Brief über den Humanismus* heißt: „Das Sein kommt, sich lichternd 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 wesentlich, 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.

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).

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

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.“

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.

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 γ , 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.

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 Anwesenheit („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

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 Rede¹⁸⁸ oder als präzisierend, 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).

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, Anwesen 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.

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 Selbstbezeugung 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 transzendente Motive oder Stimmungen hin auf eine konkrete poetische Phänomenologie. Deshalb sind die hieb'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 Abgrund. 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

(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.

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

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

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

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 dünnliche 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 entfедert.“

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 Jaspers: *Vernunft und Existenz*, 17f.

197 Jaspers: *Nietzsche*, S.66.

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

199 Ebd., S.145.

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.

