

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

5. Kapitel: Die Möglichkeit poetischer Existenz

Die Existenz der Poesie

Alle Philosophie zielt auf ihre Praxis, das heißt ihre Verlebendigung in der Existenz jener, die von einer "Liebe zur Weisheit" verlockt sind. Das bedeutet nicht, dass Philosophie zwangsläufig in Moral und Ethik umschlagen muss, sondern dass sie sich erst durch ihren Vollzug erfüllt, sei dies im Selbstdenken oder im Selbsthandeln, wie schon der frühe Kant oder Wittgenstein dies dezidiert fordern.⁴⁰⁷ So auch eine poetische Phänomenologie im Geist Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers, die uns zu einer Existenz gemäß den Phänomenen führen will (siehe 3. Kapitel: Das Phänomen der poetischen Phänomenologie), nicht zuletzt im Sinne einer Heraklitisierung des Parmenideischen, also eines Überführens des Seins in sein konkretes Werden. Das Selbstdenken und Selbsthandeln der Philosophie wird in einer poetischen Phänomenologie zum Selbstdichten von Erfahrung und Wort, zum Selbststreimen von Sprache und Leben. Dies gerade heißt uns das "Sei, der du wirst", wo es sich ausgehend von einer poetischen Phänomeno-Logie in einer poetischen Existenz gemäß dem Logos ihrer Phänomenalität konkretisiert. Wenn Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* also proklamiert, „wir aber wollen Dichter unseres Lebens sein“,⁴⁰⁸ dann spricht sich dort ein existenzieller Selbstentwurf das Wort, der sich von einer *Poesis ins Offene* bestimmt weiß, die aber stets im gegebenen Leben ihren Anfang nimmt. Im Geiste Goethes gedacht: Weil jener philosophisch-dichterische Mensch im Stande ist, sich selbst in diesem lebendigen Entwurf liebend vorzufühlen, um so die schönste Gunst seiner poe-

407 In seiner *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre 1765–1766* schreibt Kant, der Student der Philosophie solle „nicht Gedanken, sondern denken lernen“. Es sei überhaupt unmöglich, „Philosophie zu lernen“. Siehe auch Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, 4.112: „Philosophieren ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit.“

408 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.538.

tischen Existenz zu erzielen.⁴⁰⁹ Dies bestätigt auch Kierkegaards bekanntes Wort aus seinen *Tagebüchern*: „Es ist völlig wahr, was die Philosophie sagt, dass das Leben rückwärts verstanden werden müsse. Aber darüber vergisst man den anderen Satz, dass es vorwärts gelebt werden muss.“⁴¹⁰ Vorwärts zu leben, bedeutet folglich, sich vorwärts zu dichten; vom rückwärts verstandenen Leben aus sich ins Offene zu poetisieren. Ganz ähnlich auch Heidegger, der den schon zitierten Vers Hölderlins (siehe §11) – „doch dichterisch wohnet / der Mensch, auf dieser Erde“ – den er in seinem Werk mehrfach aufgreift,⁴¹¹ als Betroffenheit „von der Wesensnähe der Dinge“ und ein Stehen in der „Gegenwart der Götter“ liest.⁴¹² Das Pathos der wesenhaften Dinge führt in die Offenheit der Anwesenheit der Götter, und zwar weil wir auf diese Weise in der Liebe des nur so möglichen Vorfühlens wohnen, um nochmals Goethe aufzugreifen. Die philosophische „Liebe zur Weisheit“ ist auch eine „Liebe zur Poesie“; denn poetisch zu existieren, bedeutet liebend zu existieren – in Richtung auf das erst zu werdende von Poesis, Zeit, Selbstheit und die Göttlichkeit. So poetisch Hegels berühmte Worte aus seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* auch sind – „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“⁴¹³ – so stehen sie in ihrem rückwärtsgewandten Gestus dem poetischen „Sei, der du wirst“ doch seltsam invers gegenüber. Denn wer wie unsere Drei

409 Siehe Goethe: *Vermächtnis*, 7,37–42 in *Gedichte*, S.224: „Und wie von alters her, im Stillen, / Ein Liebewerk nach eignem Willen / Der Philosoph, der Dichter schuf, / So wirst du schönste Gunst erzielen: / Denn edlen Seelen vorzufühlen / Ist wünschenswertester Beruf.“

410 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band I)*, S.318.

411 U.a. als Titel eines Vortrags von 1951, siehe Heidegger: «... *Dichterisch wohnet der Mensch...*» in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.191 – 208.

412 Heidegger: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung in Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (GA 4), S.42: „Dichtung verstehen wir aber jetzt als das stiftende Nennen der Götter und des Wesens der Dinge. »Dichterisch wohnen« heißt: in der Gegenwart der Götter stehen und betroffen sein von der Wesensnähe der Dinge. »Dichterisch« ist das Dasein in seinem Grunde — das sagt zugleich: es ist als gestiftetes (gegründetes) kein Verdienst, sondern ein Geschenk.“

413 Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S.14.

lehrt die Phänomene poetisch zu existieren, der erkennt auch ins Vorwärtige hinein. Eine poetische Phänomenologie, welche dem Werden auch einen epistemischen Vorrang über das Sein einräumt, hat im Grunde also fünf Aufgaben: Nicht nur will sie, dass wir neu sehen, neu denken, neu sprechen und neu schreiben lernen, sondern – vornehmlich und *a fortiori* – dass wir auch neu existieren lernen, um *dadurch* neu zu erkennen. Existenz kommt vor Episteme! Die poetische Phänomenologie im Lichte der originären Gabe des *Phainesthai* ist eine Schule des Lebens, weil nur das Leben die Schule des Erkennens sein kann. Wie die Leitmotive des Denkens von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger das Poetische der Poesie entfalten, so tut dies in isomorphischer Hinsicht auch die Existenz dieser Poesie. Denn wie Benjamin schreibt: „Das Leben ist allgemein das Gedichtete der Gedichte.“⁴¹⁴ Das zu Poetisierende der Poesie schlägt um in das zu Existierende der Poesie; die verwirklichte Möglichkeit wird Möglichkeit des existenziell zu Verwirklichenden; das zu Zeigende der Erfahrung realisiert sich in der Erfahrung des Gezeigten, denn das Phainesthai konkretisiert sich erst in der gelebten Zeitlichkeit. Nur wer dies phänomenologisch einsieht, kann verstehen, weshalb die Poesie zur Essenz menschlicher Existenz werden muss.

Der Chiasmus der poetischen Phänomenologie

Ein Blick nun auf die Struktur unseres weiteren Vorgehens: Nicht nur der Logos und das Pathos sind im Profundal und Demarkativen chiastisch doppelt verschränkt, sondern ebenso alle Phänomene und ihre Poesie im Exzess der Erfahrung, der sich in einem Imago zeigen lässt (der Chiasmus der Erfahrung). Was wir im 1. und 2. Teil dieser Schrift als Grundlegung und Konkretion einer poetischen Phänomenologie erarbeitet haben, gilt entsprechend auch für die Grundlegung (3. Teil) und Konkretion (4. Teil) einer poetischen Existenz, die wir jetzt in Angriff nehmen, und zwar sowohl im Einzelnen als auch in Relation zur poetischen Phänomenologie als solcher. Wir werden deshalb in der weiteren Folge die vier entwickelten Begriffe der poetischen Phänomenologie – das Profundal des Pa-

414 Benjamin: *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin »Dichtermut« — »Blödigkeit«* in *Aufsätze, Essays, Vorträge*.

thos, das Demarkative des Logos, der Exzess des Phänomens und das Imago der Poesie – gleichsam von hinten her mit den Topoi der Poiesis (5. Kapitel: Die Möglichkeit poetischer Existenz), der Zeit (6. Kapitel: Das Werden poetischer Existenz), des Selbst (7. Kapitel: Der Leib der poetischen Existenz) und dem Gotte (8. Kapitel: Die Gnade poetischer Existenz) verweben. Diese strukturelle Verflechtung erfolgt also gleichsam “chiasmisch-gespiegelt“, weil wir die Grundlegung der poetischen Existenz nicht vom Profundal her, sondern vom Imago aus angehen werden, doch wohl wissend um die alineare Verschränktheit aller Motive und Begriffe hier. – Wir befinden uns zurzeit demnach in der überkreuzten Schnittstelle von Phänomenologie und Existenz, stehen gewissermaßen auf der Schwelle vom Logos in die Praxis. Doch woher rührt dieser Chiasmus der poetischen Phänomenologie? Er liegt in ihrer omnistischen Konstitution begründet (siehe §4 und §20) sowie ihrer Eigenart ein Denken, Zeigen und Existieren im dynamischen Zwischen zu sein. Denn die poetische Phänomenologie legt in ihrem Zeigen der Phänomene gleichsam Zeugnis vom “Ganzen im Interim“ ab, macht also dort, wo das Phänomen sich pathisch darbringt, einen Ort im Widerspruch fruchtbar, der sich in seinem Exzess nur chiasmisch beschreiben lässt. Es ist dies der Ort, wo Kierkegaards Poesie der *indirekten Mitteilung*, Nietzsches Poesie der *Umwertung aller Werte* und Heideggers Poesie des *anderen Anfangs* überhaupt in greifbare Nähe rücken, ohne deshalb vollends begriffen oder ergriffen zu sein. Dieser Ort aber ist eine Transition, also auch *kein* Ort, und genau *dies* wiederum soll gezeigt werden. Um mit Montaigne zu sprechen: Die poetische Phänomenologie zeigt nicht (nur) das Sein, sondern (auch) den Übergang.⁴¹⁵ Dieser Übergang ist der Gang unserer Drogen ein *novides Denken*, das in der ambivalenten Dialektik zwischen dem Exzess der Phänomene sowie dem Imago der Poesie immer schon eine *andersintensive Existenz* bedingt. Die Existenzpoesie der poetischen Phänomenologie wird im Riss, im Bruch, im Spalt geboren, oder wie wir sagen: im vierten Relat *modo obliquo*. Denn dort werden nicht nur duale Verhältnisse in ein Drittes überführt (Hegel) oder deren Nicht-Identität bewahrt (Adorno), sondern deren Relationen in einen dynamischen Chiasmus in der Schräglage aufge-

415 Siehe Montaigne: *Essais*, S.285: „Je ne peins pas l'être, je peins le passage.“ – Auch: Ich male nicht das Wesen, sondern die vorübergehende Erscheinung.

sprengt – in ein viertes Verhältnis der Offenheit. Eine strukturelle Neuausrichtung, welcher Deleuze und Guattari mit ihrem rhizomatischen Denken vielleicht am nächsten gekommen sind. Erreicht haben die beiden das vierte Relat jedoch nicht, es fehlt ihnen die omnistische Weite Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers, deren phänomenologische Ontologie nicht ohne die Praxis einer entsprechenden Existenzpoesie gedacht und *gelebt* werden kann. Das “Sei, der du wirst“ bezeichnet so eine Ausfaltung von Erfahrung und Existenz in das Offene eines vierten Verhältnisses, dessen Haupteigenschaft der beziehungslose Bezug in der Überschneidung ist, worin sich zwei Linien zwar in einem Dritten treffen, aber doch wieder schräg auseinanderstreben – ebenso wie das Leben. Dieser Umstand verlangt deshalb im Übergang unserer beiden Oberteile (vom 1. und 2. Teil zum 3. und 4. Teil) und für die weitere Arbeit ein noch expliziteres Zeigen und Schauen, das sich nicht nur an Metaphänomenologie klammern darf. Unser Museum soll nicht nur Raum schaffen für die Wirklichkeit poetischer Phänomene, sondern auch für ihre existenzielle Verwirklichung.

Der existenzielle Möglichkeitssinn des Künftigen

Die existenzielle Verwirklichung der poetisch gezeigten Phänomene setzt einen entsprechenden Möglichkeitssinn voraus, denn alle Wirklichkeit ist Verwirklichung von Möglichem. Einen solchen existenziellen Möglichkeitssinn, der sich von einer poetischen Poesis im Imago nährt, finden wir auf ausgezeichnete Weise bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger vor, wie wir in Bälde zeigen werden (siehe §21–23). Unter dem “Möglichkeitssinn“ verstanden wir bisher die offene Lichtung der Wirklichkeit, um den Sinn des Phänomens mehrfach auszusagen (siehe §2 und 1. Kapitel: Das Pathos der poetischen Phänomenologie), das heißt das Vermögen, die ermöglichte Wirklichkeit (die Selbst-Zeigung des Phänomens im Logos) als verwirklichte Möglichkeit zur Sprache zu bringen (die Selbst-Erhellung des Logos durch den Logos). Traditionell werden Möglichkeit, Wirklichkeit, aber auch Unmöglichkeit und Notwendigkeit als metaphysische Kategorien verstanden. Eingeführt hat sie Aristoteles als ἐνέργεια (*energeia*), Wirklichkeit, sowie als δύναμις (*dynamis*), Möglichkeit,

wobei beide dem Seienden untergeordnet sind.⁴¹⁶ Teils abgewandelt, teils konkretisiert, gibt es so vom *Possest* bei Cusanus über die Transzendentalphilosophie bis hin zu Bergson eine entsprechende Tradition diese Modalitäten des Seins zu denken und weiterzudenken. Infrage gestellt, oder genauer, im Lichte neuer Umstände bedacht, werden sie spätestens seit den Einsichten der Quantenmechanik in die Simultaneität des Möglichen im Superpositionalen oder auch den heterologischen Ansätzen im Denken Batailles, der das „Extrem des Möglichen“⁴¹⁷ zu denken versucht. Desgleichen bei unseren Drei, welche im Übergang vom metaphysischen Denken hin zu einer neuen Ontologie des Existenziellen, Lebendigen und Daseienden (siehe 3. Kapitel: Das Phänomen der poetischen Phänomenologie) das Verhältnis des Möglichen, Wirklichen und Unmöglichen *anders* zu denken versuchen. Die Stoßrichtung dieser Andersheit entspricht ihrer leitmotivischen Poesie der Deviation (Kierkegaard), Vertiefung (Nietzsche) und Andersanfänglichkeit (Heidegger), die in ihrer Öffnung auf das „Sei, der du wirst“ dem Möglichen einen Vorrang über das Wirkliche einräumt. Dieser *existenzielle Möglichkeits-sinn des Künftigen* gewinnt sich im „Spektrum des Möglichen“ aus der „Transzendenz des Möglichen“ (siehe 2. Kapitel: Der Logos der poetischen Phänomenologie), welche die Immanenz der Erfahrung im offenen Zwang der Phänomene gesteigert weiß. Diese steigernde Offenheit finden wir in gewisser Hinsicht auch schon in Husserls freien Variationen der Wesensschau wieder, wo der reinen Phantasie eine Priorität der offenen Möglichkeiten gegenüber der Wirklichkeit attestiert wird.⁴¹⁸ Ebenso in Musils Möglichkeitssinn, der das Erfinderische akzentuiert, dasjenige also, was ebenso sein *könnte*, das anders ist als das, was *nur* ist, indem es das ist, was nicht ist, inklusive den „noch nicht erwachten Absichten Gottes.“⁴¹⁹ Von einem „vulgären Wirklichkeitssinn“ eines bloßen Realismus, Positivismus oder Dataismus sind wir hier weit entfernt. Als solches handelt es sich beim existenziellen Möglichkeitssinn des Künftigen in gewisser Hinsicht um eine Umkehr von Aristoteles, für den die Wirklichkeit

416 Siehe Aristoteles: *Metaphysik* IX,1045b-1052a.

417 Bataille: *Die innere Erfahrung*, S.21f.

418 Siehe Husserl: *Erfahrung und Urteil*, S.423f.

419 Siehe Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*, S.16ff.

eine eindeutige ontologische Priorität vor der Möglichkeit hat.⁴²⁰ Dennoch ist es klar, dass das Mögliche nicht ohne das Wirkliche zu denken ist (im Demarkativen), denn das Wirkliche ist das Gegebene (das Profundal), doch als Ermöglichtes (im Exzess). Das Wirkliche kommt immer aus dem Exzess des Möglichen, doch wissen wir immer erst durch das Wirkliche, was auch möglich war,⁴²¹ indem dieses verwirklicht wurde. Genau betrachtet, gilt also: Beide, die Wirklichkeit und die Möglichkeit, gehen sich gegenseitig vor, denn zunächst ist immer alles möglich, was möglich ist, ehe es verwirklicht wird; und doch ist es erst das Wirkliche, welches zeigt, was tatsächlich möglich war. Auch hier stoßen wir auf einem Chiasmus. Wirklichkeit ist somit das Gewordene des Möglichen; der Logos des Wirklichen aber zielt nach dem erlebten Logos des Wirklichen (siehe §2), wie wir dies auch bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger schon sahen und noch genauer sehen werden (siehe 7. Kapitel: Der Leib der poetischen Existenz). Das Unmögliche wiederum gewinnt sich *katà tò dynatón*, weil es sich stets von der Negativität der „Maßgabe des Möglichen“ her bestimmt;⁴²² insofern es das Andere von Murphys Gesetz ist.⁴²³ So ist das Unmögliche auch das Nichts der Möglichkeit und dadurch gerade die lauernde Offenheit abwesender Anwesenheit und somit einer möglichen Unmöglichkeit, die realisierbar scheint (siehe §24). Der poetische Phänomenologe seinerseits, so sagten wir, ist jener, der das originäre *Phainesthai* der Gabe durch ein poetisches Zeigen verwirklicht (siehe 3. Kapitel: Das Phänomen der poetischen Phänomenologie). Dieses sein „zeigenderes Zeigen“ einer deskriptiven Poesie ermöglicht die sprachliche Anwesenheit der Wirklichkeit und Möglichkeit der Phänomene, worin die Notwendigkeit der poetischen Phänomenologie liegt. Auf diese Weise sind das Mögliche, Wirkliche, Unmögliche und Notwendige nicht mehr metaphysisch, sondern exzessphänomenologisch gedacht, so auch bei Kierkegaard und Nietzsche, entgegen Heideggers Interpretation ihrer Ontologie als metaphysisch im pejorativen Sinne. Denn die Heraklitisierung des Parmenideischen, wie wir bei den dreien

420 Siehe Aristoteles: *Metaphysik* XII,1071b12–1072a8.

421 Siehe dazu Bergson: *Le Possible et le Réel* in *Le Pensée et le Mouvant*, S.135 – 151.

422 Siehe dazu auch Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, S. 233.

423 Siehe Murphy's Law: "Anything that can possibly go wrong, does."

sahen, transzendiert insgesamt die alten metaphysischen Gewissheiten von Substantialität, vom Satz des Widerspruchs oder von Teleologie in Richtung eines Absurden, Unbewussten und Ereignishaften (siehe 1. Kapitel: Das Pathos der poetischen Phänomenologie). Die poetische Phänomenologie überschreitet jede Metaphysik, wo sie im "Sei, der du wirst" das existenzpoetisch Offene sucht, zumal dort, wo das Profundale, das Demarkative, das Exzessive und das Imago sich fortan in der existenziellen Künftigkeit des Möglichen intensivieren. Der existenzielle Möglichkeitssinn des Künftigen ist somit der Möglichkeitssinn des affizierten Perzipienten, ebenso wie des betroffenen Lesers, denn dieser drückt uns Perzipienten und Lesern in seinem Phainesthai die Möglichkeiten der Phänomene *kath'auto* auf. Dies bedeutet aber noch nicht automatisch, dass diese auch möglich *pro me* sind. Valéry's Frage in seinem *Monsieur Teste* bleibt deshalb grundlegend: „Was vermag ein Mensch?“⁴²⁴ In unserem Sinne lautet die Frage: Was vermag *ich* existenziell im Zustrom der Phänomene? Was sind *unsere* tatsächlichen „Kräfte des Könnens“, wo wir je individuell das Können des Menschen vollbringen (siehe §3)? Alles Können nämlich ist Möglichkeit zur Konkretion, das heißt, *frei* zu sein (im Sinne des "Sei, der du wirst"). Der Möglichkeitssinn einer poetischen Phänomenologie ist ihre Freiheit der poetischen Existenz; das poetische Sollen deswegen auch ein poetisches Können der Lebensführung. Diese erst bestimmt unsere jeweilige und letzte Signifikanz des Vermögens, denn der existenzielle Möglichkeitssinn ist immer die zur Bedeutung gebrachte Ermöglichung einer Poesie der Phänomene.

Sokrates der existenzielle Ermöglicher

Das maßgebendste Beispiel einer solchen Signifikanz des Könnens ist innerhalb der Philosophie zweifelsohne Sokrates, den Jaspers nicht ohne Grund mit Konfuzius, Buddha und Jesus unter die vier maßgebenden Menschen rechnet.⁴²⁵ Sokrates gilt uns als der personalisierte Ermöglicher, weil er – mehr noch als die Sophisten, Diogenes von Sinope oder Boethius – dafür steht, dass ein

424 Valéry: *Monsieur Teste*, S.24.

425 Siehe Jaspers: *Die maßgebenden Menschen* (1957).

Weg freigemacht wird, in welchem das Denken zu seiner Praxis gelangt: Sei dies im Dialog oder in der Tat, Sokrates ist der Vollzug der Philosophie in Reinform, er ist ihre fleischgewordene Praxis, in ihm wird der Logos existenziell. Wenn wir mit Nietzsche die Poesie als „Ermöglicherin des Lebens“ verstehen (siehe §18), dann ist Sokrates selbst eine Poesie, sein Leben ein Gemälde, so wie das eines Heiligen, und zwar gerade dank seiner platonischen und xenophonischen Stilisierung. Die poetische Phänomenologie ist somit auch sokratisch, weil sie existenzpoetisch ist. Dies ist im Falle Kierkegaards leicht zu unterstreichen, hat er Sokrates mit Johannes Climacus in den *Philosophischen Brosamen* und in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* doch ein Denkmal gesetzt – „der einzige, der mich tröstet, ist Sokrates“⁴²⁶ – gilt aber auch für Nietzsche und Heidegger, trotz der vehementen Kritik des ersteren und der Verschweigung des zweiten. Wer Sokrates als Feind des Dionysischen bekämpft,⁴²⁷ aber zugleich eingesteht: „Socrates, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, dass ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe“,⁴²⁸ weiß um seine Gemeinschaft mit dem Lehrer Platons. Die Verwandtschaft hier ist eine Intimität in Sachen des existenziellen Möglichkeitsinns. Dieser verbindet auch Heidegger mit Sokrates, weil er gemeinsam mit Kierkegaard und Nietzsche denselben existenziellen Gestus des Philosophierens stark macht, den Sokrates paradigmatisch gelebt hat: Ehe er den Schierlingsbecher leerte, übertrug er in seiner Gefängniszelle erst noch Äsops Fabeln in Verse.⁴²⁹ Erst starb er also in seiner Existenz der Poesie, um dann für seine Poesie der Existenz zu leben.

Die Poesis des Imagos

Die existenzielle Poesie des Sokrates war somit eine zweifache: einerseits eine im konkreten Leben vollzogene „Existenz der Poesie“

426 Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.297. In *Furcht und Zittern* wiederum wird Sokrates als „intellektueller tragischer Held“ bezeichnet (S.317).

427 Siehe Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie* (KSA 1).

428 Nietzsche: Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875–1879* (KSA 8), S.97. Diese Auseinandersetzung war auch akademisch: Während seiner Basler-Professur hielt Nietzsche Vorlesungen sowohl über die vorsokratische Philosophie als auch über Platon.

429 Siehe Platon: *Phaidon* 60c-61c.

und andererseits eine durch Platon, Xenophon und die ganze weitere Tradition zur sokratischen "Poesie der Existenz" gemachte. *Gemacht* bedeutet hier schaffend zum "Imago" seiner selbst gebracht, insofern nämlich die Poetisierung von Sokrates ebendiesen zum Sinnbild seiner eigenen Existenz geschaffen hat: die Poiesis des Imagos! Wir sehen hier am Beispiel von Sokrates einen modalen Grundzug der poetischen Phänomenologie am Werk, nämlich die Befreiung der "Poesie der Phänomene" in die Möglichkeit diese zu einem Bild ihrer selbst zu schaffen. Dasselbe macht Kierkegaard durch seine *indirekte Mitteilung* mit Christus, Nietzsche durch seine *Umwertung aller Werte* mit Zarathustra und Heidegger durch seinen *anderen Anfang* mit dem Seyn: Sie bringen diese philosophischen Protagonisten zum Bilde ihrer selbst, schaffen ihnen poetische Imagines und erschaffen sie durch diese poetischen Imagines mit. Stets ergänzt der poetische Logos das reine Pathos ontologisch. Doch trifft dies nicht nur für besagte Charaktere in der Textdramaturgie der Drei zu, sondern für alle Phänomene, die sie phänomenologisch poetisieren. Dies ist eine Arbeit am existenziellen Möglichkeitssinn des Künftigen, denn das schaffende Prinzip darin erzeugt und gebärt ins Offene des "Sei, der du wirst". Darin bewahrt es seine doppelte Naturierung: Es öffnet dem Einzelnen den Raum seiner konkreten Selbstwerdung als Existenz der Poesie (sei es als Leser oder auch so); und verleiht ihm zugleich die Möglichkeit sich zum "Bild seiner selbst" zu schaffen, im Sinne seiner Poesie der Existenz. In beiden Fällen konkretisiert der Einzelne seine eigenste Eigenheit (siehe 7. Kapitel: Der Leib der poetischen Existenz). Was diese Poiesis des Imagos phänomenologisch-poetisch ins Bild bringt, ist immer das zu Lebende, denn konkretisiert werden die poetischen Imagines auf ihre Lebbarkeit hin, also die Freiheit der Existenz. Diese kann zunächst bildhaft *geschaut* werden, wie schon Benedetto Croce wusste, wenn er von der Dichtung als dem Triumph der Kontemplation spricht. Über die Kontemplation hinaus muss sie aber selbst *gelebt* werden. Hier zeigt sich, inwiefern eine poetische Phänomenologie die Mitgebärung des Sinns ihrer Bilder im Leser bedingt (siehe §16). Nicht nur ermöglicht dieser die Erfahrung der Phänomene, sondern er schafft sich durch sie auch den logischen Erfahrungsraum seines eigenen Lebens – auch dies ein sokratisches Erbe. Vollkommene Kontrolle über das Schaffen setzt dies freilich nicht voraus, denn

ebenso wie jede Poesis ein *Wer* verlangt, kann dieses auch ein *Es* sein: Ich schaffe, wir schaffen, es schafft.

Dieses 5. Kapitel soll nun dazu dienen, die Möglichkeit poetischer Existenz ausgehend von der Poesie der Phänomene zu entwickeln. Wir werden dafür die Möglichkeit der existenziellen Wirklichkeit bei Kierkegaard (siehe §21), die Möglichkeit der Selbstüberwindung bei Nietzsche (siehe §22) und die Möglichkeit des Todes bei Heidegger (siehe §23) betrachten.

§21 Kierkegaard: Die Möglichkeit der existenziellen Wirklichkeit

Kierkegaards Begriff der Möglichkeit ist vielfältig und durchzieht sein gesamtes Denken. In seiner grundlegendsten Dimension ist er existenzieller Natur, zumal im Hinblick auf Kierkegaards Phänomenologie der Existenz. Was existenziell möglich ist, hängt innerhalb einer poetischen Phänomenologie an den Möglichkeiten der Poesie, wo wir diese über ihre Sprachlichkeit hinaus auch als existenzielle Kunst des Einzelnen verstehen. Denn wie es bei Johannes Climacus heißt: „Existieren ist eine Kunst.“⁴³⁰ Die Möglichkeit ein „poetisches Leben zu realisieren“,⁴³¹ ist somit die Kunst ein Leben gemäß den Möglichkeiten zu leben, und das heißt, die Möglichkeiten selbst zu poetisieren. Dies verlangt, dass das ästhetische Pathos der Poesie sich in ein existenzielles Pathos verwandelt, damit die Idealität der bloßen Möglichkeit auch zur Wirklichkeit wird.⁴³² Denn „die Poesie verfügt über die Möglichkeit“,⁴³³ lesen wir bei Climacus in der

430 Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.519.

431 Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.353. Wenngleich dies dort kritisch gesehen wird. Siehe auch Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.516: „in der Existenz gilt es, daß solange es einen Menschen gibt, der auf eine menschliche Existenz Anspruch erhebt, so lange muß er die Poesie bewahren und all sein Denken darf ihm den Zauber der Poesie nicht stören, wohl aber ihn verschönern.“

432 Siehe ebd., S.559.

433 Siehe ebd., S.480: „Aristoteles bemerkt in seiner Poetik, daß die Poesie höher stehe als die Historie, weil die Historie nur darstelle, was geschehen sei, die Poesie, was hätte geschehen können und sollen, das heißt, die Poesie verfügt über die Möglichkeit. Im Verhältnis zu Wirklichkeit ist die Möglichkeit, poe-

Unwissenschaftlichen Nachschrift. Sie steht deshalb zunächst höher als die Wirklichkeit, die sie nur interesselos betrachtet. Ihr „Pathos der Möglichkeit“ ist das dichterische Pathos der Phantasie. Die Wirklichkeit ist ihr deshalb immer nur Anlass, nicht Endzweck.⁴³⁴ Ethisch wiederum steht die Wirklichkeit höher als die Möglichkeit, denn ihr Pathos ist das der Interessiertheit gegenüber der konkreten Existenz. Möglichkeit und Wirklichkeit bedingen sich für eine poetische Existenz also gegenseitig, denn die dichterische Vorstellung muss ethische Existenz, das Wort muss Tat werden. Dieser Übergang ist poetisch, weil das geschaffene Wort (im Dichter) sich einen Raum seiner Existenz (in der Tat) zu schaffen bemüht. Dazu kommt als Drittes eine Prise Notwendigkeit, denn Wirklichkeit ist die Einheit von Möglichkeit und Notwendigkeit, zumindest wenn wir in dieser Sache Anti-Climacus folgen. Notwendigkeit bedeutet dann, die eigenen Grenzen im existierenden Selbst anzuerkennen.⁴³⁵ Innerhalb dieser notwendigen Grenzen zeichnet sich die Existenz aber dadurch aus, dass sie Leidenschaft ist.⁴³⁶ Damit ist dreierlei verbunden: Erstens, dass Möglichkeit für Kierkegaard eine Frage der Tat und ihrer Priorität ist, wie er in seinen *Tagebüchern* schreibt: „Das Höchste ist nicht, das Höchste verstehen, sondern es tun.“⁴³⁷ Möglichkeit zielt im Letzten auf existenzielle Ermöglichung von Wirklichkeit. Zweitens, dass zu existieren im Verhältnis zum bloßen Denken, eine erst wiederzuerlangende Kunst ist, denn „man hat [heute] vollständig vergessen, was Existieren heißt.“⁴³⁸ Dies nicht zuletzt, weil man vergessen hat, was es heißt, leidenschaftlich zu existieren (siehe §13). Und drittens, dass es in dieser geforderten Leidenschaft um nichts weniger als die lebendige Wahrheit geht, oder wie Kierkegaard in seiner berühmten Formulierung vom 1. August 1835 schreibt: „Es kommt darauf an, meine Bestimmung zu verstehen, zu sehen, was die Gottheit eigentlich will, das *ich* tun

tisch und intellektuell, höher, das Ästhetische und das Intellektuelle interesselos.“

434 Siehe ebd., S.560f.

435 Siehe Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.59. Siehe ebd., S.58: „Ein Selbst, das keine Möglichkeit hat, ist verzweifelt, und ebenso ein Selbst, das keine Notwendigkeit hat.“

436 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.472.

437 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.75.

438 Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.156.

solle; es gilt, eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit *für mich* ist, die *Idee zu finden, für die ich leben und sterben will*.⁴³⁹ – Beziehen wir diese Kriterien auf Kierkegaards gesamtes Werk, dann bedeutet dies, dass seine Poesie der *indirekten Mitteilung* uns Leser existenziell auf uns selber zurückwirft: Wer Kierkegaard liest, wird dazu aufgefordert *selbst* zu existieren – in Möglichkeit und Wirklichkeit. Vor dem Horizont des *Phainesthai*-Problems berühren wir hier konkret die Involvierung des Lesers innerhalb einer poetischen Phänomenologie. Die Distanz, welche die Pseudonymie Kierkegaards erzeugen kann, schlägt so stets in eine provozierte Selbstnähe des Lesers um, die von ihm eine erhöhte Aufmerksamkeit verlangt, auf dasjenige zu achten, was ihn existenziell betrifft (poetisch) und wo von ihm Entscheidungen fürs Leben gefordert werden (ethisch). Genau dies beabsichtigt Kierkegaards *indirekte Mitteilung*. Das Denken der „Möglichkeit“ ist somit im doppelten Sinne existenziell: Es betrifft sowohl die gedachte als auch die gelebte Existenz. Damit ist Kierkegaards Möglichkeitsbegriff mehr als nur poetisch, er tangiert die gesamte Frage nach einer poetischen Existenz, muss also auch zeitlich, selbstisch und religiös gedacht werden, und wird uns deshalb auch in den folgenden Kapiteln immer wieder begegnen. Oder anders formuliert: Das Poetische erstreckt sich vom Möglichen über das wirkliche Werden hin zum Göttlichen. Das Meer der Möglichkeiten im Denken Kierkegaards auszuloten, ist damit kein Leichtes, zumal in Bezug auf das Mögliche selbst. Als Annäherung wollen wir in der Folge aber wie bisher wieder drei Tableaus betrachten: Erstens einen Ausschnitt von der Rede *An einem Grabe*, der letzten der *Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten* (Tableau XXXX); zweitens die Prophezeiung einer furchtbaren Nacht aus den *Tagebüchern* (Tableau XXXXI); und drittens das Sinnbild von der zahmen Gans, ebenfalls aus Kierkegaards *Tagebüchern* (Tableau XXXXII). In allen drei Imagines eröffnen sich uns Möglichkeiten poetischer Existenz, ohne dass das Mögliche darin direkt genannt wird.

439 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band I)* S.16. Siehe dazu auch Flaubert: *Die Erziehung des Herzens*: S.73: Frédéric findet die Idee, für die er leben und sterben will: Er will ein Maler werden.

An einem Grabe

Die 1845 erschienenen *Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten* hat Kierkegaard unter seinem eigenen Namen veröffentlicht, sie unterliegen folglich nicht explizit seiner *indirekten Mitteilung*, sondern exprimieren relativ unverblümt eigene Ansichten. Dennoch wird das Religiöse in der dritten Rede, die auf den Titel *An einem Grabe* lautet,⁴⁴⁰ und von welcher wir uns hier den Schlussteil vor dem Epilog genauer ansehen wollen, niemals in *via directa* genannt, sondern ebenfalls nur indirekt umkreist. Grund dafür ist der Gegenstand der Rede: die Unerklärlichkeit des Todes. Als solche reflektiert sie im Lichte der Mortalität des Menschen die Abkehr von rein ästhetischen Verhältnissen, wie sie etwa in den Reden des Symposiums in *Stadien auf des Lebens Weg* oder in den Schriften des Pseudonyms A in *Entweder – Oder* gefeiert werden. Wir begegnen damit zum zweiten Mal dem Tod bei Kierkegaard (siehe §13, T23), doch nun nicht in der Differenz von Tod und Sünde, sondern im Widerfahrnis des Todes als Tod. – Denken wir uns also den Magister Kierkegaard, wie er auf dem Assistenzfriedhof in Kopenhagen seine Runden dreht, plötzlich innehält, vor ein Grab tritt und dort in die Kontemplation über den Tod kommt. Was geschieht? Das erste und unmittelbare Pathos, das ihn und uns alle trifft, ist der offene Zwang eines exzessphänomenologischen Schweigens, denn „der Tod selbst erklärt nichts“. Er ist unerklärlich, er konfrontiert einen jeden von uns mit einer Transzendenz. Treten wir dann auf den poetisierten Tod zu, diesen „bleichen unfrohen Schnitter“, müßig „auf seine Sense gestützt“, dann begegnen wir also einem Imago des Profundals, das sich selbst in den tiefsten Abgründen verliert. Legen wir ihm gar die Hand „auf die Schulter“ und bitten ihn um ein Wort der Erklärung, dann richten wir unser Wort an ein Demarkatives im Exzess, denn der Tod übersteigt unseren Logos in eine namenlose Offenheit. Der Tod wird schweigen, „denn er erklärt nichts“, er ist ein „Nichts“. Kaum wird er merken, dass wir ihm die Hand auf die Schulter legen oder zu ihm sprechen. Er kommt von einer Jenseite, seine Entscheidungen, wo und wie seine Sense in unsere lebendige Mitte fährt, bleiben unbegreiflich, sein Möglichkeits- und Wirklichkeitssinn scheint nicht der unsrige,

440 Kierkegaard: *Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten*, 1845, S.199 – 204 (T40).

trotzdem er die Möglichkeit und Wirklichkeit schlechthin unserer Existenz ist. Mit dieser Feststellung könnte Kierkegaards Grabrede enden, denn sie hätte die Transzendenz des Todes erkannt. Ob er als „Erlöser“ oder „größtes Unglück“ in unser Leben treten wird, uns Menschen bleibt in seinem Angesicht nur eins: zu verstummen. – Doch nein, wenngleich die Rede ihr Wesentliches bereits ausgesagt hat, beginnt die existenzphilosophische Reflexion Kierkegaards hier erst, denn gerade „diese Unerklärlichkeit bedarf ja wohl einer Erklärung“, selbst wenn sie uns zum Ende doch wieder an den Anfang zurückbringt: nämlich die Unerklärlichkeit des Todes einzusehen. Dazwischen geschieht allerdings Maßgebliches: Denn insofern wir Leser und Denker, die wir gemeinsam mit Kierkegaard am Grab stehen und den Tod besinnen, das Unerklärliche gleichwohl zu erklären trachten, werden wir *auf uns selbst* zurückgeworfen. In den Worten des dänischen Sokrates: „Aber darin liegt eben der Ernst, daß die Erklärung nicht den Tod erklärt, sondern offenbar macht, wie der Erklärende ist in seinem innersten Wesen.“ Damit gewinnen wir eine entscheidende Umschreibung des Todes: Er ist jener, der uns, die wir den Tod erklären wollen, in unserem innersten Wesen freilegt, der uns demaskiert, indem er uns vor das Prinzip des $\Gamma\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ stellt. Der Tod selbst ist der Unerklärliche, aber er ist auch der Enthüller, und damit der „Übergang“, wie Kierkegaard sagt, wenngleich auch diese Charakterisierung unzulänglich bleibt. Er ist der Übergang vom Leben in das Ableben, von der Existenz in den Exitus; doch auch der Übergang *von uns*, die wir vor dem Tod verstummen, *zu uns*, die wir den Tod gleichwohl erklären wollen, und die wir uns genau dadurch zu erkennen geben. Der Tod ist deshalb eine epistemische Kraft, sein Dunkel leuchtet hell, er lichtet, doch nicht sich selbst, sondern *uns, für uns selbst* und *die Anderen um uns* herum. Was er dabei offenbart, hängt davon ab, mit welcher Weltanschauung wir den Unerklärlichen erklären: Wer ihn, wie die Heiden, als das Unbestimmbare denkt, ihn im „Gleichgewicht der Unentschiedenheit“ hält, ihn so entkräftet, der flieht nur in eine Stimmung. Wer ihn hingegen als das „höchste Glück“ denkt, der bleibt kindlich, unreif, ist im bloßen „Aberglauben“ und enthüllt so in seinem Innern, „dass er nicht die Rückwirkung des Ernstes verspürt hat.“ Wer den Tod indes als das „größte Unglück“ denkt, der hängt „feige“ am Leben und bleibt dennoch in Furcht vor allem Leiden und Sterben innerhalb des Lebens. Ob eskapistisch, naiv

oder kleinmütig, diese und alle anderen Erklärungen des Todes sind bloß „Zerstreuung und Geistesabwesenheit in Gedankenferne“. Letzten Endes zeigen sie nur, wie gedankenlos der Erklärende, „wie töricht sein Leben ist.“ Gerade in diesem Scheitern aber liegt der richtende Ernst all solcher ins Leere laufender Reflexionen, die im Wesentlichen eine Sache übersehen: Sie alle denken den Tod nicht *existenziell*. In den Worten Kierkegaards: Sie alle wollen nicht verstehen, *wie* und *dass* „die Erklärung rückwirkende Kraft im Leben empfangen“, wie der Tod es also vermag, unser Leben „umbildend zu durchdringen“, wie wir so „Ewiges“ ergreifen und es vermögen, den Tod „zu einem Ansporn im Leben zu machen.“ Kurz: Wie der existenziell gefasste Tod zum Ermöglicher in unserer eigenen Existenz wird. Das Religiöse wird dabei nicht genannt und dennoch ist es evident, was Kierkegaard uns hier mit indirekten Mitteln eröffnet: Wer sich im Urteil über den Tod nicht zurückhält, im Ernst aber anerkennt, wie er unser Leben in Richtung auf Gott transformieren kann, ja transformieren *muss*, der verfehlt den Tod – und damit sein Leben! Gilt dies auch für Kierkegaard selbst? Ohne Zweifel, doch seine Grabrede hier nährt sich gerade von der sokratischen Einsicht in das eigene Nichtwissen – der „*docta ignorantia*“ des Cusanus – zumal dort, wo das Phänomen des Todes poetisch-reflexiv nur umkreist, nicht aber ergriffen wird. Einzig auf diese Weise kann der Tod zu unserem existenziellen „Lehrer“⁴⁴¹ werden, erhält er seine „rückwirkende Kraft“ und wird „damit zu einer Wirklichkeit im Leben des Lebendigen“. Die poetische Bewegung, die hier eröffnet wird, ist eindeutig: Die Unerklärlichkeit des Todes muss zur Möglichkeit unserer Wirklichkeit werden, damit wir die Wirklichkeit unseres Lebens allein von seinen Möglichkeiten im Angesicht des Todes her gestalten. Der latente Selbstwiderspruch von Kierkegaards Rede, ihre eigene Unmöglichkeit im Selbstvollzug einzusehen, hebt sich in der Einsicht des Lesers in diesen Selbstwiderspruch wieder auf. Die Unerklärlichkeit des Todes zu erklären, erweist sich dann als fruchtbarer Widerspruch, weil sie den Leser, wie Kierkegaard dies intendiert, vor seine existenziellen Möglichkeiten stellt.

441 Auch Christus wird Lehrer und Erzieher der Menschheit genannt, so etwa bei Clemens von Alexandrien, siehe *Paidagogós*.

Die furchtbare Nacht

Unser zweites Tableau ist ein kurzes Denkbild, welches wir in Kierkegaards *Tagebüchern* finden.⁴⁴² Es zeigt uns Kierkegaard als Propheten, der eine kommende Katastrophe voraussagt: „Es gibt eine furchtbare Nacht.“ Das Denkbild lässt sich auf drei Weisen lesen: historisch, eschatologisch und individualistisch. Alle drei Leseweisen sind existenziell, denn sie betreffen das Sein oder Nichtsein. Auf seiner historischen Ebene weist die Rede vom Luxusdampfer mit über tausend Menschen an Bord, den ausgelassenen Feierlichkeiten, dem drohenden weißen Punkt am Horizont und der Missachtung aller Warnungen frappierende Ähnlichkeiten zur Schiffskatastrophe der RMS-Titanic vom 15. April 1912 auf. In dieser Leseweise lässt sich das Denkbild als scharfsinnige Vorausahnung lesen, wohin der Enthusiasmus technischer Machenschaften, welche das industrielle Zeitalter auch im 19. Jahrhundert schon ergriffen hatte, geschichtlich führen wird, wenn er sich in Hybris und Narzissmus verliert. Hier warnt Kierkegaard vor den Gefahren menschlicher Selbstüberschätzung, welche die eigentlichen Möglichkeiten des Menschseins unfruchtbar übersteigen. – Auf die zweite, die eschatologische Ebene des Denkbilds verweist uns ganz am Ende des Denkbildes die Formulierung: „christlich gesehen“. Sie indiziert, dass wir es hier mit einem religiösen Gleichnis zu tun haben, welches auf die Apokalypse anspielt, also das Ende der Geschichte, wo in der Wiederkunft Christi die große Entschleierung stattfindet, die nackte Wahrheit enthüllt und so das Jüngste Gericht möglich wird. Das „sehr große Schiff“ kann dann als Kirche gelesen werden (im Falle Kierkegaards die dänische Staatskirche), der „lustige“, und das heißt der hedonistisch leichtfertige Kapitän als Priester, Bischof oder gar Papst (im Falle Kierkegaards vielleicht der Bischof von Kopenhagen, damals Jacob Peter Mynster), die „lärmende, ausgelassene Freude der Gesellschaft in der Kajüte“ als Sinnbild für das genießerische Gewohnheitschristentum im Kopenhagen zu Zeiten Kierkegaards, der „weiße Punkt“ am Horizont als eigentlich sichtbare, aber zugleich leicht übersehbare Warnung des nahenden Gerichtes Gottes („nie-

442 Kierkegaard: *Tagebücher II*, S.33 (T41), zitiert nach Nigg: *Sören Kierkegaard*, S.136f; zitiert nach Kierkegaard: *Buch des Richters* (ed. Gottsched 1905; ed. Haecker 1923).

mand sieht den weißen Punkt oder ahnt, was er bedeutet“), das ein „furchtbares Unwetter“ sein wird, der einzelne, „arme Passagier“ als Kierkegaard selbst, der als einziger den weißen Punkt erkennt und seine Bedeutung weiß, aber vergeblich versucht die Kirche zu warnen und von ihrem falschen Kurs abzubringen. Zwei Mal macht der machtlose Passagier den Kapitän auf die Gefahr aufmerksam, doch der will „nichts hören“, ist offenbar unfähig einzusehen, wie sein nautisch-klerikaler Fehlkurs in der Katastrophe münden muss. Nur der Prophet ist vom offenen Zwang des Phänomens angegangen: „Es gibt eine furchtbare Nacht.“ – Auf der dritten Ebene des Denkbildes schließlich, der individualistischen, identifizieren wir Leser uns mit Kierkegaard, dem einzelnen Passagier ohne Kommando (also ohne Stellung in der Kirche), der, zumindest der Möglichkeit nach, *wir selbst sind*: der Einzelne im Verhältnis zur Masse! Es steht so einer gegen tausend, einer gegen den Kapitän, der Prophet gegen die gesamte Kirche. Als Einzelner ist man im Angesicht des Kollektivs zunächst machtlos, sitzen auch wir Einzelne im selben Boot mit allen Menschen („ich bin und war ja nur ein Passagier“), teilen wir also das Existenzgeschick von Kirche und Menschheit. Es bleibt deshalb nur die Möglichkeit, sich auf seine eigensten existenziellen Möglichkeiten zu besinnen und diese mit Beharrlichkeit zu ergreifen: Im Falle Kierkegaards durch sein Werk und Leben vor der nahenden Katastrophe zu warnen, unermüdlich, ja „sogar unhöflich, denn der weiße Punkt steht unverändert am Horizont.“ Die Kollision mit dem Eisberg ist unabwendbar, die „Angst“ aber versetzt uns Einzelne in die Freiheit des Geistes (siehe §29) und stiftet dadurch existenzielle Selbstwirksamkeit. Wo der weiße Punkt für alle Scheinchristen inklusive des Bischofs eine furchtbare Nacht verspricht, so verheißt er dem Einzelnen, der seine Möglichkeiten der Umkehr vor Gott ergriffen hat (siehe §33), aber doch die Rettung, kann der weiße Punkt im Dunkel somit auch als Licht Christi gelesen werden, das jedes Unwetter durchleuchten wird. In seiner poetischen Indirektheit spart das Denkbild das furchtbare Ereignis, das uns erwartet, sinngemäß aus, um so die Nacht und ihr Unglück, aber auch die profundale Helle und was an ihr Ehrfurcht gebietet, umso deutlicher aufscheinen zu lassen im existenziellen Möglichkeitssinn des Künftigen.

Die zahme Gans

Schließlich ein Blick auf das Gleichnis von der zahmen Gans, welches sich im 5. Band von Kierkegaards *Tagebüchern*⁴⁴³ befindet. Ähnlich wie im vorangegangenen Tableau bedient sich Kierkegaard hier einer bildhaften Erzählung, um die Frage nach den existenziellen Möglichkeiten des Einzelnen zu veranschaulichen. Das Gleichnis soll gelesen werden, damit der einzelne Leser zu seinen je eigenen Möglichkeiten erweckt, aufgerüttelt, emporgerissen wird. Als solches ist es leicht zu entziffern: Die „Gänse“ stehen für das Gros der Menschen, den durchschnittlichen Christen, das Kollektiv der Nicht-Einzelnen. Der „Gänserich“ wiederum ist der Anführer des Kollektivs, der Priester oder Bischof, der den Gottesdienst leitet und die Predigt spricht. Die eine einzelne Gans, welche die Predigt beim Worte nahm, ist der Einzelne, der Gott zu gehorchen versucht, dafür aber Leid und Ausgrenzung erduldet. „Drall, fett und delikat“ sind bis auf den Einzelnen alle, die Gänseriche und die Gänse, der Klerus also und die Gewohnheitschristen, denn sie haben die vermeintliche „Gnade“. Dass das Gleichnis *de facto* christlich gelesen werden muss, gibt es gegen Ende selbst zu verstehen („Ebenso mit dem Gottesdienst der Christenheit“). Die „hohe Bestimmung“ der Gänse, welchen die Schöpfung ebenfalls Flügel verliehen hat, mit welchen sie in ihre eigentliche Heimat, zu ihrem „hohen Ziel“ fliegen könnten, entspricht somit jener aller Menschen: „Auch der Mensch hat Flügel, er hat die Phantasie“, auch er soll sich von der Erde in die Lüfte erheben, hin zu seinem hohen und fernen Ziel in Gott („die seligen Gefilde“). Doch ebenso wie die zahme Gans auf dem Boden bleibt und nach der Predigt ins getraute Heim watschelt, so hebt auch der Mensch nicht ab, bleibt seine Wirklichkeit bequemlich. Er lobt zwar am Sonntag den edlen Sinn der Predigt, doch schon am Montag hält er sich wieder an das „drall, fett, delikat Werden, das Bauchspeck-Ansetzen, d.h. das Geldsammeln, das in der Welt zu etwas Werden, das Zeugen vieler Kinder, das Glückhaben.“ Kurz: Er richtet seinen existenziellen Möglichkeitssinn hier auf Erden in der menschlichen Mediokrität ein, anstatt diesen auf seine überirdische Bestimmung zu kalibrieren. Es sind dabei insbesondere vier Missverständnisse, oder Verfehlungen, welche Kierkegaard damit zur Sprache bringt:

443 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.349f (T42).

(1) Erstens verfehlt der Prediger sich selbst und seine Predigt, denn auch er benutzt seine Flügel nicht zum Fliegen, sondern arrangiert sich im Irdischen, und zwar auf Dauer, von Sonntag zu Sonntag. (2) Zweitens verfehlen die Zuhörer die Predigt, welcher sie sonntags lauschen. Auch sie tun dies fortwährend („Und so jeden Sonntag“), doch schlimmer noch, in der Zerrissenheit, dass sie an den Gehalt der Predigt gar nicht glauben, dies am besten aber verschweigen: „Denn, sagten sie, dann würde ja offenbar, daß unser Gottesdienst eigentlich heiße, Gott und uns selbst zum Narren zu halten.“ (3) Drittens verfehlen die Gänse damit die wahre göttliche Gnade, die sie in ihrem „irdischen Glauben“ im „drall, fett, delikat Werden“ zu erkennen glauben. *Vice versa* bedeutet dies, wer mager und leidend ist, kann nicht in der Gnade Gottes stehen. (4) Viertens verfehlen die Gänse folglich alle wahren Glaubenszeugen, die wahren Christen, welche in der Nachfolge Christi ernst machen mit Hilfe der Flügel, so Leid auf sich nehmen und große Schrecknisse ertragen müssen. Mehr noch: Sie unterstellen sie ihrem falschen Begriff der Ungnade und diskreditieren sie durch ihr „klügliches“ Geschnatter. *Summa summarum*: Beide, Gänseriche wie Gänse, sind im eklatanten Irrtum bezüglich der existenziellen Möglichkeiten des Menschen vor Gott. Sie werden deswegen ein böses Ende nehmen, wie Kierkegaard lapidar schreibt: „fett, drall und delikat – und dann würden sie am Martinstag verspeist – dabei bliebe es.“ Auch hier, wie oben in der *furchtbaren Nacht*, gibt sich Kierkegaard als resoluter Prophet zu verstehen, der die endzeitlichen Warnungen beim Worte nimmt. Das große Paradox, das zum Ende bleibt, greift die Rede selbst *expressis verbis* auf: „Und wenn nun jemand dies liest, dann sagt er: das ist hübsch – und dann bleibt es dabei, dann watschelt er heim zum eigenen Herd, bleibt drall, delikat, fett.“ Nicht nur die Predigt, sondern auch die Warnungen des Gleichnisses, der pathische Fingerzeigen christliche Existenzpoesie sind scheinbar *nicht* zwingend genug, damit ein jeder – Gans wie Leser – seine existenziellen Möglichkeiten ergreift und göttlich zu verwirklichen versucht. Die Macht der Bequemlichkeit, Mittelmäßigkeit und Furcht bleiben bestehen, in der Welt und *eo ipso* im Werk Kierkegaards als Gegenstand seiner polemischen Poesie der Gegen-Erweckung.⁴⁴⁴

444 Das Motiv der Gänse greift Kierkegaard ähnlich u.a. in *Die Wildgans. Ein Bild in den Tagebüchern* (Band V), S.212ff auf.

Der Schlussteil der Rede an einem Grabe, die furchtbare Nacht und die zahme Gans sind drei poetisch-phänomenologische Images, welche uns die existenzielle Ermöglichung von Wirklichkeit eröffnen. Die Möglichkeit als solche haben wir dabei immer nur indirekt berührt, dennoch ist sie der Kern aller drei Tableaus. Sei es der Tod, das Gericht oder die Mediokrität – in allen drei Fällen wird durch ihr Pathos eine Lücke aufgerissen, die durch eine Poiesis der Möglichkeit gefüllt werden muss. Mit anderen Worten: Der offene Zwang des Todes, das Pathos des Gerichts und das Widerfahrnis von Mediokrität können uns dialektisch zu Möglichkeiten existenzieller Wirklichkeit befreien, die wir aber schaffend ergreifen und vollbringen müssen. Im Sinne der poetischen Phänomenologie heißt dies: Die Images Kierkegaards befreien uns in die Freiheit der Existenzpoesie des „Sei, der du wirst“. Als solche bringen sie einen Übergang zum Bilde ihrer selbst. Inwieweit diese Poiesis auch die mögliche Unmöglichkeit umfasst, werden wir noch vertiefen (siehe §24). Entscheidend an dieser Wende von einer gedachten zu einer gelebten Existenzpoesie ist jedenfalls die Ermöglichung der Möglichkeit, die bei Kierkegaard verschiedene Bezeichnungen kennt. Die wichtigste lautet vielleicht auf „Aneignung“, die als urteilende Selbsttätigkeit⁴⁴⁵ und „sieghafte Hingabe“⁴⁴⁶ es dem Leser erlaubt, sich eine Mitteilung existenziell *anzueignen*, um diese zu verwirklichen. Stets handelt es sich dabei um eine Bewegung der Konkretion, in welcher sich das Gedachte einen existenziellen Raum schafft, das Wort sich also in seinen Vollzug hinein *verdoppelt*. Dergestalt die Möglichkeit zu poetisieren, bedeutet auf das Pathos des offenen Zwangs, wie es sich im jeweiligen Imago gibt, mit dem ganzen Leben zu respondieren. So zu existieren, ist dann immer mehr und anders als es bloß zu wissen.⁴⁴⁷ Eine „Phänomenologie der Existenz“ muss zu einer „Existenz der Phänomenologie“ werden, im Sinne der poetischen Aneignung dieser gezeigten Existenz. Nur auf diese Weise gelingt die Existenz, nur so wird sie wahr sein (siehe §25). Die Verschränkung von Möglichkeit und Wirklichkeit in dieser „Ermöglichung der Möglichkeit“ respektive „Verwirklichung ihrer Wahrheit“ changiert dabei in ihrer hierarchischen Ausrichtung je nach Perspektive und Logik der kier-

445 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.203.

446 Kierkegaard: *Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten*, 1845, S.113.

447 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.456.

kegaardischen Betrachtungen. Die Wechselwirkung zwischen Ästhetik und Ethik, zwischen Poesie und Tat bleibt im Hinblick auf das Poietische ambivalent (siehe oben). Letztlich sind beide Kategorien chiasmisch zu lesen, wie folgendes Beispiel von Johannes Climacus zeigt, das in seiner Verschränktheit durchaus auch eine gewisse "abstrakte Poesie" ins demarkative Bild bringt:

Das Ethische ergreift den Einzelnen und fordert von ihm, daß er sich von allem Betrachten, besonders der Welt und der Menschen, enthalte; denn das Ethische als das Innere läßt sich von jemand, der draußen steht, gar nicht betrachten, es läßt sich nur von dem einzelnen Subjekt realisieren, das dann von dem wissen kann, was in ihm wohnt: die einzige Wirklichkeit, die nicht dadurch zu einer Möglichkeit wird, daß sie gewußt wird, und die nicht allein dadurch, daß sie gedacht wird, gewußt werden kann, weil es seine eigene Wirklichkeit ist, welche das Subjekt als gedachte Wirklichkeit, das heißt als Möglichkeit wußte, bevor sie Wirklichkeit wurde, während es im Verhältnis zu der Wirklichkeit eines anderen nichts von ihr wußte, ehe es sie, dadurch daß es ein Wissen von ihr bekam, dachte, das heißt, sie in Möglichkeit verwandelte.⁴⁴⁸

Dieses Beispiel ist charakteristisch für Kierkegaards Dialektik, sowohl was seine *indirekte Mitteilung* als auch die Relation bestimmter Begriffe zueinander anbelangt. Stets fordert ihr Logos uns heraus, Wirklichkeit zu ermöglichen und Möglichkeit zu verwirklichen, um uns dadurch in die Leidenschaft der Existenz zu befreien, bis hin zu Gott. Denn: „Die Möglichkeit ist ein Wink Gottes. Ihr soll man folgen.“⁴⁴⁹

§22 Nietzsche: Die Möglichkeit der Selbstüberwindung

Was im Denken Nietzsches unter "Möglichkeit" verstanden werden muss, entbehrt einer definitorischen Eindeutigkeit, zumal er besagte Kategorie, im Gegensatz zu Kierkegaard und Heidegger, kaum in ihrer begrifflichen Ausdrücklichkeit verwendet. Möglichkeiten, Ermöglichungen, Wirklichkeiten und ihre Realisation hingegen sind ein Grundtopos nietzscheanischer Denk-Terra, denn ohne sie lassen

448 Ebd., S.483.

449 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band III)*, S.91.

sich Leben und Lebendigkeit nicht beschreiben. Bei Nietzsche die Möglichkeit der Selbstüberwindung anzudenken, vertieft somit seine Phänomenologie des Lebens im Hinblick auf ihre Poesie der *Umwertung aller Werte*. Diese zielt in ihrer letzten Konsequenz auf die Neugestaltung des Lebens. Um dieses in seiner pathischen Not zu erfassen, gilt es bei Nietzsche immer zuerst Orte und Gegenden aufzusuchen, welche in ihren „hohen Stimmungen“⁴⁵⁰ auf diese neue Poesie des Lebens seelisch vorbereiten, ja diese überhaupt erst ermöglichen. Das Pathos solcher Atmosphären soll dabei nicht nur erfüllt, sondern auch *existiert* werden. Möglichkeitsräume dieser Art sind bei Nietzsche etwa das Meer: „Gehen wir ans Meer!“⁴⁵¹, appelliert er beinahe programmatisch. Denn: „Es giebt noch eine andere Welt zu entdecken – und mehr als eine! Auf die Schiffe, ihr Philosophen!“⁴⁵² (siehe §4) Möglichkeit heißt bei Nietzsche Aufbruch ins Offene, das Leben selbst ist diese Offenheit, wir wissen es. Doch weshalb? Weil „das Leben ein Experiment des Erkennenden“⁴⁵³ sein darf, wie Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt. Es ist ein epistemischer Vorlauf ins Ungewisse, ein Blick in die Weite, worin der Wille zur Macht in seinem Werden sein Sein zu entblößen hat (in der Bruderschaft von Parmenides und Heraklit),⁴⁵⁴ damit das Erkennen und das Schaffen sich versöhnen.⁴⁵⁵ Was dieser forschende Blick sucht, ist die Philosophie der Zukunft (siehe §39); was darin zum Leben gebracht werden soll, ist die „größte und freudigste Fruchtbarkeit“.⁴⁵⁶ So steigt auch Zarathustra in *Der Wanderer* nachts auf einen Berg und blickt über die hohe See, mitten in ihre tiefsten Tiefen, damit daraus „das Höchste zu seiner Höhe kommen“⁴⁵⁷ kann. Das Leben ist Wille zur Macht, wie wir bereits sahen (§14, T25), es ist stete Selbst-Überwindung und als solches ein beständiges

450 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.528.

451 Nietzsche: *Morgenröthe* (KSA 3), S.483.

452 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.530.

453 Ebd. S.552.

454 Siehe Heidegger: *Nietzsche I* (GA 6.1), S.592: „Wir fragen: Warum ist dies der *höchste* Wille zur Macht? Antwort: Weil der Wille zur Macht in seinem *tiefsten* Wesen nichts anderes ist als die Bestätigung des Werdens in die Anwesenheit.“

455 Denn: „Als ein Schaffen muss alles Erkennen auch ein Nicht-Erkennen sein.“ (siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.402).

456 Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches* (KSA 2), S.636.

457 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 3), S.195.

Schaffendsein. Wer ans Meer tritt, schaut paradigmatisch die Wirklichkeit in ihrer ungeheuerlichen Kraft. Zugleich lehrt es ihn die unendlichen Möglichkeiten das Leben schöpferisch selbst zu formen: Welle um Welle! Gerade dies bedeutet es, das Höchste aus seinen Tiefen zu brechen, es nämlich poetisch zu ermöglichen aus dem Heranbranden des Lebens selbst: Dergestalt gilt es die dionysische Wirklichkeit zu schauen (die Kontemplation der poetischen Phänomenologie), um sie von ihren Möglichkeiten her zu verwandeln (die Poiesis der poetischen Phänomenologie). Wer so sich sättigt, kommt ins Schaffen. In den Versen Nietzsches:

Wer viel einst zu verkünden hat,
schweigt viel in sich hinein.
Wer einst den Blitz zu zünden hat,
muss lange Wolke sein.⁴⁵⁸

Die Poesie der *Umwertung aller Werte* gebiert sich also aus den Stoffen der Welt, indem es ihre ungezähmten Kräfte umschafft, verfeinert, aber auch steigert – bis hin zu neuen Wertetafeln (siehe §18). Die plastische Kraft des Schaffenden vereinigt sich mit dem Willen zur Macht, denn „Wollen ist Schaffen“⁴⁵⁹, wie Zarathustra sagt. Das Leben selbst also baut und dergestalt sollen auch wir es formen, weshalb die „Möglichkeiten der Selbstüberwindung“, welche die Möglichkeiten des Lebens selbst sind, sich ebenso wie bei Kierkegaards Möglichkeitssinn in ihre Zeit, ihren Leib und ihr Göttliches erstrecken. Um dieser Dynamik genauer auf die Spur zu kommen, wollen wir jetzt folgende drei Imagines genauer besehen: Erstens den berühmten 125. Aphorismus aus *Die fröhliche Wissenschaft*, dem wir in §4 dieser Schrift als Tableau II (T2) bereits begegnet sind; zweitens das Gedicht *Der geheimnisvolle Nachen* ebenfalls aus *Die fröhliche Wissenschaft* (Tableau XXXIII); und drittens die Rede *Vom Wege des Schaffenden* aus *Also sprach Zarathustra* (Tableau XXXIV).

458 Nietzsche: *Briefe* (Brief an August Bungert), 288a.

459 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.258.

Der tote Gott

Der 125. Aphorismus aus *Die fröhliche Wissenschaft*⁴⁶⁰ gehört wohl zu den meistgelesenen und in Bezug auf sein kaskadisches Wort: „Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!“ auch meistzitierten Stellen im Werk Nietzsches.⁴⁶¹ Heidegger widmet seiner Problematik im Kontext des Nihilismus einen ganzen Essay mit dem Titel *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*.⁴⁶² Wir wollen den Aphorismus, oder besser sein Denkbild, allerdings primär unter dem Gesichtspunkt lesen, dass sein Gehalt *uns* Leser aus seiner Poesie der *Umwertung aller Werte* in die Poiesis unserer Möglichkeiten versetzt. Zunächst ist dabei der vorangesetzte Titel zu bedenken: „Der tolle Mensch.“ Dieser weist adjektivisch drei Eigenschaften auf: Er ist „toll“, insofern er erstens verrückt, zweitens einfältig und drittens großartig ist. Wie Diogenes von Sinope tritt er am helllichten Tag auf den Markt, doch nicht um einen „wahren Menschen“ zu suchen, sondern Gott: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“ Beide werden nicht fündig, denn beide fragen nach einem transzendenten Ideal, dem Maß aller Dinge, gleichsam dem archimedischen Punkt, der bereits zwischen Protagoras und Platon die Geister schied.⁴⁶³ Als solches lassen sich weder der „wahre Mensch“ noch „Gott“ finden, wohl aber aus den Augen verlieren oder verschmähen. Der unaufhörliche Schrei des tollen Menschen nach Gott findet nur die Ohren der Ungläubigen, die sich über ihn mokieren („so erregte er ein grosses Gelächter“), zynisch und spöttisch schreien und lachen sie durcheinander. In ihren Augen ist der tolle Mensch der Verrückte, in den seinen aber sind es gerade die Gottlosen, die ihren eigenen Unglauben und Hohn nicht verstehen. Denn es ist nicht so, dass es keinen Gott „gibt“, sondern, dass Gott „getötet“ wurde, was voraussetzt, dass es zunächst einen Gott „gab“, der sich töten ließ. Nun kann Gott

460 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA4), S.480ff (T2).

461 An seine Seite reihen sich dann Zitate wie „Was mich nicht umbringt, macht mich stärker“ (Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.60) oder „Du gehst zu Frauen? Vergiss die Peitsche nicht!“ (Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4) S.86).

462 Siehe Heidegger: *Nietzsches Wort »Gott ist tot«* in *Holzwege* (GA 5), S.209 – 267.

463 Der eine (Protagoras) sagt: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“ (Platon: *Theaitetos* 152a.), der andere (Platon) sagt: „Gott ist das Maß aller Dinge.“ (Platon: *Nomoi* 716c.).

als Gott, der allmächtig und das Leben ist, nicht im ontologischen Sinne getötet werden. Das heißt, wenn der Mensch Gott "getötet" hat und Gott auch tot *bleibt*, dann bedeutet dies, dass der Mensch Gott *in* und *für* sein Leben eliminiert hat, weil er an Ihn nicht mehr glaubt. Der Mensch hat Gott getötet, insofern er Ihn aus der Mitte seiner Existenz verbannt und damit eine unendliche Leerstelle aufgerissen hat. „Wir Alle sind seine Mörder!“ ruft der tolle Mensch und gibt uns zu verstehen, dass *wir alle* an diesem Mord schuldig sind. Gemeinsam mit Gott sind auch die Götter verstorben („auch Götter verwesen“), der metaphysische Himmel ist leer geworden. Doch die Ungläubigen verstehen in ihrer Einfalt weder dies noch die eigentlichen Folgen der „Grösse dieser That“, die mit einem Wort auf den „Nihilismus“ lautet. Denn wenn der Mensch durch diesen Mord das Meer austrank, seinen ganzen Horizont wegwischte und die Erde von ihrer Sonne loskettete, hat er nichts weniger als eine *tabula rasa*, das „Nichts“ und so das große Nein zurückgelassen. Er hat das „Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß“ ausgelöscht, ohne auch nur annähernd zu begreifen, welches *Nihil* er damit aufriss. Weil es ohne Gott keine Mitte mehr gibt (keinen archimedischen Punkt), stürzt der Mensch seither in die Kälte tiefster Nacht. In Nietzsches überwältigendem Pathos offen zwingender Poesie:

Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?

Das Imago, welches Nietzsche allein in diesen wenigen Zeilen malt, umfasst die gesamte profundale Dimension eines demarkativen Logos und einer exzessiven Phänomenalität, wie sie für eine poetische Phänomenologie grundlegend ist. Zu diesem Grenzgang gehört auch die Ignoranz über die Größenordnung des Gottesmordes und der damit zusammenhängenden Schuld. Der Mensch ist der Gottesmörder (so wie er es auch historisch war), doch hat er davon kaum Kenntnis („Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben?“). Diese Tat übersteigt ihn und seinen Horizont, den er deshalb auch nicht als "weggewischt" fassen kann („Diese That ist ihnen immer noch ferner, als die fernsten Gestirne,

— und doch haben sie dieselbe gethan!“). Der Mensch stürzt inzwischen nach allen Seiten, doch bemerkt er es kaum. Mit Kierkegaard können wir sagen: Es gibt eine furchtbare Nacht! So deutet der tolle Mensch schließlich fragend nur eine einzige Möglichkeit an, um den Gottesmord zu sühnen (als Trost, als Reinigung, als neue Heiligkeit): „Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?“ Dieser Satz ist der hier entscheidende, *für uns* und das nietzscheanische Denken *in toto*: Denn anstelle des toten Gottes können *ausschließlich* neue Götter treten – schon allein, um der Tat würdig zu “erscheinen“ (eine bedeutsame Anmerkung, die jede Garantie in dieser Sache relativiert) – nur eine Art *idem per idem* kann hier für Gerechtigkeit sorgen. Diese neuen Götter typologisiert Nietzsche später als “Übermenschen“ (siehe §30), sie fallen unter die schon angedeutet *negative Theosis* (siehe §34). *Sie allein* reißen hier, im Angesicht des horriblen Nichts, einen poetischen Raum neuer Möglichkeiten auf. Sie allein können „the waste land“⁴⁶⁴, welches der Gottesmord hinterlassen hat, noch fruchtbar machen – ein immenses “Sei, der du wirst“ glüht am Rand des Gesichtskreises auf. Indes, der tolle Mensch ist sich dessen gewahr, dass er mit dieser Enthüllung von Mord, Nichts und einer *Umwertung aller Werte* zu früh kommt. Ebenso wie Zarathustra hat er noch keine Ohren für seine Botschaft,⁴⁶⁵ erntet er von seinen überforderten Zuhörern lediglich Befremdung. Sein Licht ist den Menschen noch nicht die neue Leuchte („Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, dass sie in Stücke sprang und erlosch“); sie ist noch nicht Licht-Abgrund eines hellen Dunkels, (siehe §10, T18) und so muss er ihnen in seiner Vortrefflichkeit notwendig als “irrsinnig“ und “beschränkt“ erscheinen. Etwas früher in der *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt Nietzsche, dass der Mensch auch noch Gottes Schatten besiegen müsse, um über ihn hinweg zu kommen.⁴⁶⁶ Später in seiner *Götzen-Dämmerung* sagt er: „Ich fürchte, wir werden Gott nicht

464 Siehe T.S. Eliot: *The Waste Land* (1992).

465 Siehe Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.20: „Sie verstehen mich nicht: ich bin nicht der Mund für diese Ohren.“

466 Siehe Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.467: „Gott ist tot: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. — Und wir — wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!“.

los, weil wir noch an die Grammatik glauben...“⁴⁶⁷ Beides gelingt zumindest dem tollen Menschen nicht, der in der Folge, wie das Denkbild zu Ende erzählt, „in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe.“ Wer für Gott noch singt, bleibt nicht nur der Grammatik treu, sondern kennt auch *mehr* noch als seinen Schatten. Dies gilt ebenfalls für das Eingeständnis, dass die Kirchen zumindest noch die „Grabmäler Gottes sind“. Passend zu dieser Indirektheit der Kernbotschaft des Aphorismus – nämlich der nicht-atheistische Möglichkeitssinn für neue Götter, ja einen neuen Gott – ist letztlich auch der Gerüchtartige Charakter der Parabel: Sie ist ein Hörensagen, wie es zu Beginn schon heißt („Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört“). Im Geist der poetischen Phänomenologie bedeutet dies: Sie ist ein Zuhören- und Hinschauenlernen auf die tieferen und nicht nur wörtlich gemeinten Dimensionen der offen zwingenden Phänomenalität, im vorliegenden Fall, der anwesend-abwesenden Phänomenalität des toten Gottes.

Der geheimnisvolle Nachen

Zu eben dieser tieferen Phänomenalität, von welcher nur eine indirekte Sprache Zeugnis ablegen kann, gehört auch unser zweites Tableau hier, welches das Gedicht *Der geheimnisvolle Nachen* zeigt und das zu den *Liedern des Prinzen Vogelfrei* am Ende von *Die fröhliche Wissenschaft* gehört.⁴⁶⁸ Unter dem Titel *Das nächtliche Geheimnis* findet sich das Poem bereits in den *Idyllen aus Messina*, welche in die zweite Auflage der *Fröhlichen Wissenschaft* eingegangen sind. Besagtes Dichtwerk gehört ohne Zweifel zu den herausragenden poetischen Leistungen Nietzsches, sowohl was seinen Tiefsinn als auch seine Machart anbelangt. Die vier Strophen entfalten ein poetisches Bildnis, das bis in seine letzten Details offen zwingt und dadurch einprägsam ist. Ebenso wie das obige Tableau des tollen Menschen handelt dieses insgesamt vom Tod Gottes, doch wie sein Titel bereits besagt, bleibt dies von einem Mysterium umrankt, das auch nach gründlicher Lektüre, Auslegung und Einprägung des Gedichts beste-

467 Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.78.

468 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.643f (T43).

hen bleibt. Dieses geheimnisvolle Dunkel bekräftigt auch schon die erste Verszeile („Gestern Nachts, als Alles schlief“): Das Gezeichnete eröffnet so nachts, im Finstern, wo der Wind nur geheimnisvoll säuselt („Kaum der Wind mit ungewissen / Seufzern durch die Gassen lief“), wo es raunt und die Imaginationskraft ins Feiern kommt. Die Stimmung ist traumartig, insgesamt aber getragen von einer zittrigen Unruhe, die weder das Kissen, der Mohn noch das reine Gewissen tilgen können. Das lyrische Ich (wir denken uns Nietzsche) ist von einer rätselhaften Disharmonie befangen, als einziges steht es abseits der herrschenden Logik („Alles schlief“). An Schlaf ist nicht zu denken, so geht das Ich zum Strande (wir denken uns Nietzsche in Messina). Der kollektive Schlaf symbolisiert hier die Ignoranz der Vielen hinsichtlich der Frage nach Gott und seinem Tod. Sie schlafen darob den Schlaf der Gerechten und Unwissenden. Nur das lyrische Ich *alias* Nietzsche ist hellwach, denn ihn allein (zusammen mit dem tollen Menschen) turbiert das Unheil vom Tod Gottes, ihn allein versetzt der dadurch aufgerissene Nihilismus in höchste Unruhe und nichts kann seinen Unfrieden retten. – In der zweiten Strophe wechselt die Stimmung schlagartig, präsentiert sich die gesamte Szenerie auf einmal diametral entgegengesetzt: Anstelle der Unruhe tritt die Milde, anstelle des ersehnten Schlafs die neu gesuchte Wachheit. Die Finsternis ist einer Mondeshelle gewichen. Dies, zum einen, weil Nietzsche seine Unruhe nun bejaht; zum anderen, weil er nun aus sich heraustritt und in die Konfrontation mit Gott, dem Schicksal und sich selbst geht („Endlich schlug ich mir den Schlaf / Aus dem Sinn“). Er hat jetzt die Klarsicht auch in der Sphäre der Schläfrigen „auf warmem Sande“, in der Atmosphäre des Einlullens der Vielen (der uneinsichtigen Herdenmenschen), die im epistemischen Schlaf ihr Leben zubringen. So betritt er den Strand, das heißt er tritt an das Meer, also die Unendlichkeit der offenen Horizonte. Dort stößt er zunächst auf „Mann und Kahn“, doch ebenso auf „Hirt und Schaf“. Der Kahn scheint der „geheimnisvolle Nachen“ aus dem Titel zu sein. Was macht ihn so geheimnisvoll? Dass er zugleich ein Schaf sein könnte? Dies mutet seltsam an, doch ist die Parallelisierung von „Mann und Kahn“ sowie „Hirt und Schaf“ offenkundig. Wir gewinnen das Verständnis syllogistisch: Hirt und Schaf repräsentieren augenscheinlich Jesus Christus (der gute Hirte) und seine Gläubigen (die Schafe, die auch Petrus weiden soll). Christus aber ist in seiner Homoousia bekanntlich auch ein

„Mann“ und als solcher der Menschensohn. „Mann“ und „Hirt“ decken sich im Parallelismus also mühelos. Zugleich ist Christus ebenfalls das Lamm Gottes, das hingegeben wurde für die Vielen, ist er somit auch mit dem „Schaf“ deckungsgleich. „Hirt und Schaf“ zeichnet folglich ein Identitätsverhältnis aus. Der „Mann“, wie wir sagten, steht einerseits für Christus. Insofern aber der Mensch im *Imago Dei* geschaffen ist, so muss der „Mann“ andererseits auch für den „Menschen“ als solchen stehen, denn dieser ist ein Ebenbild des „Mannes“, also des „Hirten“, das heißt Gottes, also Christi. Weil nun „Hirt und Schaf“ sowie „Mann“ und „Hirt“ und „Schaf“ ein Identitätsverhältnis bilden, können wir im Analogieschluss annehmen, dass auch „Mann und Kahn“ identisch sind. Mit anderen Worten: Der Kahn steht auch für Jesus Christus. Der Hirt (Christus) ist somit Schaf (Opferlamm), Mann (Menschensohn) und Kahn zugleich; doch muss dies so auch für den Mann (der Mensch) gelten, der zugleich Hirte (Petrus), Schaf (Gläubiger) und Kahn ist. Die chiasmatische Verschränkung ist komplett. Doch wofür steht nun der geheimnisvolle Kahn? Er trägt offenbar Mann, Hirt und Schaf auf dem Meereswasser, das heißt in gewisser Hinsicht über der Unendlichkeit des *panta rhei* (Heraklit), ebenso wie eine Brücke oder ein Balken dies über einem Fluss tut (Parmenides, siehe §6, T9). Im Lichte des parmenideischen „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι“ können wir den Kahn, also den Nachen, folglich als Logos lesen, der uns über den unsteten Wogen der hohen See trägt und – soweit möglich – im Trockenen hält. Die Parallele zu Christus ist hiermit evident, denn Jesus Christus ist auch der Logos, wie uns das *Evangelium nach Johannes* lehrt. „Schläfrig“ sind sie nun alle, „Hirt und Schaf“, und „Schläfrig stieß der Kahn vom Lande“. Diese Schläfrigkeit steht im Kontrast zum wachen Verstand Nietzsches, der als einziger klar sieht, im Gegensatz zum Menschen, aber auch zu Gott, die sich alle dem Schlaf zuneigen. Insofern nun der „geheimnisvolle Nachen“ auch für den Logos steht, ist auch der Logos müde geworden, übernachtigt vielleicht, jedenfalls benommen und geneigt einzuschlafen. Bald schläft Gott ein, schwindet ins Traumreich oder stirbt uns in seine Unbewusstheit weg (siehe §10). In dieser Schläfrigkeit stößt der Kahn vom Lande, fährt der Logos also mit Mensch und Menschensohn in die offene Unendlichkeit einer ungewissen Zukunft. – Die dritte Strophe beschreibt das Innenleben des lyrischen Ichs, also Nietzsches, nachdem der Kahn ins Offene stieß. Er sitzt am Meer

und verliert dabei das Gefühl für die herkömmliche Zeit („Eine Stunde, leicht auch zwei, / Oder war's ein Jahr?“), er verliert sich selbst in einen Traum oder genauer noch: Er betritt einen ewigen, zeitlosen Raum, wo der überkommene Logos schwindet. Damit tritt er gleichsam in die Zeit Gottes über allem Allzumenschlichen ein, für den ein Tag bekanntlich wie tausend Jahre sind. In diesen somnambulen Zustand schlägt nun die Plötzlichkeit eines nur vermeintlich unfruchtbaren Paradoxes ein: Denn einerseits sinken ihm „Sinn und Gedanken / in ein ew'ges Einerlei“; andererseits tut sich ihm eine „Abgrund ohne Schranken“ auf. Das „ew'ge Einerlei“ und der „Abgrund“ scheinen sich zu kontrastieren, und zwar sowohl wenn wir das Einerlei als öde Gleichgültigkeit als auch als Ataraxie einer Einsicht in das Eine ohne das Viele lesen. Doch nein, denn das Versinken von „Sinn und Gedanken“ bedeutet zwar, dass Nietzsche auf einmal, in der nun erfahrenen Zeitlosigkeit, der alte Logos abhandenkommt, dass Gott tot ist. Damit tut sich in der Tat ein „Abgrund ohne Schranken“ auf (das Profundal), denn aller alter Sinn, der Gott, die vormaligen Sicherheiten von Moral, Wahrheit und Schönheit stürzen in das aufgebrochene Nichts einer gottlosen Hölle. Der Schrecken, den dieser Blick in den Abgrund, der zurückblickt, evozieren sollte, widerspricht dem ewigen Einerlei aber nur, wenn wir dieses explizit als öde Indifferenz lesen. Verstehen wir das Einerlei hingegen als eine Art monistische Gemütsruhe (der *amor fati* klingt schon an, siehe §34), dann resultiert diese innere Souveränität gerade und insbesondere im Anblick des schrankenlosen Abgrunds, weil Nietzsche ihrer und auch ihres Schrecken erhaben geworden ist: „ — da war's vorbei! — “ Der Spuk ist verflogen, denn Nietzsche hat ihn aus der Warte des Göttlichen durchschaut, ist in seiner erlangten Zeitlosigkeit also selbst anstelle des toten Gottes getreten, was allein den Schrecken der „Grösse dieser That“, nämlich Gott zu töten, sühnen kann: Es gilt im negativ-theotischen Sinne selbst ein Gott zu werden (siehe oben, siehe auch §34). – Gedankenstrich folgt auf Gedankenstrich im Übergang von der dritten zur vierten Strophe, denn hier wurden die herkömmlichen Verhältnisse des Logos demarkative und exzessiv aufgesprengt. „Morgen kam“, es ist die Zeit der „Morgenröte“, ein klassisch nietzscheanisches Motiv für den Neuaufbruch. Der geheimnisvolle Nachen steht auf „schwarzen Tiefen“, ohne Mann, Hirt und Schaf. Sie alle sind verschwunden, es gibt keinen Christus, kein Opferlamm, keine Gläubigen mehr.

Was bleibt ist ein Stillstand. Der Hirt ist im Finstern der Nacht verschollen, der Kahn aber ist zurückgekehrt von seiner nocturnalen Fahrt und ruht jetzt über der undurchdringlichen Tiefe der Unendlichkeit. Der Kahn ist leer, denn noch ist ungewiss, wen er tragen kann, ja, wofür der Logos selbst überhaupt noch steht oder stehen wird. Hier ahnen wir nun das Geheimnis des Nachens, der zugleich ein Kahn ist: Er ist der tote Logos (im Sinne des toten Gottes), an dessen Stelle ein neuer Sinn, ein "neuer Logos" treten muss, der aber noch unbestimmt ist, von dessen Ambiguität uns selbst das Wechselspiel von "Kahn" und "Nachen" ein Indiz gibt. Der Kahn ist noch leer, ebenso wie die See schwarz und unergründlich ist. Gott ist tot, es herrscht große Ungewissheit und alles „ruht und ruht“ in starrer Schwere, wie die Doppelung mit Emphase belegt. Doch ist der Tod Gottes nicht gänzlich unbemerkt vonstatten gegangen. Viele erkennen („Hundert bald“), dass der Nachen auf einmal leer ist, dass jemand fehlt, dass jemand vielleicht ermordet wurde. Sie rufen „Was geschah?“, „was gab es? Blut? — —“ Ist es das Blut eines Mordes oder vielleicht gar das Blut einer neuen Selbstopferung des Lammes? Die zwei langen Gedankenstriche „— —“ zeigen an, dass es hier keine letzten Gewissheiten gibt, ja dass selbst eine christliche Deutung einer erneuten Opfertat Christi, um die Menschen zu retten, möglich bleibt. Nur Nietzsche hat Klarheit, wenn er antworten kann: „Nichts geschah! Wir schliefen, schliefen / Alle — ach, so gut! so gut!“ Denn er weiß, dass im Grunde "nichts" geschehen ist, aber auch dass "das Nichts" geschehen ist. Der Mord an Gott ist zwar das Ungeheuerlichste, zugleich aber auch das Nichtigste, weil der Glauben an ihn nur ein langer, langer Traum von uns allen war („schliefen, schliefen / Alle“), ein guter Traum zwar („so gut! so gut!“), da er uns die Illusion von „Sinn und Gedanken“ gab, doch eben nur ein Traum, nur ein Schlaf der wahren Einsicht in die Beschaffenheit von Sein und Welt. Doch geschah mit dem Mord an Gott, mit dem Verschwinden von Hirt, Schaf und Mensch auch „das Nichts“, insofern der Nihilismus, die Sinnleere, das große Nein sich uns als Ereignis eröffnet hat. Jetzt sind wir – oder zumindest Nietzsche – aus dem alten Traum erwacht, so wie Gott sich schlafen gelegt hat, und stehen vor dem leeren Kahn unbegrenzter neuer Schaffungsmöglichkeiten. Diesen Neuaufbruch deutet das Gedicht im "geheimnisvoll" seines Titels zwar nur implizit an, doch ist es im

Imago seines Geschaffenseins selbst bereits Ausdruck dieser neuen poetischen Möglichkeiten, die am Unmöglichen rühren.

Vom Wege des Schaffenden

Unser drittes Imago, das wir hier umkreisen wollen, ist jenes *Vom Wege des Schaffenden* aus *Also sprach Zarathustra*.⁴⁶⁹ Was gibt sich uns darin zu zeigen? Zunächst Zarathustra, der in einiger Intimität zu einem „Bruder“ im Geiste spricht, das heißt er spricht *zu uns* als involvierte Leser. Dieser Bruder sucht den Weg zu sich selbst, will in „die Vereinsamung gehen“. Kurz: Er will den Weg des Schaffenden gehen, das heißt den Weg des Ermöglichs neuer Wirklichkeiten. Die Grundfrage ist: Sind auch wir Leser im Stande diesen Weg eines Schaffenden anzutreten? Die Rede verlangt hier die maximale Resolutheit. Doch ehe wir aufbrechen, bittet uns Zarathustra um unser Gehör („höre mich“), um unsere Aufmerksamkeit vorerst auf eine Reihe rhetorischer Fragen zu lenken, die um den Topos der Befugnis kreisen, den poetischen Weg zu gehen. Im Wesentlichen sind es deren vier: (1) Erstens die Frage nach der moralischen Autorität: „Bist du eine neue Kraft und ein neues Recht? Eine erste Bewegung?“ Den Weg des Schaffenden zu gehen, bedeutet „ein aus sich rollendes Rad“ zu sein, ein Pol der Kraft, ein gravitatives Zentrum, sodass auch Sterne sich um einen drehen. Die Maßgabe dieser Autorität, die Zarathustra im Auge hat, ist jene der moralischen Werte. Der Schaffende schafft neue Werte (siehe §18), als solcher muss er das alte „Gewissen“ und seine Konstitution von „Schuld“ und Unschuld hinter sich lassen. Der Schaffende geht damit den Weg eines Einzelnen, das heißt, er überwindet die „Heerde“ in sich, zu welcher auch er lange zählte („Und du gehörtest lange zur Heerde“) und die ihm das „Eine Gewissen“ der Vielen verlieh. Diese „Stimme der Heerde“ aber klingt in ihm noch lange nach, denn sie hat sich gleichsam in seinen Leib, in sein Unbewusstes eingenistet. Daran zu leiden, ist noch die „Trübsal“ der Vielen. Der Schaffenden aber muss seine eigene Trübsal erlernen, will er eine neue moralische Autorität sein. Nur ehrgeizig darf er in dieser Selbstbevollmächtigung nicht sein („Es giebt so viel Krämpfe der Ehrgeizigen!“), denn solches Mühen

469 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.80 – 83 (T44).

bläst nur äußerlich auf, aber macht innerlich leerer. (2) Zweitens die Frage nach der poetischen Autonomie: „Frei nennst du dich?“ Der Weg des Schaffenden ist ein Weg der Freiheit, der Weg eines „herrschenden Gedankens“, der Weg der Autorität. Eine negative Freiheit der Ungebundenheit („Frei wovon?“) ist dabei nicht genug. Der Schaffende entrinnt nicht nur „einem Joche“ („was schiebt das Zarathustra!“); er schaut mit hellem „Auge“ in das Offene einer positiven Zukunft („frei wozu?“). Die Autonomie des Schaffenden ist poetisch, denn in seiner moralischen Autorität schafft er sich selbst Gesetze und Werte (vom griechischen *αὐτονομία* (*autonomía*), der Eigengesetzlichkeit, von *αὐτός* (*autós*, selbst) und *νόμος* (*nómos*, Gesetz)). Seinen eigenen Willen hängt er so über sich auf wie ein Gesetz, gibt sich selbst sein „Böses“ und „Gutes“ – denn er steht jenseits von Gut und Böse im herkömmlichen Sinne – wird zu seinem eigenen „Richter“ und „Rächer“. Der moralische Gott ist tot, an seine Stelle soll der Schaffende treten. (3) Drittens die Frage nach der Isolation: „Aber vermagst du das, Mörder zu sein?“ Wer den Weg des Schaffenden geht, der geht einen Weg der Absonderung, die alles abtöten muss, was den Schaffenden in seinem „Alleinsein“ gefährdet: die Vielen, die Müdigkeit, der Argwohn, die Gefühle, welche selbst „den Einsamen tödten wollen“. Dieses Leiden am Alleinsein muss der Schaffende vernichten, denn „Richter und Rächer“ seines eigenen Gesetzes zu sein, ist furchtbar, es bedeutet „Stern“ im „öden Raum“ zu sein, wie Zarathustras Poesie uns versichert. Auszehrend und hart ist dieser Weg und schreien wird der Schaffend: „Ich bin allein!“ und zweifeln wird er: „Alles ist falsch!“ Doch muss er nur verachten lernen, um erhaben zu sein über seine eigene Mühsal. (4) Viertens die Frage nach der Gerechtigkeit: „Kennst du, mein Bruder, schon das Wort „Verachtung“? Und die Qual deiner Gerechtigkeit, Solchen gerecht zu sein, die dich verachten?“ Der Schaffende wird von der Herde verachtet werden, sie kann ihn nicht fassen. Denn er zwingt sie, über ihn „umzulernen“, kommt ihnen „nahe“, aber geht doch an ihnen „vorüber“, ja er geht „über sie hinaus“, insofern er über sich selbst hinausgeht. Mit dem „Auge des Neides“ werden die Vielen ihn so betrachten, es ist dies die Rache der Herde, ihre Ungerechtigkeit gegenüber seiner Superiorität. Doch soll der Schaffende dieser Verachtung mit seiner Gerechtigkeit begegnen, denn ihre Ungerechtigkeit ihm gegenüber bestätigt ihm gerade seinen neuen Weg. Die Gerechtigkeit des Schaffenden aber ist die Gerechtigkeit,

allen eine Leuchte zu sein, die neue Sonne einer Sternen-Moral. – Nachdem Zarathustra die Frage nach der Befugnis umkreist hat, folgen vier Warnungen, das heißt vier Fingerzeige auf Gefahren, vor welchen der Schaffenden sich hüten soll: (1) Erstens vor den „Guten und Gerechten“, die den Einsamen hassen, der seine eigene Tugend erfindet; (2) zweitens vor der „heiligen Einfalt“, die alles bekämpft, was nicht einfältig ist; (3) drittens aber vor den „Anfällen“ eigener „Liebe“, denn nicht jede ausgestreckte Hand soll ergriffen werden, der Schaffende muss auch „Tatzen“ mit „Krallen“ haben; (4) viertens schließlich vor sich selbst, dem der Schaffende selber der „schlimmste Feind“ sein kann. Denn wer den Weg zu sich selbst geht, der muss auch an seinen „sieben Teufeln“ vorbei: dem Ketzer, der Hexe, dem Wahrsager, dem Narr, dem Zweifler, dem Unheiligen und dem Bösewicht. In gewisser Hinsicht parodiert Zarathustra hier die sieben Todsünden,⁴⁷⁰ doch sind die sieben Teufel vor allem psychologisch zu lesen als innere Widerstände, die der Schaffende überwinden muss, um zu sich selbst zu gelangen. In genau dieser Selbstüberwindung hinein kulminiert so auch die Rede mit überragenden Versen, die zu den Meisterstücken nietzscheanischer Poesie gehören. Zuerst die berühmte Stelle: „Verbrennen musst du dich wollen in deiner eignen Flamme: wie wolltest du neu werden, wenn du nicht erst Asche geworden bist!“⁴⁷¹ Selbstüberwindung bedeutet also ein Phönix zu werden, sein altes Selbst zu verbrennen, um dadurch neu zu werden. Dieser Weg ist der Weg der *negativen Theosis*: „einen Gott willst du dir schaffen aus deinen sieben Teufeln!“ Der Schaffende macht sich als Übermensch selbst zur neuen Gottheit (siehe §30 und §34). Der Schaffende ist der „Einsame“, als solcher aber ist er ein Liebender: „dich selber liebst du und desshalb verachtest du dich, wie nur Liebende verachten.“ Der Schaffende liebt sich selbst, weil er jener ist, der sich selbst schaffend überwindet. Der Schaffende verachtet aber auch sich selbst, denn um sich selbst zu überwinden, muss er sein altes Selbst verachten: „Schaffen will der Liebende, weil er verachtet! Was weiss Der von Liebe, der nicht gerade verachten musste, was er liebte!“ Mit den liebenden „Thränen“ Zarathustras

470 Hochmut, Geiz, Wollust, Zorn, Völlerei, Neid und Faulheit.

471 Die an das bekannte Gedicht *Ecce Homo* aus der *Fröhlichen Wissenschaft* (KSA 3), S.367 anschließt: „Ja! Ich weiss, woher ich stamme! / Ungesättigt gleich der Flamme / Glühe und verzehr' ich mich. / Licht wird Alles, was ich fasse, / Kohle Alles, was ich lasse: / Flamme bin ich sicherlich.“

geht der Schaffende so den Weg der „Vereinsamung“. Lange wird er auf seine Gerechtigkeit warten müssen, doch ist er sich dadurch der Liebe Zarathustras (und das bedeutet auch jener Nietzsches) sicher. Denn: „Ich liebe Den, der über sich selber hinaus schaffen will und so zu Grunde geht. —“ Alle Paraphrase ist hier im Grunde müßig, denn Zarathustras Worte sprechen für sich. Gewiss ist aber nur, wer den neuen Möglichkeitsraum nach dem Tod Gottes aufreißen will und damit den Weg des Schaffenden geht, zuerst zugrunde gehen muss, also zum offenen Grunde des Profundals vordringen, um dort im Zwischenspiel des demarkativen Logos und der Exzessivität aller Phänomene das Imago eines neuen Selbst zu schaffen, das eine Poesie der Existenz (wie Sokrates der Ermöglicher) erlaubt. Sein Zugrundegehen wird so zu einer Art Hinübergehen hin zu seinen eigenen, höheren Möglichkeiten.

Der Tod Gottes, der geheimnisvolle Nachen und der Weg des Schaffenden beschreiben Möglichkeitsräume existenzieller Selbstüberwindung. Sie sind Sinnbilder im Übergang von der Poesie ins Leben, exprimieren damit die brüchig-stabile Grundlage einer nietzscheanischen Selbstwerdung, auf welche seine Existenzpoesie letztlich hinzielt. Ein Selbst im wahren Sinne ist damit gerade noch nicht erlangt (siehe 7. Kapitel: Der Leib der poetischen Existenz), doch bereits ermöglicht im Hinblick auf die Konkretion einer Poesie der *Umwertung aller Werte*. Der Weg dahin ist lange, er setzt das Einsehen, Hineinstürzen und Erleiden des tiefsten *Nihils* voraus, das uns infolge des Gottesmordes in seine Abgründe lockt, aber auch zu einem heroischen Aufbegehren motiviert, uns aus den Untiefen heraus zu kämpfen und den Weg des Schaffenden zu betreten, und zwar als Atheisten, Theisten ebenso wie als Agnostiker: Gott ist *uns allen* gestorben, *wir alle* haben Gott getötet.⁴⁷² Eine verwandte Figur in diesem existenziellen Kampf ist im nietzscheanischen Kosmos der „freie Geist“, ein Typus, den Nietzsche bereits in *Menschliches, Allzumenschliches* im Zeichen der „Selbst-Werthsetzung“ charakterisiert und als einen „Willen zum freien Willen“ feiert.⁴⁷³ Im *Antichrist*

472 Was vor Nietzsche auf ihre Weise auch schon Luther und Hegel diagnostiziert haben.

473 Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches* (KSA 2), S.15ff.

begreift er ihn gar als „eine Umwertung aller Werthe“.⁴⁷⁴ Der Freigeist ist somit ein Wanderer und Einzelgänger, der wie ein Künstler neue Möglichkeiten schafft, indem er seinen Willen zur Macht poetisch konzentriert. Das Pathos der Distanz (siehe §6) wird hier zum zwingenden Selbstschutz, denn als schaffender Freigeist, kann er nur „sein, der er wird“, indem er in seiner Einsamkeit all jenen fern steht, die ihn in seinem Rang verkennen oder verhindern wollen. Er wird in dieser Distanznahme zu seinem eigenen Willen zur Härte gedrängt, wie sein Wille zur Macht dies verlangt (siehe §18), und wie Nietzsche sie in einem beispielhaften Gedicht verdichtet hat:

Meine Härte

Ich muss weg über hundert Stufen,
Ich muss empor und hör euch rufen:
„Hart bist du; Sind wir denn von Stein?“ —
Ich muss weg über hundert Stufen,
Und Niemand möchte Stufe sein.⁴⁷⁵

Die Härte gehört zu den Möglichkeiten nietzscheanischer Selbstüberwindung, die sich dann verwirklichen, wenn die Anderen und das eigene alte Selbst wie eine Stufe beschritten und überschritten werden. Auf die Potenziale des Selbstschaffens darin werden wir bald zu sprechen kommen (siehe §30). Gewiss ist, dass der Schaffende damit auch ein Vernichter ist (siehe §14), doch nie im destruktiven Selbstzweck, sondern immer als konstruktive Kraft eines poetischen Menschen: „Nur als Schaffende können wir vernichten!“⁴⁷⁶, und zwar Namen, Dinge oder Werte. Die Unbewusstheit dieses Aktes unterliegt bei Nietzsche der Unbewusstheit in allem Schöpferischen, denn das Unbewusste, nicht das Nichtwissen, ist das Prinzip des Produktiven.⁴⁷⁷ Die Poiesis des Logos ist im Genius der Gattung seiner selbst nicht bewusst (siehe §10, T17), so auch in allem Dionysischen, wo ein Einzelner das Novum aus dem Möglichkeitsraum bricht und wie es nur im Leiblichen noch zu erfassen ist, dort, wo der Leib ein dionysisches Sensorium aufweist (siehe §34). Einzig als apollinischer Schein des Ur-Einen nimmt der Schaffensakt bewusste Züge an. Diese Synthese des Dionysischen und Apollinischen zieht

474 Nietzsche: *Der Antichrist* (KSA 6), S.179.

475 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.358.

476 Ebd., S.422.

477 Siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874* (KSA 7), S.21.

sich somit auch im Schaffenden fort, der nicht nur im Lebensstrom des Willens zur Macht wirkt, sondern dessen Wirklichkeit gezielt zu seinem Möglichkeitssinn des Künftigen macht. Er sagt schöpferisch Ja zur schöpferischen Kraft der Welt. Doch was ist das für eine Welt? In den *Nachgelassenen Fragmenten* vom Sommer 1885 finden wir ihre vielleicht konziseste Beschreibung:

Diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dieß mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, — wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Räthsel? ein Licht auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächtllichsten? — Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht — und nichts außerdem!⁴⁷⁸

Die von Nietzsche in diesen wenigen Zeilen aufgefächerte Isomorphie des Willens zur Macht spricht *clare et distincte*: In aller Zerstörung und in allem Schaffen dieser Welt obwaltet nur ein Prinzip – und nichts außerdem. Dieses Prinzip ist der Wille zur Macht. Er ist der wirkliche Grund aller Dinge, der Kreis aller Zeit, wirkt außerhalb jeder Moral und waltet in dir, in mir, in *uns* als wahrster Möglichkeitssinn. Das also ist die Poiesis des Gottes Dionysos (siehe §34).

§23 Heidegger: Die Möglichkeit des Todes

Heideggers Verständnis des Möglichen, vor allem in *Sein und Zeit*, doch nicht nur, ist zunächst inspiriert von Kierkegaards existenzieller Ermöglichung von Wirklichkeit und der darin poetisch gedachten Priorität des Möglichen vor allem Wirklichen. (siehe §21). Die Phänomenologie des Daseins, wie Heidegger sie vorlegt, ist ebenso in einer Leidenschaft der Existenz grundiert, worin der Mensch Anwesenheit hat und darin Möglichkeiten verwirklicht oder auslässt. Der Mensch existiert als Dasein, wie *Sein und Zeit* zeigt, denn: „Das «Wesen» des Daseins liegt in seiner Existenz.“⁴⁷⁹ Das bedeutet,

478 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885* (KSA II), S.611.

479 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.42.

dass der Mensch nicht nur vorhanden ist, so wie ein Sein; dass er aber auch nicht nur lebt, so wie eine Katze; sondern dass er wesenhaft existiert, das heißt als Lebensvollzug seines In-der-Welt-seins.⁴⁸⁰ Darin ist das Dasein durch „Jemeinigkeit“ bestimmt, denn es gehört je mir, ist *mein* Dasein, muss von mir bestritten werden. In diesem Bestreiten ist das Dasein „je seine Möglichkeit“. Als solches steht die existentia (Sein) nicht nur vor der essentia (Was-Sein)⁴⁸¹ – wir sehen, woher Sartre kommt – sondern ist das Dasein letztlich durch einen Vorrang des Werdens über das Sein bestimmt: unser Prinzip des „Sei, der du wirst“. Das Dasein ist also von seiner werdenden Existenz aus zu verstehen, worin es die Möglichkeit hat, „es selbst oder nicht es selbst zu sein“⁴⁸², was bei Kierkegaard unter der Frage der Selbstwahl verhandelt wird (siehe §29). Unter dem existenzialen Gesichtspunkt von *Sein und Zeit* bedeutet dies bei Heidegger, dass das Dasein in seinen Möglichkeiten vom Verstehen her zu beschreiben ist, insofern sein „Seinkönnen“ von dem her ermöglicht wird, was und wie das Dasein von sich und seiner Welt existierend versteht.⁴⁸³ Das heißt, inwiefern es sich selbst also transzendieren und von der Durchschnittlichkeit des Man abheben kann (siehe §15, T28), denn das Man ist gerade die „*Einebnung* aller Seinsmöglichkeiten“⁴⁸⁴ und somit die Verfehlung schlechthin des Menschseins. Wie beim ästhetischen Kierkegaard gilt so: „Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*“;⁴⁸⁵ doch nicht nur, weil das Dasein sich über sich selbst hinaus entwerfend konstituiert, sondern weil das Sein der Inbegriff seiner Möglichkeiten ist, weil dem Sein das Mögliche als ein „Vermögen des Mögens“ eignet, „kraft dessen etwas eigentlich zu sein vermag“, wie Heidegger im *Brief über den Humanismus* schreibt.⁴⁸⁶ Dieses Mögen ist das profunder Mögliche des Seins, das was also ermöglicht, dass es etwas gibt und nicht nichts; auch dass

480 Siehe Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26), S.159.

481 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.42f.

482 Ebd., S.12.

483 Siehe ebd., S.143.

484 Ebd., S.169.

485 Ebd., S.38.

486 Heidegger: *Brief über den Humanismus in Wegmarken* (GA 9), S.316. Siehe dazu ebd., S.316f: „Das Sein als das Element ist die »stille Kraft« des mögenden Vermögens, das heißt des Möglichen. Unsere Wörter »möglich« und »Möglichkeit« werden freilich unter der Herrschaft der »Logik« und »Metaphysik«

das Dasein „Platzhalter des Nichts“ sein kann. Auf die damit verbundene konkrete Ekstase des Daseins werden wir in der Folge noch genauer eingehen (siehe §27 und §31), deren thematische Verschränkung ebenfalls die gesamte heideggerianische Existenzpoesie bis hin zur Letztgöttlichkeit umfasst (siehe §35). Wichtig an dieser Stelle ist die Einsicht, dass eine fundamentalontologische, ebenso wie eine ereignisbasierte, *nicht aber* eine metaphysische Beschreibung des Menschen, diesen als Dasein von seinen existenziellen Möglichkeiten her denkt. Mit Blick auf die heideggerianische Poesie des *anderen Anfangs* müssen wir die Poiesis dieses Möglichkeitssinns deshalb als „Poesie des Daseins“ verstehen, sich vom andersanfänglichen Seinsereignis her schaffend zu ermöglichen. Abgesehen vom Möglichkeitssinn des letzten Gottes ist dies in letzter Resoluthheit *nur* im Angesicht des Todes denk- und existierbar, weshalb wir in den folgenden drei Tableaus, mehr noch als bei Kierkegaard und Nietzsche, Tod und Sterblichkeit ins Zentrum unserer Betrachtungen rücken müssen. Wir werden so erstens die existenzialontologische Struktur des Todes in §50 von *Sein und Zeit* schauen (Tableau XXXXV); zweitens ein Gedicht Heideggers, das auf den Titel *Tod* lautet (Tableau XXXXVI); und drittens das eigentliche Sein zum Tode in §53 von *Sein und Zeit* (Tableau XXXXVII). Alle drei Imagines zeigen, inwiefern der Tod den Möglichkeitssinn und seine Grenzen bestimmt.

Die existenzialontologische Struktur des Todes

Bei Kierkegaard sahen wir, dass Lazarus tot war und doch nicht „zum Tode“ (siehe §13, T23). Bei Heidegger indes ist die existenzialontologische Struktur des Todes in *Sein und Zeit*, wie wir

nur gedacht im Unterschied zu »Wirklichkeit«, das heißt aus einer bestimmten — der metaphysischen — Interpretation des Seins als actus und potentia, welche Unterscheidung mit der von existentia und essentia identifiziert wird. Wenn ich von der »stillen Kraft des Möglichen« spreche, meine ich nicht das possibile einer nur vorgestellten possibilitas, nicht die potentia als essentia eines actus der existentia, sondern das Sein selbst, das mögend über das Denken und so über das Wesen des Menschen und das heißt über dessen Bezug zum Sein vermag. Etwas vermögen bedeutet hier: es in seinem Wesen wahren, in seinem Element einbehalten.“

sie hier nun betrachten wollen,⁴⁸⁷ nicht von der Frage nach Gott oder der Sünde bestimmt, sondern von ihrer deskriptiven Absolutheit im Dasein des Menschen, weil der Tod unabdingbar zu seiner „Seinsstruktur“ gehört. Der Mensch ist sterblich, der Tod gehört zur „Grundverfassung des Daseins“, als solcher ist er ursprünglich und wesenhaft für das Dasein, denn dieses ist konstituiert als „Sein zum Ende“ und nur von diesem unabwendbaren Ende her ist „sein Ganzsein möglich“. Im Gegensatz zu Kierkegaard denkt Heidegger den Tod hier also rein immanent, ohne immanente Transzendenz (die Auferstehung des Lazarus, aber auch jene Christi) oder transzendente Immanenz (das jenseitige Himmelreich). Der Tod ist der offene Zwang schlechthin, von dem her sich alle Wirklichkeit des Daseins zeigt. Deshalb ist das Exzessphänomen des Todes auch eingebettet in die existenzialontologische Struktur des Daseins, wie Heidegger sie in ganz *Sein und Zeit* entwickelt, weshalb wir uns dem Tod nur über Existenzialien wie das In-der-Welt-sein oder die Sorge annähern können. In Anbetracht der Sorge als *der* Grundverfassung des Daseins,⁴⁸⁸ beschreibt Heidegger den Tod in seiner Struktur naheliegenderweise auch von den drei fundamentalen Charakterzügen der Sorge aus. Diese sind: Erstens die Existenz (Sich-vorweg), zweitens die Faktizität (Sein-in) und drittens das Verfallen (Sein-bei). Sorge ist entsprechend bestimmt als „Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegendem Seienden.“ Der Tod zeigt sich also *in* der Existenz, Faktizität und Verfallen des Daseins, umgekehrt aber zeigen sich auch diese Drei in Sonderheit *durch* den Tod. Phänomenologisch betrachtet, sind der Tod und die Sorge also miteinander verschränkt, lassen sich beide nicht ohne den anderen begreifen. Werfen wir nun einen Blick auf die drei Strukturelemente: Erstens die Existenz im Tod: Zurückzuweisen ist darin die Vorstellung vom Tod als einem „äußersten Noch-nicht“, der das Ende des Daseins bedeutet. Denn auf diese Weise werden das Dasein sowie der Tod nur als ein Vorhandenes gedacht und nicht als existenzial gemäß dem Wesen des Daseins. Vielmehr gilt deshalb: Das Dasein ist ein „Sein zum Ende“, das heißt der Tod ist etwas, „*wozu* das Dasein *sich verhält*“, es ist ein „*Bevorstand*“. Doch auch der Bevorstand

487 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.249 – 252. (T45).

488 Eine Herangehensweise, die wir auch schon bei Kierkegaard in der *Krankheit zum Tode*, S.26 finden, noch früher aber bei Augustinus in seinen *Bekenntnissen*.

denkt den Tod noch zu linear, zu wenig von seinem Eigensten her, denn bevorstehen kann vieles, wie Heidegger aufzählt: ein Gewitter, eine Reise, ein Verzicht auf etwas. Treffender ist es deshalb, den Tod als „eine Seinsmöglichkeit“ zu denken, „die je das Dasein selbst zu übernehmen hat.“ Hier nun nimmt Heideggers poetische Phänomenologie des Todes richtig Fahrt auf. Entsprechend soll sie für sich selbst sprechen:

Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens. Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen.

Der Tod wirft das Dasein also auf sein eigenstes Seinkönnen zurück. Damit erweist sich der Tod als Möglichkeitssinn des Künftigen schlechthin. Der Tod verunmöglicht zwar das Dasein, aber gerade dadurch ermöglicht es sein Können „*völlig*“, solange und insofern dem Dasein der Tod erst bevorsteht, der sein Ende bedeutet als letzte Möglichkeit, aber alle anderen Möglichkeiten erst konstituiert. Der Tod ist folglich die „äußerste“ Möglichkeit, genauer noch die „*eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*“, wie Heidegger mit Emphase belegt. Dergestalt ist der Mensch also ein Sich-vorweg, wie dieses zur Existenz gehört, denn er ist stets sich vorweg in den Tod als die ausgezeichnete Möglichkeit seines Daseins. Zweitens gilt es den Tod im Strukturmoment der Faktizität zu erfassen: Faktizität bedeutet für Heidegger ein Sein-in, und zwar als In-der-Welt-sein. In die Welt aber ist das Dasein „*geworfen*“, wie Heideggers bekannte Redeweise lautet. Das Existenzial der Geworfenheit benennt somit die unausweichliche Situation des Daseins, dass es in die Welt versetzt ist, in welcher es sich wiederfindet. Geworfen ist das Dasein allerdings nicht nur in die Welt, sondern in seine eigenste Möglichkeit (im Sinne seiner Jemeinigkeit) und damit in den Tod. Der Mensch ist vergänglich, vom Augenblicke an, wo er die Welt betritt, trägt er den Stachel seines Todes im Fleisch. Diese „Geworfenheit in den Tod“ sieht Heidegger am ursprünglichsten und eindringlichsten „in der Befindlichkeit der Angst“ enthüllt (siehe §15, T30). Die Grundstimmung der Angst birgt also epistemische Qualitäten, wenn wir sie in ihrer Unbestimmtheit nur richtig zu lesen verstehen und nicht etwa mit der bestimmten Furcht vor dem Ableben verwechseln.

Angst ist eine „Grundbefindlichkeit des Daseins, die Erschlossenheit davon, daß das Dasein als geworfenes Sein zu seinem Ende existiert.“ In diesem Sinne ist Angst also die Angst vor dem eigensten Seinkönnen in der Welt, das heißt vor den eigensten Möglichkeiten (siehe dazu auch Kierkegaard in §33). Drittens muss der Tod im Sein-bei des Verfallens bedacht werden. Verfallen bedeutet bei Heidegger, dass das eigentliche Seinkönnen „zunächst immer schon abgefallen und an die «Welt» verfallen“⁴⁸⁹ ist, also an die Durchschnittlichkeit des Man. So auch *in puncto* des Todes, wenn im herkömmlichen Dasein um den Tod nicht gewusst oder dieser verdrängt wird. Auch das Man ist eine Möglichkeit des Daseins, worin sich das „Sein zum Tode“ verdecken lässt. Das Dasein stirbt ohnehin, doch meist ignorant, „in der Weise des *Verfallens*“, wo es die „Unheimlichkeit“ des Todes flieht. Dies aber bedeutet die Sorge zu verfehlen und damit die Eigentlichkeit des Daseins in seinem Ganzseinkönnen, welche allein die adäquate Existenzresponse auf das Sein zum Tode konkretisiert.

Tod

Der Tod ist der große Ermöglicher, wie uns Heidegger zeigt, er ist die maximale Möglichkeit des Daseins. So auch in seinem Gedicht *Tod*, welches sich im Band *Gedachtes* (GA 81) findet.⁴⁹⁰ Das Gedicht ist einer Reihe poetischer Versucher Heideggers über den Tod zuzurechnen⁴⁹¹ und gehört so zu einer Sammlung von Texten, die Heidegger im Jahre 1973 seiner Frau zu deren 80. Geburtstag zur Gabe gemacht hat. Es liegt in drei Fassungen vor, wir beziehen uns hier auf die erste. „*Tod*“ – der Titel spricht klar und deutlich, was uns erwartet, von welchem Pathos hier die poetische Rede ist. Die erste Verszeile („Wo aber sind wir“) nimmt sogleich eine Situierung in das Wo des Seins vor. Wo aber sind wir? Hier, im Sein, geworfen in die Welt, im Seienden, im Dasein unserer selbst. Die Verszeilen zwei bis vier spezifizieren dieses Wo, denn die dort aufgeworfene Frage lautet, wo sind wir, „wenn wir uns mühen, / Rilkes Zuruf zu vollziehen: / »Sei allem Abschied voran... «?“ Rilke Vers stammt

489 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.175.

490 Heidegger: *Gedachtes* (GA 81), S.292 (T46).

491 Ebd., etwa S.123/243/331.

aus seiner *Sonette an Orpheus* und gibt dort einem Sonett seinen Namen.⁴⁹² Es ruft den Leser dazu auf, allen Abschieden, vor allem aber jenem einen, den wir "Tod" heißen, voran zu *sein*, ihn also zu antizipieren. Heideggers Kursivierung des *Sei* gibt uns noch deutlicher als Rilke zu verstehen, dass es gilt dieses Voran zu *sein*, es gleichsam zu *existieren* (zu „vollziehen“) im eigenen Dasein. Doch was genau bedeutet dies? Eben diese Frage stellt auch Heideggers Gedicht, denn es fragt nicht nur nach der Mühe „Rilkes Zuruf“ zu verstehen, sondern *wo* wir uns dann befinden, wenn wir diese Mühe auf uns nehmen, diesen zu existieren. Könnte die Antwort lauten: „Wohnend im Tod?“, wie Heidegger die Antwort selbst gibt. Ein Wohnen im Sein zum Tode? Ein Wohnen also in den Möglichkeiten des eigensten Seinskönnens? Ja und Nein! Ja: Denn das Dasein ist, wie wir gesehen haben, als Sein zum Tode in seinem Ganzen vom Tod her konstituiert und damit in gewisser Hinsicht *im* Tod, insofern es existiert. Nein: Denn im Tod zu wohnen, adressiert dennoch „unbetretenes Gelände“, spricht von transzendenten Räumen ohne Namen, worin kein Dasein vollends Anwesenheit hat, denn der Tod ist die Möglichkeit der Verunmöglichung jeden Daseins. Als solcher ist der Tod aber nicht bloß der Abschluss des Lebens („Ende nicht“) und auch nicht bloß ein Wandel im Sein („nicht Wende“), sondern durchaus ein „ungehörter Klang“, also eine stumme Musik, eine Art profundale Grundmelodie noch unbekannter Töne, wenngleich sie unser gesamtes Dasein durchklingen. Was klingt darin unerhört an? Es ist zweierlei: Zum einen der Anfang „in die reine Nichtung“, also das Sterblichsein des Menschen von Beginn seiner Existenz weg, das "Sein zu einem natürlichen Tod" durch das Altern (die unreine Nichtung hier somit als Mord oder ein sterbliches Verunglücken verstanden). Zum anderen der „An-Fang“ selbst, der Klang also eines Auffangens des Zuwurfs, den der Tod an das Dasein macht, diesen als maximale Möglichkeit zu fassen, um so „in die reine Nichtung“ des Daseins zu gelangen, die nunmehr als das *eigentliche* Sterben zu verstehen ist, also das Fassen des Todes *ganz und gar*, das heißt im Lichte der eigensten Möglichkeiten des Ganzseinkönnens des Daseins (wodurch die unreine Nichtung hier als das uneigentliche Sterben des Man verstanden werden muss). In beiden Fällen gibt sich uns eine „Urfigur des Seyns“ dar, wie die 11. Verszeile lautet, wel-

492 Siehe Rilke: *Sonette an Orpheus*, II, 13.

che den doppelten, ungehörten Klang des Todes in seiner Exzessivität charakterisiert. Denn der Tod ist „unzugangbar der Vernichtung“, er gehört selbst zum Seyn. Der Tod stirbt nicht, sondern ist „im Selbender Eins“ mit dem Seyn, das heißt zu zweit und doch eines. Tod und Seyn sind ambivalent-dialektisch verflochten als Eines *in* Zwei und Zwei *als* Eines, denn Dasein, Sterblichkeit, Zeit, Seyn und Tod sind existenzial, ontologisch und poetisch miteinander verschränkt. Um dieses demarkative Ineinander anzuzeigen, endet das Gedicht chiastisch: „Fernste Gegend / nächster Nahnis.“ Die äußerste Ferne des Todes („Fernste“) ist doch gezeichnet von unserer steten Annäherung im Seyn („Nahnis“), wo der Tod zunächst noch weit am Horizont steht und nur *da* ist im ganzen Raum unserer Existenz („Gegend“), so ist er dem Seyns doch eigentlich das Vertrauteste unseres Daseins („nächster“). Erst wo sich uns diese „Verwandtschaft“ von Seyn und Tod im poetischen Bild erschließt, tut sich uns die Möglichkeit auf, poetisch den Tod fruchtbar zu machen.

Das eigentliche Sein zum Tode

Im ersten Tableau dieses Paragraphen sahen wir, dass der Tod die unüberholbare und maximale Möglichkeit des Daseins ist, im zweiten, dass in aller Unbegreiflichkeit das Seyn und der Tod zwei in Eins sind. Unser drittes Imago handelt nun vom *eigentlichen Sein zum Tode*,⁴⁹³ welches den existenzialen Möglichkeitssinn des Daseins im Sein vollzieht. Heidegger denkt diesen Vollzug von der Geworfenheit aus als ein *Entwurf*, das heißt als das Seinkönnen des Einzelnen, im Verstehen seiner Geworfenheit seine eigensten Möglichkeiten zu ergreifen, indem es diese *ist*.⁴⁹⁴ Der §53 aus *Sein und Zeit*, den wir hier genauer betrachten, will so die „Charakteristik des existenzial entworfenen eigentlichen Seins zum Tode“ aufdecken, das heißt es will die tatsächlichen und nicht nur „erdichteten“ Momente der *Eigentlichkeit* herausstellen, welche das Dasein im Ver-

493 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.260 – 266 (T47).

494 Siehe ebd., S.145: „Der Entwurfcharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als Da eines Seinkönnens. Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens. (...) Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*.“

stehen des Todes zu seinen eigensten Möglichkeiten befugt. Zu überwinden ist folglich ein *uneigentliches* Verhältnis zum Tod, welches das Sein zum Tode im Modus der Durchschnittlichkeit des Man lebt (siehe §15, T28), wie dies zumeist der Fall ist. Uneigentlichkeit bedeutet Verfallenheit an die alltägliche "Welt", ist Limitation des eigensten Verstehens, bedeutet dem Tod auszuweichen, die eigene Sterblichkeit im Lichte des Ganzseinkönnens auszublenden und damit die Möglichkeiten des eigensten Seinkönnens zu verdrängen. Im Umkehrschluss bedeutet Eigentlichkeit *eo ipso* nicht auszuweichen „vor der eigensten, unbezüglichen Möglichkeit“, sondern diese im faktischen Sein zum Tode zu ergreifen. Um das Möglichkeitsphänomen der Eigentlichkeit genauer zu zeigen, entwirft Heidegger nun den „existenzialen Bau eines eigentlichen Seins zum Tode“. Dieses Bauwerk hat sieben Stufen: (1) Erstens sein „*Sein zu einer Möglichkeit*“. Dabei darf das Sein zum Tode keineswegs als eine „Verwirklichung“ seiner selbst gedacht werden, denn dadurch würde der Tod auf ein „Zuhandenes“ und „Vorhandenes“ diminuiert werden und als etwas „Erreichbares“ und „Beherrschbares“ gedacht, kurz: Es hieße, den Tod verfügbar zu machen. Das eigentliche Sein zum Tode indes kann nicht verwirklicht werden wie etwas Vorhandenes, ist nicht zu berechnen, nicht grübelnd zugänglich zu machen und auch nicht als eine „Herbeiführung des Ablebens“ zu verstehen, sondern ist zu existieren als „eine Seinsmöglichkeit des *Daseins*“ (der Freitod gehört für Heidegger folglich zur Uneigentlichkeit). Den Tod in seinem Möglichkeitssinn zur erfassen, bedeutet ihn *offen* und unverfügbar aufzunehmen: „Er soll als Mögliches möglichst wenig von seiner Möglichkeit zeigen.“ Sobald er aber als Sein zum Tode existiert werden soll, dann „ungeschwächt als *Möglichkeit* verstanden“, ausgebildet und ausgehalten. (2) Zweitens hat unser Bau sein „*Vorlaufen in die Möglichkeit*“. Darin steht das Dasein, das sich zum Tod als einem „Möglichen in seiner Möglichkeit verhält“, nicht im „*Erwarten*“ des Todes – auch dies hieße ihn als etwas zu Verwirklichendes zu denken (als ein „besorgendes Aus-sein“) – sondern als ein „verstehendes Näherkommen“ dem Tode, worin seine Möglichkeit nur noch gesteigert und seine bloße Wirklichkeit reduziert wird. In einem Wort: „*Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich.*“ Das Vorlaufen in die Möglichkeit des Todes zeigt sich uns damit als Hinwendung zur Möglichkeit der „*Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*“, denn der Tod ist „die

Möglichkeit der Unmöglichkeit“ jeglicher Existenz, ist damit schier „maßlos“ offene Möglichkeit, welche durch das Vorlaufen in diese Möglichkeit *ermöglicht* wird. Wir sehen hier explizit, wie stark der Möglichkeitssinn bei Heidegger auch zeitlich zu denken ist (siehe 6. Kapitel: Das Werden poetischer Existenz und darin §27). (3) Drittens ist dieses „Vorlaufen in die Möglichkeit“ unseres Baus das „Vorlaufen in ein Seinkönnen“. Darin erschließen sich dem Dasein seine äußersten Möglichkeiten als Existenzweise. „Auf eigenstes Seinkönnen sich entwerfen aber besagt: sich selbst verstehen können im Sein des so enthüllten Seienden: existieren.“ An dieser Stelle wird Heideggers Existenzpoesie überdeutlich: Sie ist Existenz möglichsten Seinkönnens, wo dieses verstanden wird, und damit „Möglichkeit *eigentlicher Existenz*“ im Entwurf. „Der Tod ist *eigenste* Möglichkeit des Daseins“ und erschließt dem Dasein „sein eigenstes Seinkönnen“, wo es dem Man entrissen ist. Hier haben wir ihn wieder: den Tod als Ermöglicher! (4) Viertens weist unser Bau eine *Unbezüglichkeit* auf, weil im Tod die Möglichkeit ohne Beziehung außerhalb des betroffenen Daseins selbst ist. Beim eigensten Seinkönnen geht es dem Dasein „schlechthin um sein eigenstes Sein“, denn nur *es selbst* kann sich seinem Tod stellen. Der Tod beansprucht das Dasein in seiner Unbezüglichkeit „*als einzelnes*“; das Vorlaufen „vereinzelt das Dasein auf es selbst“, insofern es ihm sein „Da“ der Existenz erschließt. Die Möglichkeit des Todes ermöglicht, dass das Dasein „*eigentlich es selbst sein*“ kann, weil es sich von sich selbst her ermöglicht (siehe §31). Wir sehen hier durch Heideggers Denkpoesie nicht von ungefähr Kierkegaards Einzelnen durchschimmern (siehe §21 und §29). (5) Fünftens ist die Möglichkeit des Todes auch „*unüberholbar*“. Sie ist die „äußerste Möglichkeit der Existenz“, in welche das Vorlaufen sich „*frei für sie*“ gibt. Der Tod macht also frei, ist ein „Freiwerden“ von zufälligen Möglichkeiten, befreit von jeder „Versteifung auf die je erreichte Existenz“, macht also frei für das „Sei, der du wirst“. Dies gilt nicht nur für das einzelne Dasein, sondern im „Mitsein“ auch für das „Seinkönnen der Anderen“, umfasst also den gesamten zeitlichen, räumlichen und sozialen Horizont des In-der-Welt-seins. Deshalb eröffnet die Unüberholbarkeit des Seins zum Tode auch die Möglichkeit als „*ganzes Seinkönnen* zu existieren“. Nur der Tod macht holistisch! (6) Sechstens kommt dem Bau auch die Stufe der *Gewissheit* zu, denn seine „eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit ist *gewiß*“, das heißt die Wahrheit des Seins zum

Tode ist wahr in ihrer Erschlossenheit vom Dasein her, wo es in seiner eigentlichen Möglichkeit begriffen wird. Der Tod ist gewiss, doch nicht, weil er wirklich wäre, sondern weil er – tiefer noch – je einzeln für wahr gehalten wird. Das „Für-wahr-halten des Todes“ ist *mein eigenes* im Vorlaufen auf mein Ganzseinkönnen. Nur so ist *mir* als Einzelem der Tod erschlossen. (7) Siebtens bleibt das Sein zum Tode damit aber gleichwohl *unbestimmt* in der *Angst*, denn seine Gewissheit vor der Unmöglichkeit der Existenz bleibt stets ungewiss vor dem Wann des Todes. Die Unbestimmtheit dieses Vorlaufens auf den gewissen Tod zeigt sich deshalb als eine „*Bedrohung*“, die sich uns existenzial nur als Angst erschließt (siehe auch §15, T30). Angst ist für Heidegger eine Stimmung, genauer eine Befindlichkeit des Verstehens („alles Verstehen ist befindliches“), die das Dasein radikal vor seine Geworfenheit bringt. Nur die Angst vermag es, die eigenste Bedrohung des Todes für das Dasein „offen zu halten“ (gen sein „Sei, der du wirst“), denn in ihr „befindet sich das Dasein vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz“. Vor dieses Paradox gestellt, ängstigt die Angst sich „um das Seinkönnen des so bestimmten Seienden“, erschließt aber gerade dadurch seine äußerste Möglichkeit. Daraus folgt: „Das Sein zum Tode ist wesentlich Angst“, nicht aber Furcht, denn diese wäre bestimmt. Das eigentliche Sein ängstigt sich also vor dem Tod, aber fürchtet den Tod nicht. – Wir fassen zusammen: Der Bau eines existenzialen Entwurfs eines eigentlichen Seins zum Tode ist möglich, vorlaufend in dieser Möglichkeit, darin ein Seinkönnen, so unbezüglich, unüberholbar, gewiss, aber unbestimmt in der Angst. Eigentlichkeit ist somit Abstoßung der Verlorenheit an das Man, ist ein Selbstsein, und zwar als *Freiheit zum Tode*.

Die Struktur des Todes, der poetische Tod und das Sein zum Tode sind bei Heidegger ins Bild gebrachte Topoi der Ermöglichung. Sie zu betreten, drängt dazu, sich der Rigorosität eines eigentlichen Daseins zu verschreiben, um zu ermöglichen, was *in primis* der Tod vermag: Als Einzelner sich *eigen* und *ganz* zu sein in seinem Können. Eigentlichkeit ist *Eigen*-tlichkeit, also Selbstaneignung im Sinne der Aneignung Kierkegaards. Eigentlichkeit ist Ganzheitlichkeit, also das Einnehmen einer omnistischen Haltung gegenüber dem Sein, so wie Nietzsche dies im Angesicht vom Tod Gottes einfordert. Eigentlichkeit ist das Erfassen und Annehmen des „Sei, der du wirst“

im Entwurfscharakter der intimsten Poesie des Lebens: Übergang im Übergang, Dasein im "Es gibt" des Ereignisses von Zeit und Sein. Wenngleich die *Poiesis* in den hier gewählten Beispielen niemals explizit genannt wird, so ist sie doch stets das implizite Garn in allen Eröffnungen, welche der heideggerianische Möglichkeitssinn spinnt. Weshalb? Weil bei Heidegger nicht verlangt wird, entschlossen zu sein in Bezug auf etwas Bestimmtes, sondern in Bezug auf die Möglichkeit der Offenheit selbst, die es gilt, sich anzueignen. Dieses Movens ist immer *schaffend*, denn es *gestaltet* das transzendierende Dasein im künftigen Sein. Deswegen ist Eigentlichkeit auch keine moralische Kategorie, sondern ein ontologisches Existenzial, um zu ermöglichen, was *nur* der Tod vermag: Zu sterben, um zu *existieren*; oder wie Heidegger in *Das Ding* schreibt: „Den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet.“ Und weiter in Heideggers Seinspoesie:

Der Tod ist der Schrein des Nichts, dessen nämlich, was in aller Hinsicht niemals etwas bloß Seiendes ist, was aber gleichwohl west, sogar als das Geheimnis des Seins selbst. Der Tod birgt als der Schrein des Nichts das Wesende des Seins in sich. Der Tod ist als der Schrein des Nichts das Gebirg des Seins. Die Sterblichen nennen wir jetzt die Sterblichen — nicht, weil ihr irdisches Leben endet, sondern weil sie den Tod als Tod vermögen. Die Sterblichen sind, die sie sind, als die Sterblichen, wesend im Gebirg des Seins. Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein.⁴⁹⁵

Nur der Mensch kann sterben, denn nur er *vermag* den Tod, weil er ihn in der Engführung von Nichts und Sein, vom „Schrein des Nichts“ und dem „Gebirg des Seins“, als eigentliches Dasein existieren kann. Ähnlich wie im Gedicht *Tod* bereits gesehen, fallen der Tod und das Sein in Eins, wo sich das aufbewahrte Nichts (Schrein) und das ragende Sein (Gebirg) im sterblichen Dasein berühren, wenn dieses sich wesenhaft zum „Sein als Sein“ verhält. Dass dies Freiheit bedeutet, verheißt uns nicht nur das Ende des dritten Tableaus hier, sondern bereits das Pathos des Ereignisses, wo sich darin die Hineingehalten in das ursprünglich offenbarte Nichts zeigte (siehe §15). Auf diese Weist ist selbst die von Heidegger als „Gestell“ kritisch analysierte Technik in ihrem Ur-Wesen zunächst poetisch

495 Heidegger: *Das Ding* in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.180.

zu begreifen, denn sie ist, ebenso wie die Dichtung, ein „hervorbringendes Entbergen, die ποιήσις“. Erst wo die Technik das Sein und den Menschen verdinglicht denkt, „verstellt das Ge-Stell geschickhaft die ποιήσις.“⁴⁹⁶ Das Wesen der Technik ist nichts Technisches, wie Heidegger konstatiert, denn ursprünglich gehört die Technik als τέχνη (*techne*) in denselben poetischen Ursprung wie die Kunst.⁴⁹⁷ Das heißt, sie *ermöglicht*. Das Schicksalshafte der Technik als Gestell bleibt Gegenstand der zeitlichen Offenheit, also einer immer auch unverfügbaren Zukunft. Bezüglich des Möglichen bei Heidegger ist aber klar, dass sowohl die Technik als auch das Sein stets des Menschen bedürfen, um offenbart zu werden. Es ist und bleibt der Mensch, welcher *sich selbst* befreit, indem er das Sein, das Nichts, den Tod und die Technik entbirgt, *id est* in die Freiheit des poetischen Möglichkeitssinns des Künftigen rückt. Heideggers „Phänomenologie des Daseins“ ist ohne ein „Dasein der Phänomenologie“ unmöglich, denn nur das Dasein, das seine Unmöglichkeit *existiert*, *zeigt* seine Existenz.

§24 Die Möglichkeit des Imagos

Das 5. Kapitel, welches wir hier nun beschließen wollen, hat uns Phänomene der Möglichkeit poetischer Existenz präsentiert, und zwar im Hinblick auf ein jeweiliges Pathos der Ermöglichung, auf welches existenziell zu respondieren ist. Kierkegaards Möglichkeit der existenziellen Wirklichkeit, Nietzsches Möglichkeit der Selbstüberwindung und Heideggers Möglichkeit des Todes haben so Übergangsorte ins poetisierte Bild ihrer selbst gebracht, die in ihrer atopischen Topologie aber *nur* vorbereiten, was in der Praxis allein konkretisiert werden *kann*. Die Poesis des Imagos verdichtet folglich erst eine gelebte „Existenz der Poesie“ zu einer „Poesie der Existenz“ (wie Platon im Falle des Sokrates); um dann den Weg zu bereiten von einer gezeigten „Poesie der Existenz“ zu einer neuerlichen „Existenz der Poesie“, die selbst vom Leser gelebt werden *muss*. Dieser zweite Übergang beginnt mit dem Möglichkeitssinn des Künftigen, doch endet er nicht da. Sein offenes Ziel ist bei unseren

496 Heidegger: *Die Frage nach der Technik* in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S.31.

497 Ebd., S.35f.

Drei stets eine vollzogene Existenzpoesie der *negativen Theosis*, die das poetische Schaffen (im Logos) in Richtung einer poetischen Existenz (in Praxis) zwingt, wie wir in den nachfolgenden Teilen 6 bis 8 sehen werden. Kierkegaard, Nietzsche und Heideggers sind ebenso wie Sokrates Ermöglicher, denn schaffend machen sie Möglichkeiten poetischer Existenz sichtbar; eröffnen ihren Lesern selbst Räume, um ins Schaffen zu kommen, ermöglichen mithin ein *Schaffen des Schaffens*. Genau diese *Poiesis der Poiesis* konkretisiert die leitmotivische *Poesie der Poesie* in Kierkegaards *indirekten Mitteilung*, Nietzsches *Umwertung aller Werte* und Heideggers *anderem Anfang*. Die indirekte Rede von der "zahmen Gans" oder der "furchtbaren Nacht" erstrebt als Geschaffenes nämlich nichts anderes als ein Selbstschaffen des Lesers infolge des Pathos dieser Imagines. Gerade diese "zweite Poiesis" soll sich in Kierkegaards Aneignung und Verdoppelung erfüllen. Dasselbe gilt für die umwertenden Sinnbilder vom "Tod Gottes" oder dem "Weg des Schaffenden" bei Nietzsche, wie ebenso die andersanfängliche Poesie vom "Sein zum Tode" Heideggers: Sie sollen uns Leser poetisch ins Poietische bringen. Denn wer mit Nietzsche den Weg "seiner Härte" geht und mit Heidegger nach "Eigentlichkeit" strebt, der verwirklicht nur existenziell, was die beiden als die eigensten Möglichkeiten ihrer Leser zu ermöglichen trachten. Voraussetzung dafür ist ein existenzielles Angesprochensein, wie Kierkegaard es im Wort Gottes erkennt: „Wenn du Gottes Wort liest, um dich im Spiegel zu sehen, so musst du (...) unablässig zu dir selbst sagen: „Ich bin es, der angeredet ist; ich bin es, von dem die Rede ist. Lass dich nicht betrügen –“⁴⁹⁸ Das existenzielle Pathos bei unseren Drei ist kein geringeres: *Wir* sind es, *du* bist es, *ich* bin es, der da von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger angeredet wird. *Wir* wurden von ihnen ins poetische Bild unserer selbst gebracht (als Gans, als Passagier, als Sterblicher), dergestalt also auch geschaffen. *Du* und niemand anderes bist es also auch, der schaffend in sein Schaffen gebracht werden soll. Sagen sollst du: „*Ich* muss es tun!“ Als eine Bewegung der "Ermöglichung" bleibt die Poiesis darin aber transitorisch – im Akt und als Ergebnis. Sie ist ein Übergang, ihr "Hervorbringen" bleibt wesentlich ins Of-

498 Kierkegaard: *Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen*, S.28. Siehe auch Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* (KSA 9), S.667: „Der Künstler hat die Macht, die in anderen Seelen schlummernde Thatkraft zu erwecken.“

fene gerichtet, ihr “Hervorgebrachtes“ ist, wo es *uns* meint, immer über sich selbst hinaus; ist hier und da also ein Erzeugnis ins vorwärtige Nirgendwo, das immer erst “geworden“ sein wird. Wo dies existenzpoetisch zu fassen ist, entspricht es der gelebten Zeitlichkeit unseres “Sei, der du wirst“. – Dieses 5. Kapitel soll zum Ende nun (1) erstens die Künftigkeit des Möglichen, (2) zweitens die Verdichtung und Steigerung, (3) drittens die mögliche Unmöglichkeit, (4) viertens die mögliche Unmöglichkeit bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger und (5) fünftens den Begriff der Poiesis beleuchten.

Die Künftigkeit des Möglichen

Die *Künftigkeit des Möglichen* ist die radikale Offenheit im existenziellen “Möglichkeitssinns des Künftigen“, wie ihn das vierte Relat des Übergangs impliziert, dem wir zuvor bereits begegnet sind (siehe oben). Der Vorrang des Möglichen über das Wirkliche erklärt sich darin *ausschließlich* durch diese radikale Offenheit, welche auch die direkte Terminologie Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers noch übersteigt. Die Künftigkeit des Möglichen ist *mehr* und *anders* als beispielsweise Kierkegaards “Schweigen am Grab“, Nietzsches erhellendes “Erwachen ins *Nihil*“ oder Heideggers Einsehen ins eigene “Seinkönnen“. Sie ist mehr als jedes poetisierte Phänomen und mehr auch als die Ermöglichung, auf welche alle diese Images poetisch hinzielen. Sie *ist* das Unverfügbare der Möglichkeit, die jede Verwirklichung von Möglichkeiten überhaupt erst aufreißt. Wirklichkeit ist zwar das Gewordene des Möglichen (siehe oben), doch *nicht* das offene Werden des Möglichen, nicht ihre Künftigkeit. Die Künftigkeit des Möglichen ist das alineare Sequitur von Wirklichkeit *und* Möglichkeit, das Noch-nicht in jeder Gegenwart, die unbekannte Zukunft des Augenblicks, der Nicht-Ort, wo sich jede gelebte Existenzpoesie als Bewegung *modo obliquo* erweist. Johannes Climacus irrt also nicht, wenn er die Verschränktheit von Möglichkeit und Wirklichkeit betont, ihre gegenseitige Bedingtheit im Ganzen der Existenz zeigt (siehe §21). Von dieser Einsicht ist nicht abzuweichen, ebenso wenig wie von der Tatsache, dass sich Wirklichkeit und Möglichkeit gegenseitig vorgehen, die Wirklichkeit also nicht kausal auf die Möglichkeit folgt (siehe oben). Dennoch sieht Heidegger klarer, wenn er im Vorlaufen in die Möglichkeit den Tod *nicht* als Wirk-

lichkeit denkt, wohl aber das Dasein von dieser Möglichkeit her. Nichts weniger als diese "offene Möglichkeit" *nach* der Wirklichkeit, die zwar eine Möglichkeit verwirklicht, so aber immer schon "eingefroren" hat, ihr die letzte Offenheit immer schon geraubt hat, steht Nietzsche vor Augen, wenn er vom Zugrundegehen des Schaffenden als einer Art Hinübergehen spricht. Das Hin-über ist sein Sprung in die "Künftigkeit des Möglichen", so wie es Kierkegaards Flug der Gänse ist, wo diese poetischen Möglichkeiten vom Bild in die Existenz übergehen. Wenn auch die Worte der deskriptiven Poesie unserer Drei immer unzulänglich bleiben, so ist es die Ausrichtung ihrer leitmotivischen Poesie der Deviation (Kierkegaard), Vertierung (Nietzsche) und Andersanfänglichkeit (Heidegger) dennoch nicht, da sie, wo wir sie exzessphänomenologisch lesen, stets auf ihre eigene Selbsttranszendierung angelegt sind. Sie gehören somit zur *Möglichkeit des Imagos*. Um deutlich zu bleiben: Ohne Möglichkeits-sinns des Künftigen auch keine Künftigkeit des Möglichen – das Prinzip des "Sei, der du wirst" umfasst und bedingt beide Schritte: die Ermöglichung und ihre Überschreitung. Ermöglicht wird durch die kierkegaardische, nietzscheanische und heideggerianische Poiesis also jedenfalls die Möglichkeit des Imagos. Was ist darunter zu verstehen? Zweierlei: Erstens, dass das poetische Imago überhaupt möglich wird, sich also ermöglicht und darin verwirklicht (im Logos); zweitens, dass das poetische Imago auch sein Vermögen das Phänomen poetisch zu verdichten und zu steigern verwirklichen kann (in der Poiesis). Dies ist Bedingung der Möglichkeit einer poetischen Phänomenologie, beides gehört zur Poiesis des Imagos und kann existenziell *werden*. Ontologisch kann Wirklichkeit also mehr sein als Möglichkeit, doch nicht poetisch, und also auch nicht existenzpoetisch. Das zeigt die Neigung in das Offene des vierten Relats in den Denkgemälden unserer Drei eindeutig, wo immer ihre Phänomenbilder exzessiv und demarkativ vom Profundalen Zeugnis ablegen und auf diese Weise die Existenz ihrer Leser herausfordern.

Verdichtung und Steigerung

Die Poiesis des Imagos ist ein Stimulans, weil es sein Phainesthai der Phänomene zu *intensivieren* vermag. Dies ist poetisch auf zwei Weisen möglich: Erstens durch *Verdichtung*, zweitens durch *Steigerung*.

Besinnen wir uns kurz auf das Wesen der Poesie, wie wir es hier entfaltet haben: Poesie ist das *ursprüngliche Hervorbringen* mit den Mitteln des Logos, sagten wir. Sie hält Erregungen fest (ein Pathos) und bringt diese zum Ausdruck (im Logos). Dieser Akt ist poetisch und befreit Phänomene in selbstidentische Bilder, die idealerweise eine leibliche Anwesenheit des Dargestellten im Leib des Lesers bewirken können. Verdichtung und Steigerung sind als zwei poetische Schaffensweisen zu verstehen, welche besagte Wirkung durch den poetischen Stil des Zeigens ermöglichen sollen. Diese Intensivierung ist also eine Possibilität der deskriptiven Poesie und gehört damit zum konkreten Sinn im Plural, indem die "bloße Wirklichkeit" durch ihren Möglichkeitssinn ausgeweitet wird. Dass die Literatur ihre Stoffe durch Verdichtungen und Steigerungen intensiviert, versteht sich von selbst (denken wir an den magischen Realismus eines Borges, die *Göttliche Komödie* Dantes oder aber Homers *Illias* und *Odysee*), dass auch die Phänomenologie dies tun *soll*, aber gerade nicht. Dies gehört zur Eigenheit einer poetischen Phänomenologie, wie wir sie hier entwickeln. Diese Intensivierung ist somit auch charakteristisch für Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger. Was bedeutet sie genau? Das Phainesthai der Phänomene zu *verdichten*, bedeutet die originäre Gabe des *Phainesthai* stilistisch zu konzentrieren, sie einem Druck nach Innen auszusetzen, der uns Leser so anspricht, dass wir in unserem Innersten berührt sind. Zu verdichten, bedeutet die Phänomene so zu komprimieren, dass dasjenige, was sich in ihnen zeigt, uns direkt in unserer Mitte trifft. So Kierkegaard mit seiner Rede am Grab, so Nietzsche mit seiner Rede *Vom Wege des Schaffenden*, so Heidegger in der Beschreibung der Geworfenheit in den Tod: der Tod, die Selbstüberwindung, die Angst – sie treffen *uns* direkt in unserer Mitte, denn sie gehören zum Intimsten menschlicher Existenz: Wir *sind* sterblich, wir wollen *uns selbst* überwinden, wir aber ängstigen *uns*. Das Phainesthai der Phänomene zu *steigern* wiederum, heißt die originäre Gabe des *Phainesthai* stilistisch zu überhöhen, sie einer Bewegung nach außen zu überlassen, welche jene, die sich ihr aussetzen, über sich selbst hinaustreibt. Zu steigern, bedeutet somit die Phänomene kreativ dergestalt zu erweitern, dass sich ihr Sinn in seiner Transzendenz offenbart. Die Andeutung, dass die Gänse fliegen könnten, leistet dies bei Kierkegaard, das Motiv des geheimnisvollen Nachen bei Nietzsche und der Tod als Eins mit dem Seyn bei Heidegger. Wir sind darin aufgerufen, durch die Er-

weiterung der reinen Phänomenalität in die poetischen Sinnbilder, uns selbst zu weiten in unsere poetische Extimität. Der rhetorische Stil unserer Drei ermöglicht dies formal, er gehört zum "zeigenderen Zeigen" ihrer Poesie, die sich auch in das kierkegaardische Pathos des Absurden verdichten (siehe §5) oder in Nietzsches Logos des Unbewussten steigern kann (siehe §10). Tatsächlich weisen alle bis hierhin betrachteten Denkgemälde Elemente der Verdichtung und Steigerung auf, wozu auch inhaltliche Aussparungen, rhetorische Verdunkelungen oder das Aufreißen von Widersprüchen gehören. Eingebettet sind die Images unserer Drei aber bekanntlich in die narrative Dimension ihrer Leitmotive, welche zum einen die Wahrheit der Phänomene sichert, zum anderen ihre unverfügbare Offenheit. Zu leisten vermag diese Intensivierung nur die nicht-willkürliche Poesie, die vom Gegebenen ausgeht, dabei aber nicht stehenbleibt.⁴⁹⁹ Die Poesie der poetischen Phänomenologie ist kein Realismus, sondern eine Berührung über das Gewöhnliche hinaus. Sie macht sichtbar, was zunächst verborgen ist oder nur verborgen entborgen werden kann. Dafür benötigt sie eines phänomenologischen Ingeniums. Es gibt zwei Arten von Genies, schreibt Nietzsche, „eins, welches vor allem zeugt und zeugen will, und ein andres, welches sich gern befruchten lässt und gebiert.“⁵⁰⁰ Das zeugende Genie entspricht der Steigerung (extim), das gebärende Genie der Verdichtung (intim). Beide Formen drängen nach poetischem Ausdruck, indem sie im "Möglichkeitssinns des Künftigen" einer "Künftigkeit des Möglichen" Bild, Sprache, Ton und Horizont verleihen. Das ist immer ein Akt der Freiheit und entspricht im Letzten dem emittierenden Charakter des Logos, der dazu führt, dass das poetische Bild über sich selbst hinaus ausfließen muss (siehe §20) – das heißt in die Verdichtung möglicher Unmöglichkeit und in die Steigerung eines gelebten Lebens.

499 Sie gehört auch zu dem, was Schiller als Spieltrieb beschreibt (siehe Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, S.57ff: Der Spieltrieb als Synthese zw. dem sinnlichen und dem formalen Trieb, dem Sensuellen und dem Intelligiblen, dem Empfangenden und dem Hervorbringendem).

500 Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (KSA 5), S.191.

Die mögliche Unmöglichkeit

Das Unmögliche ist das Nichts der Möglichkeit und als solches die lauernde Offenheit abwesender Anwesenheit, die dennoch realisierbar scheint (siehe oben). Dieses "Erscheinen" zeigt an: Auch das Unmögliche ist ein Phänomen. Konkreter: Das Unmögliche ist ein Phänomen der Verdichtung, weil es uns zunächst Grenzen nach innen setzt. Wir sind dem Unmöglichen in diesem Kapitel besonders mit dem Tod mehrfach begegnet: die Unerklärlichkeit des Todes bei Kierkegaard, das heißt die Unmöglichkeit diesen vollends zu verstehen; das Geheimnisvolle des Nachens bei Nietzsche, also der Aufbruch in ein schier Unmögliches nach dem Tod Gottes; der Tod selbst als Unmöglichkeit der Existenz schließlich bei Heidegger. Der Tod ist eine Unmöglichkeit, doch befreit er uns zu neuen und existenziellen Möglichkeiten, ist er ein Eröffner der Künftigkeit des Möglichen. Der Tod ist deshalb eine Art „Möglichkeit der Unmöglichkeit“, wie ihn Heidegger nennt, der uns zu unserem eigentlichen Selbstsein führen kann. Alle drei denken den Tod damit in seiner Ausgangslage im Einklang mit der Tradition der großen Meister von Platon bis Montaigne, die den Tod existenziellen zentrieren, ohne an ihm zugrunde zu gehen.⁵⁰¹ Sie gehen dann aber noch einen Schritt weiter, wo sie am Tod das fruchtbare Paradox eines gesteigerten Lebens entfalten. Dieses fruchtbare Paradox ist die mögliche Unmöglichkeit, sie ist ein Phänomen der Steigerung, weil sie aufbricht in das radikal Offene. Wir halten somit folgende ontologische Kaskade fest: Möglichkeit und Wirklichkeit bedingen einander, sind ohne Komparativ. Möglichkeit ist aber *mehr* als Wirklichkeit, wo sie in das Offene des Werdens weist. Unmöglichkeit wiederum ist *mehr* als Möglichkeit (und Wirklichkeit), weil sie *potenziell* eine Unendlichkeit neben dem "nur" Möglichen umfassen könnte. Mögliche Unmöglichkeit indes ist *mehr* als Unmöglichkeit (und Möglichkeit und Wirklichkeit), denn sie umfasst *konkret* nicht nur das Mögliche, son-

501 Siehe Platon: *Phaidon* 61c-69b; und Montaigne: *Essais*, S.52 – 65 (Philosophieren heißt Sterbenlernen). Anders bekanntlich Epikur: „Diese Erkenntnis, nämlich daß der Tod keine Bedeutung hat, macht die Vergänglichkeit des Lebens zu einem Genuss, nicht etwa weil diese Erkenntnis dem Leben unendliche Zeit hinzufügen würde, sondern weil sie das Verlangen nach Unsterblichkeit beseitigt.“ (Epikur: *Über das Glück*, S.51).

dern auch das, was am Unmöglichen dennoch möglich ist. Tatsächlich unmöglich ist nur das unmögliche Mögliche, das sowohl undenkbar als auch unrealisierbar ist.⁵⁰² Das "mögliche Unmögliche" ist das, was am Unmöglichen dennoch möglich ist. Sie ist auch die unmögliche Unmöglichkeit, weil in beiden Fällen das Unmögliche verunmöglicht wird, indem Mögliches ermöglicht wurde. Das Werk Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers ist voll von Eröffnungen in dieses fruchtbare Paradox, selbst wenn nur Heidegger es ansatzweise beim Namen nennt. Orte der möglichen Unmöglichkeit sind Orte des Aufbruchs, im doppelten Wortsinn: Sie zerbrechen und beginnen neu, sind poetische Aufsprengungen von Erschütterungen, in welchen sich Profundales, Demarkatives und Exzessives in ein neues Imago offener Ränder drängt. Nur eine poetische Phänomenologie kann diese Orte angemessen zur Sprache bringen, denn es sind dies Orte in der Schräglage, Orte des vierten Relats, diagonale Übergänge also in die Offenheit des "Sei, der du wirst". Wir wissen es: Diese Offenheit kennt nur drei ungefasste Richtungen: das *novide Denken*, die *negative Theosis* und eine *andersintensive Existenz*. Wenn hier also von einer möglichen Unmöglichkeit die Rede ist, dann ist exakt darin ein neuer, noch ungedachter Logos gesucht, der zugleich ursprünglich ist und doch *nicht*. Das Grenzgängerische liebt das Paradoxe und das Fremde. Ein Logos, aber welcher Konkretion in einer ihm gemäß Existenz neuer Intensität will, die nur ein offenes Ziel kennen kann: die Gottwerdung! Diese Arbeit an einem künftigen Denken ist ein Übergang von bloßen Anweisungen zum Vollzug, von Belehrungen zur Umkehr, vom hellen Dunkel des Profanen zum dunklen Hell einer immanenten Mystik. In dieses radikale Denken gilt es hineingerissen zu werden, sein Stil ist deshalb *mitreißend*, genau wie jener Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers.

502 Wir denken dies terminologisch also durch anders als etwa Derrida (siehe Derrida: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen* (2003)), wenngleich Derrida, von Heidegger her, dieselbe Absicht verfolgt: Das Unmögliche als Bedingung des Möglichen zu denken, die Suche nach „einem Un-Möglichen, das die Erfahrung des Möglichen selbst ist. Das verlangt eine Transformation des Denkens, der Erfahrung oder des Sprechens von der Erfahrung des Möglichen und des Unmöglichen.“ (siehe ebd., S.41).

Mögliche Unmöglichkeit bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger

Wir sagten, dass das Oeuvre unserer drei Freunde voller Eröffnungen der möglichen Unmöglichkeit sei, und dem ist auch so. Wir haben auf unserem musealen Rundgang schon viele solcher Aufbrüche angetroffen, denken wir zurück an den ekstatischen Vortrag von A (siehe §5, T4), Abrahams Glaube kraft des Absurden (§9, T15), den Licht-Abgrund (§10, T18), Zarathustras Untergang (§18, T35), das Er-denken des Seyns (§11, T21) oder den heideggerianischen Sprung (§19, T38). Zur genaueren Illustrierung wollen wir diesen Zug im Denken unserer Drei – und damit in einem generellen Sinne für eine poetische Phänomenologie – auch an unseren drei großen leitmotivischen Bewegungen aufweisen. Die Ausgangslage von Kierkegaards *indirekter Mitteilung*, Nietzsches *Umwertung aller Werte* und Heideggers *anderem Anfang* ist nämlich stets die Krisis einer Verunmöglichung von Wahrheit und Heil. Kurz: Eine Krisis, welche das Mögliche, das erforderlich ist, hemmt; und das Offene, welches wir ersehnen, verhindert. Am Anbeginn der möglichen Unmöglichkeit steht deshalb die Unmöglichkeit *als* Unmöglichkeit. Die gegebenen Missstände, welche unsere Drei dabei *in primis* beklagen, sind für Kierkegaard die *Christenheit* (*Christendommen*), für Nietzsche der *Nihilismus* und für Heidegger die *Seinvergessenheit*. Sie sind das jeweilige Nein zum Ziel der Leitmotive, das *Krisische*, das Instabile und Scheidende ihrer Poiesis also. Sie zu erkennen und zu erleiden, indes ist genuin philosophisch, wie Heidegger richtig bemerkt: „Um es heraus zu sagen: in einer Krise war ich immer seit ich versuche, zu philosophieren! denn dieses besteht ja darin: in Krisen zu sein und solche zu schaffen. Nicht weiter – immer an Grenzen.“⁵⁰³ Wer nicht Not leidet, denkt nicht! – Kierkegaards Not entbrennt so am bloßen Gewohnheitschristentum der dänischen Staatskirche, der man als Däne *qua* Geburt angehörte. Diese hat die eigentliche Sünde zur akzeptierten Normalität erhoben und alle christliche Radikalität in einen geistlosen Konformismus nivelliert, der sich primär durch Leidenschaftslosigkeit und Abstraktion auszeichnet.⁵⁰⁴ Mit einem

503 Heidegger: *Zu eigenen Veröffentlichungen* (GA 82), S.180.

504 Siehe Kierkegaard: *Eine literarische Anzeige* (1846). Siehe auch Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.140f.

Wort: Sie hat das konkrete und existenzielle Christentum abgeschafft und an seine Stelle eine christusferne Christenheit gestellt, ein neues Heidentum,⁵⁰⁵ ein Komödienspiel, das aus Christen besteht, die aber gar nicht wissen, was das Christentum ist. Diese Christenheit entpuppt sich Kierkegaard so als bloßer Schein, ihre Priester nur als Betrüger und Heuchler. Das wahre Christentum erscheint ihm deshalb als gleichsam tot.⁵⁰⁶ – In frappierender Nähe zu Kierkegaards Diagnose steht wiederum Nietzsches Christentumskritik, die in der Diagnose des europäischen Nihilismus aber noch erschütterndere Dimensionen annimmt. „Was bedeutet Nihilismus? — daß die obersten Werthe sich entwerthen.“⁵⁰⁷ Zurück bleibt der Kollaps aller bisherigen Werte, seien diese epistemisch, moralisch oder ästhetisch. Im radikalen Nihilismus fehlt jede Maßgabe, ermangelt uns eine Antwort auf das „Warum?“, ist einzig: Nichts! Was vormals Zweck, Einheit und Wahrheit verlieh, ist jetzt wertlos geworden.⁵⁰⁸ Gott ist tot, Gott bleibt tot. Oder mit Zarathustras Worten: „Die Wüste wächst, wehe dem, der Wüsten birgt.“⁵⁰⁹ – Heideggers Seinsvergessenheit, oder auch Seinsverlassenheit, schließt an die Kompromisslosigkeit der nietzscheanischen Analyse des Nihilismus an, wo sie den menschlichen Bezug zum Sein in seinem Verlust denkt.⁵¹⁰ Dies ist dort der Fall, wo der Mensch sich in das objektivierte Seiende verloren und dieses zum bloßen technischen Bestand reduziert hat. Insoweit das Seienden darin metaphysisch gedacht wird, wird die Unverborgenheit von Wahrheit verhindert, bleibt unsere Beziehung zum Sein verarmt.⁵¹¹ – Kurz gefasst: Gottlosigkeit, Wirklichkeitsverlust und Materialismus sind die primordialen Verunmöglicher des Wesentlichen, das heißt *desjenigen*, worauf die Leitmotive im Letzten

505 Siehe Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.74/132.

506 Siehe Kierkegaard: *Der Augenblick* u.a. S.61 (Scheinchristentum), S.90ff (Ignoranz), S.158ff (Heuchelei), S.172 (Komödienspiel). Siehe auch Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band V)*, S.148: „So lange die Tagespresse besteht, ist das Christentum eine Unmöglichkeit.“

507 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887* (KSA 12), S.350.

508 Siehe Heidegger: *Nietzsche II* (GA 6.2), S.59.

509 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.385.

510 Siehe dazu Schelling, der im Rahmen seiner Geschichtsphilosophie den Gedanken einer Pneumopathologie entwickelt; eine Lehre vom Verlust des Geistes und den damit verbundenen Verfallserscheinungen.

511 Siehe Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.112 – 120.

zielen: Christus, Dionysos, der letzte Gott. Wir können sie gleichsam als Anti-Soteriologien charakterisieren, weil ihr Logos das Heil abtötet. Mit Blick auf das Vorherige bedeutet dies: *Schlimmer* als der persönliche Tod sind die Sünde (die Krankheit zum Tode), die Entwertung aller Werte (der Tod Gottes) und die Seinsverlassenheit (das Nichts). Ausschließlich negativ sind diese Übel allerdings nicht, wo gerade das Sündenbewusstsein bei Kierkegaard zu Christus führt (siehe §33); wo es bei Nietzsche namentlich jenseits von Gut und Böse möglich ist, neue Werte zu schaffen (siehe §18); und wo das nichtende Nichts bei Heideggers zur Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden wird (siehe §15). Dennoch entfalten die dekadente Christenheit, der europäische Nihilismus und die ontische Seinsvergessenheit ihre fruchtbaren Potenziale nur in deren jeweiligen Überwindung, für welche das Movens unserer drei Leitmotive der *indirekten Mitteilung*, der *Umwertung aller Werte* und des *anderen Anfangs* stehen und die durch sie gleichsam erzwungen werden. In welche Richtung die Leitmotive im Einzelnen arbeiten, ist uns vertraut: Bei Kierkegaard in *nuce* gen Ermöglichung des wahren Christentums (*Christenheden*). So spricht er von seinem umgreifenden Bemühen selbst als „Versuch das Christentum in die Christenheit einzuführen.“⁵¹² Bei Nietzsche wiederum ist es, mit einem Wort, die Bejahung des Willens zur Macht als einem Ja zur Ewigen Wiederkunft den Gleichen, die anvisiert wird. Bei Heidegger schließlich konzentriert sich alles auf das Ideal der Seinsbesinnung, welche es ermöglichen soll, das Ereignis zu denken. Als solche lässt sich auch Heideggers gesamte Philosophie als Antwort auf den Nihilismus lesen.⁵¹³ Entscheidend bleibt hieran die Einsicht, dass mit dieser Gerichtetheit der Leitmotive jeweils eine *mögliche Unmöglichkeit* angedacht wird, die nach einer *Realisierung* strebt, für welche auch unsere Drei ihre Worte und Gedanken erst suchen. Es bringt sich

512 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band III)*, S.171. Siehe auch Kierkegaard: *Einkübung im Christentum*, S.74. Dies bedeutet: Weg von den „Phantastereien der Christenheit“, hin zur Gleichzeitigkeit mit Gott. Ebd., S.124f.

513 Gemäß Heidegger aber scheitert Nietzsche in diesem Unterfangen, siehe Heidegger: *Nietzsche II* (GA 6.2). S.308: „Nietzsches Metaphysik ist nihilistisch, insofern sie Wertdenken ist und dieses sich in den Willen zur Macht als das Prinzip aller Wertsetzung gründet. Nietzsches Metaphysik wird demnach zur Vollendung des eigentlichen Nihilismus, weil sie die Metaphysik des Willens zur Macht ist.“

in unseren Leitmotiven deshalb nicht bloß originell Gedachtes in der Folge hegelianischen, falsch-christlichen oder metaphysischen Denkens zum Ausdruck, sondern *es denken* sich darin im Sinne des “Sei der du wirst“ auch veritable Aufbrüche in ein Unbekanntes. Diesen Anfängen wurde in der Zusammenführung von Poesie und Poesis hier eine erster (profundaler) Boden verliehen. Was daran in Richtung eines *noviden Denkens* der *negativen Theosis* und einer *andersintensiven Existenz* strebt, wird in der Folge weiter auszufalten sein als Zeitlichkeit der Leitmotive (6. Kapitel: Das Werden poetischer Existenz), als deren Typologisierung (7. Kapitel: Der Leib der poetischen Existenz) und schließlich als poetische Soteriologie (8. Kapitel: Die Gnade poetischer Existenz).

Der Begriff der Poesis

Was also ist der Begriff der Poesis? Nicht die Konkrektion, denn diese braucht *mehr* als die Möglichkeit, sie braucht auch Zeit und Selbst. Auch nicht das bloße Hervorbringen, dem noch der offene Horizont fehlt, sondern das, was die Möglichkeit des Imagos in Aussicht stellt: Künftigkeit, Verdichtung, Steigerung, kurz: das Unbekannte. Der eigentliche Begriff der Poesis in einer poetischen Phänomenologie ist deshalb die *mögliche Unmöglichkeit*, welche das Schaffen verheißt und in welche hinein geschaffen werden soll! Wo der offene Zwang des Phänomens uns trifft, reicht es also nicht aus, diesen nur deskriptiv festzuhalten, wie die herkömmliche Phänomenologie, sondern gilt es das Pathos im poetischen Logos auch zu verdichten und zu steigern, um die eigentliche Offenheit der Phänomene zu begreifen. Ihr Möglichkeitssinn und ihre Künftigkeit verlangen *uns* und *unseren* Aufbruch ins Unbestimmte, denn von diesem her sind wir als Wesen bestimmt. Der Mensch selbst ist der mögliche Unmögliche, weil er *ist, was er wird*. Dies haben Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger ganz genau verstanden, weshalb ihre Philosophien auch in der Frage nach einer poetischen Existenz münden. “Mögliche Unmöglichkeit“ ist somit ein Begriff der Redlichkeit gegenüber dem Phainesthai – nicht im realistischen Sinne, sondern im existenzpoetischen. Was kann der Mensch nicht alles *werden*, vielleicht sogar Gott? Das zumindest für Gott nichts

unmöglich ist, ist wohlbekannt.⁵¹⁴ Die Poiesis der Übergangsorte hat darauf (noch) keine Antwort. Alles, was sie zu leisten vermag, ist in das Künftige zu weisen, indem in das Künftige schon gegangen wird: Flug der Gänse, Weg des Schaffenden, Eigentlichkeit des Sterblichen. Verstanden werden muss dieser Auftakt ins Andere nicht vollends (die Poiesis steht über der Hermeneutik), damit er sich im schaffenden Selbstvollzug ermöglicht. Namentlich ein gewisser sokratischer Mut zum Nicht-Verstehbaren ist der möglichen Unmöglichkeit dienlich, denn das Paradox bleibt paradox, umso mehr man *es* erkennt, aufzeigt und lebt.

514 Siehe Mt 19,26: „Jesus sah sie an und sagte zu ihnen: Für Menschen ist das unmöglich, für Gott aber ist alles möglich.“ Siehe auch Lk 1,37: „Denn für Gott ist nichts unmöglich.“ Siehe auch die alte Redeweise *Nil volentibus arduum* – Nichts ist unmöglich für jene, die gewillt sind.

6. Kapitel: Das Werden poetischer Existenz

Die Künftigkeit des Werdens

Unser Desiderat ist klar: Wir suchen mit Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger nach Beschreibungen einer Existenz *gemäß* den Phänomenen, das heißt nach einer Weiterführung des Poetischen der Poesie in eine Existenz dieser Poesie. Das heißt: Wir suchen nach einer Existenzpoesie des "Sei, der du wirst". Um innerhalb der poetischen Phänomenologie nun einen nächsten Schritt zu gehen, müssen wir uns im Nachfolgenden dem zeitlichen *Werden poetischer Existenz* zuwenden, welches aus der Möglichkeit und dem Ermöglichen poetischer Existenz resultiert. Beide, die Poesis (5. Kapitel) und die Zeit (6. Kapitel), das Mögliche und das Werden, legen den Grund einer poetischen Existenz, damit diese konkretisiert werden kann (7. und 8. Kapitel). – Bedenken wir jetzt also die Zeit, so folgt aus dem bisher Entwickelten eindeutig, dass sich die Zeit innerhalb des "Ganzen im Interim" der Erfahrung ausschließlich interimisch beschreiben lässt. Weshalb? Weil die Zeitlichkeit der Phänomene, wie sie sich uns aus dem Pathos-Logos des Ursprungs jeweils geben, eine phänomenologisch vielfache Zwischenheit aufweisen: das Chiasma von Pathos und Logos; von Phänomen und Poesie, überhaupt von poetischer Phänomenologie und poetischer Existenz; und deshalb auch vom existenziellen Möglichkeitssinns des Künftigen sowie der Künftigkeit des Möglichen. Insbesondere das aufgerissene Zwischen inmitten von Ermöglichung (Möglichkeitssinns des Künftigen) und seiner Überschreitung (Künftigkeit des Möglichen) ist entscheidend für den offenen Riss der Zeitlichkeit, wie er sich in jede Erfahrung einschreibt. Es gibt phänomenologisch keine Zeitlichkeit ohne diesen Riss zwischen der ermöglichten Wirklichkeit und dem offenen Werden des Möglichen. Alle Zeit, ob erfahren, beschrieben oder gelebt, ist Zwischenzeit ins Offene, und das heißt in den Übergang des vierten Relats hinein. Diesen Riss nennen wir die *Künftigkeit des Werdens*, wie sie aller Zeit zugrunde liegt,

denn alles Werden ist zukünftig. Die Gegenwart ist folglich steter Aufbruch und also solche nur interimisch zu beschreiben. Ihre offene Künftigkeit ist Gestaltungsraum unermesslicher Möglichkeiten, deren Realisierbarkeit sich noch *nie* falsifiziert hat, also immer zum existenziellen Träumen einlädt. Dieser zeitlich gewordene Möglichkeitssinn liegt auch Kierkegaards Wiederholungsbegriff, Nietzsches Ewiger Wiederkehr des Gleichen sowie Heideggers ekstatischer Zeitlichkeit zugrunde, wie wir noch sehen werden. Es ist dies der Zeitsinn des „Sei, der du wirst“, wo dieser dem Werden den Vorrang über das Sein einräumt. Diese Priorisierung entspricht dem existenziellen Vorrang der Zukünftigkeit, der sich zum einen aus der unaufhaltsamen Flussrichtung des gelebten Lebens speist (sie strömt aus der vergangen werdenden Gegenwart immer in das Noch-Nicht künftiger Gegenwart); zum anderen in der innerseelischen Neigung des gelebten Lebens zu seiner Gestaltung begründet liegt (wir projizieren uns stets selbsterfinderisch in das mögliche Noch-Nicht). Die Zukunft *kommt* immer erst auf uns *zu*, doch gehen auch wir auf *sie* zu. In der Verheißung dieses Berührungspunktes, auf den hin noch immer alles möglich ist, wo noch immer alles sich ins Gute wenden könnte, wo wir endlich ganz zu uns finden werden – im Grunde die Basis für die eigentliche Konsequenz aus Schellings „unvordenklichem Sein“⁵¹⁵ und Blochs „Prinzip Hoffnung“ – konstituiert sich auch das Ja zum Leben. Oder wie Nietzsche es in der *Götzen-Dämmerung* nennt: „das triumphierende Ja zum Leben über Tod und Wandel hinaus.“⁵¹⁶ In unserem Werden – in Besonderheit in unserer Selbstwerdung – stehen wir aus uns in die offene Zwischenheit noch unerfüllter, aber ersehnter Möglichkeiten hinaus. Genau genommen, ist das gelebte Leben selbst nichts anderes als dieses

515 Denn das „unvordenkliche Sein“ entzieht sich dem begrifflichen Denken dergestalt, dass es eine Überschlagsbewegung des Denkens provoziert, die sich von der Positivität der tatsächlichen und nicht nur gedachten Wirklichkeit her versteht, also ein vorprädikatives Sein akzentuiert (Siehe Schelling: *Philosophie der Offenbarung*, S.16). Genau hierin ist Schelling ein Vorbereiter des kierkegaardischen Begriffs der Existenz, aber auch der originär gebenden Anschauung Husserls, und in gewisser Hinsicht auch von Heideggers Verständnis des Seins in seiner Beziehung zum Dasein. Die eigentliche Konsequenz aus Schellings Unvordenklichkeit liegt damit in der Existierung der Zukünftigkeit, die elementarer ist als ihr Begriff davon.

516 Nietzsche: *Götzen-Dämmerung* (KSA 6), S.159.

fortwährende Ekstasieren in das Interim der Künftigkeit des Werdens. Die "Künftigkeit des Möglichen" und die "Künftigkeit des Werdens" bezeichnen folglich dieselbe Gerichtetheit der Zeit ins Offene, nur einmal seins-modal und einmal zeit-modal. Beide, Sein und Zeit, aber gehören zusammen, wie uns Heidegger lehrt, zumal insofern wir sie *existieren*. Verstehen können wir das zeitliche Leben aber nicht direkt oder ausschließlich von seiner Zukunft her, sondern nur in der Verschränktheit aller zeitlichen Ekstasen, welche auch die Ewigkeit umfasst und daher ebenso den Sprung des Sterbens, den seligen „Sprung in die Ewigkeit“⁵¹⁷, wie Johannes de silentio ihn nennt.

Das Denken des Risses bei Pascal

Die Zeit in der Wiederholung (Kierkegaard), im Kreis (Nietzsche) und in der Verschränkung (Heidegger) zu beschreiben, enthebt nicht nur dem Vergangenen oder Gegenwärtigen den Zeitprimat, sondern ergänzt den Vorrang der Zukunft noch um die Möglichkeit des Ewigen. Ein bedeutender Vordenker unserer Drei ist deshalb auch Pascal, der den Menschen nicht nur in seiner Zeitlichkeit interimisch denkt, sondern auch über die Zeit hinaus in Richtung des Ewigen. Zunächst ist der Mensch ein Verirrter zwischen zwei Unendlichkeiten, jener des Mikrokosmos und jener des Makrokosmos. Pascal nennt ihn deshalb auch ein „Mittelding zwischen nichts und allem.“⁵¹⁸ Wie wir bereits sahen, ist der pascal'sche Mensch aber auch jener, der sich selbst unendlich überschreitet (siehe §3), weshalb auch Pascal diesen schon im Geist des "Sei, der du wirst" erfasst. Der Mensch befindet sich also im Riss der Unendlichkeiten und ist doch über sich selbst hinaus, denn er transzendiert sich in das Göttliche und Ewige. In Pascals *Mémorial* ist dieses Ewige, als das „ewige Leben“, eindeutig in der Erkenntnis und Einheit mit Gottvater und Jesus Christus begründet, übersteigt sich der desintegrierte und im Riss von Gott getrennte Mensch somit in die Verei-

517 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.221.

518 Pascal: *Pensées*, Fragment 185.

nigung mit dem Göttlichen.⁵¹⁹ Hier rückt Pascal augenfällig vom Denken des “bloßen Übergangs“ bei Montaigne ab und nähert sich Augustinus’ Zeitphilosophie in den *Bekenntnissen* an, wo Zeit die schöpferische Erscheinungsweise von Ewigkeit ist, die sich im Augenblick der Gegenwart, als dem Ist des Ewigen, erkennen lässt.⁵²⁰ Genau dieser Riss zwischen dem zeitlichen Interim und der Einheit des Ewigen ist der Riss der *Künftigkeit des Werdens*, wo das Ewige in die reguläre Zeiterfahrung einschneidet. Unabhängig von der spezifischen Soteriologie bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger (siehe 8. Kapitel: Die Gnade poetischer Existenz) entspricht diese Struktur im Wesentlichen dem Zeitverständnis unserer Drei, weil es die Offenheit im Künftigen mit der Aufspaltung der “bloßen Zeit“ in ein Un-Zeitliches (Wiederholung), Nach-Zeitliches (ewige Wiederkunft) und In-Zeitliches (Ekstasen) ergänzt. Pascal ist ein Denker der Künftigkeit. Diese Tatsache akzentuiert das ohnehin ausgeprägte Verhältnis unserer Drei zum Denker aus Clermont-Ferrand, wo wir ihn bezüglich der Frage nach der Zeit betrachten.

Die Zeitlichkeit des Exzesses

Der Chiasmus, den die poetische Phänomenologie auszeichnet, überführt den Exzess der Phänomene in ein Werden der poetischen Existenz. Möglichkeit wird gerichtete Zeit, wo die sich zeigenden Phänomene der Wirklichkeit in ihrer Faktizität und gleichzeitigen Hyperbolik auf ihre eigene Werdungszeit drängen. Phänomene sind niemals nur zeitlich isolierte “Erscheinungsweisen“ (Parmenides), sondern immer auch zeitlich werdende “Erscheinungsmöglichkeiten“ (Heraklit). Der Exzess, der allen Erfahrungen strukturell innewohnt, impliziert nicht zuletzt auch die Künftigkeit einer jeden Situation, das heißt ihre Vermögen nicht-determinierter Zukunft. Jede Erfahrung inhäriert ein solches unverfügbares Noch-Nicht (das offene Werden des Möglichen in jedem Augenblick), in das hinein

519 Siehe Pascal: *Mémorial*: „Das ist aber das ewige Leben, dass sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen“ (siehe Joh 17,3). Und: „Ich habe mich von ihm getrennt ich habe mich ihm entzogen, habe ihn gelehnt und gekreuzigt. Möge ich niemals von ihm getrennt sein.“ (siehe Joh 15,5).

520 Siehe Augustinus: *Bekenntnisse*, XI.

die Phänomene sich transzendieren: die Zeitlichkeit des Exzesses. Diese lässt sich beschreiben und zeigen, zunächst als Struktur der Zeitlichkeit, sodann als poetisch vollzogene Existenzzeit. Wer also die Zeit der Phänomene denkt, der denkt ihr Übersteigen und damit ihr Werden. Wer die Zeit der Phänomene phänomenologisch zeigt, der zeigt somit die Poesie der Zeit, denn die Zeit lässt sich nur poetisch zeigen, da alle gezeigte Zeit phänomenologisch ist, alle Phänomene sich aber nur im Exzess ihrer selbst aufweisen lassen. Der Exzess indes verlangt nach Poesie, wie uns allen bekannt ist. An diesem Übergang vom Phänomen in seine Zeit, entzündet sich so nicht nur die mögliche Unmöglichkeit der Poiesis (denn poetisch kann in das Übermaß geschaffen werden), sondern auch ein Werden des Exzesses, auf den wir noch eingehen müssen (siehe §28). Die Zeitlichkeit der Leitmotive jedenfalls verlangt nach einem Atopos (die Transition des Ortes, der kein Ort ist), der zugleich ein Achronos sein muss (das Ewige im Zeitlichen), wenngleich dieser örtlich und zeitlich bestimmt bleibt. Denn die gelebte Zeitlichkeit, nach welcher eine poetische Existenz aus den Phänomenen verlangt, meint keinen Paradoxie- oder Unmöglichkeitsfetisch, ebenso wenig eine poetische Sophisterei, sondern die Konkretion des "Sei, der du wirst", wo diese ihren ambivalenten Logos (die ambivalente Dialektik alles Gegebenen) lebbar macht: Die deskriptive Poesie Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers lässt sich also leben, wo die exzessive Zeitlichkeit ihres Logos in die Existenz ihrer Leser überschwappt: Das zu Poetisierende der Poesie wird das zu Existierende der Poesie. Zu poetisieren aber, gilt es wiederum den Exzess (siehe 3. Kapitel: Das Phänomen der poetischen Phänomenologie) und seine Zeitlichkeit.

Mit diesem 6. Kapitel wollen wir folglich das Werden poetischer Existenz thematisieren, und das bedeutet die offene Zeitlichkeit der Existenzpoesie. Unser Fokus soll dabei auf dem Werden der Wiederholung bei Kierkegaard (siehe §25), dem Werden der Ewigen Wiederkunft bei Nietzsche (siehe §26) und dem Werden der Ekstasen bei Heidegger (siehe §27) liegen.

§25 Kierkegaard: Das Werden der Wiederholung

Die Wiederholung (*Gjentagelsen*) ist ein Schlüsselbegriff des kierkegaardischen Denkens und als solcher nicht allein unter die Frage nach der Zeit zu subsumieren. Blicken wir auf Constantin Constantius' Schrift *Die Wiederholung*, dann ist Wiederholung eine „neue Kategorie“ des Denkens, „die es zu entdecken gilt“ und die so „das Verhältnis zwischen Eleaten und Heraklit erklärt“ (also Parmenides und Heraklit), indem sie das Gewesene „zu etwas Neuem“ macht. Als solche ist sie „Erinnerung in Richtung nach vorn“, also eine Frage der Innerlichkeit, aber auch ein Paradox, das scheitern muss, eine veritable logische „Unmöglichkeit“, wie die zwei Reisen von Constantin Constantius nach Berlin deutlich machen. Andererseits ist sie aber doch möglich, wie das Beispiel Hiobs zeigt, der alles „zweifach bekommt“, entzieht sich dabei aber der menschlichen Sprache und bleibt somit transzendent.⁵²¹ Die Wiederholung ist ferner ein Merkmal der ethischen Selbstwahl,⁵²² ist „Ernst des Daseins“,⁵²³ ist im Augenblick das Vorwärtskommen in die Ewigkeit⁵²⁴ und das heißt letztlich: Die Wiederholung ist die Bewegung des Glaubens (siehe §33). Auf die vielen weiteren Nuancen des Wiederholungsbegriffs bei Kierkegaard gehen wir hier, methodisch bedingt und erwartungsgemäß, nicht im Einzelnen systematisch ein. Wir wollen stattdessen, dass sich die Wiederholung in ihrem Phainesthai *von sich selbst her zeigen* kann. In dieser Hinsicht ist sie uns beispielsweise in §13 (siehe T22) bereits in einem gewissen Selbstvollzug erschienen, denn der junge Dichter liest dort Hiob immer und immer wieder und ruft auch dazu auf, diesen immer und immer wieder zu lesen. Das ist die Wiederholung: die Wiederholung immer wieder zu holen, indem sie so bedacht, besagt und vollzogen wird als rekursive Zeitlichkeit nach vorne. Zugleich performiert sich dadurch auch das

521 Siehe Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.329 (als Erinnerung nach vorne), S.351 (als neue Kategorie, welche das Verhältnis zwischen Eleaten und Heraklit erklärt), S.351f (als Neues des Gewesenen), S.378f (als Unmöglichkeit), S.396/423 (als Transzendenz).

522 Siehe Kierkegaard: *Entweder – Oder*, S.704 – 914 (*Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit*).

523 Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.331.

524 Siehe Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.549 (Fn.1).

Leitmotiv der *indirekten Mitteilung* durch ihre Wiederholung⁵²⁵ – im genannten Beispiel auch als doppelter Metatext einer poetischen Phänomenologie: Denn der junge Dichter liest wiederholt Hiob, ebenso, wie wir in Wiederholung den jungen Dichter lesen, und das heißt Kierkegaard lesen, der offenkundig selbst Hiob wiederholt gelesen hat. Der Selbstvollzug der Wiederholung zeigt sich poetisch-phänomenologisch in der Indirektheit der zweifachen Beziehung auf Hiob für uns Leser. Wir selbst „werden“ also Teil der Wiederholungsbewegung, die wir mit Kierkegaard thematisieren, indem wir sie mit Kierkegaard ausführen. Das heißt wir existieren die Wiederholung – innerlich wie äußerlich. Wer existiert, ist, gemäß Johannes Climacus, aber „beständig im Werden“;⁵²⁶ Der Kreis schließt sich, die Wiederholung wiederholt sich. Als solche wiederholt sich die Wiederholung in ihrem Werden aber immer in ein Noch-nicht, das sie ermöglicht, ist also im Modus der Möglichkeit, weshalb Kierkegaard höchstselbst in *Der Liebe Tun* auch schreibt:

Das Vergangene ist das Wirkliche, das Zukünftige das Mögliche; ewig ist das Ewige das Ewige, in der Zeit ist das Ewige das Mögliche, das Zukünftige. Wir nennen ja deshalb den morgigen Tag das Zukünftige, aber auch das ewige Leben nennen wir das Zukünftige. Das Mögliche ist als solches stets ein Doppeltes, und das Ewige verhält sich in der Möglichkeit gleichmäßig zu deren Doppelheit. Auf der anderen Seite, wenn der Mensch, den das Mögliche angeht, sich gleichmäßig zur Doppelheit des Möglichen verhält, so sagen wir: er steht in Erwartung.⁵²⁷

Die Wiederholung wiederholt also Wirkliches als Mögliches, wodurch sie auch Ewiges ermöglicht, denn Wiederholung wiederholt in jedem Falle in das Zukünftige hinein. Der Mensch, der in Erwartung steht, wie Kierkegaard schreibt, ist in unserem Sinne somit jener, der in der Erwartung des Werdens der Wiederholung steht. Alles Werden aber „geschieht durch Freiheit, nicht durch Notwendigkeit“.⁵²⁸ Das bedeutet, das Ergreifen der Wiederholung selbst wird

525 Siehe Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.414f: Die Wiederholung ist eine indirekte Mittelung; eine „doppelt reflektierte Form der Mitteilung“.

526 Ebd., S.215.

527 Kierkegaard: *Der Liebe Tun*, S.275f. In *Der Begriff der Angst* von Vigilius Haufniensis wiederum ist das Ewige das Gegenwärtige und das Zukünftige. Siehe Kierkegaard: Ebd., S.549. „Ist der Augenblick gesetzt, so ist das Ewige, ist aber zugleich das Zukünftige, das wiederkommt als das Vergangene.“

528 Siehe Kierkegaard: *Philosophische Brosamen*, S.89.

zum Ausdruck von Freiheit. Hier nun kann Kierkegaards “Phänomenologie der Existenz” (siehe §13) in eine “Existenz der Phänomenologie” umschlagen, und zwar im Sinne der poetischen Aneignung dieser gezeigten Existenz. Der Modus der Aneignung ist folglich die schaffende Ausführung der Wiederholung an einem selbst. Entsprechend wollen wir in der Folge auch weniger die Wiederholung als “Wiederholung” thematisieren, sondern stattdessen versuchen, poetische Aneignungen durch Wiederholung im Werk Kierkegaards aufzuzeigen. Als erstes greifen wir dazu die Stimmung zu Beginn von *Furcht und Zittern* wieder auf (Tableau XXXXVIII); zweitens die Mitternacht der Ewigkeit aus *Stadien auf des Lebens Weg* (Tableau XXXXIX); und drittens die Dreistadienlehre, wie sie in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* zum Gegenstand gemacht wird (Tableau XXXXX).

Die Stimmung der Wiederholung

Unser erstes Tableau greift die Stimmung zu Beginn von Johannes de silentios *Furcht und Zittern* wieder auf, deren Anfang wir in §5 als T6 bereits betrachtet haben.⁵²⁹ Dort galt unser Fokus der Eröffnung der Stimmung sowie der ersten der vier Variationen, welche die Abraham- und Isaaks-Episode am Berg Moriia aus *Gen 22,1–19* thematisiert. Wir entsinnen uns: Die Rede ist dort von einem alten Mann, der eine existenzielle Leidenschaft für Abraham entwickelt hat, die so weit geht, dass er der Innerlichkeit Abrahams bei seiner bestandenen Glaubensprüfung gleichsam einwohnen möchte. Das ursprüngliche Pathos des Denkbildes haben wir so als Atmosphäre einer existenziellen Betroffenheit gelesen, die uns Leser – ebenso wie den enthusiasmierten Mann – existenziell involviert. Die vier Variationen wiederum entsprechen vier geistigen Betrachtungen des alten Mannes, die er anstellt, als er die Abraham- und Isaaks-Episode bei Wanderungen zum Berg Moriia reflektiert. Das Hauptthema der ersten sowie auch der drei weiteren Variationen ist dabei die Entwöhnung des einzelnen Menschen aus der kindlichen Geborgenheit, die sinnbildlich steht für die menschliche Gottesbeziehung, die aus ihrer vormals kindlichen Vertrautheit in die Radikalität des

529 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.185 – 189 (T48).

ungeheuerlichen Gottes überführt werden muss: Abraham gibt Isaak die Nahrung des wahren Gottesglaubens, der nur kraft des Absurden möglich ist. – Betrachten wir nun die gesamte Konstellation unter dem Gesichtspunkt der Wiederholung und ihrer Zeitlichkeit: Zunächst fällt auf, dass die vier Variationen die Gesamtstimmung selbst auf vierfache Weise erzeugen, die Gestimmtheit der Stimmungen also in sich selbst variiert, und das heißt, mehrdimensional ist. Diese Mehrdimensionalität entspricht der phänomenologischen Exzessivität des umschriebenen Ereignisses und damit auch der vielfachen Deutungsmöglichkeiten, wie Abraham auf Gottes Glaubensprüfung existenziell reagiert. Erst die vierfache Wiederholung des Grundereignisses macht diese Mehrdimensionalität der Stimmungen sowie ihres Gegenstandes sichtbar. Nebst der existenziellen Betroffenheit erzeugt Johannes de silentio damit auch eine Atmosphäre der Unschärfe und Ungreifbarkeit im Angesicht transzendenter Umstände – die für uns genauso wie für Abraham transzendent bleiben. Variiert wird in den vier Stimmungsbildern dabei immer nachfolgendes Motiv und seine möglichen Folgen, nachdem Abraham sich entscheiden hat, Gott zu gehorchen (sich also auf die Glaubensprüfung einlässt): „Und Gott versuchte Abraham und sprach zu ihm: «Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du liebhabst, und gehe hin in das Land Morijsa und opfere ihn daselbst zum Brandopfer auf einem Berge, den ich dir sagen werde.»“ Jede der vier Variationen ist somit als eine Einstimmung auf das Geheimnis Abrahams zu lesen, das im Wesentlichen in seiner radikalen Annäherung an das profundale Pathos Gottes besteht. Dieses wird durch die vier Stimmungen im Modus der Wiederholung leidenschaftlich umkreist, ohne dass es jemals vollends ergründet werden könnte. Das göttliche Mysterium gibt sich allen Beteiligten immer nur indirekt zu zeigen: Abraham, der es existieren muss (Profundal des offenen Zwangs des Phänomens); dem alten Mann, der es reflektiert (Demarkation des konkreten Sinns im Plural); Johannes de silentio, der es poetisch festhält (Imago des originären *Phainesthai* der Gabe) und uns Lesern, welchen es poetisch-phänomenologisch gezeigt wird (Exzess der originären Gabe des *Phainesthai*). Das beschriebene Ereignis ist ein Exzessphänomen, es ist immer *mehr* und *anders* als es ist (der Akt des Opfers selbst wird auch niemals beschrieben, wird also in seiner Ungreifbarkeit ausgespart). Die vierfache Wiederholung in Differenz wirft uns Leser so in den vier möglichen Interpretationen des Sich-

Zeigenden auf uns selbst zurück. Dadurch wird das beschriebene Ereignis zeitlich gemacht, erhält es eine jeweilige innere Werdungsstruktur, die ebenso vierfach abgewandelt wird, wie Abraham das Ereignis in der Reflexion des enthusiastierten Mannes vierfach durchlebt, der Dichter es vierfach beschreibt und wir Leser uns vierfach dem Gezeigten stellen müssen. Die Wiederholung im Sinne der Selbstidentität des Wiederholten ist unmöglich, wie Constantin Constantius in *Die Wiederholung* zeigt, doch soll sie im Beispiel hier gar nicht als Selbstidentität möglich sein, sondern gerade in der Differenz, und das heißt im Aufreißen von Transzendenz, ebenso wie jede Glaubensprüfung, sei es nun jene Abrahams oder Hiobs (siehe §5, T6; §9, T14; und §25, T48), transzendent ist. Die Differenzen innerhalb der vier Variationen der Abraham- und Isaaks-Episode deuten folglich den jeweiligen Überschuss einer Mehr- und Andersheit im Phänomen selbst an, der das Ereignis unverfügbar macht und uns Leser in ein Werden poetischer Existenz gemäß den Phänomenen zwingt. Dies poetisch zu provozieren, versteht Johannes de silentio vortrefflich. Und so sehen wir uns hier, denn auch mit einem Paradebeispiel für Kierkegaards Leitmotiv der *indirekten Mitteilung* konfrontiert, wo die poetische Phänomenologie in eine poetische Existenz umschlagen muss. Der Vorrang, den der alte Mann dem „Schauder des Gedankens“ über „das kunstreiche Weben der Phantasie“ einräumt, zeigt diesen Übergang ebenfalls an. Die poetische Wiederholung der vier Variationen zielt auf eine existenzielle Konkretion. Das Werden der Existenzpoesie steht über der bloßen Poesie (denn der alte Mann war „kein Denker“, „kein gelehrter Exeget“. Ob er dadurch die Erzählung und Abraham besser verstanden hätte, bleibt offen). – Betrachten wir nun die vier Variationen im Vergleich: Eine detaillierte Analyse der Parallelen (alle vier Variationen handeln von Abrahams Glaubensprüfung, alle vier beginnen morgens früh etc.) und der Differenzen (in allen vier Variationen ist die Rolle Saras leicht unterschiedlich gezeichnet,⁵³⁰ in drei der

530 In der ersten der vier Variationen schaut Sara Abraham und Isaak „aus dem Fenster“ nach. Zuvor verließ Abraham „sein Zelt“. In gewisser Hinsicht ein „ontologischer Fehler“ des Autors, denn weder gab es zu dieser Zeit bereits Fenster noch haben Zelte Fenster. Eine poetische Leseweise sieht darin vielleicht ein Symbol der Distanz zwischen Sara und dem Geheimnis Abrahams, das sie nur aus der Ferne und durch eine Luke bzw. Öffnung betrachten kann.

vier Variationen steht Abraham zeitig auf etc.) wäre jedoch müßig, denn sie dient nicht einer poetischen Phänomenologie. Wichtig sind deshalb vor allem folgende vier existenzpoetische Einsichten: (1) Erstens: Alle vier Variationen zeigen eine Möglichkeit in der menschlichen Gottesbeziehung im Hinblick auf ihre innere Reifung: weg von der kindlichen Nahrung der Geborgenheit, hin zur Nahrung des erschütternden Gottes. Die Mutter, die das Kind entwöhnt, steht so einerseits für Abraham, der seinen Sohn Isaak "entwöhnt", andererseits für Gott selbst, der Abraham "entwöhnt" (insbesondere dort, wo Abraham selbst in Zweifel gerät), und damit für Gott, der uns alle gemeinsam mit Abraham in die wahre Göttlichkeit Gottes einweist, die einen Glauben kraft des Absurden verlangt. Dies lässt sich nur poetisch zeigen und poetisch existieren. (2) Zweitens: Die vier Möglichkeiten, die poetisch gezeigt werden, lassen sich in ihrer Eigenart wie folgt charakterisieren: Abraham besteht die Gottesprüfung, indem er Isaak mit seiner angeblichen Vielgötterei täuscht, ebenso wie die Mutter das Kind mit der Schwärzung ihrer Brust (1. Variation). Abraham besteht die Gottesprüfung nur aus Pflicht, ebenso wie die Mutter pflichtbewusst ihre Brust verhüllt (2. Variation). Abraham besteht die Gottesprüfung mit verborgenem Zweifel, ähnlich wie die Mutter ihr Kind durch die Entwöhnung in Trauer verliert. Es geht ein Riss durch die Trennung (3. Variation). Abraham besteht die Gottesprüfung mit sichtbarem Zweifel, so wie auch die Mutter sichtbar auf eine kräftigere Nahrung als ihre Milch wechselt (4. Variation). Die Vierzahl der Möglichkeiten scheint dabei kontingent, denn es ließe sich auch eine fünfte Variante zeigen, wie Abraham dem Befehl Gottes gehorchte. Entscheidend ist, dass das hyperbolische Ereignis Variationen nicht nur zulässt, sondern Variationen *bedingt* – und damit die Wiederholung als Modus der Zeitlichkeit. Die Glaubensprüfung ist transzendent, ihr kann nur existenziell, und das heißt *werdend* in der Zeit begegnet werden. (3) Drittens: Der Glaube Abrahams weist also vier Stufen auf: In der 1. Variation glaubt er felsenfest, ist ruhig, mild, segnet seinen Sohn, ist derart souverän, dass er Isaak auch mit seiner unmenschlichen Fratze täuschen kann. Abraham hat die Kontrolle, er steht unerschütterlich im Glauben, beinahe scheint er Gott zu verstehen, denn er erklärt seinem Sohn sogar, was folgen muss. Doch *was* versteht er? Dass er von Gott geprüft wird? Nein, dann wäre es keine echte Glaubensprüfung mehr. Aber er versteht, dass er seinem Gott

vertrauen muss, bedingungslos, auch im Paradox seines Glaubens kraft des Absurden, dass er Isaak doch nicht verlieren wird. In der 2. Variation ahnt man bereits seine Zweifel. Abraham glaubt, doch versteht er den Willen Gottes nicht. Er gehorcht ihm und erfüllt seine Pflicht, doch wie mechanisch, schweigend, innerlich gealtert vor der Schrecklichkeit Gottes. Die 3. Variation macht Abrahams Zweifel immer deutlicher. Er ist gedankenvoll, denkt sogar an Hagar und Ismael. Die Hauptepisode wird vom Dichter kaum erwähnt, stattdessen wie Abrahams innere Zweifel ihn zernagen, wie er an den Ort des Geschehens wiederkehrt, Gott um Vergebung bittet, scheinbar vergessen hat, dass er einem Gottesbefehl gehorchte (mehr als dass er seine väterlichen Pflichten missachtet hätte). In der 4. Variation schließlich zeigt sich, wie Abraham zwar ruhig Gott gehorcht, doch seinen Zweifel nicht verbergen kann und *trotz* seiner Zweifel das Messer zückt. Abraham siegt, doch ahnt er nicht, dass Isaak seinen Zweifel sah und dass er *trotzdem* das Messer zückte. (4) Viertens: Die existenzpoetischen Folgen differieren also wie folgt: Erst ruht Abraham in sich selbst: Er siegt und hält Isaak fromm. Das ideale Bestehen der Glaubensprüfung (1. Variation). Dann tut Abraham nur seine Pflicht, beginnen seine Zweifel. Dennoch er siegt, Isaak bleibt fromm. Ein noch immer gelungenes Bestehen der Glaubensprüfung, trotz Abrahams verdunkelten Augen (2. Variation). Sodann findet Abraham keine Ruhe mehr, alles bleibt offen. Er gehorcht zwar Gott, doch wissen wir nichts von Isaak. Hat er seinem Vater jemals verziehen? Abraham bleibt in Zweifel. Obgleich er die Glaubensprüfung bestanden hat, ist er doch innerlich gescheitert (3. Variationen). Schließlich erfüllt Abraham auch im Zweifel seine Pflicht, doch kann er seinen inneren Zwiespalt nicht verbergen. Er siegt und scheitert gleichwohl, denn Isaak verliert seinen Glauben, ohne dass Abraham davon weiß. Die vier Variationen zeigen die existenzpoetische Ungewissheit im Angesicht des göttlichen Urpathos und wie Abrahams mögliche Existenzresponse sich sukzessive in mehr und mehr Ungewissheit verlustig geht. Die Möglichkeiten des pathischen Phänomens – welches deshalb nach seiner Poetisierung in ein Imago verlangt (im vorliegenden Beispiel in die Wiederholungen eines vierfachen Imagos) – entpuppen sich stets als widersprüchlich, indem Gott von uns eine mögliche Unmöglichkeit gemäß den paradoxen Differenzen der vier Variationen zu fordern scheint: von Abraham ebenso wie vom alten Mann, von Johannes de silentio und von uns

Lesern. Die Wiederholung wiederholt das Imago einer möglichen Unmöglichkeit („Abraham ist für keinen Dichter erreichbar“⁵³¹, siehe §9, T15), zeigt sich *als* Wiederholung aber erst im Handeln kraft des Glaubens – und das bedeutet als entsprechende Aneignung des Mitgeteilten. Wiederholung ist Verwirklichung von möglichen Unmöglichkeiten, indem man *ist, was man wird*.

Die Mitternacht der Ewigkeit

Das zweite unserer drei Imagines zum Werden der Wiederholung entnehmen wir dem Text „Schuldig“ – „Nicht Schuldig?“ *Eine Leidensgeschichte*, herausgegeben von Frater Taciturnus aus den *Stadien auf des Lebens Weg*. Dort finden wir in Quidams Tagebuch, im Bereich der Einlagestücke in die Leidensgeschichte (5. VI. Nebukadnezar), einen Eintrag von Mitternacht des 3. Julius.⁵³² Der schriftliche Vermerk handelt im Wesentlichen von der Ewigkeit. Oben sagten wir mit Kierkegaard, dass das Ewige in der Zeit das Zukünftige sei, ebenso, dass im Augenblick das Vorwärtskommen in die Ewigkeit bestehe. Das Ewige muss sich uns somit im Augenblick gen Zukunft offenbaren. In *Der Begriff der Angst* charakterisiert Vigilius Haufniensis den Augenblick in platonischer Manier zwar, doch *zeigt* er ihn deshalb noch nicht. Er schreibt:

Der Augenblick ist jenes Zweideutige, in dem Zeit und Ewigkeit einander berühren, und hiermit ist der Begriff der *Zeitlichkeit* gesetzt, in der die Zeit beständig die Ewigkeit abreißt und die Ewigkeit beständig die Zeit durch-dringt. Erst jetzt erhält jene erwähnte Einteilung ihre Bedeutung: die gegenwärtige Zeit, die vergangene Zeit, die zukünftige Zeit.⁵³³

Der Augenblick setzt die Zeitlichkeit (die drei Zeitekstasen bei Heidegger, siehe §27), weil er Zeit und Nicht-Zeit vermittelt. Zugleich bedeutet dies, dass die Ewigkeit nur im Augenblick gegeben ist: als Wirklichkeit und als Möglichkeit. Damit vollzieht der Augenblick das Werden der Wiederholung, denn in jedem Augenblick

531 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S.318.

532 Kierkegaard: *Stadien auf des Lebens Weg*, S.414f (T49).

533 Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.547. Siehe Platon: *Parmenides* 156d.

wiederholt sich die Vermittlung von Ewigkeit und Zeitlichkeit, von Möglichkeit und Wirklichkeit. Dies vorweggenommen, betrachten wir nun unser Tableau: Die spezifische Liebesgeschichte, die das Tagebuch von Quidam (für Jemand) verarbeitet – ganz ähnlich wie Johannes in das *Tagebuch des Verführers* – ist hierbei irrelevant. Wir wollen nur auf den offenen Zwang des Phänomens achten im Hinblick auf die Ewigkeit und das Werden der Wiederholung: Es ist Mitternacht, die Zeit scheint still zu stehen, wir sind mit Quidam ganz im Augenblick. Der Augenblick *zeigt sich*. So wiederholt und *zeigt sich* auch die „Ewigkeit“ in ihrer wiederholten Erwähnung (allein achtmal in den ersten sieben Zeilen). Die Ewigkeit ist im Augenblick ihrer Wiederholung – für *uns*, für den Dichter. Doch: „Wo liegt die Ewigkeit? Wann hebt die Ewigkeit an? Welche Sprache spricht man dorten?“ Die Fragen von Quidam fließen ins Leere: Es gibt weder ein Wo noch ein Wann der Ewigkeit. Ihr Was ist hier und nie, jetzt und nimmer, bald und zu keiner Zeit, sie ist außerhalb des herkömmlichen Logos („Oder spricht man dort vielleicht gar nicht?“). Quidam versteht dies ausgezeichnet: Er erkennt, dass die Ewigkeit ein unvertrauter und als solcher wohl ein nicht-hermeneutischer Ort ist: Denn einerseits ist die Ewigkeit der Ort des Verstehens („So ist denn ja Zeit genug zum einander Verstehen“), andererseits aber vielleicht nur als Ort des Verstandenen ohne Prozess des Verstehens („Könnte denn nicht eine kleine Zwischenzeit vergönnt sein? Ist es immerfort heller, lichter Tag in der Ewigkeit? Könnte denn nicht eine Morgendämmerung vergönnt werden, in der man das Verstehen fände in Vertraulichkeit?“). Quidam umkreist die Ewigkeit fragend, indem er sich wiederholt auf ihr Mysterium bezieht: Verstehend nicht-verstehend, dämmernd im Dunkeln. Er begreift die Ewigkeit deshalb poetisch, und das heißt paradox: „Als den weiten Horizont, da man nichts erblickt“, wie er schreibt. Die Ewigkeit ist somit das sehende Nichtsehen, der Ort des Todes, wohinein die Verstorbenen vergehen („an dem weiten Horizont erblicke ich schlechthin nichts“), ein Zwischenphänomen, das unergründlich bleibt (siehe §21). Gegen die Unmöglichkeit in das Ewige zu blicken, steht das tiefe Desiderium Quidams, in der Ewigkeit seine Liebe zu erfüllen („Ich muss sie sehn“). Nunmehr ändern sich Logik und Zeitlichkeit der Ewigkeit, denn durch die Liebe steht die Ewigkeit nicht mehr nur in der Zeit, sondern reicht die Zeit selbst in das Ewige, weil die Liebe als ewige Liebe sich in der Zeitlosigkeit erfüllen

soll („Wo sollen wir uns also wiedersehen? In der Ewigkeit.“). Die Ewigkeit in der Zeit ist ungreifbar, die Zeit in der Ewigkeit ist die Auflösung der Zeit und damit von Quidams Leid, nicht mit seiner Geliebten vereint zu sein („denn ewig ist sie immerfort bei mir.“). Zeit ist das Leiden der Nicht-Ewigkeit seiner Liebe. Verewigung der Zeit ist Aufhebung des Leidens in der Ewigkeit seiner Liebe. Ewigkeit ist Heilung von Zeit und Erfüllung der Liebe („Aber die Ewigkeit wird ja auch alle Krankheit heilen, (...) ebenso wird sie mich auch heilen.“).⁵³⁴ Ewigkeit in der Zeit ist Möglichkeit; Ewigkeit als Ewigkeit aber „nimmt die Möglichkeit fort“, und damit auch die Poesie, denn die Poesie ist „Einbildungskraft, und ihre Speise ist die Möglichkeit.“ Einmal mehr macht uns Kierkegaard durch seine Pseudonyme klar, dass die „Existenz der Poesie“ über der „Poesie der Existenz“ steht, selbst wenn zweitere in erstere einweist, wie auch das Tagebuch von Quidam zeigt. Die Ewigkeit ist im Augenblick ihrer Wiederholung, doch nicht, weil sie dadurch „gefasst“ wäre, sondern weil das, was sich von ihr fassen lässt, nur im Augenblick existiert werden kann: als Sehnsucht, als Hoffnung („laß mich zum ersten Mal wieder mit ihr vereinigt sein in dem gleichen letzten Seufzer.“) und das heißt als Poesie der Aneignung *gemäß* der Poesie der Phänomene.

Die drei Existenzsphären

Unser drittes Tableau konkretisiert das Werden der Wiederholung nunmehr in Richtung der Stadien der Existenz, innerhalb welcher die Zeitlichkeit sich existenziell vollzieht. Wollen wir uns Kierkegaards bekannter Dreistadienlehre hinsichtlich ihrer Aneignung und nicht der Dreistadienlehre als objektivierter, im schlimmsten Falle zu einer Art Theorie erklären „Dreistadienlehre“ annähern, dann ist folgende Zusammenschau, die Frater Taciturnus uns gibt, zwar hilfreich, doch verfehlt sie unsere existenzpoetischen Zwecke:

Es gibt drei Existenzsphären: die ästhetische, die ethische, die religiöse. Das Metaphysische ist die Abstraktion, und es gibt keinen Menschen, der metaphysisch existiert. Das Metaphysische, das Ontologische ist,

534 Siehe dazu auch Nietzsche: *Der Fall Wagner* (KSA 6), S.22: „Die Krankheit kann ein Stimulans des Lebens sein.“

aber es ist nicht da, denn wenn es da ist, so ist es im Aesthetischen, im Ethischen und im Religiösen, und wenn es ist, so ist es die Abstraktion von dem Aesthetischen, dem Ethischen und dem Religiösen oder ein Prius, das diesen vorhergeht. Die ethische Sphäre ist bloß Durchgangssphäre, und daher ist ihr höchster Ausdruck die Reue als eine negative Handlung. Die aesthetische Sphäre ist die der Unmittelbarkeit, die ethische ist die der Forderung (und diese Forderung ist so unendlich, daß der einzelne Mensch stets Bankrott macht), die religiöse Sphäre ist die der Erfüllung, jedoch wohlzumerken, nicht einer Erfüllung wie der, daß man Gold in einen Stock oder in eine Tasche füllt, denn die Reue hat eben unendlich Raum geschafft, und daher denn der religiöse Widerspruch: zugleich auf 70000 Faden Wassers zu liegen und dennoch fröhlich zu sein.⁵³⁵

Drei Sphären der Existenz: die ästhetische, ethische und religiöse. Eine nichtmetaphysische Bewegung von der Unmittelbarkeit über die Forderung zur Erfüllung. Vortrefflich! Doch konzentrieren erst die Schlusszeilen des Zitats die poetische Ungeheuerlichkeit des religiösen Stadiums („auf 70000 Faden Wassers zu liegen und dennoch fröhlich zu sein“). Um der Zeitlichkeit der drei Stadien im Sinne der poetischen Phänomenologie zu genügen, täte es deshalb not, die Werke *Entweder – Oder* sowie *Stadien auf des Lebens Weg* als ganze Tableaus zu betrachten, in und durch welche sich die drei Existenzsphären zeigen und in eine poetisch-phänomenologische Praxis umsetzen.⁵³⁶ Dass dies hier unmöglich ist, versteht sich von selbst. In der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* von Johannes Climacus allerdings befindet sich in der in §17 (siehe T32) bereits erwähnten Beilage (*Blick auf eine gleichzeitige Bestrebung in der dänischen Literatur*) im 2. Kapitel des zweiten Abschnittes ein längerer Abschnitt, welcher auf die pseudonyme Schrift *Stadien auf des Lebens Weg* und darin auf die drei Existenzsphären in einer Weise eingeht, die für das Werden der Wiederholung bedeutend ist. Entsinnen wir uns unserer Ausführungen zu T32, dann wissen wir, dass die gesamte Beilage

535 Kierkegaard: *Stadien auf des Lebens Weg*, S.507. Oder Johannes Climacus in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift*, S.694: „Es gibt drei Existenzsphären: die ästhetische, die ethische, die religiöse. Diesen entsprechen zwei Konfinien: Ironie ist das Konfinium zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen; Humor das Konfinium zwischen dem Ethischen und dem Religiösen.“

536 Wobei das religiöse Stadium in *Entweder – Oder* bekanntlich auf das *Ultimum* am Ende des Werkes reduziert bleibt, das Religiöse damit aber gerade in der Indirektheit seiner Rede gestärkt wird.

unter das kierkegaardische Leitmotiv der *indirekten Mitteilung* zu rechnen ist (mit Blick auf *Eine erste und letzte Erklärung* sogar als *indirekte Mitteilung* der *indirekten Mitteilung*). Betrachten wir hier nun einige Ausschnitte aus dem besagten längeren Abschnitt genauer,⁵³⁷ dann konstatieren wir rasch: Sobald Johannes Climacus darauf zu sprechen kommt, was die Pseudonyme in *Stadien auf des Lebens Weg* thematisieren, *wiederholt* er, was diese dort vorgelegt haben. Mit anderen Worten: Kierkegaard *wiederholt* sich selbst, doch in kommentierender Paraphrase und mittels seiner Pseudonymie. Die drei Existenzsphären werden uns in diesen Ausführungen in der Distanz ihrer Indirektheit präsentiert, dadurch zeigt sich auch die Wiederholung *als* Wiederholung. Uns interessiert hierbei weniger, *was* Johannes Climacus „über“ die drei Existenzsphären sagt, als vielmehr *wie* er sie erneut aufgreift: in Wiederholung, in Abweichung, in Variation, in nochmaliger Reflexion, kurz: innerhalb der Zeit. Sein Selbstbezugnahme wird damit zum Vollzug der Werdung. Ein weiterer Modus in dieser Bezugnahme auf die *Stadien* ist dabei die Ironie („eine Schrift, die nur die Aufmerksamkeit Weniger auf sich gezogen hat“ (...) vielleicht auch aus dem Grund, daß es hier nicht wie in Entweder-Oder ein »Tagebuch des Verführers« gab“), und zwar insbesondere in Betreff der Wiederholung, die durch die *Stadien* vorgenommen wird. Johannes Climacus alias Kierkegaard weiß nicht nur um die Wiederholung, sondern hebt diese mit ironischen Mitteln eigens hervor, insofern er sie sokratisch ja selbst vollführte („beständig dasselbe zu sagen, und zwar über dasselbe.“) Wenn der neugierige Leser, der in Büchern stets nach Neuigkeiten und Sensationen sucht, die *Stadien* zur Hand nimmt „und die bekannten Namen Victor Eremita, Constantin Constantius und so weiter sieht, wirft er das Buch fort und sagt gelangweilt: das ist ganz dasselbe wie Entweder-Oder.“ Die Wiederholung ist also „immer ein Wagnis“, denn sie muss, indem sie dasselbe sagt, doch die „Fruchtbarkeit des Ausdrucks“ bemühen, gleichsam die Varianz im Selben wagen. Dass die Verschiedenheit zwischen den *Stadien auf des Lebens Weg* und *Entweder – Oder* dabei durchaus groß ist, spielt kaum eine Rolle, denn wer die Zeitlichkeit der Wiederholung verstanden hat, weiß, dass sie nicht an der Frage der Identität des

537 Kierkegaard: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S.440 – 447/453–454/456/458–459 (T50).

Wiederholten hängt. – Werfen wir nun noch kurz einen Blick auf die drei Stadien der Existenz, wie Johannes Climacus sie im Modus der Wiederholung aufgreift: Es sind konkrete „Existenz-Bestimmungen“ des „*existierenden Subjekts*“ (siehe §29), wie er sagt, die sich nicht von ihrem Wissen, sondern von ihrer Existenz her bestimmen: „Aber Existieren ist etwas ganz anderes als Wissen.“ Das ästhetische Stadium ist „Genuß-Verlorenheit“, seine Zeitlichkeit ist die Erfüllung des Augenblicks („Johannes der Verführer schließt damit, *daß das Weib nur der Augenblick sei*.“). Das ethische Stadium wiederum ist „Handlung-Sieg“ und darin wesentlich Kampf gegen das Ästhetische, aber auch das Religiöse. Seine Zeitlichkeit ist die Dauer der Erinnerung („Da wo Johannes der Verführer schließt, beginnt der Assessor: *Daß die Schönheit des Weibes mit den Jahren zunehme*.“). Das religiöse Stadium schließlich ist „Leiden“, wo diese die Innerlichkeit setzt. „Je mehr Leiden, desto mehr religiöse Existenz, und das Leiden hält an.“ Dieses Leiden ist „wie siebzigttausend Faden Wasser, über deren Tiefe sich der Religiöse ständig befindet“ (siehe oben). Im Religiösen wird die Zeitlichkeit am stärksten betont, bis hin zum Paradox: „In demselben Grade, wie die Zeit akzentuiert wird, rückt man vom Ästhetischen, Metaphysischen zum Ethischen, Religiösen und dem Christlich-Religiösen vor.“ Zuletzt bleibt sowohl in den *Stadien auf des Lebens Weg* als auch im Durchlaufen der Stadien (deren Übergang ein „*Sprung*“ ist) der Fokus auf der Innerlichkeit, die eine Offenheit sowohl des Buches („Aber das Ausbleiben des Resultates ist gerade eine Bestimmung der Innerlichkeit“) als auch der Existenz impliziert. Auch hier spricht Johannes Climacus wieder unserer Maxime des „Sei, der du wirst“ das Wort, die, insofern „die Subjektivität, die Innerlichkeit, die Wahrheit sei“, auf die Wahrheit als ein Leben drängt (siehe §13).

Die Stimmung der Wiederholung, die Ewigkeit der Mitternacht und die drei Existenzsphären haben uns drei Formen der Aneignung im Denken Kierkegaards eröffnet, welche den existenziellen Möglichkeitssinn verzeitigen und so die Wiederholung poetisch an einem selbst ausführen. Das Selbst der Aneignung haben wir damit noch nicht errungen (siehe §29), doch die Zeitlichkeit, die das Werden eines Selbst überhaupt erst ermöglicht: Sei es in hyperbolischen Stimmungen mit Abraham und Isaak, zusammen mit Quidam zu mitternächtlicher Stunde oder mit Johannes Climacus, wenn wir

die drei Stadien der Existenz innerhalb der Zeit reflektieren. Poetisches Werden ist im Augenblick ein Wiederholen in Stimmungen der Existenz. Möglichkeiten des Imagos wurden darin zu einem jeweiligen Exzess des Werdens, das heißt zur Ausprägung einer gerichteten Zeitlichkeit im Phainesthai der gezeigten Phänomene: in gestimmter Wiederholung hin auf das Geheimnis Abrahams; im wiederholten *nunc stans* des Augenblicks gen Ewigkeit; in der Wiederholung der Dreistadienlehre gen Verinnerlichung innerhalb der drei Existenzsphären. Das Werden *der* Wiederholung ist dabei stets doppelt als Genitivus obiectivus und als Genitivus subiectivus zu lesen: Die Wiederholung ist sowohl in ihrem Wesen objektiv werdend (Genitivus obiectivus), das heißt sie unterliegt der Zeit, als auch durch ein Subjekt *zu werden* (Genitivus subiectivus), das heißt die Existenz bedient sich in ihrer Zeitlichkeit der Wiederholung, um ihre Existenz zu konkretisieren. Besonders in dieser Doppelung erweist sich die Wiederholung als Herzstück der kierkegaardischen Philosophie, da sie Äußeres und Inneres, Sachliches und Persönliches, Zeit und Dauer vermittelt. Dies gilt speziell für das religiöse Stadium, und damit beispielsweise Abrahams Handeln kraft seines Glaubens, worin das Existieren der Wiederholung transparent wird. Wiederholung erzeugt Innigkeit – poetisch sowie existenziell – und damit auch Innerlichkeit, wie wir noch weiter vertiefen werden (siehe §33). Wiederholung kann dadurch auch mögliche Unmöglichkeit ermöglichen, denn ihr eignet die Zeitlichkeit der Poiesis, wo sie es erlaubt, das Transzendente schaffend zu umkreisen. Es zeigt sich bei Kierkegaard deswegen nicht nur die Unmöglichkeit der Wiederholung in ihrer Wiederholung (Constantin Constantius)⁵³⁸, sondern im Lichte ihrer Transzendenz (Hiob) auch wie die mögliche Unmöglichkeit der Wiederholung fruchtbar gemacht werden kann: als absurder Gehorsam (Abraham *schafft* den Glauben); als paradoxe Liebe (Quidam *schafft* Hoffnung); als indirekte Mitteilung (Johannes Climacus *schafft* Wiederholung). Wenn es in Bezug auf das Göttliche dann heißt, dass niemand Abraham verstehen könne (so wie der alte Mann), dann meint dies im Grunde, dass niemand Gott verstehen kann. Schlussendlich ermöglicht nur Gott die mögliche Unmöglichkeit in der Zeit, wo die Aneignung des betroffenen Einzelnen zur Bewegung seiner existenziellen Werdung, und damit

538 Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.378f.

zur Möglichkeit seiner Selbstwerdung wird (siehe 7. Kapitel: Der Leib der poetischen Existenz). In diesem Zusammenhang spricht Kierkegaard von der Doppelbewegung (siehe §9, T15), die wir auch als "Wiederholung der Wiederholung" lesen können, worin die Wiederholung also tut, was sie ist. Hiob und Abraham vollziehen eine solche Doppelbewegung, in welcher das angeeignete Gottesverhältnis durch Resignation oder einen Rückschlag abhandenkam, doch nur um plötzlich oder kraft des Absurden doch wieder erlangt zu werden. Als religiöse Kategorie verstanden, transzendiert die Wiederholung dann das rein Zeitliche stets in das Werden des Ewigen, wo es die Gegenwart im Übergang des Augenblicks überhöht.⁵³⁹ Dann erweist sich das Werden der Wiederholung in letzter Konsequenz als das Ewigwerden, das heißt ein Zeitloswerden innerhalb der Zeit in Richtung der *negativen Theosis*. Das Ewige selbst ist in der Zeit geworden (die Fleischwerdung Christi) und durch die Wiederholung der Doppelbewegung kann auch der Einzelne durch die Wiederholung in die Ewigkeit kommen (siehe oben), und zwar als Bewegung des Glaubens. Es wird hier immer deutlicher, wie die "bloße Zeitlichkeit" der Wiederholung im Augenblick notwendig in ein Unzeitliches aufgesprengt wird, wo sie gleichsam zu einer „ascension sur la place“⁵⁴⁰ wird – einem Aufstieg auf der Stelle – um ein Wort Merleau-Pontys zu zitieren, das sich in *Die Krankheit zum Tode* ähnlich auch schon findet: „Zu werden ist eine Bewegung von der Stelle, aber es Selbst zu werden ist eine Bewegung auf der Stelle.“⁵⁴¹ Hieran deuten sich bereits weitere Ausprägungen des kierkegaardischen Denkens, wie die „Fülle der Zeit“, die „Entscheidung der Ewigkeit“ oder die „Gleichzeitigkeit“ an, deren ganze Reichweite wir erst im 8. Kapitel (siehe §33) ermessen und gebührend thematisieren können. Sie werden uns auch die beinahe teleologische Stoßrichtung der drei Sphären der Existenz offenlegen. Denn wo wir diese *weniger* parallel und ineinander überfließend als drei mögliche Perspektiven auf das Leben lesen, sondern sie in ihrer Zeitlichkeit

539 Siehe *Der Begriff der Angst*, S.538ff. Generell gilt: Erinnerung blickt in die Vergangenheit, Hoffnung in die Zukunft und Wiederholung in die Gegenwart. Siehe Kierkegaard: *Die Wiederholung*, S.330: Die Wiederholung hat die „selige Gewissheit des Augenblicks.“

540 Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S.229.

541 Siehe Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, S.58f.

vielmehr hierarchisch – vom Ästhetischen über das Ethische zum Religiösen, auch im Durchlauf der protektierenden Konfinien von Ironie und Humor⁵⁴² – wird deutlich, wie das existenzielle Werden der Wiederholung zwangsläufig auf das Christwerden zusteuert. In dieser Bewegung des Glaubens verzeitigt sich die Existenz einerseits stärker (siehe oben), andererseits verewigt sie sich aber auch und ent-zeitigt somit. Es scheint also, dass es nicht nur eine Doppelbewegung der Aneignung, sondern auch eine Doppelbewegung der Zeitlichkeit gibt.

§26 Nietzsche: Das Werden der Ewigen Wiederkunft

Der Gedanke der Ewigen Wiederkunft des Gleichen ist bei Nietzsche ebenso zentral wie jener der Wiederholung bei Kierkegaard, doch auf ganz andere Weise. Wo der Sokrates von Kopenhagen ihn mit Constantin Constantius zuerst als neue Kategorie „denkt“, ehe er ihn auch poetisch auf sein Leben anwendet (etwa in der Doppelbewegung der Wiederholung Regine vielleicht *doch noch* zu bekommen), gewinnt Nietzsche den Gedanken direkt „aus dem Leben“, ehe er ihn auch zu denken versucht. Berühmt ist die Aufzeichnung aus dem Engadiner Sommer 1881, wo der Gedanke Nietzsche bekanntlich wie eine Illumination überkam. In *Ecce Homo* greift er die Notiz erneut auf:

Ich erzähle nunmehr die Geschichte des Zarathustra. Die Grundconception des Werks, der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann —, gehört in den August des Jahres 1881: er ist auf ein Blatt hingeworfen, mit der Unterschrift: „6000 Fuss jenseits von Mensch und Zeit“. Ich gieng an jenem Tage am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen pyramidal aufgethürmten Block unweit Surlei machte ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke.⁵⁴³

542 Siehe *Unwissenschaftlichen Nachschrift*, S.694. Siehe ebd., S.449: „Humor ist das letzte Stadium in Existenz-Innerlichkeit vor dem Glauben.“ Siehe ebd., S.692: „Humor ist noch nicht Religiosität, sondern ihr Konfinium.“

543 Nietzsche: *Ecce Homo* (KSA 6), S.335. In der Aufzeichnung vom August 1881 steht: „6000 Fuss über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen! — “ (siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* (KSA 9), S.494).

Der Gedanke der Ewigen Wiederkunft ist folglich eng mit *Also sprach Zarathustra* verknüpft, ist vielleicht sein Kerngedanke, steht als das große Ja außerhalb der irdischen Verhältnisse und weist daher symbolisch wie eine Pyramide gen Himmel. Bekanntlich thematisiert Nietzsche den Wiederkunftsgedanken trotz seiner fundamentalen Bedeutung nur spärlich, doch nicht allein um ihn vor Missverständnissen zu schützen oder seine vermeintliche Banalität zu cachieren, sondern um seine Tiefe zu bewahren und seinen mysteriösen Logos weiter zu besinnen.⁵⁴⁴ Nietzsche weiß um die Fragilität seines vielleicht haarsträubendsten Gedankens. Wo er ihn zur Sprache bringt, lädt er ihn deshalb meist poetisch auf, gibt ihn uns also nur indirekt zu verstehen (der ganze *Zarathustra* kann als *indirekte Mitteilung* des Wiederkunftsgedankens gelesen werden). Er poetisiert damit immer auch das zu Poetisierende seines Leitmotives der *Umwertung aller Werte*. Um das Ungeheuerliche der Ewigen Wiederkunft zu fassen, gilt es sie isomorphisch in Nietzsches "dionysischen Welt" des Willens zur Macht, jenseits von Gut und Böse und zwischen Selbst-Schaffung sowie Selbst-Zerstörung zu situieren (siehe §22). Die Ewige Wiederkunft ist folglich ein Werden, gleichsam ein Ja zum heraklitischen Leben, das als Wille zur Macht wiederum Parmenides und Heraklit synthetisiert. Denn: „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste Wille zur Macht.“ Und: „Daß Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung.“⁵⁴⁵ Sein im Werden: Willen zur Macht (Parmenides); Werden im Sein: Ewige Wiederkunft (Heraklit) – beide komplementieren sich zu einem dynamisch-stabilen Seinsgefüge. In ebendieser Dynamik muss auch die hintergründige Zeitlichkeit von Nietzsches früherer Geschichtsphilosophie in seiner zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* verstanden werden, worin sich die antiquarische Historie, welche die kollektive Identität bewahrt (Vergangenheit), in die kritische Historie, welche schädliche Erinnerung beseitigt (Gegenwart) und in die monumentalische Historie, welche zu großen Taten antreibt

544 Dies auch im Selbstzweifel, siehe Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884* (KSA 10), S.521: „Vielleicht ist er [der Gedanke der Ewigen Wiederkunft] nicht wahr: – mögen andere mit ihm ringen!“

545 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887* (KSA 12), S.312.

(Zukunft),⁵⁴⁶ als zugleich offene und geschlossene Seinswerdung fügt. So wie bei Kierkegaard der Augenblick in der Gegenwart die Zeitlichkeit setzt (als Erinnerung, Wiederholung, Hoffnung), so in gewisser Hinsicht bei Nietzsche die Wiederkunft im Jetzt (als Identität, Erinnerung und Tat). Das Einsehen in ihr Wesen legt den Grundstein für die Selbstüberwindung, Selbstwerdung und Selbstschaffung bei Nietzsche, welche die Möglichkeiten poetischer Existenz – über die Schwelle der Ewigen Wiederkunft – in das Werden poetische Existenz überführt. Diesen Übergang bezeichnen wir als das Werden der Ewigen Wiederkunft. Was nun folgt sind drei Betrachtungen dieses Schwellengangs zwischen Zeit und Zeitlosigkeit. Der weitere Gang durch unser phänomenologisches Museum wird uns so erst zum größten Schwergewicht (Tableau XXXXXI); dann zu Zarathustras Rede *Von Gesicht und Räthsel* (Tableau XXXXXII); und schließlich zur Rede des ebenselbigen *Von den drei Verwandlungen* (Tableau XXXXXIII) führen.

Das größte Schwergewicht

Der 341. Aphorismus aus *Die fröhliche Wissenschaft* präsentiert uns die erstmalige Ausführung des Wiederkunftsgedankens.⁵⁴⁷ Nietzsche nennt ihn bedeutungsschwanger: das größte Schwergewicht! Doch welche große Bedeutung konzentriert sich in diesem Pathos? Welcher Logos veräußert sich darin zu seinem Sinn? Welche Phänomenalität wird darin zur Poesie einer zeitlichen Möglichkeit? – Das Denkbild beginnt im Konjunktiv („Wie, wenn“), hat also den Charakter einer bloßen Möglichkeit und kann so auch als ein poetisches Gedankenexperiment interpretiert werden. Es setzt demgemäß im Vagen fort, nämlich „eines Tages oder Nachts.“ Das Oder indiziert den irrealen Raum. Es setzt damit einen Atopos außerhalb der herkömmlichen Zeit voraus, einen Ort weder klar hier noch dort, weder klar tags noch nachts, einen Ort der Ortlosigkeit, einen Ort der größten Verlassenheit („einsamste Einsamkeit“), einen Unort, wo die Dämonen umherschleichen. Dort – und nur dort, ist man geneigt

546 Siehe Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (KSA 1), S.243 – 344.

547 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.570 (T51).

zu sagen – raunt uns ein solcher böser Geist den Gedanken der Ewigen Wiederkunft ins Ohr. Der Gedanke selbst gehört somit in das Reich des Unheimlichen, in das Zwielfichtige, vielleicht in das Reich des Mythos. Ordinär ist er jedenfalls nicht, also darf er auch nicht dergestalt verstanden werden. Es ist ein Gedanken für den Einzelnen, für *einen selbst*, in der größten Intimität, nicht für die Massen. Wie *zeigt* sich uns Gedanke?

Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht — und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!

Alles Seiende, alles, was es jemals gegeben hat; alles, was es jetzt gibt; und alles, was es jemals geben wird, wird ewig wiederkehren, ist schon ewig wiedergekehrt, kehrt hier und jetzt ewig wieder. Es gibt nichts Neues, es gab niemals Neues, es wird niemals Neues geben. Der Gedanke ist erschütternd, ja überwältigend, führt man ihn sich *in concreto* vor Augen. Doch verschärft er sich noch dahingehend, dass Nietzsche seinen Dämon nicht nur sagen lässt, dass alles ewig wiederkehrt, sondern dass *mir*, dass *dir*, alles ewig wiederkehrt („alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen“). Die Ewige Wiederkunft ist in ihrer Universalität zugleich absolut individuell, zeigt sich singular, nötigt uns alle im Besonderen. Somit ist der Gedanke, obgleich er metaphysischer Natur ist, doch ganz existenziell zu begreifen. Er ist ein Gedanke „dieses Lebens“, das *uns alle* betrifft. Der offene Zwang, der in seinem fundamentalen Pathos waltet, ist durchaus „schließend“, denn er drückt uns ein „Müssen“ auf, das jede Freiheit infrage stellt, es sei denn als Freiheit zur Notwendigkeit verstanden. Dass darin etwas Erdrückendes liegt, vermeint man schon allein aus dem leicht infamen Ton des Dämons herauszuhören. Bemerkenswert, aber konsequent, ist, dass der Augenblick der Offenbarung sowie die Offenbarung des Gedankens selbst zur Logik des Gedankens gehören. Die Einsicht in den Gedanken der Ewigen Wiederkunft ist also ebenso wenig neu wie der Gedanke selbst: Alles bündelt sich in seiner apodiktischen

Absolutheit, die sich nur konstatieren, nicht aber hinterfragen oder tiefer durchdringen lässt – denn auch dies würde ja nur als immer schon gedachter Gedanke wiederkehren. Was tun im Angesicht dieser Übermacht? Wie auf den demarkativen Exzess dieses Imagos reagieren, das uns scheinbar alle poetischen Möglichkeiten raubt, selbst jene der möglichen Unmöglichkeit? Nietzsche gibt uns zwei Möglichkeiten: Verfluchung oder Verherrlichung! Wer den Gedanken verflucht, der wirft sich nieder, knirscht mit den Zähnen und verdammt den Dämon. Er leistet physischen Widerstand, soweit dies möglich ist, weil er darin das große Nein des Nihilismus ahnt: Wenn alles ewig wiederkehrt, ist dann nicht alles gleichsam wertlos und also ein Nichts? Ob er mit dieser Auflehnung den Gedanken besiegen kann, bleibt unklar. Wer den Gedanken indes verherrlicht, gib sich ihm offen hin, so als ob ihm in einem „ungeheuren Augenblick“ die Einsicht seiner Göttlichkeit aufgeleuchtet wäre. Er antwortet dem Dämon dann: „du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!“ Doch wie kann dieser Gedanke göttlich sein? Nur, wenn man ihn resolut und bedingungslos bejaht, weil man so das Leben resolut und bedingungslos bejaht, selbst wenn es ewig wiederkehren muss, selbst wenn es als großes Nein erscheint. Dies erst ist dionysisch gedacht. Doch ob es gelingt, muss ebenfalls offen bleiben. Alles hier geschieht im Konjunktiv, alles hängt an der Frage, ob das Pathos dieses Gedankens uns überhaupt *ergreifen* kann. Wenn nicht, bleibt die Macht des Gedankens gering. Wenn schon, und der Gedanke Gewalt über uns bekäme, dann wird er uns gleichsam elektrisieren, denn wir erkennen in ihm das „größte Schwergewicht“ auf all unseren Handlungen. Nietzsche schreibt: „er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmern.“ Jedenfalls bliebe er nicht wirkungslos. Doch weshalb ist der Gedanke das „größte Schwergewicht“ auf all unseren Handlungen? Einerseits, weil er die Sinnlosigkeit aller Dinge bedeuten könnte. Andererseits, weil er ungeachtet seines Sinns jede unserer Handlungen mit der Frage konfrontiert: „Willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?“ Das heißt: Alles, was wir fortan tun und entscheiden, tun und entscheiden wir im Licht der Ewigen Wiederkunft *für die Ewigkeit*. Jeder Augenblick trägt somit das Gewicht und die Verantwortung aller Weltalter und Ratschlüsse auf sich. Im *Nachlass* findet sich demgemäß auch die von Nietzsche zur Maxime erhobene Formulierung: „Drücken wir

das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben.“⁵⁴⁸ Wir handeln dann zwar noch, und zwar in jeder Sekunde für die Ewigkeit, doch ohne darin etwas anderes zu wollen als die Ewigkeit. Diese zu bejahen, wäre dann Ausdruck des resoluten und bedingungslosen Jas zum Leben, desjenigen Jas, welches die Ewige Wiederkunft dionysisch vergöttlicht, wodurch man frei und vielleicht sogar erlöst wird (siehe §34). Mit den Schlussworten Nietzsches: „Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung? — “ Vigilius Haufniensis nennt in *Der Begriff der Angst* die Möglichkeit „die schwerste aller Kategorien“.⁵⁴⁹ Die Nähe zum „größten Schwergewicht“ ist offenkundig: Beide, die Freiheit der Möglichkeit und die Notwendigkeit der Wirklichkeit erdrücken uns, wenn es uns nicht gelingt, durch sie *hindurch* existenziell uns selbst zu werden, und das heißt, beide Schwergewichte dergestalt zu ertragen und ihre Prüfungen so zu bestehen, dass sie für unser Leben fruchtbar werden. Die Ewige Wiederkunft ist ein Gedanke der inneren Reifung.

Von Gesicht und Räthsel

In *Also sprach Zarathustra* wird der Gedanke der Ewigen Wiederkunft zwei Mal explizit thematisiert: in *Von Gesicht und Räthsel* und in *Der Genesende*. In unserem zweiten Tableau hier wollen wir uns der ersten Ausführung zuwenden.⁵⁵⁰ Wie in unserem obigen Tableau ist der Rahmen für das Folgende abermals die Einsamkeit einer indirekten Rede. Zarathustra ist an Bord eines Schiffs gegangen, doch schweigt er in Isolation zwei lange Tage („kalt und taub vor Traurigkeit“). Erst am dritten Tag richtet er sein Wort an die Seeleute, um ihnen das große Rätsel zu erzählen, das er schaute: „das Gesicht

548 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* (KSA 9), S.503. Siehe dazu auch eine frühe Intuition Nietzsches in *Die Geburt der Tragödie* (KSA 1), S.148: „Und gerade nur so viel ist ein Volk — wie übrigens auch ein Mensch — werth, als es auf seine Erlebnisse den Stempel des Ewigen zu drücken vermag: denn damit ist es gleichsam entweltlicht und zeigt seine unbewusste innerliche Ueberzeugung von der Relativität der Zeit und von der wahren, d.h. der metaphysischen Bedeutung des Lebens.“

549 Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.632.

550 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.197 – 202 (T52).

des Einsamsten.“ Insofern er zu den Seeleuten spricht, spricht er zu „kühnen Suchern“, den „Räthsel-Trunkenen“, den „Zwielicht-Frohen“. Der Gedanke der Ewigen Wiederkunft ist ein Gedanke für jene, deren Leben ins Offene gerichtet ist – ein Gedanke des „Sei, der du wirst“ also. Nur ihnen („euch allein“) gehört das Gesicht des Einsamsten. Dadurch dass Nietzsche den Gedanken ein „Gesicht“ nennt, rückt er ihn in das Reich der Visionen und Träume, ähnlich wie in unserem ersten Tableau, wo er den Gedanken einem Dämon in den Mund legt. Die Szenerie, die Zarathustra in der Folge zeichnet, hat traumartigen Charakter (eine „leichenfarbne Dämmerung“, ein einsamer „Berg-Pfad“, das „Geklirr von Kieseln“ unter seinen Füßen). Zarathustra steigt bergwärts, empor, in seine Höhe. Sein „Aufwärts“ wird kontrastiert durch den „Geist der Schwere“, der nach unten drückt (siehe §14, T27. Dort war der Geist der Schwere unter anderem der kühle Abend, der den Tod bringt). Zarathustra geht inmitten der beiden Kräfte: Aufwärts – niederwärts; bedrückt von Schwermut, erleichtert von Zuversicht. Dieser Kontrast macht deutlich: Der Gedanke der Ewigen Wiederkunft ist ein Gedanke der Leichtigkeit, ein Gedanke, der emporsteigt und so befreien kann vom Joch des Teufels. Zarathustra als der Verkünder der Ewigen Wiederkunft ist der „Erzfeind“ des Geistes der Schwere. Dieser wird auf einmal zum figürlichen Tropus, da er plötzlich „halb Zwerg, halb Maulwurf“ auf Zarathustra sitzt und ihm schwere „Bleitropfen-Gedanken“ ins Gehirn träufelt. Zwiefach warf Zarathustra sich selbst hoch „— aber jeder geworfene Stein — muss fallen!“ Und auch jeden anderen Stein seiner Weisheit, den er hochwarf, muss auf Zarathustra selbst zurückfallen. Als Zweifel ob seines Scheiterns quält der Zwerg Zarathustra und drückt ihn auch im Schweigen noch nieder („Alles drückte mich“). Was Zarathustra befreit, ist sein Mut, sich dem Geist der Schwere zu stellen, seinen Antagonisten direkt zu konfrontieren: „Zwerg! Du! Oder ich!“ sagt Zarathustra. Wer den Gedanken der Ewigen Wiederkunft denken will, denken kann, ja denken *muss*, der versteht es auch anzugreifen. Er entscheidet, was entschieden werden muss. Mut ist dabei „der beste Todtschläger“, wie Zarathustra lobt. Denn er schlägt die Schwermut, den Schwindel, das Mitleiden, ja gar den Tod tot, wo er es erlaubt, das Leben vollends zu bejahen und das heißt auch seine Abgründe noch zu begrüßen (Denn der Mut spricht: „War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!“). Auch hier – in diesem „klingenden Spiel“ – weist

der Gedanke abermals soteriologische Züge auf, zumal er vom Tod zu erlösen verspricht (entsprechend auch die jesuanische Referenz Zarathustras: „Wer Ohren hat, der höre.“). Auch wenn Zarathustra an dieser Stelle den Gedanken der Ewigen Wiederkunft noch gar nicht explizit zur Sprache gebracht hat, performiert er doch bereits seine Logik, um dem Zwerg zu opponieren. Mit diesem Ja zum Mut, welches auch ein Ja zum Leben ist, endet der erste Teil der Rede. – Der zweite Teil eröffnet die direkte Konfrontation des Propheten mit dem Zwergen, gleichsam das Kräfteressen der beiden Gewichte, die miteinander gewogen werden. Denn, wie Zarathustra betont, sei sein „abgründlicher Gedanke“ schwerer als der Geist der Schwere. Die Ewige Wiederkunft des Gleichen, die oben das größte Schwergewicht war, ist nun im Grunde auch der abgründlichste Gedanke, seiner inkommensurablen Schwere gemäß. Es ist evident: Als größtes Schwergewicht muss der Gedanke schwerer sein als der Geist der Schwere. Wer ihn tragen kann, muss folglich stärker sein („Den — könntest du nicht tragen!“). Der Zwerg setzt sich an den Thorweg und Zarathustra breitet ihm seinen Gedanken aus. Das poetische Bild muss für sich sprechen:

Siehe diesen Thorweg! Zwerg! sprach ich weiter: der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die gieng noch Niemand zu Ende.

Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus — das ist eine andre Ewigkeit.

Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stossen sich gerade vor den Kopf: — und hier, an diesem Thorwege, ist es, wo sie zusammen kommen. Der Name des Thorwegs steht oben geschrieben: „Augenblick“.

Aber wer Einen von ihnen weiter gienge — und immer weiter und immer ferner: glaubst du, Zwerg, dass diese Wege sich ewig widersprechen?“ —

Der Augenblick steht zwischen der Ewigkeit des Vergangenen und der Ewigkeit des Künftigen. Die entscheidende Frage ist, ob die beiden Ewigkeiten von gestern und von morgen sich ewiglich widersprechen müssen oder ob der Ring der Zeit sich schließen und alle Zeit im Thorweg des Augenblicks in Eins fallen kann. Überlassen wir dem Dichter Zarathustra nochmals das Wort:

Siehe, sprach ich weiter, diesen Augenblick! Von diesem Thorwege Augenblick läuft eine lange ewige Gasse rückwärts: hinter uns liegt eine Ewigkeit.

Muss nicht, was laufen kann von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muss nicht, was geschehn kann von allen Dingen, schon einmal geschehn, gethan, vorübergelaufen sein?

Und wenn Alles schon dagewesen ist: was hältst du Zwerg von diesem Augenblick? Muss auch dieser Thorweg nicht schon — dagewesen sein?

Und sind nicht solchernaassen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augenblick alle kommenden Dinge nach sich zieht? Also — — sich selber noch?

Denn, was laufen kann von allen Dingen: auch in dieser langen Gasse hinaus — muss es einmal noch laufen! —

Und diese langsame Spinne, die im Mondscheine kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du im Thorwege, zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd — müssen wir nicht Alle schon dagewesen sein?

— und wiederkommen und in jener anderen Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen schaurigen Gasse — müssen wir nicht ewig wiederkommen? —“

Die Poesie der Ewigen Wiederkunft des Gleichen spricht sich zum Ende beinah „flüsternd“ aus, denn sie muss, wie zuvor der Dämon, von einem Geheimnis raunen, das in seiner Exzessivität immer mehr ist, als wovon es ein Imago ist. Zarathustra lässt sein Erzählbild in einer Frage münden. Das poetische Bild des Thorwegs, der im Augenblick das Ewige verknotet und bündelt, um so ins Ewige vorzustossen (wir sind an Kierkegaard erinnert, siehe §25), verdichtet immer *mehr*, als was sich darin aussagt. Er verlangt nebst seinen Worten auch eine Art Intuition, die immer *anders* ist als das, was darin in Gedanken verstanden werden kann („Also redete ich, und immer leiser: denn ich fürchtete mich vor meinen eignen Gedanken und Hintergedanken“). Der Gedanke der Ewigen Wiederkunft ist paradox, demarkativ und profundal – und gerade deshalb ist er ein Ermöglicher ins Offene, erweist er sich als ein Werden seiner selbst (ein Werden der Ewigen Wiederkunft). – An dieser Stelle könnte die poetische Rede Zarathustras enden, doch wäre damit noch nicht die existenzielle Befreiung ins Mögliche und werdende angezeigt, die seinem schwersten Gedanken innewohnt. Auf einmal hört Zarathustra einen Hund heulen, wie er nur in seiner Kindheit einen Hund einmal hörte (es vollzieht sich hierin schon eine Art Wiederkehr).

Der Zwerg ist plötzlich von dannen, Zarathustra scheint ihn schon besiegt zu haben. Doch auch der Gedanke der Ewigen Wiederkunft scheint wie weggeweht und Zarathustra meint sich aus einem Traum erwacht. Sobald man den abgründigsten Gedanken nicht nur verstanden hat, sondern er auch existenziell *wird*, schwindet er offenbar zugunsten der Konkretion des Lebens selbst. Zarathustra erblickt den Hund, neben ihm liegt ein Mensch:

Und, wahrlich, was ich sah, desgleichen sah ich nie. Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hieng.

Sah ich je so viel Ekel und bleiches Grauen auf Einem Antlitze? Er hatte wohl geschlafen? Da kroch ihm die Schlange in den Schlund — da biss sie sich fest.

Meine Hand riss die Schlange und riss: — umsonst! sie riss die Schlange nicht aus dem Schlunde. Da schrie es aus mir: „Beiss zu! Beiss zu!“

Den Kopf ab! Beiss zu!“ — so schrie es aus mir, mein Grauen, mein Hass, mein Ekel, mein Erbarmen, all mein Gutes und Schlimmes schrie mit Einem Schrei aus mir. —

Die rhetorische Frage, die Zarathustra an dieser Stelle seinen Zuhörern stellt, den Suchenden, was er in seinem Gesicht da sah, beantwortet er nicht selbst, doch gibt er uns mit dem Schluss des Denkbildes die entscheidenden Hinweise: Der Hirt folgt Zarathustras Rat und beißt zu: „Weit weg spie er den Kopf der Schlange—: und sprang empor. —“ Zarathustra sieht nun einen „Verwandelten“, einen „Umleuchteten“, der lachte, wie er nie auf ein Erden einen Menschen lachen gehört hat. „Ich hörte ein Lachen, das keines Menschen Lachen war“ und nun sehnt Zarathustra sich nach diesem Lachen. Es ist dies Lachen des hohen Menschen, des Menschen, der sich selbst überwunden hat, des Menschen, den Zarathustra als den Übermenschen verkündet hat (siehe §30). Er hat sein bloßes Hirt- und Menschsein hinter sich gelassen, als er den Mut auf sich nahm, sich der Schlange zu stellen, den Ekel abzulegen und sie durch seinen Biss zu töten. Wie wir in *Der Genesende* erfahren, war der Hirt der junge Zarathustra selbst, der also selbst der Verwandelte

und Umleuchtete ist.⁵⁵¹ Die Symbolik der Schlange wiederum ist vertrackter, denn einerseits gehört die Schlange nebst dem Adler zu den Tieren Zarathustras (siehe §18, T35), wo sie seine Einsamkeit, aber auch seine Schlaueit symbolisiert, andererseits ist sie aber auch die teuflische Verführerin, die sich in alles einschleicht, ebenso wie sie in den Mund des Hirten kroch. Im Lichte der Teufelei des Geistes der Schwere, dem mit Mut begegnet werden muss, können wir in der Schlange den verwandelten Zwerg ahnen, den der Hirt alias Zarathustra besiegte, indem er den Tod, das Mitleid, den Schwindel, die Schwermut, ja überhaupt alles Schwache und Lebensverneinende bezwang. In *Der Genesende* nennt Zarathustra die Schlange demnach auch den „Überdruß am Menschen“.⁵⁵² Das Ja der Ewigen Wiederkunft schlägt sich folglich in einer Tat nieder, die in einem Augenblick der Befreiung ergriffen sein will. Sie ist ein Akt der Stärke. Das vollbrachte Ja der Ewigen Wiederkunft übersteigt dadurch alle Poesie in ein heiliges Lachen. Oder wie Zarathustra an anderer Stelle sagt: „Das Lachen sprach ich heilig; ihr höheren Menschen, lernt mir — lachen!“⁵⁵³

Von den drei Verwandlungen

Unser drittes Tableau greift nun das Werden der Ewigen Wiederkunft stärker in Richtung des existenziellen Werdens auf, wie es Zarathustras berühmte Rede *Von den drei Verwandlungen* ausbreitet.⁵⁵⁴ Da Rede geht sogleich *ad rem* mit der Bestimmung ihres Gegenstandes: „Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kameele wird, und zum Löwen das Kameel, und zum Kinde zuletzt der Löwe.“ Verwandlungen des Geistes sind Verwandlungen der „kleinen Vernunft“, die Ich sagt, im Gegensatz zur „großen Vernunft“ des Leibes, die Selbst tut, wie Zarathustra in *Von den Veräch-*

551 Siehe Ebd., S.273. Zarathustra spricht dort zu seinen Tieren: „– und wie jenes Unthier mir in den Schlund kroch und mich würgte! Aber ich biss ihm den Kopf ab und spie ihn weg von mir.“

552 Ebd., S.274: „Der grosse Überdruß am Menschen — der würgte mich und war mir in den Schlund gekrochen.“

553 Ebd., S.368.

554 Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.29 – 31 (T53).

tern des Leibes lehrt (siehe §30, T60).⁵⁵⁵ Geist bezeichnet also das Selbstbewusstsein des Ich. Dieses kann drei Metamorphosen durchlaufen, wobei das Kamel, der Löwe und das Kind drei Metaphern sind für drei Stufen dieser inneren Verwandlung, die eindeutig progressiven Charakter hat: Es ist mit der Bewegung vom Kamel über den Löwen zum Kind ein Aufstieg der Selbstbefreiung des Geistes beschrieben. Betrachten wir nun die drei Stufen im Einzelnen. – Erstens das Kamel: Dieses ist charakterisiert durch die Schwere und das Lastbare. Wir sind hier an den Geist der Schwere erinnert. Das Kamel hat seine Stärke darin, dass es Gewichte auf sich lädt, es gilt Zarathustra deshalb als der „tragsame Geist“. Dieser Geist kniet nieder und will beladen sein. Womit? Mit der Last der Moral, im vorliegenden Falle mit der christlichen Moral und ihren asketischen Idealen. Die Anspielungen sind offenkundig. Dieser Geist will sich, laut Zarathustra, erniedrigen, „um seinem Hochmuth wehe zu thun“, um „seiner Weisheit zu spotten“, „um der Wahrheit willen an der Seele Hunger“ zu leiden, um die zu lieben, „die uns verachten.“ Doch lässt er damit nur „seine Thorheit leuchten“, schließt „mit Tauben Freundschaft“, „die niemals hören, was du willst“, steigt „in schmutziges Wasser“ und reicht „dem Gespenste die Hand“, „wenn es uns fürchten machen will“. Zarathustra formuliert diese Eigenschaften als rhetorische Fragen, was ihnen zumindest eine gewisse Offenheit zugesteht, doch ist die grundsätzliche Stoßrichtung unmissverständlich: Das Kamel ist ein Sinnbild für einen Geist der *décadence*, einen Geist des Masochismus, ein falsches Heldentum der Askese, kurz: ein Geist des Nihilismus, der „in die Wüste eilt.“ – Zweitens der Löwe: In der Wüste des Nihilismus verwandelt sich das Kamel in den Löwen, denn am Tiefpunkt der auferlegten Moral, wo ihr Gewicht gleichsam am schwersten und unerträglichsten wird, muss der Geist sich befreien. So kämpft er sich frei zum Löwen, denn „Freiheit will er sich erbeuten und Herr sein“. Der Löwe ist deshalb der freie Geist im Gegensatz zum tragbaren Geist. Ihn charakterisiert eine Leichtigkeit, die ihn auch den Kampf nicht scheuen lässt. So wendet er sich mutig seinem Erzfeind zu (so wie Zarathustra dem Zwerg respektive der Schlange), und zwar dem „grossen Drachen“, dessen Namen „Du-sollst“ lautet. Dieser Drache ist das Ungeheuer der alten Werte, die an seinem Schuppenpanzer glänzen, und damit der Gott der

555 Siehe ebd., S.39 – 41.

christlichen Moral, welche all die Kamele belädt und niederdrückt. Er ist der „letzte Herr“ und der „letzte Gott“, gegen den der Löwe im Kampf um den Sieg antreten muss, um neue Werte zu ermöglichen. Sein Geist spricht deshalb: „Ich-will“, wo der Drache sagt: „Es soll kein „Ich will“ mehr geben.“ Denn, wie sagt der Drache: „Aller Werth ward schon geschaffen, und aller geschaffene Werth — das bin ich.“ Will der Löwe mit seinem „Ich-will“ das „Du-sollst“ niederbringen, dann muss er den Drachen, der die Werte des Du-sollst *ist*, folglich auch töten. Doch wie tötet man den alten Gott? Indem man neue Werte schafft und seine alten Werte des Du-sollst überwindet. Allein, dies vermag der Geist des Löwen nicht, wie Zarathustra weiß, doch „Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen — das vermag die Macht des Löwen.“ Der Löwe ist ein Freigeist (siehe §22), er ist der Geist der Unabhängigkeit, der Geist der Vitalität, der Geist, der Nein sagt zu den alten Pflichten und deshalb auszieht, neue Freiheiten zu rauben und „Wahn und Willkür auch noch im Heiligsten“ zu finden. – Drittens das Kind: Der Löwe ermöglicht das Schaffen, doch schaffen selbst kann nur das Kind. Aus diesem Grund muss auch der Löwe sich noch verwandeln, und zwar in das Kind. Der Löwe befreit vom Drachen, er ist *eo ipso* Ausdruck einer negativen Freiheit (Freiheit wovon). Das Kind indes repräsentiert eine positive Freiheit (Freiheit wozu), denn es entrinnt nicht nur einem Joch, sondern schafft ins Offene. Das Kind ist ein Geist der Autonomie, es schafft sich selbst seine Werte (siehe §18 und §22). „Unschuld ist das Kind und Vergessen“ lehrt Zarathustra, „ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.“ Gegen die schon geschaffenen Werte des Drachens vermag es nur das Kind neue Werte zu schaffen. Dies, weil es keine Schuld kennt, weil es nicht erinnert, weil es neu beginnt, also alle Last der Vergangenheit ablegt und so die Macht der alten Werte bricht. Das Kind ist der poetische Geist, der zeitlose Geist, der Geist, der den Drachen töten kann, der Geist des „Sei, der du wirst“. Es frönt naturaliter dem „Spiele des Schaffens“, verkörpert das heraklitische Weltenkind und *ist* damit sein *Werden*. Wir sehen so auch in den drei Verwandlungen ein deutliches Beispiel für Nietzsches Leitmotiv der *Umwertung aller Werte*. Was diese neuen Werte sind, verkündet uns Zarathustra hier jedoch nicht, bis auf den neuen Wert des „heiligen Ja-sagens“, der die Verdung des Geistes durch seine drei Verwandlungen in die Nähe der Ewigen Wiederkunft rückt. Das Spiel des Schaffens verlangt das

heilige Ja-Sagen, zu allem, was kommt und geht, was dionysisch zerstört und wieder aufgebaut wird, was der Wille zur Macht mag und vermag. In dieser metamorphischen Freiheit des Seins und des Geistes will der Geist seinen eigenen Willen und gewinnt dadurch seine Welt. Er will also sein Werden der Ewigen Wiederkunft seiner selbst. Dann ist der Geist ganz zum Kind geworden.⁵⁵⁶

Das größte Schwergewicht, die Rede von Gesicht und Räthsel und die drei Verwandlungen sind Beispiele für das Werden poetischer Existenz im Denken Nietzsches, weil sich darin anhand des Werdens der Ewigen Wiederkunft der Übergang vom Möglichen über das Zeitliche zur Konkretion poetischer Existenz vorbereitet. Dies manifestiert sich in der Unzeitlichkeit des Ewigen (der Thorweg als Augenblick), ebenso wie in der Zeitlichkeit des Werdens (die drei Verwandlungen des Geistes), die in der Ewigen Wiederkunft, als einer zeitlosen Zeitlichkeit, in Eins fallen. Dies einzusehen, und mehr noch, dies zu bejahen, gehört zum größten Schwergewicht und zum abgründlichsten Gedanken, in den hinein das Abbeißen des Schlangenkopfes oder das kindliche Schaffen neuer Werte im großen Ja befreien kann. Wer es versteht, Ja zur Ewigen Wiederkunft zu sagen, der sagt Ja zu seinem eigenen Werden im Sinne der Ewigen Wiederkunft *eben dieses* eigenen Werdens. Die Ewige Wiederkunft sprengt sich damit in eine Art Nachzeitlichkeit, welche die Unzeitlichkeit (auch der kierkegaardischen Wiederholung) und die Zeitlichkeit in einer Zeit vereint, die den Augenblick dergestalt ergreift, dass er zugleich *nie* und doch *für immer* ist. Das paradoxe Andersdenken, welches der Gedanke der Ewigen Wiederkunft in letzter Konsequenz verlangt, ist poetische Ermöglichung von Unmöglichem, wie auch Zarathustras Rede *Der Genesende* zeigt. Darin kollabiert Zarathustra zuerst im Ekel vor seinem „abgründlichsten Gedanken“, verstummt dann für sieben Tage, bis ihm seine Tiere den Gedanken der Ewigen Wiederkunft nochmals poetisch ausführen:

Alles geht, Alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht,

556 Die Rede endet mit den Worten: „Also sprach Zarathustra. Und damals weilte er in der Stadt, welche genannt wird: die bunte Kuh.“ Die Stadt „bunte Kuh“ ist eine Anspielung auf den Buddha, der in der Stadt Kammāsadamman (bunte Kuh) seine Rede *Mahāsatiṭṭhāna Sutta* hielt. Siehe: *Digha Nikāya*, Zweiter Teil, Neunte Rede, 22.

Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, Alles grüsst sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins.

Zarathustra weiß dies alles, doch was er über den ewigen „Ring des Seins“ nunmehr neu eingesehen hat, und was ihn mit tiefstem Überdruß erfüllt, ist die Erkenntnis, dass ebenso wie Zarathustra auch der „kleinste Mensch“, das heißt eben jener kamelartige, unfreie, nicht-kindliche Mensch, den Zarathustra überwinden will, ewig wiederkehren muss. Genesen kann Zarathustra vor diesem Ekel nur, wenn er, den die Tiere den „Lehrer der ewigen Wiederkunft“ nennen, Lieder zu singen beginnt, also gewissermaßen zum Dichter oder zumindest zum Rhapsoden seiner eigenen Lehre wird, die, ebenso wie ihr Scheitern, ewig wiederkehren muss.⁵⁵⁷ Es gibt auch nach dem heiligen Lachen noch eine Poesie der Ewigen Wiederkunft (siehe oben). Und so sing Zarathustra kurz darauf im „Ja- und Amen-Lied“ von *Die sieben Siegel* getreu: „Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit!“⁵⁵⁸ Der Gedanke der Ewigen Wiederkunft heiligt somit das Tragische, wie wir es aus Nietzsches frühesten Überlegungen zum Dionysischen in *Die Geburt der Tragödie* und aus Zarathustras Untergang (siehe T35, §18: *Incipit Tragoedia*) kennen, wodurch das Ja zur Ewigen Wiederkunft des Gleichen sich als ein Ja zur werdenden Unendlichkeit des Gottes Dionysos erweist, der im Willen zur Macht die Werte des Lebens schafft und vernichtet (siehe §14, T25). Im Lichte dieser Grundbestimmung des Seins interpretiert Heidegger in *Nietzsche I* und *II* unseren Röckener bekanntlich als den „letzten Metaphysiker“, der mit Hegel die abendländische Metaphysik zu einem Ende gebracht habe.⁵⁵⁹ Den Gedanken der Ewigen Wiederkunft metaphysisch zu denken, ist einerseits adäquat, da er tatsächlich eine ontologische Grundbestimmung vornimmt und damit allem Seienden zugrunde liegt (der „Grundcharakter des Seienden im Ganzen“, wie Heidegger sagt).⁵⁶⁰ Dadurch vermag es Heidegger auch, die Einheit der Ewigen Wiederkunft mit dem

557 Siehe Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.270 – 277.

558 Ebd., 287.

559 Siehe Heidegger: *Nietzsche I* (GA 6.1), S.431/539.

560 Ebd., S.433. Die Ewige Wiederkunft gilt Heidegger somit als „letzte «metaphysische» Grundstellung im abendländischen Denken.“ Siehe ebd., S.228 (siehe Fn.40).

Willen zur Macht und der *Umwertung aller Werte* zu zeigen.⁵⁶¹ Andererseits minimiert Heidegger aber den Gedanken damit, weil er ihn auf sein profundales Pathos reduziert, von dessen Logos dann gesagt werden kann, dass er die Metaphysik vollende. Es ist evident, dass Heidegger sein eigenes Denken vom „Ende der Metaphysik“ und dem damit verbunden Versuch die Seinsfrage im Licht der ontologischen Differenz neu und erstmals zu denken, auf Nietzsche und seinen schwersten und abgründigsten Gedanken projiziert.⁵⁶² Wir lernen in Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche trotz ihrer Brillanz deshalb oft mehr über den Magus von Meßkirch als über Nietzsche selbst. Grundsätzlich umschreibt der Gedanke der Ewigen Wiederkunft die temporale Basis für die Entdeckung und Erlangung des eigenen Selbst. Das Werden der Ewige Wiederkunft manifestiert sich so als die schiere Möglichkeit eine nachzeitliche Existenz zwischen Ewigkeit und Wiederkunft fruchtbar zu machen.

§27 Heidegger: Das Werden der Ekstasen

Im Denken Heideggers gibt es keinen äquivalenten Begriff zur existenziellen Zeitlichkeit wie die Wiederholung bei Kierkegaard oder die Ewige Wiederkunft bei Nietzsche, dafür aber durchdenkt Heidegger das Wesen der Zeit und ihre drei Ekstasen weitaus gründlicher als seine

561 Siehe ebd., S.15. Siehe auch Heidegger: *Nietzsche II* (GA 6.2), z.B. S.177: Da denkt Heidegger Nietzsches Metaphysik als eine „Metaphysik der unbedingten Subjektivität des Willens zur Macht.“

562 Wie Heidegger in *Nietzsche II* (GA 6.2) selbst implizit zugesteht, wenn er auf S.234 schreibt: „Der folgende Versuch kann zureichend nur aus der Grunderfahrung von »Sein und Zeit« mitgedacht werden.“ Zum „Ende der Metaphysik“ schreibt Heidegger ebd. auf S.178: „Die Rede vom Ende der Metaphysik will nicht sagen, künftig »lebten« keine Menschen mehr, die metaphysisch denken und »Systeme der Metaphysik« anfertigen. Noch weniger will damit gesagt sein, das Menschentum »lebe« künftig nicht mehr auf dem Grunde der Metaphysik. Das hier zu denkende Ende der Metaphysik ist erst der Beginn ihrer »Auferstehung« in abgewandelten Formen (...)“ Und ebd., auf S.179: „Was meint aber dann »Ende der Metaphysik«? Antwort: den geschichtlichen Augenblick, in dem die *Wesensmöglichkeiten* der Metaphysik erschöpft sind. Die letzte dieser Möglichkeiten muß diejenige Form der Metaphysik sein, in der ihr Wesen umgekehrt wird. Diese Umkehrung wird nicht nur wirklich, sondern auch *wissentlich*, aber in je verschiedener Weise, in Hegels und in Nietzsches Metaphysik vollzogen.“

beiden Vorgänger. Um das Werden der Ekstasen bei Heidegger im Sinne der Existenzpoesie – als die Ermöglichung von Möglichkeit in der gelebten Zeit – genauer umkreisen zu können, müssen wir in der Folge auf unseren vorherigen Betrachtungen in §23 zum Sein zum Tode und zur Eigentlichkeit (siehe T45 und T47), aber auch zum “Es gibt” (siehe §7, T10) aufbauen. Wir konstatieren, wie Heidegger trotz seiner poetischen Denkungsart uns angelegentlich nicht nur in die Formstrenge, sondern auch in die Architektur seines Denkens zwingen kann, zumal wo wir Denkbilder aus *Sein und Zeit* betrachten. Gegen eine rein physikalische Zeitauffassung der Verdinglichung messbarer Zeiteinheiten und die augustinische sowie husserl’sche Zeitphilosophie eines innerlich ausgedehnten Gegenwartsbewusstseins versucht Heidegger die Zeit bekanntlich im Lichte des Strukturganzen des Daseins neu zu denken. Das bedeutet, die Zeitlichkeit in ihrer existenziellen Dynamik gemäß der Sorge als Grundstruktur des Daseins zu zeigen. Zeit ist nicht etwas Vorhandenes im Sein und auch nicht primär ein Bewusstseinszustand, sondern sie „zeitigt sich“ als Zeitlichkeit.⁵⁶³ Sein ist ohne seinen zeitlichen Horizont nicht zu verstehen – es gilt: *Sein und Zeit*. Entsprechend existiert auch das Dasein nicht „in der Zeit“, sondern ist *zeitlich*,⁵⁶⁴ indem es sich auf seine eigentlichen Möglichkeiten hin entwirft und seine Existenz besorgt. Wie oben bereits gesehen (siehe §23, T45), ist die Sorge folglich zeitlich bestimmt, und zwar als „Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnendem Seienden“. So trivial diese Feststellung in ihrem Grundcharakter ist, so vielschichtig ist sie innerhalb der heideggerianischen Existenzpoesie, wo sie Existenzialen wie das Sein zum Tode, die Eigentlichkeit, das Seinkönnen, die Entschlossenheit oder den Entwurf in ihrer zeitlichen Verschränkung herauszuarbeiten versucht. Doch wozu dies? Wie immer bei Heidegger: Um die Ursprünglichkeit des Phainesthai sichtbar zu machen. Im vorliegenden Falle: Um die ursprüngliche Zeitlichkeit des Daseins in seinen drei Ekstasen freizulegen. Dies umfasst auch das Verhältnis des Möglichkeitssinns zu seiner Werdung, und das heißt der Poiesis zur Zeit (also die Grundlegung einer poetischen Existenz). Mit Blick auf diese Ursprünglichkeit sagten wir mit dem Heidegger aus *Zeit und Sein* in T10 aber auch, dass die Zeit, ebenso wie das Sein, im “Es gibt” des

563 Siehe Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.328.

564 Siehe ebd., S.18f.

Ereignisses gründen. Es gibt also Zeit, doch ist sie in ihrer Ursprünglichkeit nur als anwesende Abwesenheit im Ereignis ihrer Gabe gegeben. Was dies für das existenzielle Werden des Daseins bedeutet, müsse wir in der Folge klären, gerade auch im Rückblick auf die ausgewählten Textstellen aus *Sein und Zeit*. Werden gilt Heidegger, im anfänglichen Denken gedacht, als ein „Hervorgehen“, als „Wechsel des Anwesens“, eine Bewegung als ein Umschlagen.⁵⁶⁵ Ein ekstatisches Werden des Daseins im andersanfänglichen Denken wiederum muss dann einen zeitlichen Wandel anwesender Abwesenheit innerhalb von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Sinne des Vorlaufens in den Möglichkeitssinn bedeuten – im Dienst der Eigentlichkeit, und mehr noch, im Dienst der Entbergung des Ereignisses *in* und *durch* das ekstatische Werden des Daseins selbst. Die nachfolgenden drei Tableaus aus *Sein und Zeit* erlegen uns deshalb eine doppelte Aufgabe des Schauens auf: Ein Achten auf die Zeitlichkeit des Daseins (*Sein und Zeit*); und ein Achten auf das Ereignis der Zeit in der Zeitlichkeit (*Zeit und Sein*). Die folgenden Denkbilder sind: Erstens die vorlaufende Entschlossenheit (Tableau XXXXXIV); zweitens die Zeitlichkeit als Sinn der Sorge (Tableau XXXXXV); und drittens Augenblick und Wiederholung (Tableau XXXXXVI).

Die vorlaufende Entschlossenheit

In §62 von *Sein und Zeit* behandelt Heidegger *Das existenziell eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins als vorlaufende Entschlossenheit*, wie der Titel lautet. Es geht dabei um die Frage, wie das Sein zum Tode und die Eigentlichkeit (siehe §23, T45 und T47) im Ganzseinkönnen des Daseins zusammengedacht werden können. Dazu gilt es das Phänomen der Entschlossenheit von seinem offenen Zwang *her* und auf das Werden seines Exzesses *hin* zu beschreiben. Dies bedeutet Heidegger „das Phänomen der Entschlossenheit existenzial »zu Ende denken«.“ Betrachten wir nun einige Schlüsselstellen des besagten Paragraphen.⁵⁶⁶ Zunächst: Was ist Entschlossenheit? „Das sich-Angst-zumutende, verschwiegene Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein.“ Diese Bestimmung umfasst drei wesentliche

565 Siehe Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.193.

566 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.305 – 310 (T54).

Elemente: Angst, Entwurf und Schuld. Angst und Entwurf sind uns bereits bekannt: Angst ist für Heidegger eine verstehende Befindlichkeit des Daseins und als solches wesenhaftes Sein zum Tode (siehe §15, T30 und §23, T45). Entwurf wiederum ist das Seinkönnen des Einzelnen im Verstehen seiner Geworfenheit seine eigensten Möglichkeiten zu ergreifen, indem es diese *ist* (siehe §23, T47). Das Sein zum Tode und die Eigentlichkeit sind in der Angst und im Entwurf also bereits zusammengedacht, doch nunmehr neu im Lichte des eigensten Schuldigseins. Schuldigsein ist dem Sein des Daseins wesenhaft angehörig und als solches für Heidegger „nichtiger Grund-*sein* einer Nichtigkeit.“ Der Mensch ist also schuldig *qua* seiner selbst, insofern er geworfen existiert (nichtiger Grund-*sein*⁵⁶⁷) und zwar „für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein“⁵⁶⁸ (Nichtigkeit). Damit ist gesagt, dass das Dasein sich in seiner Existenz stets für Möglichkeiten entscheidet (sich in diese hinein entwirft) und andere somit auslässt, diese also „nichtig“ macht, indem sie *nicht* mehr *sind*. Schuld im ursprünglichen Sinne bedeutet für Heidegger deshalb das Schuldigsein an genichteten Möglichkeiten, auf welche sich das menschliche Gewissen bezieht („Das Gewissen-haben-wollen entschließt sich für dieses Schuldigsein“). Soweit zur unmittelbaren Bestimmung der Entschlossenheit. Betrachten wir jetzt, wie sich die verschiedenen Ebenen der Entschlossenheit in ihrem ängstigenden Entwurfscharakter zeigen. Diese hat fünf Stufen: (1) Erstens besteht die Entschlossenheit darin, sich im eigensten Sinne auf dieses ständige Schuldigsein zu entwerfen und es *verstehend* anzunehmen. Im Licht vom Sein zum Tode und der Eigentlichkeit handelt sich hier um ein Verstehen des Seinkönnens des Daseins „bis zu seinem Ende“ (ein „Sein *zum* Ende“), also bis zum Tod. Daraus folgt: „Die Entschlossenheit wird eigentlich das, was sie sein kann, *als verstehendes Sein zum Ende*, d. h. als Vorlaufen in den Tod.“ (2) Zweitens kann

567 Siehe ebd., S.284: „Grund-seiend, das heißt als geworfenes existierend, bleibt das Dasein ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück. Es ist nie existent *vor* seinem Grunde, sondern je nur *aus ihm* und *als dieser*. Grundsein besagt demnach, des eigensten Seins von Grund auf *nie* mächtig sein. Dieses *Nicht* gehört zum existenzialen Sinn der Geworfenheit. Grundseiend *ist* es selbst eine Nichtigkeit seiner selbst. Nichtigkeit bedeutet keineswegs Nichtvorhandensein, Nichtbestehen, sondern meint ein Nicht, das dieses *Sein* des Daseins, seine Geworfenheit, konstituiert.“

568 Ebd., S.283.

das Schuldigsein darin im Modus der Eigentlichkeit oder der Uneigentlichkeit existieren, weshalb für Heidegger das Schuldigsein eine ständige „*existenzielle Möglichkeit*“ ist, „eigentlich oder uneigentlich schuldig zu *sein*.“ Insofern dieses Sein eine Frage des Seinkönnens ist, muss Schuldigsein als ein „Schuldigseinkönnen“ verstanden sein. Eigentlich verhält sich das Verstehen zu seinem Seinkönnen innerhalb seiner ursprünglichen Möglichkeit. Diese ist, wie wir wissen, das Sein zum Tode, welches als Vorlaufen „die Möglichkeit als Möglichkeit“ erschließt. Die Entschlossenheit ist also erst dann *eigentlich*, wenn sie eine *vorlaufende* ist. Als solche erweist sich die vorlaufende Entschlossenheit als „Sein zum eigensten Seinkönnen des Daseins“, weil es sich darin als nichtigen Grund seiner Nichtigkeit übernimmt. (3) Drittens bedeutet dies, dass der Ruf des Gewissens, und was darin verstanden wird, dem Dasein enthüllt, ob es in seinem Seinkönnen uneigentlich (verloren an das Man) oder eigentlich (ursprünglich bei sich selbst) entschlossen ist. Unter dem „Ruf des Gewissens“ versteht Heidegger dabei keine moralische, religiöse oder – wenn wir an Sokrates denken – daimonische, innere Stimme, sondern das unbezügliche Aufgerufensein zu einem selbst, das heißt der Ruf, auf sich selbst zu hören.⁵⁶⁹ Der Ruf vereinzelt so das Dasein auf sein Schuldigseinkönnen im Licht seiner unüberholbaren Möglichkeit, das heißt dem Sein zum Tode. Wie kierkegaardisch dies gedacht ist, werden wir noch genauer sehen (siehe §33 und §35). (4) Viertens stellt uns die so beschriebene Entschlossenheit nun vor die „*Wahrheit* der Existenz“, wie Heidegger akzentuiert. Zu dieser gehört ein „Für-wahr-halten“ und das meint ein „Gewißsein“. Wenn das Dasein Gewissheit hat über sein Erschlossenes, dann ist es auch entschlossen in seiner Praxis. Wichtig hier die Emphase auf die Offenheit in dieser Gewissheit, das heißt, „daß der Entschluß seinem eigenen Erschließungssinn nach frei und *offen gehalten* werden muß für die jeweilige faktische Möglichkeit.“ Das Prinzip des „Sei, der du wirst“, welches wir hier antreffen, bedingt zur Freiheit seines jeweiligen Gewißseins die Möglichkeit auch einer „*Zurücknahme*“ ihrer selbst. Diese gilt Heidegger als „die *eigentliche Entschlossenheit zur Wiederholung ihrer selbst*“, denn entschlossen wiederholen wir dann, wofür wir uns in der Wahrheit unserer Existenz entschieden haben, was wir aber auch hätten *nicht* tun können. Auch hier schimmert

569 Ebd., S.272ff.

Kierkegaard wieder durch. Ihre letzte und eigentliche Gewissheit hat die Entschlossenheit einmal mehr im Vorlaufen auf das Sein zum Tode, der menschlichen Gewissheit schlechthin. (5) Fünftens hat das Dasein aber ebenso ursprünglich die Gewissheit der Unwahrheit. Die Möglichkeit einer Verslossenheit und Unentschlossenheit im eigenen Seinkönnen ist ebenso gewiss wie ihr Gegenteil, sie gehört zur Unbestimmtheit des Daseins, zu welcher auch die Gewissheit der Grenzsituation des Todes selbst gehört. Dieser erweist sich in seiner bestimmten Unbestimmtheit somit einmal mehr als profundales und demarkatives Exzessphänomen einer möglichen Unmöglichkeit, das Heidegger mit seiner poetischen Phänomenologie zum Imago seiner selbst bringt. – Damit sind die fünf Stufen der vorlaufenden Entschlossenheit umschrieben. Als solches ist das Vorlaufen keine bloß erdichtete Möglichkeit, sondern „der *Modus* eines im Dasein bezeugten existenziellen Seinkönnens“ und damit die „*Möglichkeit ihrer Eigentlichkeit*“. Allein aus der Einsicht in diesen Modus sowie seiner Existenz gewinnt das Dasein sein „Ganzseinkönnen“, das sich ihm in der Angst vor der Nichtigkeit am Grund seines Wesens erschließt. Das Dasein ist *dann* in seinem Ganzseinkönnen, wenn es auf seine existenzielle Frage (logisches Pathos) in der Entschlossenheit respondiert (pathische Existenz). Mit anderen Worten: Das Ganzseinkönnen als vorlaufende Entschlossenheit ist stets Ausdruck einer Existenzpoesie, welche den phänomenologischen Exzess, den es ausweist (den Tod als Möglichkeit der Unmöglichkeit), in sein konkretes Werden verdichtet hat. Dass eine solche eigentliche „Seinsweise des Daseins“ dem alltäglichen Verstand des Man fremd ist und vielleicht unverständlich bleibt, verschweigt Heidegger nicht. Umgekehrt ermächtigt die vorlaufende Entschlossenheit das Dasein aber zum Handeln in Eigentlichkeit, indem es dieses von seinem Grund her freilegt und dazu befreit, seinem Ruf des Gewissens zu folgen. Dazu gehört dann auch, dass es das „Es gibt“ der Zeit in seinem Ganzseinkönnen als ebenso bestimmte Unbestimmtheit wie den Tod ausweist. Auch das Ereignis erlaubt eine vorlaufende Entschlossenheit, wenn sich das Dasein in seinem Seinkönnen von der Gabe der Zeit her versteht.

Die Zeitlichkeit als Sinn der Sorge

Von der Existenzpoesie der vorlaufenden Entschlossenheit gehen wir nun über zur Schau der Zeitlichkeit als Sinn der Sorge, die wir in §65 von *Sein und Zeit* antreffen.⁵⁷⁰ Wenn dort nach dem Sinn der Sorge gefragt wird, dann wird nach dem „Woraufhin des primären Entwurfs des Verstehens von Sein“ (Sinn), „der ursprünglichen existenzialen Interpretation des Daseins“ (Sorge) gefragt. Es geht Heidegger dabei stets um das „eigentliche Ganzsein des Daseins“, das „in seinem Sein zugänglich geworden“ ist, insofern es sich existierend in seinem Seinkönnen und seinem „Seinssinn“ selbst versteht. Die Grundfrage ist dabei, wie genau die vorlaufende Entschlossenheit („das Sein zum eigensten ausgezeichneten Seinkönnen“) zeitlich ist. Heidegger entwickelt so in der Folge die drei zeitlichen Ekstasen: das Zukünftige, das Gewesene und das Gegenwärtige. Als ursprüngliches Phänomen der Zukunft gilt dabei das „Zukommen-lassen“ eigenster Möglichkeiten des Daseins. Zukunft ist nicht als ein noch nicht wirklich gewordenes Jetzt zu denken, das dereinst sein wird (uneigentliches Zeitverstehen), sondern es ist „die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt.“ In seinem Vorlaufen auf das Sein zum Tode ist das Dasein zukünftig im Modus der Eigentlichkeit. Vergangenheit wiederum bedeutet, die eigene Geworfenheit übernehmen, indem das Dasein sein Gewesenes eigentlich *sein* kann. Vergangen ist also nicht das, was vorbei und unzugänglich ist, sondern das, was es erlaubt, zukünftig zu sein – und umgekehrt. Denn: „Dasein kann nur eigentlich gewesen *sein*, sofern es zukünftig ist.“ Weshalb? Weil das Dasein auf sich selbst nur so zukommen kann, dass es auf sich zurückkommt, wenn es sich als gewesen weiß (seine Schuldigkeit). „Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft.“ Gegenwärtig schließlich ist „die jeweilige Situation des Da“, welche durch die vorlaufende Entschlossenheit erschlossen ist. Gegenwart ist also kein Hier und Jetzt der Wirklichkeit, sondern ein Vergegenwärtigen der Situation, in welcher das Dasein das Anwesende besorgen kann. Wir stellen also fest: alle *Zeitlichkeit* ist stets von der Zukunft her bestimmt. Sie ist „gewesend-gegenwärtigende Zukunft“, insofern sie in ihrer vorlaufenden Entschlossenheit ganz sein kann. Damit hat Heidegger die Zeitlich-

570 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.323 – 331 (T55).

keit als den Sinn der Sorge nachgewiesen – gemäß der Bestimmung der Sorge als „Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden).“ Zukunft ist „sich-vorweg“, Gewesenheit ist „schon-sein-in“ und Gegenwärtiges ist „Sein-bei“. Alle drei Modi der Zeitlichkeit sind dabei nicht linear und nivelliert zu denken, als ob „vor“ vorher und „vorweg“ nachher bezeichnen würde. Dadurch wäre das Sein des Seienden zu einem Vorhandenen degradiert. Zeitlichkeit aber ist kein Seiendes, wie wir wissen, sondern zeitigt sich. Zeitlichkeit ist deshalb vielmehr im ontologischen Charakter der Existenzialität (Zukunft), der Faktizität (Gewesenheit) und des Verfallens (Gegenwart) als eine Einheit zu begreifen, die der Ganzheit der Sorgestruktur entspricht. Alle drei Modi der Zeitlichkeit sind miteinander verschränkt, wodurch sie sich als wesentlich ekstatisch erweisen. Heidegger nennt Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart deshalb die drei „*Ekstasen* der Zeitlichkeit“. Denn „*Zeitlichkeit ist das ursprüngliche »Außer-sich« an und für sich selbst.*“ Vorrang hat darin, wie wir der vorlaufenden Entschlossenheit entnehmen, die Zukunft, die das primäre und ursprüngliche Phänomen der Zeitlichkeit ist, weil erst die Zukunft „zukünftig gewesen allererst die Gegenwart weckt“, „Zeitlichkeit zeitigt sich ursprünglich aus der Zukunft“, wie Heidegger sagt. Zukunft aber ist die Endlichkeit im Sein zum Tode, die zugleich ihre Offenheit ist (ihr „Auf-sich-zu“ der drei Zeitekstasen) im Sinne der Möglichkeiten, die das Dasein in seinem „Auf-sich-zukommen“ ergreifen kann. Das ekstatische Werden des Daseins ist sein eigenes Aus-sich-Heraustreten in der Zeitlichkeit, aber dadurch auch in seiner eigensten Existenzpoesie – selbst, dort wo sie das Ereignis primär im poetischen Logos bewährt. Auch wenn Heidegger dies so nie formuliert, können wir das „Es gibt“ der Zeit aufgrund des profundalen Charakters seiner Gabe desgleichen als ekstatisch charakterisieren. Es entstammt einem Aus-stand seiner selbst, der die Exzessivität der Phänomene anreizt, wo immer diese sich zeitlich ereignen.

Augenblick und Wiederholung

Als drittes Tableau wollen wir nun die Zeitlichkeit und Sorge durch zwei weitere Modi ihres eigentlichen Verstehens komplementieren, die gerade im Vergleich zu Kierkegaard und Nietzsche von Inter-

esse sind: der Augenblick und die Wiederholung. Wir betrachten hier zwei separate Passagen aus *Sein und Zeit*, die wir zu einem Doppelgemälde vereinen.⁵⁷¹ In der heideggerianischen Architektonik von 1927 reihen sich die beiden Termini an das schon thematisierte "Vorlaufen", welches im Gegensatz zum bloßen Gewärtigen von Zukunft, das eigentliche Verstehen von Zukunft bezeichnet. Dementsprechend bezeichnet "Augenblick" die *eigentlich* verstandene Gegenwart und "Wiederholung" die *eigentlich* verstandene Vergangenheit. Beginnen wir mit dem Augenblick: Als eigentliche Gegenwart ist sie ekstatisch zu beschreiben, als „in der Entschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins“ an dasjenige, was in einer Situation an Möglichkeiten begegnet, die das Dasein besorgen kann. In seiner Ekstase ist der Augenblick folglich niemals gemäß der uneigentlichen und vulgären Zeitauffassung als ein Jetzt zu denken. Das "Jetzt" gilt Heidegger als „zeitliches Phänomen, das der Zeit als Innerzeitigkeit zugehört“. In der Zeit kann etwas "jetzt" vorhanden sein, vergehen oder entstehen, doch beschreibt dies niemals den Augenblick. Dieser ist kein Vorkommen von Etwas, sondern er lässt „*erst begegnen*, was als Zuhandenes oder Vorhandenes »in einer Zeit« sein kann.“ Mit Vorhandenem meint Heidegger die Dinge in der Welt, die uns nichts angehen; mit Zuhandenem jene Dinge, mit welchen wir Umgang pflegen (das Zeug). An dieser Stelle schiebt Heidegger eine bedeutende Fußnote zu Kierkegaard ein (eine der lediglich drei Nennungen des Dänen in den Randvermerken von *Sein und Zeit*), wo er ihm attestiert, dass er das „*existenzielle* Phänomen des Augenblicks wohl am eindringlichsten gesehen habe“⁵⁷², doch nicht seine „*existenziale* Interpretation“ leiste. Heidegger liest also Kierkegaard, ebenso wie Nietzsche (siehe §26), von der ontologischen Differenz her. Kierkegaard bleibe folglich dem „vulgären Zeitbegriff“ verhaftet, da er den Augenblick mithilfe von „Jetzt und Ewigkeit“ denke, das heißt innerzeitig und nicht *zeitlich*. Kierkegaards Analysen verfehlen laut Heidegger somit die ursprüngliche Zeitlichkeit. In der Summe: "Augenblick" bezeichnet eigentliche Gegenwart; das "Gegenwärtigen" indes die uneigentliche Gegenwart, welche die augenblickslos unentschlossene Gegenwart meint. Einmal wird die Gegenwart eigentlich verstanden (Augenblick), weil sie ekstatisch

571 Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.337 – 339/385f (T56).

572 Siehe dazu Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, S.547. Siehe auch §25.

von der Zukunft her gedacht und als ganzheitliches Seinkönnen gelebt wird; einmal wird sie uneigentlich verstanden (Gegenwärtigen), insofern sie sich vom Besorgbaren des Gegebenen her denkt und sein Seinkönnen darin limitiert. – Betrachten wir als nächstes die Wiederholung: Heidegger schreibt dazu noch in der ersten der beiden hier geschauten Passagen, Wiederholung sei „das eigentliche Gewesensein“, dies im Kontrast zum uneigentlichen Verstehen der Gewesenseinheit als „gegenwärtigendes Gewärtigen“. In der Wiederholung kann das Dasein das Seiende, das es schon ist, übernehmen. „Im Vorlaufen *holt* sich das Dasein *wieder* in das eigenste Seinkönnen *vor*.“ Wiederholung bedeutet, so gesehen, Selbstaneignung der eigenen Gewesenseinheit. Dieser rein modal Kierkegaard offenkundig doch wieder nahestehenden Auffassung von Wiederholung steht bei Heidegger das Vergessen der eigenen Geworfenheit gegenüber, das heißt eine uneigentliche Selbstvergessenheit („*Vergessenheit* als uneigentliche Gewesenseinheit bezieht sich hiermit auf das geworfene, eigene *Sein*“). In der zweiten hier relevanten Passage wird dies ergänzt dadurch, dass Heidegger die Wiederholung nun als auf sich zurückkommende, „sich überliefernde Entschlossenheit“ einer vormaligen Existenzmöglichkeit begreift. Die Wiederholung ist „*ausdrückliche Überlieferung*“ des Daseins im Hinblick auf sein dagewesenes Seinkönnen. Wie es auf der Hand liegt, gründet die Wiederholung in der vorlaufenden Entschlossenheit, worin „allererst die Wahl gewählt“ wird, welche für die Wiederholung frei macht. Wiederholung ist also, ganz kierkegaardisch und nietzscheanisch, gewissermaßen als Wahl des (ewig) Gewählten nach vorne zu verstehen, insofern das Dasein dergestalt auf sich selbst zurückkommt. Wiederholt wird dabei nicht Vergangenes, „um es abermals zu verwirklichen“, sondern Mögliches. „Die Wiederholung *erwidert* vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz“, wie Heidegger klarstellt. An dieser Stelle führt Heidegger die Wiederholung mit dem Augenblick zusammen, denn die Möglichkeit werde im Augenblick erwidert, indem das im Heute als „Vergangenheit“ wirkende widerrufen werde. Wiederholung ist Existenz im Augenblick, gleichgültig dem Vergangenen und dem Fortschritt. Eine weitere Beschreibung der Wiederholung ist, dass das Dasein dadurch als Schicksal existiert. Schicksal bedeutet für Heidegger die „ursprüngliche Geschichtlichkeit des Daseins“, worin das vorlaufende Dasein sich an das Da des Augenblicks überliefert. Der eigentliche Wert der Geschichte liegt deshalb auch nicht

im Vergangenen oder Gegenwärtigen, sondern „im eigentlichen Geschehen der Existenz, das aus der *Zukunft* des Daseins entspringt.“ Die Wurzeln der Geschichte liegen in der Zukunft, denn das Sein zum Tode ist der „*verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins*.“ Wiederholung wird damit zur möglichen Folge daraus, dass das Dasein zeitlich geschichtlich ist. Sie macht dem Dasein seine eigene Geschichte offenbar.

Die vorlaufende Entschlossenheit, die Zeitlichkeit als Sinn der Sorge und Augenblick sowie Wiederholung beschreiben Modi des Werdens der zeitlichen Ekstasen. Es wird darin eine Art In-Zeitlichkeit zum Ausdruck gebracht, weil Heidegger das Werden poetischer Existenz zugleich als ein Hinausstehen aus der herkömmlichen Zeitauffassung *in* die Verschränkung aller drei Zeitekstasen und damit *in* den konkreten Vollzug zeigt. Die ekstatische Offenheit der Zeitlichkeit, die von der Zukunft her bestimmt ist, spricht der Ontologie des „Sei, der du wirst“ am deutlichsten das Wort, ohne deshalb die psychologische Dimension der Maxime – welche in Kierkegaards Wiederholung und Nietzsches Ewiger Wiederkunft entscheidend ist – vollends außer Acht zu lassen. Eingeholt ist sie in der Zeitlichkeit als Sinn der Sorge. Das Vorlaufen, der Augenblick und die Wiederholung verknüpfen so im Sinn der Sorge des Daseins den phänomenologisch freilegenden Logos der Zeitlichkeit mit dem Phänomen der Zeitlichkeit, wo das eigentliche Sein zum Tod auch zu einer existenzial-hermeneutischen Frage des konkreten Verstehens dieser Existenz wird. Dieser lichtende Logos trägt damit auch den Ereignisbegriff des „Es gibt“ der Zeit des späteren Heideggers in die Nähe von *Sein und Zeit*, wie dies Heidegger beispielsweise mit seinen *Beiträgen zur Philosophie* bereits bemüht. Die Kohärenz von *Sein und Zeit* (1927) und *Zeit und Sein* (1962) ist nicht nur chiasmatisch gegeben, sondern auch im hermeneutischen Logos zwischen den Ekstasen und dem Ereignis, da er im „Es gibt“ der Zeit einen Sinn poetischer Existenz stiftet, der sich in einer poetischen Phänomenologie als sowohl ekstatisch als auch ereignishaft aufweisen lässt. Dieser Logos ist protreptisch, denn in allen Fällen *bewährt* das lebendige Dasein sein eigenes Werden – ohne hier schon ein Selbst zu sein – und damit den exzessiven Logos seiner herausgestellten Phänomenalität. Eben dies gilt so auch für die Geschichtlichkeit des

Seyns, wo das Ereignis als „ursprüngliche Geschichte selbst“⁵⁷³ im eigentlichen Dasein waltet und wo dieser die Zeit als der „Sinn von Sein“ gilt. Genau diese Verwebung von Dasein und Ereignis zeigen auch die *Images* bei Heidegger an und ermöglichen damit zugleich jene mögliche Unmöglichkeit, für welche der *andere Anfang* poeto-phänomenologisch steht. Dass dieser in Heideggers Selbstverständnis direkt auf Nietzsches „Ende der abendländischen Philosophie“ durch seine Metaphysik der Ewigen Wiederkunft folgt,⁵⁷⁴ gibt uns zu verstehen, wie sein Werden der Ekstasen von der Erfahrung einer Nachzeitlichkeit gesättigt ist, die sich an Gewicht und Erdrückung nicht mehr überbieten lässt. Heideggers Zeitphänomenologie, die in den *anderen Anfang* überleiten soll – der selbst einen *zeitlichen* Aufbruch markiert, eben einen Anfang! – ist aber nicht „neu“ oder „fortschrittlich“, dies gerade wäre ein Rückfall in das zu überwindende uneigentliche Zeitverständnis der Linearität, sondern ein Übergang. Dieser Übergang aber gilt Heidegger als

das Übergangslose, weil er in die Entscheidung der Anfänglichkeit des Anfangs gehört. Dieser lässt sich durch historische Rückgänge und historische Pflege des Überkommenen nicht fassen. Anfang ist nur im Anfangen. Anfang ist: Über-lieferung. Die Vorbereitung zu solchem Anfang übernimmt jenes Fragen, das die Fragenden an ein Antwortendes überantwortet. Das anfängliche Fragen antwortet nie selbst. Ihm bleibt nur das Denken, das den Menschen auf das Hören der Stimme des Seins abstimmt und ihn zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seins ge-fügt werden lässt.⁵⁷⁵

Dieses Denken als ein Hören auf die Stimme des Seins ist in sich selbst Wiederholung, wenn wir auf Heideggers Denkgang blicken, der nicht nur die Wiederholung bedenkt, sondern sich in seinem Denken selbst ständig wiederholt, so als finge er immer wieder von vorne an und durchlief fortwährend die gezogenen Furchen seines eigenen Logos. Heideggers Stil des Denkens in Wegen („Wege – nicht Werke“, Holzwege, Wegmarken) ist selbst stets unterwegs, also

573 Siehe Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.32. Das Ereignis ist „die ursprüngliche Geschichte selbst“, verstanden als „*geschichtlich*“, weil jetzt das Wesen des Seyns nicht mehr nur die Anwesenheit besagt, sondern die volle Wesung des zeit-räumlichen Ab-grundes und somit der Wahrheit.“

574 Heidegger: *Nietzsche I* (GA 6.1), S.228.

575 Heidegger: *Nietzsche II* (GA 6.2), S.21f.

in der Zeit, also im Offenen eines Werdens, also in der Wiederholung als Prozess der eigenen Selbstoffenbarung.

§28 Das Werden des Exzesses

Wir beschließen dieses 6. Kapitel in einer Doppelbewegung zurück und zugleich nach vorne: Zurück insofern wir uns erneut der chiasmatischen Logik der Existenzpoesie vergewissern, nach vorne, weil wir aber zwingend ihre zeitliche Künftigkeit suchen, die auf den Namen "Werden des Exzesses" lauten muss. Folgen wir unseren drei Protagonisten, und insbesondere Heidegger, ist diese Doppelbewegung niemals linear zu verstehen, sondern verschränkt im Interim der Künftigkeit des Werdens, welches in der Wiederholung, der ewigen Wiederkunft und den zeitlichen Ekstasen die Schneisen ihrer Ermöglichung schlägt: als Kierkegaards Stimmung, als Nietzsches größtes Schwergewicht, als Heideggers Vorlaufen in der Eigentlichkeit; aber auch als die drei Existenzsphären, die drei Verwandlungen und die drei Ekstasen der Zeitlichkeit. Die in diesen Grundphänomene gesuchte Zeit hat sich als Zwischenzeit ins Offene erweisen (die Künftigkeit des Werdens), weil ihr Riss und ihr jeweils zeitlich gewordener Möglichkeitssinn den Exzess der Phänomene (die Ewigkeit bei Kierkegaard und Nietzsche, der Tod bei Heidegger,) in ein Werden poetischer Existenz führen *soll*. Dieses "Sollen" ist gerade die Aufgabe einer poetischen Phänomenologie, die von ihr gezeigten Phänomene dergestalt zu poetisieren, dass sie eine poetische Existenz in ihrer Folge ermöglichen, ja vielleicht sogar erzwingen – in Offenheit. Es gibt in der Erfahrung der Wiederholung, der Ewigen Wiederkunft und der Ekstasen somit eine Notwendigkeit zur Praxis, zu einer zur Tat gewordenen Zeit – exakt dies drängt bei Kierkegaard auch in das gelebte Leben der ästhetischen, ethischen und religiösen Sphäre, bei Nietzsche in die Transformation des Kamels zum Löwen und zum Kind und bei Heidegger in die Sorge des Daseins sich vorlaufend, augenblicklich und wiederholend zu begreifen: hier wird Zeit *lebendig* poetisiert, hier soll Zeit *lebbar* werden. – Zum Ende dieses 6. Kapitel versuchen wir dieser Lebendigkeit nun (1) erstens in einem Phainesthai der Werdung, (2) zweitens in der gelebten Zeitlichkeit, (3) drittens in einer Topographie der Künftigkeit,

(4) viertens im Reich der Freiheit und (5) fünftens im Begriff der Zeit auf die Spur zu kommen.

Das Phainesthai der Werdung

Die deskriptive Poesie einer poetischen Phänomenologie konzentriert die Zeit ihrer Phänomene, insofern der existenzielle Möglichkeitssinn des Künftigen (die Ermöglichung) das poetische Imago verwirklicht: sei es als Stimmung der Wiederholung in *Furcht und Zittern*, als *Gesicht und Rätsel* in *Also sprach Zarathustra* oder als Augenblick und Wiederholung in *Sein und Zeit*. Je mehr konkrete Zeit sich darin zeigt, wird nicht nur Zeitlichkeit an den Phänomenen beschrieben, sondern *vollzieht* sich auch eine poetische Zeitlichkeit. Die deskriptive Poesie wird damit zu einer zeitlichen Deskription. Dies impliziert, dass sich die originäre Gabe des *Phainesthai* in den Beschreibungen unserer Drei *zeitlich* als originäres *Phainesthai* der Gabe *zeigt*, sich darüber hinaus aber auch *verzeitigen lässt*, das heißt eine Künftigkeit des Möglichen (die Überschreitung des Möglichen) als Öffnung in das vierte Relat aufweist. Wo dies gelingt, kann die gezeigte Möglichkeit zur Zeit werden, schreibt sich das Interim der Künftigkeit des Werdens in die Erfahrung der Leser ein (eine Heraklitisierung des Parmenides). Es ist klar: Je poetischer die phänomenologischen Beschreibungen, desto zeitlicher können diese *sein*, desto eher können sie konkrete Werdungszeit *werden*. Wir meinen dies weder hegelianisch noch whitehead'sch, sondern existenzpoetisch. Auch sprechen wir hier selbstredend von einem poetisch-phänomenologischen Ideal der Gabe des *Phainesthai*, deren konkrete Wirkung bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger im Einzelnen immer erst zu prüfen ist: Doch wird wohl niemand bestreiten, dass Zarathustras Poesie des größten Schwergewichts oder jene des Augenblicks der Ewigkeit von Quidam nicht tatsächlich eine "Schwere" und einen "mitternächtlichen Stilstand" evozieren können. Die Sache selbst gibt sich darin in ihrer Zeitlichkeit zu zeigen. Eine zeitliche Deskription versucht also die Phänomene so darzustellen, dass deren innere Zeitlichkeit auch mitgezeigt wird und die Phänomene folglich nicht "starr" und "eingefroren" (dies ist eines der fünf *Phainesthai*-Probleme, welches eine poetische Phänomenologie zu überwinden trachtet, siehe I. Kapitel: Das Pathos der poeti-

schen Phänomenologie, §15 und §20), sondern “dynamisch“ und “lebendig“ zur Sprache gebracht werden. Wo dies gelingt, zeigt sich uns ein *Phainesthai der Werdung*, wie nur eine poetische Phänomenologie dies zu leisten vermag, wo ihre “Phänomenologie der Zeit“ sich von der “Zeit der Phänomene“ her konstituiert (Möglichkeit ist mehr als Wirklichkeit). Eine solche Deskription der Ermöglichung bedingt eine poetische Möglichkeitssprache, welche die “Künftigkeit des Möglichen und “Künftigkeit des Werdens“ als “Künftigkeit des sprachmöglichen Werdens“ ausdrückt. Dieser Logos ist ambivalent-dialektisch in seinem Ursprung und strebt nach den Werdungsmöglichkeiten der Phänomene. Der zeitliche Exzess, der allen Phänomenen innewohnt, wird darin in die Zeitlichkeit des Exzesses befreit – denken wir etwa an Abrahams Schweigen, Zarathustras Lachen oder das Ereignis des “Es gibt“: Da zeitigt sich eine Poesie der Zeit, die sich, indem sie sich zeigt, im Exzess eines Schweigens, Lachens und Gebens zugleich übersteigt. Ihr Grad an bloßer Andeutung ist ihr Grad an möglicher Werdung durch den Leser. Das *Phainesthai der Werdung* drängt also auf das *Werden des Exzesses* gemäß dem *Phainesthai* des Exzesses: Das Phänomen wird in seiner (abwesenden) Anwesenheit chiasmatisch zur Zeit. Stilistisch leistet die phänomenologische Deskription dies durch poetische Verdichtungen und Steigerungen von Pathos und Logos (siehe §24). Bei unseren Drei vollbringt sich dies im Allgemeinen als Poesie der *indirekten Mitteilung*, als Poesie der *Umwertung aller Werte* und als Poesie des *anderen Anfangs*; im Besonderen in den jeweils gezeigten Phänomen-Tableaus. Je kreativer deren Ausstaffierung ausfällt, desto weniger hindert das Konzeptuelle darin, das Zeitliche zum Vorschein zu kommen (ein Problem der übermäßigen Architektur von *Sein und Zeit*). Zuletzt drückt sich so im *Phainesthai der Werdung* nichts weniger als das “Sei, der du wirst“ aus, und zwar auf zwei Weisen: einerseits als Einbruch ins Dunkle, Verborgene, und Mysteriöse des Exzesses (als zeigenderes Zeigen von Ewigkeit, Wiederkunft, Tod etc.); andererseits als Aufbruch in die gelebte Zeitlichkeit genau dieses profundalen Überschusses, der immer mehr und anders ist, selbst als alle demarkativen Worte.

Die gelebte Zeitlichkeit

Die *gelebte Zeitlichkeit* aus einer poetischen Phänomenologie heraus bedingt, dass es eine Lebbarkeit der zeitlichen Deskription der Phänomene gibt, also ihre faktische Künftigkeit: Das *Phainesthai* der *Werdung* macht die Phänomene zeitlich, verwirklicht ihre Möglichkeit und ermöglicht ihre wirkliche Ermöglichung im gelebten Leben, das mehr ist als Worte. Dort, wo die Möglichkeit zu gelebter Zeit wird, beginnt die Existenzpoesie der Phänomene. Das bedeutet die Möglichkeit wird zu ihrem Werden, gerichtet in die Offenheit. Das religiöse Stadium, wie Johannes Climacus es als Leiden der Innerlichkeit beschreibt; die dritte Verwandlung des Geistes zum spielenden Kinde bei Zarathustra und das besorgende Vorlaufen in die Eigentlichkeit bei Heidegger geben der Künftigkeit des Werdens ihren poetischen Raum. Doch wir wissen: Die "Poesie der Existenz" verlangt auch nach einer "Existenz der Poesie". Der pathische Sinn hierin ist eindeutig: Die Phänomene sind, was sie sind; aber sie sind auch, was sie nicht sind, also was sie noch *werden können*. Deshalb ist das *Phainesthai der Werdung* auch Ausdruck des vierten Relats im "Sei, der du wirst". Seine Offenheit ist offener als die "Offenheit", denn sie ist existenziell offen. Gelebte Zeitlichkeit wird möglich durch Kierkegaards Aneignung, Nietzsches Selbstüberwindung und Heideggers Eigentlichkeit. Mit Kierkegaard stehen wir dann in der Erwartung, die Wiederholung zu *existieren*; mit Nietzsche wagen wir dann die Ewige Wiederkunft zu *bejahen*; und mit Heidegger *ergreifen* wir dann unser Seinkönnen in den zeitlichen Ekstasen. Die Parallelen und Differenzen zwischen diesen drei Triaden spielen aus existenzpoetischer Sicht dabei überhaupt keine Rolle, auch aus poeto-phänomenologischer nicht. Nur wer systematisch denkt, will solche Vergleiche anstellen. Wir indes *zeigen*, was sich zeigt; und beschreiben, was offen von sich selbst her zwingt, um dadurch selbst dichten, existieren, denken, handeln oder schweigen zu lernen. Auf nichts anderes sinnt Kierkegaards *indirekte Mitteilung*, wenn sie eine neue Mäeutik sein soll (siehe §17); nichts anderes hat Nietzsches *Umwertung aller Werte* im Auge, wenn sie eine Liebe zur Ewigkeit verlangt (siehe §26); und nichts anderes meint Heideggers *anderer Anfang*, wenn er nach dem Er-denken des Seyns trachtet (siehe §11, T21).

Die Topographie der Künftigkeit

Das zeitliche *Werden poetischer Existenz* geschieht im Interim, sagen wir. Dieser Riss ist Ort und Nicht-Ort zugleich, ebenso wie er eine Zeit und Nicht-Zeit ausweist: Ewigkeit und Augenblick haben diesem Zwischenort in den zuletzt betrachteten Tableaus unserer Drei bereits phänomenologische Prägnanz verliehen, doch geht es auch konkreter: Alle Zeit geschieht räumlich und das heißt, dass sie sich auch topographisch festmachen lässt: so zunächst biographisch von Kopenhagen und Berlin (Kierkegaard) über Basel und Sils Maria (Nietzsche) bis Todtnauberg und Le Thor (Heidegger). Wie wichtig diese und andere Orte für das Denken unserer Drei waren, ist bekannt. Noch konkreter und werkbezogen gedacht: Kierkegaards *indirekte Mitteilung* ist in gewisser Hinsicht ein zugleich jüdisches (z.B. *Furcht und Zittern*) sowie griechisches Denken (z.B. die *Philosophische Brosamen*), jedenfalls aber eine Rückkehr aus Deutschland (z.B. *Die Wiederholung*) nach Dänemark (z.B. *Entweder – Oder*). Die Topographie der *indirekten Mitteilung* entpuppt sich damit als eine Rückkehr *modo obliquo*. Ihr *novides Denken* besteht darin, ältestes Erbe von Abraham über Sokrates bis Hegel in der Schräge des Indirekten (also über Umwege) neu fruchtbar zu machen. Nietzsches *Umwertung aller Werte* wiederum ereignet sich von Griechenland (z.B. *Die Geburt der Tragödie*) über die Schweiz (z.B. *Also sprach Zarathustra*) und Deutschland (z.B. *Richard Wagner in Bayreuth*) bis nach Italien (z.B. *Die fröhliche Wissenschaft*). Ihre topographische Revolution ist ein Durchbruch in den Süden, der aber als ein Durchstich zum Kreis verstanden werden muss, der sich als eine aufsteigende Spirale beschreiben ließe, wenn es nur unendlich viele Möglichkeiten in der Zeit gäbe und nicht eine unendliche Zeit, wie aber Zarathustra lehrt. Heideggers *anderer Anfang* schließlich ist grundsätzlich deutsches und griechisches Denken (z.B. *Sein und Zeit*, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* oder *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*) in einer Bewegung zu ihren Wurzeln und doch himmelwärts,⁵⁷⁶ mit einem späten Abstecher in

576 Bekannt ist Heideggers Anspruch, dass sich im Grunde nur auf Griechisch und Deutsch philosophieren lässt, weil diese beiden genuin philosophische, gleichsam ontologische Sprachen sind. Siehe Heidegger: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (GA 31), S.50f: „dass die griechische Sprache philosophisch ist,

die französische Provence (siehe *Seminare* GA 15). Ihre Topographie der Künftigkeit ist ein Hinausragen in eine Rückkehr nach vorne, die mit ebensolcher Vehemenz ins Ungewisse drängt, wie sie im Boden der Gewissheiten Halt sucht. – Eine ausführliche phänomenologische Topographie des kierkegaardischen, nietzscheanischen und heideggerianischen Denkens wäre erst noch zu schreiben. Heidegger selbst indes hat sich dieser Frage in seinem Denken *expressis verbis* angenommen, wenn er in *Sein und Zeit* das In-der-Welt-sein, das In-Sein und das Sein-bei beschreibt und sich später der Frage nach dem Ort des Seins zuwendet.⁵⁷⁷ Für eine poetische Phänomenologie charakterisiert die *Topographie der Künftigkeit* die Bewegung unserer drei Leitmotive in die *terra incognita* eines noch ungefassten Logos, dem das leitmotivische Suchen und Ringen einen ersten Raum aufreißen soll. Gewiss ist, dass unser Denken der Künftigkeit als ein Werden des Exzesses nicht ohne diesen Zwischenort gedacht werden kann, ohne den es Raum und Zeit nicht gäbe, der aber doch eine Atopie (Ortlosigkeit) und Achronie (Zeitlosigkeit) verlangt. Diesen Zwischenort entdeckten wir bei unseren Drei in Phänomenen wie der Wiederholung, dem Augenblick und der Ewigkeit, wobei die Ewigkeit, recht besehen, eine vierte zeitliche Ekstase ausmacht, welche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ergänzt, wo immer diese von einer Endlosigkeit mitbestimmt sind, in welche die Zeit hinaussteht, so wie bei Kierkegaard und Nietzsche der Augenblick (als Vorwärtskommen in die Ewigkeit, die ewig ist, denn „ewig ist das Ewige das Ewige“; und als Thorweg zwischen den

d.h. nicht: mit philosophischer Terminologie durchsetzt, sondern als Sprache und Sprachgestaltung philosophierend. Das gilt von jeder echten Sprache, freilich in je verschiedenem Grade. Der Grad bemisst sich nach der Tiefe und Gewalt der Existenz des Volkes und Stammes, der die Sprache spricht und in ihr existiert. Den entsprechenden tiefen und schöpferischen philosophischen Charakter wie die griechische hat nur noch unsere deutsche Sprache. (Vgl. Meister Eckhart und Hegel).“

577 Siehe Heidegger: *Das Seminar in Le Thor 1969* in *Seminare* (GA 15), S.344. Dies markiert Heideggers dritte Phase, nachdem er zuerst die Frage nach dem Sinn von Sein erörtert (u.a. *Sein und Zeit* (GA 2)) und dann jene nach der Wahrheit des Seyns (u.a. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65)). Auf sie folgt jene nach dem Ort des Seins. Siehe auch Heidegger: *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), S.37 (Topologisches Denken), S.179 (Topologizität des Denkens (Denkweg)), S.197 (Zur Logik des Weges), S.213f (Raum und Zeit). Kurz: Sinn – Wahrheit – Ort (des Seins).

Ewigkeiten, „von ewigen Dingen flüsternd“) und in gewisser Hinsicht bei Heidegger der Tod (als „Möglichkeit der Unmöglichkeit“).

Das Reich der Freiheit

Das Phainesthai der Werdung und die gelebte Zeitlichkeit sind Modi der Möglichkeit, wo diese zum Logos und zur Praxis werden. Als Übergang von der Phänomenalität zur Existenzpoesie verwirklicht sich darin jeweils Freiheit, und zwar die Freiheit der Exzessivität in den Phänomenen, die nach einer Werdung drängt. Auch dies gehört zu einer Topographie der Künftigkeit. Im Kontext des *Phainesthai der Werdung* können wir in einer poetischen Phänomenologie so von einer „Freiheit der Lichtung“ sprechen, welche die deskriptive Poesie leistet, wenn sie vom offenen Zwang der Phänomene her (Pathos) diese im konkreten Sinn im Plural zeigt (Logos), und zwar möglichst kreativ (Poiesis), so wie die Poesie unserer Drei. Im Kontext der *gelebten Zeitlichkeit* wiederum bezeugt das Prinzip des „Sei, der du wirst“ einer poetischen Phänomenologie, wie eine „Freiheit der Existenz“ zu ihrer Existenzpoesie gehört. Der Mensch als könnendes Wesen vermag die Freiheit, und das heißt die Tiefe seines Ursprungs (Vergangenheit des Profundals), die Weite seines Horizonts (Gegenwart der Demarkation), die Höhe seiner Hoffnung (Zukunft des Exzesses), die Form seiner Sehnsucht (Ewigkeit des Imagos) und die Möglichkeit seiner Konkretion (Offenheit der Poiesis), wo diese sein Werden poetischer Existenz bestimmen. Der existenzpoetische Mensch ist kohärent in seiner Autonomie, trotz der Unverfügbarkeit seiner Stoffe. Dazu gehören formal sowie inhaltlich auch Kierkegaards Wiederholung, Nietzsches Ewige Wiederkunft und Heideggers Ekstasen (als formale Kohärenz im Bruch: W-EW-E), welche seine Freiheit in der Widersprüchlichkeit der Ermöglichung möglicher Unmöglichkeit fundieren (inhaltliche Kohärenz im Bruch der Poiesis): Die Wiederholung, die uns im Augenblick gen Ewigkeit erweist, wofür wir uns jeweils entschieden haben (Kierkegaard); die Ewigkeit, die wir uns als Abbild ewiger Wahl auf unser Leben drücken (Nietzsche); die zeitlichen Ekstasen, deren Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei wir im Vorlaufen entschlossen ergreifen (Heidegger). Was die gewählte Freiheit bei unseren Drei konkret bedeuten muss, werden wir erst in der weiteren

Folge sehen, denn diese bedingt in ihrer Konkretion ein leibliches Selbst, das in seinen Möglichkeiten auch zur Selbst-Demarkation fähig ist (siehe §32). Hieran begrenzt sich unser Reich der Freiheit auf die Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit der Phänomene, wo wir diese als Werden des Exzesses ausweisen können.

Der Begriff der Zeit

Schließen wir hier nun, wie gewohnt, auf einen der Begriffe der poetischen Phänomenologie, dann bedeutet dies, dass wir versuchen müssen, den Exzess der Phänomene chiasmatisch mit der Zeit der poetischen Existenz zu verknüpfen. Bisher haben wir dies durch das Werden getan, genauer durch das Werden des Exzesses. Doch wie *wird* der Exzess der Phänomene? Offenkundig als eine Unabhängigkeit gegenüber seinen unmittelbaren Begrenzungen (seine Hyperbolic) und als Selbstständigkeit gegenüber seinen mittelbaren Möglichkeiten (seine Offenheit). Diese Art der Zeitlichkeit hat sich uns in allen Überschussphänomenen bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger gezeigt und zwingt aus diesen offen in eine mit ihnen korrespondierende Existenzpoesie, sei es als Bewegung durch die Existenzsphären (Kierkegaard), als Verwandlungen des Geistes (Nietzsche) oder als Entschlossenheit zur Eigentlichkeit (Heidegger). Wir können deshalb den Begriff der poeto-phänomenologischen Zeit als *Autarkie* bestimmen, denn die Zeit der Phänomene, wie wir sie hier beschreiben, genügt nur sich selbst, steht also in den Grenzen ihrer eigenen Unbegrenztheit und bestimmt damit auch selbst, was ihre Möglichkeiten existenziell erlauben. Die „Künftigkeit des Möglichen“ selbst ist autark, wo es den Übergang von den Phänomenen in ihre Praxis ermöglicht. Die Autarkie der Zeit ist die Autarkie ihrer Möglichkeiten.

