

Einführung

A) Rilkes oppositionelle Position in der dualistischen Tradition abendländischer Geistesgeschichte

a) Rationale und ganzheitlich-gestalthafte Denkweisen als alternative Schulen abendländischer Philosophie

In seinem Brief an Witold Hulewicz vom 25.11.1925 fordert Rilke, wir, die Menschen, müßten „versuchen, das größte Bewußtsein unseres Daseins zu leisten“, das Leben und Tod als eine Einheit umfasse, die „ein Ganzes, [...] *das Ganze*“ darstelle.¹ Dieses nennt er früher in seinem Brief an Gräfin Sizzo vom 6.1.1923 die „wirkliche[.] heile[.] und volle[.] Sphäre und Kugel des *Seins*“². Abgesehen von der idealistischen Ineinssetzung von „*Sein*[.]“ und „Bewußtsein“ ist es, faßt man die Aussage nicht als die häufig geäußerte allgemeine Redensart auf, die Idee der Einheit von Leben und Tod, Da-Sein und Nicht-Da-Sein, die den Brief provokatorisch erscheinen läßt. So bezeichnet Gottfried Wilhelm Leibniz in seinen „*Principes de la nature et la grâce fondés en raison*“ (Prinzipien der Natur und der Gnade, gegründet in der Vernunft) die Frage „*Pourquoi il y a plus tôt quelque chose que rien?*“ (Warum gibt es eher etwas als nichts?) als „*la première question*“ (die erste Frage), die zu stellen sei.³ Zu ihrer Beantwortung fordert er, „*il faut s'élever à la métaphysique*“ (man muß sich zur Metaphysik erheben) mit ihrem Prinzip, „*que rien ne se fait sans raison suffisante*“ (daß nichts geschieht ohne ausreichenden Grund).⁴ Der Begriff der ‚erste[n] Frage‘ heißt also ‚oberste oder grundsätzliche Frage der Metaphysik‘. Sie setzt der Einheit von Leben und Tod, Da-Sein und Nicht-Da-Sein, Rilke sagt auch „*la présence et l'absence*“⁵, die Antinomie von „*quelque chose*“ (etwas) und „*rien*“ (nichts) entgegen.

Leibniz' Betonung der Rationalität und des Kausalitätsprinzips als oberste Instanzen für die Untersuchung seiner Frage entspricht der Aussage, daß deren Beantwortung eine Sache der Metaphysik sei. Dieser Begriff,

¹ vgl. Briefe, S. 896-898

² Briefe, S. 807

³ Anm.: Unter dem Titel „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“ verfolgen Daniel Schubbe, Jens Lemanski und Rico Hauswald als Herausgeber in Einzelessays verschiedener Autoren „Wandel und Variationen“ dieser ‚ersten Frage‘ in der Geschichte der europäischen Philosophie, welcher Arbeit der Autor nützliche Text-Angaben verdankt.

⁴ Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, p. 727

⁵ Briefe, S. 808; an Gräfin Sizzo, 6.1.1923

nicht nur verstanden als, was Aristoteles' Werke nach der „Physik“ behandeln und deshalb als „Meta-physik“ – ‚nach der Physik‘ – bezeichnen, ist vielmehr Ausdruck des:

„aristotelischen Erkenntnisweg[s] von den ‹physischen›, also sinnfälligen Gegenständen zu den übersinnlichen [...]. ARISTOTELES selbst nennt diese Disziplin ‹Erste Philosophie› [...]“¹

Leibniz' Begriff der „première question“ ist offenbar von dieser aristotelischen Bezeichnung für die philosophische Disziplin inspiriert, für die der antike Denker die Aufgabe angibt, die auch Leibniz formuliert: „διό καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ἢ ὄν τὰς αἰτίας ληπτέον. (Daher müssen auch wir die ersten Ursachen des Seienden als Seienden [‚insofern es seiend ist‘²] erfassen.)“³ Das heißt:

„Aristoteles etabliert damit eine Art Universalwissenschaft, die nicht wie die Einzelwissenschaften einen kleinen Teil des Seienden unter einem besonderen Aspekt betrachtet, sondern alles Seiende zum Gegenstand hat, freilich nur in der Hinsicht, daß es ist.“⁴

Leibniz' Berufung auf die Vernunft und das Kausalitätsprinzip sowie die Deklaration seiner „première question“ als eine solche der Metaphysik bedeuten also, daß diese eine Diskussion abstrakter rationaler Begriffe ist. Schon daß ‚etwas ist‘ bzw. ‚nichts ist‘, deutet mit der sprachlich vorgegebenen Setzung von Verb und, als Träger der Handlung, Subjekt, an, daß diese Aussagen per se ein Seiendes begrifflich als ein Vorhandenes und Anwesendes konstituieren. Der grundsätzlich gegebene Vorrang eines ‚etwas‘, das ‚ist‘, gegenüber einem ‚nichts‘, das ‚ist‘, wird einmal darin deutlich, daß ‚nichts‘ als „*substantivisches zahlpronomen*“ die Bedeutung „*nicht irgend etwas*“ hat,⁵ also die bloße Verneinung eines zuvor und unabhängig davon schon gesetzten ‚etwas‘ ist. Es wird in seinem begrifflichen Gesetzsein durch solche Verneinung nicht berührt. Sie betrifft nur ein unter dem Begriff Erfaßtes, nicht den Begriff „etwas“ an sich. Dieser liegt nämlich schon in dem Verb des Satzes ‚ist‘ und ist als dessen Subjekt nur sozusagen aus ihm herausobjektiviert wie ebenso das ‚nichts‘ in seiner so ver-

¹ Hist. Wb. Philos. 5, sp. 1188

² Hist. Wb. Philos. 5, sp. 1189

³ Aristoteles' Metaphysik, Γ 1, 1003 a 31, S. 122-123

⁴ Hist. Wb. Philos. 5, sp. 1189

⁵ DWG, Bd. 13, sp 718

standen paradoxen Gegenaussage. Etymologisch entstand ‚nichts‘, eine Genitivform aus „Icht“ in der alten Bedeutung von „*irgend ein ding*“, wozu die Negationssilbe ‚ni, ne‘ trat.¹ Außerdem dient ‚sein‘ als Vollverb „*schlechthin* [dazu], [...] *die existenz eines dinges zu behaupten*“².

In der Feststellung ‚nichts ist‘ treten also das Verb und Subjekt in Gegensatz zueinander, die Aussage ist paradox: für rationales Denken, auf das Leibniz sich beruft, in sich widersprüchlich. Dazu und vor allem aber setzt hier das Verb ‚sein‘ als Satzkern und damit Ausdruck des grundsätzlichen Sinns einer Aussage „*die existenz eines dinges*“ an, schon bevor das Subjekt als seine grammatische ‚Ergänzung‘ Gegenteiliges behauptet. Leibniz’ Frage „Warum gibt es eher etwas als nichts?“ ist schon damit, daß sie gestellt wird, entschieden, noch bevor sie an ihren ‚Gegen-stand‘ kommt. Denn sie setzt ihn als solchen selbst schon, ohne ihn in Frage zu stellen, obwohl sie das vorgibt. Daher kann Leibniz metaphysisch sagen: „il y a quelque chose plus tôt que rien“. Das ist aber die Auffassung, welcher Rilke aus poetischer Sicht und Haltung widerspricht.

Philosophische Unterstützung erfährt Rilke bei Martin Heidegger mit dessen Kritik der abendländischen „Metaphysik“. Im Zusammenhang damit stellt dieser „Die metaphysische Warumfrage“:

„Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts? [...] So wurzelhaft diese Frage scheinen mag, sie hängt doch nur im Vordergrund des gegenständlich vorgestellten Seienden. Sie weiß nicht, was sie fragt; denn damit jenes wese, was sie als Gegenmöglichkeit zur Wirklichkeit des Seienden, zum Seienden als dem Wirklichen, noch kennt, nämlich das Nichts, das sie zu kennen meint, muß ja das Seyn wesen, das *einzig* stark genug ist, das Nichts nötig zu haben.“³

Der Begriff „nichts“ ist hier die bloße Negation „des gegenständlich vorgestellten Seienden“. Die Frage entspricht so weit der Aussage aus Rilkes Brief an Lotte Hepner vom 8.11.1915, daß mit der Ausscheidung des Todes aus dem Dasein dieses in einseitige Anwesenheit vergegenständlicht sei.⁴ Das „Nichts“, nun groß geschrieben, wird daher in den Bereich des „Seyn[s]“ überstellt, das im Gegensatz zum „Seienden als dem Wirklichen“ und Sein als die Abstraktion von allem Seienden zur Seiendheit, „*einzig* das Nichts nötig zu haben“ vermag. Damit erweist es sich als „das

¹ DWG, Bd. 10, sp. 2033, Bd. 13, sp. 690

² DWG, Bd. 16, sp. 251

³ Heidegger, *Besinnung*, GSA, Bd. 66, S. 267

⁴ vgl. Briefe, S. 512f.; vgl. u., S. 81f.

Fragwürdigste“, nämlich in der „eigentliche[n] Grund-frage“ „Wie west das Seyn?“ nach dem „Grund des Grundes“ als dem „Ab[-]grund“:

„Das Denken in der Grundfrage: Wie west das Seyn? übernimmt eigens und erstmals jenes Schwerste, was im ersten Anfang verloren gehen mußte (die Ausdauer vor der Erstaunlichkeit des Seienden als solchen) und zwar in der Gestalt der Inständigkeit in der Grundstimmung des Ent-setzens, das alles Erstaunen übertrifft und mit der bloßen Schrecklichkeit des gewöhnlichen Fühlens nichts gemein hat.

Das Ent-setzen setzt in den Abgrund gegenüber dem nur Seienden, versetzt in die Wahrheit des Seyns als den Grund des Grundes.

Hier zerfällt jedes versuchte ›Warum‹ in die Kleinlichkeit des neugierigen Rechnens und der bloßen Beruhigung und Befriedigung, als ob solches dem Menschen zugemessen werden könnte, wenn er – kraft der Wächterschaft ›des‹ Seyns – in den Gegenblick zu den Göttern treten muß, als ob hier ein Raum für Geschäfte und für Aufklärungen sein dürfte, wo die gründende Mitwesung mit dem Seyn selbst alles ist.

Wird im Bereich des Erdenkens des Seyns die Warumfrage noch gestellt, dann kann sie nur als Übergangsfrage vollzogen sein. Die Beantwortung führt nicht mehr auf eine oberste Ursache, die alles zusammenhält und erledigt im Sinne des ersten vor-sehenden Technikers, sondern die Antwort weist in das Seyn derart, daß nun das Antwortende sogleich als das Fragwürdigste sich enthüllt, aber für ein Fragen, in dem jedes Warum zu kurz, ja überhaupt nicht mehr trägt.

In der Metaphysik wurde das Seiende durch einen Grund (Ursache – Bedingung für das erklärende Vorstellen) bestimmt. In der Geschichte des anderen Anfangs bestimmt erst das Seyn selbst das Wesen des Grundes und schließt die Warumfrage als unzureichende aus.“¹

Geschichtlich setzt Heidegger den Übergang zu metaphysischem Denken als den „ersten Anfang“ schon in der „antiken“ bzw. „griechischen Ontologie“² an:

„[Es] wird offenbar, daß die antike Auslegung des Seins des Seienden an der ›Welt‹ bzw. ›Natur‹ im weitesten Sinne orientiert ist und daß sie in der Tat das Verständnis des Seins aus der ›Zeit‹ gewinnt. Das äußere Dokument dafür – aber freilich *nur* das – ist die Bestimmung des Sinnes von Sein als *παρουσία*, bzw. *ουσία*, was ontologisch-temporal ›Anwesenheit‹ bedeutet. Seiendes ist in seinem Sein als ›Anwesenheit‹ gefaßt, d. h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die ›Gegenwart‹, verstanden.“³

Das „Sein[...] des Seienden“ als „›Anwesenheit‹“ bei Heidegger bedeutet, Sein wird aus der Abstraktion von allem Seienden auf seine „Seiendheit“

¹ Heidegger, *Besinnung*, GSA, Bd. 66, S. 274-275

² Heidegger, *Sein und Zeit*, GSA, Bd. 2, S. 34

³ Heidegger, *Sein und Zeit*, GSA, Bd. 2, S. 34

hin gewonnen. Zugleich ergibt sich daraus die ‚Vergegenständlichung‘ des Ichs zum Subjekt als das „Apriori“ gegenüber sonstigem Seienden:

„Das Fragen nach dem Sein ist zuerst und die lange Geschichte zwischen Anaximander und Nietzsche hindurch nur die Frage nach dem Sein des Seienden. Die Frage zielt auf das Seiende als das Befragte und erfragt, was *es* sei. Das Erfragte wird bestimmt als das allem Seienden Gemeinsame. Das Sein hat den Charakter der Seiendheit. Die Seiendheit ergibt sich innerhalb des Fragens, das vom Seienden aus und auf dieses *zurück*fragt als der Nachtrag zum Seienden. Innerhalb des Befragten und Erfragten aber ist die Seiendheit als das ständige Anwesende in allem Seienden das Seiendste und deshalb das jeweils Frühere gegenüber jedem bestimmten einzelnen Seienden. Sobald die Seiendheit als Gegenstand des Vorstellens begriffen und das Vor-stellen zum Vor-sich-stellen in Rücksicht auf das Subjectum wird, erhält das Frühersein eine andere Ordnung zugewiesen und wird zum Apriori in der Ordnung des Vor-stellens. Aber weil auch dieses Vor-stellen auf die Gegenwärtigung des Vorhandenen als solchen geht, meint auch hier das Frühersein einen zwar nicht gemein-zeitlichen, wohl aber zeithaften Vorrang hinsichtlich der Anwesenung. Allein, dieses Apriori ist für die Griechen nicht etwa ›noch‹ ›objektiv‹ und seit Descartes ›subjektiv‹, sondern weder das eine noch das andere. Vielmehr ›ist‹ das πρότερον τῇ φύσει eben im Sinne der φύσις, d. h. im Sinne des Seins (als des an-wesenden Aufgehens), selbst seiend, so, wie die Seiendheit das Seiendste bleibt.“¹

Entsprechend der Charakterisierung der griechischen Ontologie durch Heidegger stellt Platons „Höhlengleichnis“ den bloßen „Schatten“, die an einem Feuer vorbeigeführte Figuren an eine Höhlenwand werfen, die Plastizität und Präsenz, einprägsame Gegenwärtigkeit – Heidegger sagt oben alternativ zu „›Anwesenheit‹“ auch „›Gegenwart‹“ –, der im Sonnenlicht sichtbar erscheinenden Dinge gegenüber.² Das griechische Wort für ‚Schatten‘, „σκιά“, heißt „**Schatten** e-s Verstorbenen, Schattenbild, [...] Schemen [...], l e e r e r Schein, Trugbild, etwas **Wesenloses oder Wertloses**“.³ Die im Tageslicht erscheinenden, ‚realen‘ Dinge dagegen versteht Platon als Bild der Gegenständlichkeit von Begriffen und Vorstellungen, denen aufgrund ihrer Bestimmtheit im Sinne von Identität mit sich selbst

¹ Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), GSA, Bd. 65, S. 424-425; Anm.: Von Anaximander wird die Aussage überliefert: „ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεὼν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν“. – „Aus welchen [seienden Dingen] die seienden Dinge ihr Entstehen haben, dorthin findet auch ihr Vergehen statt, wie es in Ordnung ist, denn sie leisten einander Recht und Strafe für das Unrecht, gemäß der zeitlichen Ordnung“.

(Anaximander, Das »Fragment«, S. 72 u. 73)

² vgl. Platon, Werke, Bd. IV, S. 555-556 (515a)

³ Menge, Altgriechisch-Deutsch, S. 626-627

ein höherer Grad an Seinshaftigkeit zukomme. Von einem aus der Höhle Herausgeführten heißt es:

„damals [d. h. in der Höhle] habe er lauter Nichtiges gesehen, jetzt aber, dem Seienden näher und zu dem mehr Seienden gewendet, sehe er richtiger“¹

Das „Hinaufsteigen und die Beschauung der oberen Dinge“ wird daher als der „Aufschwung der Seele in die Gegend der Erkenntnis“², d. h. aber begriffliche Wahrnehmung, verstanden,

„so daß, wie jenes selbst [das Licht als das Gute] in dem Gebiet des Denkbaren zu dem Denken und dem Gedachten sich verhält, so diese in dem Sichtbaren zu dem Gesicht und dem Gesehenen.“³

Der Begriff des „Seienden“ in dem Zitat zu der Situation des aus der Höhle Geführten entspricht gemäß der Auffassung des Seins des Seienden als ‚Anwesenheit‘ seinshaftem Dasein. Sein selbst in diesem Sinne, Platons Sonnenlicht, das als Ursache von deren Sichtbarkeit den Dingen Seinshaftigkeit hier als Anwesenheit, Gegenständlichkeit, verleiht, ist selbst kein Seiendes, sondern die Seiendheit an sich und in seiner Rolle als Grund des Seienden zugleich „das Gute“:

„Die Sonne, denke ich, wirst du sagen, verleihe dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachstum und Nahrung, unerachtet sie selbst nicht das Werden ist.

[...]

Ebenso nun sage auch, daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein [nach heutiger Terminologie: das Seiende] ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt.“⁴

Wie hier, so belegt auch die folgende Stelle einerseits die Entsprechung und den engen Zusammenhang zwischen der Sonne mit ihrem Licht als der Ursache von Sichtbarkeit und folglich gegenständlicher Erkennbarkeit und dem „Guten“ und andererseits dieses als das Urprinzip der Welt („die Ursache alles Richtigen und Schönen“):

„[...] daß zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird, wenn man sie aber erblickt hat, sie auch gleich dafür anerkannt wird, daß

¹ Platon, Der Staat; Werke, Bd. IV, S. 557-559 (515d)

² Platon, Der Staat; Werke, Bd. IV, S. 563 (517b)

³ Platon, Der Staat; Werke, Bd. IV, S. 541 (508b-c)

⁴ Platon, Der Staat; Werke, Bd. IV, S. 544-545 (509b)

sie für alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, erzeugend, im Erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend [...]“.¹

Die weltschaffende, „noch über das Sein an Würde und Kraft hinausrag[ende]“ „Idee des Guten“ („τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα“) selbst ist bei Platon mit dem Begriff der „ἰδέα“ in das Feld der Sichtbarkeit gerückt und damit als gegenständlich, anwesend, gekennzeichnet: Das Wort ist von dem Infinitiv ἰδεῖν – „**sehen, erblicken**“² abgeleitet und bedeutet demnach eigentlich „**Aussehen, [...] (äußere) Erscheinung, Bild, Gestalt**“³. Entsprechend der in die Anwesenheit vergegenständlichten Natur auch des Weltgrundes ist er zwar „unter allem Erkennbaren [...] nur mit Mühe“, aber eben von dem menschlichen rationalen Bewußtsein her als Objekt erkennbar, zu „erblick[en]“. Auch in seiner Sonderstellung als nicht ein einzelnes Seiendes darstellend ist er menschlichem Zugang nicht grundsätzlich entzogen, insofern eben „zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird“.⁴

Platons Welt der aufgrund ihrer anwesend gegenständlichen Bestimmtheit mit sich selbst identischen Begriffe, denen ihr Nichtsein als ihre Aufhebung überhaupt als Begriff entgegengesetzt ist, stand aber schon vorher Heraklits Auffassung gegenüber, die solche Antinomie in den Dingen des Daseins leugnet:

„Κόσμον τὸνδε (τὸν αὐτὸν ἀπάντων) οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.“⁵

Bruno Snell übersetzt:

„Diese Weltordnung hier [bzw. die ‚gegenwärtige‘ W.] hat nicht der Götter noch der Menschen einer geschaffen, sondern sie war immer und ist und wird sein: immerlebendes Feuer, aufflammend nach Maßen und verlöschend nach Maßen.“

Die Wendung „ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα“ heißt wörtlicher übersetzt: „Maße [„das rechte oder gehörige Maß bzw. die durch das Maß bestimmte Menge oder Größe (Quantität), also Ausdehnung, Raum,

¹ Platon, Der Staat; Werke, Bd. IV, S. 563-565 (517b-c)

² Menge, Altgriechisch-Deutsch, S. 204

³ Menge, Altgriechisch-Deutsch, S. 338

⁴ Platon, Der Staat; Werke, Bd. IV, S. 563 (517b)

⁵ Heraklit. Fragmente, S. 14

Strecke“¹] entzündend und Maße auslöschend“. Sie heißt also nicht, daß die Flamme sich in geregelter Zunahme und insofern gesetzmäßig erhebt und ebenso vergeht, sondern daß ihr ein Maß gesetzt ist, das sie erfüllt und um das sie sich im gleichen Umfang zurücknimmt. Jaap Mansfeld übersetzt deshalb ausdrücklich erläuternd: „nach [denselben] Maßen erlöschend.“² Diese gleiche Umfänglichkeit ist wichtig, weil sie die Geschlossenheit und damit gestalthafte Autarkie des Prozesses bedeutet. Die Gestalt ist gespannt zwischen den Polen des vollen Maßes der Flamme als höchster Anwesenheit und der Auslöschung dieses „Maß[es]“ als Nichtsein und besteht als Prozeß gegenwärtigen Entstehens und Vergehens. Indem in diesem beide Pole enthalten sind, sei es auch, in einsinniger Betrachtung, in jeweils verschiedener Gewichtung, so bildet er ein in sich bewegtes und in dieser Prozeßhaftigkeit sich erhaltendes Ganzes, d. h. es geht mit der Balance von Da-Sein und Nicht-Da-Sein um eine ganzheitliche, eine in sich geschlossene Gestalt als gegenwärtig-zirkulares ‚Werden‘.

b) Begriffliche und bildhaft-poetische Sprache als gegensätzliche Konstitutionsformen rationaler und gestalthaft-ganzheitlicher Daseinsweisen

An die Stelle des „immer-lebendigen Feuer[s]“, das, so qualifiziert, in sich auf- und zugleich niederbrennt, setzt Heraklit das Fragment: „In die gleichen Ströme steigen wir und steigen wir nicht“³ als Bild für menschliches Bewußtsein und das Dasein in ihrer Ambivalenz. Er charakterisiert damit einmal Bewußtsein und entsprechend das Dasein als prozeßmäßige Gestalthaftigkeit und setzt zugleich das Gegenbild zu Platons „oberen Dingen“⁴ mit der Bestimmtheit ihrer permanenten Anwesenheit und Gegenständlichkeit im Sonnenlicht der Realität. Denn im Ganzen sind die Ströme „es“, „die gleichen“, d. h. die vielen einzelnen zusammengefaßt unter dem Begriff. Gleichzeitig aber sind sie dieses „es“ und auch wieder nicht, d. h. gesehen von der begrifflichen Fassung der Dinge her als charakterisiert durch die Bestimmtheit und Identität mit sich selbst in ihrer gegenständlichen Anwesenheit. Heraklits „Ströme“ entsprechen mit jener, ihrer einen Seite und in dessen Sicht Platons „Schatten“, den Bildern im Inneren der

¹ vgl. Menge, Altgriechisch-Deutsch, S. 452

² Jaap Mansfeld, Die Vorsokratiker I, S. 263

³ Heraklit. Fragmente, S. 19

⁴ Platon, Der Staat; Werke, Bd. IV, S. 563 (517b)

Höhle, in ihrer Dunkelheit, Unbestimmtheit und Wesenlosigkeit als Ausdruck der Ermangelung von Dasein und Sein. Indem Platons „obere[..] Dinge“ in der Bestimmtheit ihrer Plastizität und Präsenz im Licht der Sonne zugleich Bild der Begrifflichkeit sind, in der wir sie fassen, sind Heraklits „gleiche[..] Ströme“, in die wir steigen und auch wieder nicht steigen, die also sind und auch wieder nicht sind, das Gegenteil begrifflich basierter Sprache. In der Verbindung von Bestimmtheit als die „gleichen Ströme“ einerseits und Offenheit, insofern sie auch nicht die „gleichen“ sind, andererseits ist das Motiv ein dem platonischen entgegengesetztes Daseinsbild und zugleich das Gegenteil zu dessen auf die Eindeutigkeit als Identität mit sich selbst zielende rationale Begrifflichkeit.

Heraklits Motiv der Ströme, in die wir steigen und auch wieder nicht, charakterisiert ebenfalls, zugleich selbst ein solches darstellend, das ‚Bild‘ bzw. Bildlichkeit als Grundelement poetischer Sprache in ihrer paradoxen Natur von Bestimmtheit und Offenheit, indem in dem genannten anschaulich plastischen Ding eines poetischen Texts zugleich anderes durchscheint, das sich aus dem engeren und weiteren Textzusammenhang erschließt. Sie ist zugleich Ausdruck eines nicht rationalen, die Welt nicht in Begriffen fassenden, sondern ganzheitlichen Bewußtseins, das die Dinge in der dynamischen inneren Spannung von Da-Sein und Nicht-Da-Sein bzw. ihres Entstehens und Vergehens als gestalthaftes ‚Werden‘ sieht, wie Heraklit es am später zu betrachtenden Beispiel eines Bogens veranschaulicht.¹

Rilke veranschaulicht den ‚transparenten‘ Charakter dichterischer Sprache, die die stoffliche Solidität und Dauerhaftigkeit eines vergegenständlichten Seienden ausschließt, selbst mit Bildern, die zugleich für das Dasein als ‚Werden‘, wie Heraklit es in dem in gleichem Maße aufflammenden und erlöschenden Feuer darstellt, gelten, so in dem Motiv „sei ein klingendes Glas, das sich im Klang schon zerschlug“² in SO, 2, XIII. Wie es hier das wiederholte Bild des Klingens ist, das den Bezug auf Dichtung einschließt, so ist es am Ende dieses Sonetts, zugleich den Vorgang ganzheitlicher Verwandlung begrifflicher Mitteilungssprache bzw. vergegenständlichten Daseins andeutend, das Bild des Jubels, das diese Verbindung herstellt:

¹ vgl. u., S. 53

² SW I, S. 759

„Zu dem gebrauchten sowohl, wie dem dumpfen und stummen
Vorrat der vollen Natur, den unsäglichen Summen,
zähle dich jubelnd hinzu und vernichte die Zahl“.¹

In „Wie die Natur die Wesen überläßt“ heißt es weniger euphorisch, aber in der existentiellen Feststellung ebenfalls zugleich den sprachlichen Bezug herstellend, daß die Menschen ihr „Schutzlossein [...] / in's Offne wandten [...] / um es im weitesten Umkreis, irgendwo, / wo das Gesetz uns anrührt, zu bejahren.“² SO, 2, XII redet, ebenso zweideutig, von dem „heiter Geschaffne[n], / das mit Anfang oft schließt und mit Ende beginnt“³, während das Gedicht „Eingang“ ausdrücklich „das Wort, das noch im Schweigen reift“⁴ nennt. Gemeint ist das dichterische Wort im Gegensatz zum Begriff, der in seiner Identität mit sich selbst einseitig Anwesendes nennt, während das poetische Bild im genannten Ding zugleich als sein Nicht-Da-Sein ein anderes mitschwingen läßt und erst im Ganzen Bestimmtheit erlangt. Alle Aussagen betonen die Offenheit dichterischer Sprache im Gegensatz zu begrifflicher Eindeutigkeit. Zur Bestimmtheit im Ganzen schließt sie sich in dem eines Werkzusammenhangs, wie in SO, 2, XV „des Wassers fließende[s] Gesicht“ gehalten ist in dem, was die „marmorne Maske“ des „Brunnen-Mund[s]“ – auch hier fehlt nicht der ausdrückliche Bezug auf Sprachliches, Dichtung – als „unerschöpflich Eines, Reines, spricht“⁵. Die Konsequenz solchen Sprechens ist, daß Rilkes Werk wie auch der einzelne Text wie eine große Glocke, schlägt man sie an beliebiger und auch der kleinsten Stelle an, im Ganzen zu tönen beginnt. Allerdings ist dazu nicht nur das einzelne Element dichterischer Sprache auch in seinem durchscheinenden Charakter verantwortlich, ansonsten entstünden trotzdem nur die endlosen, disparat bunten, also einheitslosen Hutbänder der „Modistin, *Madame Lamort*“ aus der 5. DE, die das Nicht-Da-Sein als konstituierenden Teil ganzheitlichen Daseins mit immer neuen Anwesenheitsmomenten kaschiert, die ihrerseits, als „künstliche Früchte“ steril, lebendige Erneuerung als ‚Werden‘ ausschließen:

„die ruhlosen Wege der Erde, endlose Bänder,
schlingt und windet und neue aus ihnen
Schleifen erfindet, Rüschen, Blumen, Kokarden,
künstliche Früchte –, alle

¹ SW I, S. 759-760

² SW II, S. 261

³ SW I, S. 759

⁴ SW I, S. 371

⁵ SW I, S. 760