

# **R. M. Rilkes „Alkestis“**

**Dichterische Sprache als sich selbst bewahrheitendes „Versprechen“ von Seinshaftigkeit**



**Cuvillier Verlag Göttingen**  
Internationaler wissenschaftlicher Fachverlag



## R. M. Rilkes „Alkestis“





Roland Ruffini

# **R. M. Rilkes „Alkestis“**

**Dichterische Sprache als sich selbst bewahrheitendes „Versprechen“ von Seinshaftigkeit**



**Cuvillier Verlag Göttingen**  
Internationaler wissenschaftlicher Fachverlag

Dieses Werk ist copyrightgeschützt und darf in keiner Form vervielfältigt werden noch an Dritte weitergegeben werden.  
Es gilt nur für den persönlichen Gebrauch.



## **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

1. Aufl. - Göttingen: Cuvillier, 2018

© CUVILLIER VERLAG, Göttingen 2018

Nonnenstieg 8, 37075 Göttingen

Telefon: 0551-54724-0

Telefax: 0551-54724-21

[www.cuvillier.de](http://www.cuvillier.de)

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf fotomechanischem Weg (Fotokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

1. Auflage, 2018

Gedruckt auf umweltfreundlichem, säurefreiem Papier aus nachhaltiger Forstwirtschaft.

ISBN 978-3-7369-9878-0

eISBN 978-3-7369-8878-1



## Inhalt

|                                                                                                                                                                              | S.        |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Einführung.....</b>                                                                                                                                                       | <b>11</b> |
| <b>A) Rilkes oppositionelle Position in der dualistischen Tradition abendländischer Geistesgeschichte.....</b>                                                               | <b>11</b> |
| a) Rationale und ganzheitlich-gestaltliche Denkweisen als alternative Schulen abendländischer Philosophie.....                                                               |           |
| b) Begriffliche und bildhaft-poetische Sprache als gegensätzliche Konstitutionsformen rationaler und gestaltlich-ganzheitlicher Daseinsweisen.....                           | 11        |
| <b>B) Thematische, methodische und darstellungsmäßige Konsequenzen aus der zentralen poetischen Bedeutung der Seinsthematik bei Rilke.....</b>                               | <b>30</b> |
| <b>Der Text „Alkestis“, sein Inhalt und Aufbau.....</b>                                                                                                                      | <b>39</b> |
| <b>Vergleichende Analyse des „Alkestis“-Texts .....</b>                                                                                                                      | <b>46</b> |
| <b>Textteil I (Z. 1-24): Der Einbruch des Göttlichen, der Verkörperung ganzheitlicher Einheit, in das Dasein als vergegenständlichte Realität in der ersten Strophe.....</b> | <b>46</b> |
| <b>A) Das Verhältnis zwischen Göttlichem als Daseinsganzheit an sich und dem Dasein als vergegenständlichter Realität bzw. ganzheitlichem ‚Werden‘.....</b>                  | <b>46</b> |
| a) Die Figur Hermes mit ihrer Forderung im Admetos-Mythos und in Rilkes Gedicht .....                                                                                        | 46        |
| b) Hermes' Forderung nach Admets sofortigem Tod als von suprarationaler Natur.....                                                                                           | 51        |

|                                                                                                                                                                                       |                |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|
| <b>B) Die schrittweise Epiphanie des Göttlichen als der Daseins-<br/>ganzheit an sich bei gleichzeitig fortschreitender Aufhe-<br/>bung vergegenständlichten realen Daseins .....</b> | <b>67</b>      |
| a) Erste Hälfte der Anfangsstrophe: Verdeckter Eintritt des<br>Göttlichen in vergegenständlichtes Dasein.....                                                                         | 67             |
| α) Erstes Strophenviertel: Der „Bote“ Hermes als Stellvertre-<br>ter des Göttlichen im Dasein und Parallelfigur zu Rilkes<br>„Engel“ .....                                            | 69             |
| β) Zweites Strophenviertel: ‚Ontologische Differenz‘ zwi-<br>schen realem Dasein und Daseinsganzheit an sich .....                                                                    | 76             |
| 1. Der Einbruch des Göttlichen als Repräsentanz der Da-<br>seinsganzheit an sich in Admets Hochzeitsgesellschaft..                                                                    | 76             |
| 2. Motive der Enthobenheit der Daseinsganzheit an sich<br>bei Rilke .....                                                                                                             | 91             |
| b) Zweite Hälfte der Anfangsstrophe: Affirmatives Hervortre-<br>ten des Göttlichen in vergegenständlichtem Dasein.....                                                                | 108            |
| α) Drittes Strophenviertel: Das Zurücktreten vergegenständ-<br>lichten Daseins vor der numinosen Erscheinung der Da-<br>seinsganzheit an sich.....                                    | 108            |
| β) Letztes Strophenviertel: Die Konfrontation der menschli-<br>chen Welt mit der des Göttlichen im Mythos.....                                                                        | 116            |
| 1. Paradoxe Darstellung der unmittelbaren Erscheinung<br>des Göttlichen als der Daseinsganzheit an sich im Da-<br>sein.....                                                           | 116            |
| 2. Affinität von Mythos und Poesie als Grund für Rilkes<br>Motivwahl.....                                                                                                             | 117            |
| <br><b>Textteil II (Z. 25-57): Die Reaktion des Subjekts auf den<br/>Einbruch des Göttlichen als Verkörperung der Ganzheit<br/>an sich in sein Dasein.....</b>                        | <br><b>121</b> |
| <br><b>A) Admet als Vertreter des Menschen rationalen Bewußtseins<br/>und eines Daseins einseitiger Anwesenheit.....</b>                                                              | <br><b>121</b> |
| a) Admets Entsetzensschrei: Ausdruck der Erfahrung der Töd-<br>lichkeit einer unmittelbaren Konfrontation mit der Daseins-<br>ganzheit an sich.....                                   | 121            |

|                                                                                                                                                                                                                       |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| b) Der totale Zusammenbruch des Subjekt-Ichs Admets und des Propheten aus „Tröstung des Elia“ in der Konfrontation mit dem Tod als komplementäre Entsprechung zur Hybris ihres Verfügungswillens über das Dasein..... | 122        |
| c) Admets unangemessener ‚Handels‘-Versuch mit Gott Hermes als dem Vertreter der Ganzheit .....                                                                                                                       | 133        |
| <b>B) Die Eltern und der Geliebte Admets als in ihrer Nichteignung, im Tod an dessen Stelle zu treten, vorbereitende Kontrastfiguren zu Alkestis.....</b>                                                             | <b>136</b> |
| a) Das vergegenständlichende Daseinsverhältnis der Eltern und des Geliebten Admets.....                                                                                                                               | 136        |
| b) Vergleich des Verbrauchtseins der Eltern Admets mit dem Motiv des dünner werdenden Teppichs in der 5. DE.....                                                                                                      | 137        |
| c) Das Verbrauchtsein der Eltern Admets bzw. die jugendliche Schönheit seines Geliebten Kreon als Ausdruck der Unfähigkeit zu existentieller Erneuerung.....                                                          | 146        |
| <b>Textteil III (Z. 58-79): Alkestis’ Auftritt: Die Reaktion des Menschen ganzheitlichen Bewußtseins auf den Einbruch des Göttlichen als der Verkörperung der Daseinsganzheit an sich in das Dasein.....</b>          | <b>148</b> |
| <b>A) Alkestis’ Erscheinung in der Perspektive Admets.....</b>                                                                                                                                                        | <b>148</b> |
| <b>B) Alkestis’ Charakterisierung ihres Daseins.....</b>                                                                                                                                                              | <b>162</b> |
| a) Alkestis’ Blick auf ihr bisheriges unreflektiert ganzheitliches Dasein.....                                                                                                                                        | 162        |
| b) Alkestis’ Vision existentieller Seinshaftigkeit.....                                                                                                                                                               | 169        |
| <b>Textteil IV (Z. 80-92): Alkestis’ Gewinnung existentieller Seinshaftigkeit.....</b>                                                                                                                                | <b>184</b> |
| <b>A) Admets Reaktion auf seine persönliche Rettung und der Umschlag seiner Haltung.....</b>                                                                                                                          | <b>184</b> |

|                                                                                                                                       |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>B) Alkestis' Wendung im Hinausgehen zum „Eingang“ als „Eingang eines neuen Lebens“.....</b>                                        | <b>189</b> |
| a) „Eingang eines neuen Lebens“ als Bewußtseinswandlung...                                                                            | 189        |
| b) Aufhebung der vergegenständlichenden Differenz von „draußen“ und „innen“ .....                                                     | 202        |
| <b>C) Alkestis' ganzheitlichkeitssetzendes „Versprechen“.....</b>                                                                     | <b>213</b> |
| <b>D) Der Motivkomplex „Mädchen“, ‚Erwachsensein‘, ‚Lächeln‘ und ‚Spiel‘ in ‚Das Karussell‘, ‚Die Erwachsene‘ und ‚Wendung‘ .....</b> | <b>215</b> |
| a) „Das Karussell“ als ironisches Bild vergegenständlichender Pervertierung der Kindheit.....                                         | 215        |
| α) Relativierende zusammenfassende Charakterisierung des Karussells als „das atemlose blinde Spiel“ .....                             | 215        |
| β) Die ironisierende Darstellung der Kindheit in den Strophen eins bis vier von „Das Karussell“.....                                  | 224        |
| b) „Die Erwachsene“ als im Umschlag positives Gegenbild zu „Das Karussell“.....                                                       | 235        |
| α) Die Zentralgestalt in „Die Erwachsene“ als Trägerin des Daseins im Ganzen.....                                                     | 235        |
| β) Daseinsganzheit als vergegenständlichte Idee des Subjekts in „Die Erwachsene“ und „Eingang“ .....                                  | 246        |
| γ) Umschlag in Ganzheitlichkeit mit dem Zurücktreten des Subjekts.....                                                                | 251        |
| 1. Die Motive des „Schleier[s]“ und des ‚Loslassens‘ in „Die Erwachsene“ und „Eingang“ .....                                          | 251        |
| 2. Die Gestalt des „innere[n] Mädchen[s]“ in „Wendung“.                                                                               | 256        |
| δ) Die Motive der „Kindgewesene[n]“ und des ‚Loslassens‘ in „Die Erwachsene“ und „Eingang“ .....                                      | 261        |
| c) Die beiden Schlußstrophen von „Das Karussell“ positiv als Darstellung vergegenständlichender Daseinshaltung.....                   | 265        |
| α) Das Motiv des ‚Aufschauns‘ als scheiternde Befreiung aus vergegenständlichtem Dasein.....                                          | 265        |

|                                                                                                                                  |            |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| β) „Lächeln“ in „Das Karussell“ als Ausdruck (vergegenständlichenden) magischen Kunstwillens.....                                | 280        |
| γ) Das Motiv des „Spiel[s]“ in „Das Karussell“ und „Die Erwachsene“ als Bild disparaten Daseins bzw. magischen Kunstwillens..... | 296        |
| <b>E) Alkestis’ „Lächeln“: Ausdruck der Verklärung dichterischen Sprechens als Seinssetzung.....</b>                             | <b>302</b> |
| a) ‚Erwachsenesein‘ und „Lächeln“ als Ausdruck ganzheitlichen Bewußtseins.....                                                   | 302        |
| 1. Alkestis’ „Versprechen“ und Nietzsches „Lehre[..] der ewigen Wiederkunft“.....                                                | 307        |
| 2. Alkestis’ existentielle Wandlung im Unterschied zur „ewigen Wiederkunft“ des „Übermensch[en]“ Nietzsches.....                 | 316        |
| b) Dichterisches Sprechen als sich selbst bewahrheitendes „Versprechen“ von Seinshaftigkeit.....                                 | 319        |
| <b>Textteil V (Z. 91-96): Admets Faszination: Die Aufhebung des Subjekts in der Gewinnung ganzheitlichen Bewußtseins.....</b>    | <b>326</b> |
| <b>Zusammenfassung.....</b>                                                                                                      | <b>331</b> |
| <b>Literaturverzeichnis.....</b>                                                                                                 | <b>335</b> |



## 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.<sup>1</sup> Dieses nennt er früher in seinem Brief an Gräfin Sizzo vom 6.1.1923 die „wirkliche[..] heile[..] und volle[..] Sphäre und Kugel des *Seins*“<sup>2</sup>. Abgesehen von der idealistischen Ineinsetzung 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.<sup>3</sup> 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).<sup>4</sup> 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“<sup>5</sup>, 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,

---

<sup>1</sup> vgl. Briefe, S. 896-898

<sup>2</sup> Briefe, S. 807

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> Leibniz, Principes de la nature et de la grâce, p. 727

<sup>5</sup> 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> [...]“.<sup>1</sup>

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‘<sup>2</sup>] erfassen.)“<sup>3</sup> 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.“<sup>4</sup>

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,<sup>5</sup> also die bloße Verneinung eines zuvor und unabhängig davon schon gesetzten ‚etwas‘ ist. Es wird in seinem begrifflichen Gesetztsein 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-

<sup>1</sup> Hist. Wb. Philos. 5, sp. 1188

<sup>2</sup> Hist. Wb. Philos. 5, sp. 1189

<sup>3</sup> Aristoteles' Metaphysik, Γ 1, 1003 a 31, S. 122-123

<sup>4</sup> Hist. Wb. Philos. 5, sp. 1189

<sup>5</sup> 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.<sup>1</sup> Außerdem dient ‚sein‘ als Vollverb „*schlechthin* [dazu], [...] *die existenz eines dinges zu behaupten*“.<sup>2</sup>

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 Satz Kern 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 ‚Gegenstand‘ 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.“<sup>3</sup>

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.<sup>4</sup> 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

---

<sup>1</sup> DWG, Bd. 10, sp. 2033, Bd. 13, sp. 690

<sup>2</sup> DWG, Bd. 16, sp. 251

<sup>3</sup> Heidegger, Besinnung, GSA, Bd. 66, S. 267

<sup>4</sup> 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 vorsehenden 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.“<sup>1</sup>

Geschichtlich setzt Heidegger den Übergang zu metaphysischem Denken als den „ersten Anfang“ schon in der „antiken“ bzw. „griechischen Ontologie“<sup>2</sup> 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.“<sup>3</sup>

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

<sup>1</sup> Heidegger, *Besinnung*, GSA, Bd. 66, S. 274-275

<sup>2</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, GSA, Bd. 2, S. 34

<sup>3</sup> 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 Vorstellen 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 Vorstellens. Aber weil auch dieses Vorstellen auf die Gegenwärtigung des Vorhandenen als solchen geht, meint auch hier das Frühersein einen zwar nicht gemein-zeitlichen, wohl aber zeithaften Vorrang hinsichtlich der Anwesenheit. 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.“<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup> 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**“.<sup>3</sup> 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

<sup>1</sup> Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), GSA, Bd. 65, S. 424-425; Anm.: Von Anaximander wird die Aussage überliefert: „ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ 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)

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

<sup>3</sup> 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“<sup>1</sup>

Das „Hinaufsteigen und die Beschauung der oberen Dinge“ wird daher als der „Aufschwung der Seele in die Gegend der Erkenntnis“<sup>2</sup>, 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.“<sup>3</sup>

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.“<sup>4</sup>

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

---

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

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

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

<sup>4</sup> 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 [...]“.<sup>1</sup>

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**“<sup>2</sup> abgeleitet und bedeutet demnach eigentlich „**Aussehen, [...] (äußere) Erscheinung, Bild, Gestalt**“<sup>3</sup>. 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“.<sup>4</sup>

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 αἰείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.“<sup>5</sup>

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,

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

<sup>2</sup> Menge, Altgriechisch-Deutsch, S. 204

<sup>3</sup> Menge, Altgriechisch-Deutsch, S. 338

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

<sup>5</sup> Heraklit. Fragmente, S. 14

Strecke“<sup>1</sup>] 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.“<sup>2</sup> 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“<sup>3</sup> 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“<sup>4</sup> 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

---

<sup>1</sup> vgl. Menge, Altgriechisch-Deutsch, S. 452

<sup>2</sup> Jaap Mansfeld, Die Vorsokratiker I, S. 263

<sup>3</sup> Heraklit. Fragmente, S. 19

<sup>4</sup> 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.<sup>1</sup>

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“<sup>2</sup> 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:

---

<sup>1</sup> vgl. u., S. 53

<sup>2</sup> 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“.<sup>1</sup>

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 bejahen.“<sup>2</sup> SO, 2, XII redet, ebenso zweideutig, von dem „heiter Geschaffne[n], / das mit Anfang oft schließt und mit Ende beginnt“<sup>3</sup>, während das Gedicht „Eingang“ ausdrücklich „das Wort, das noch im Schweigen reift“<sup>4</sup> 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“<sup>5</sup>. 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

---

<sup>1</sup> SW I, S. 759-760

<sup>2</sup> SW II, S. 261

<sup>3</sup> SW I, S. 759

<sup>4</sup> SW I, S. 371

<sup>5</sup> SW I, S. 760

unwahr gefärbt, – für die billigen  
Winterhüte des Schicksals.“<sup>1</sup>

Vielmehr muß auch die Glocke als Bild des einzelnen Kunstwerks oder auch Rilkes Werks im Ganzen als eine Ganzheit ihren Teil beitragen. Denn Teil und Ganzes stehen hier innerhalb eines komplexen kybernetischen Prozesses in einem Interdependenzverhältnis zueinander. Das einzelne Element, in begrifflicher Sprache bedeutungsmäßig identisch mit sich selbst und so unabhängig von allem anderen in seinem Sinn festgelegt, wird durch das Ganze über dessen andere Einzelelemente, die durch dieses hindurchscheinen, bestimmt, wie diese durch die Ganzheit der Einzelelemente als das ‚Werden‘. Dieses bedeutet, daß die Einheit von Da-Sein und Nicht-Da-Sein als Entstehen und Vergehen in einem zeitlichen Prozeß und als daseinsmäßige Form von Bildlichkeit und deren Durchscheinen des einen im anderen erscheint. In SO, 2, VI schildert Rilke diese Natur der Elemente dichterischer Sprache, die sie mit im ‚Werden‘ stehenden Dasein gemein hat:

Rose, du thronende, denen im Altertume  
warst du ein Kelch mit einfachem Rand.  
*Uns* aber bist du die volle zahllose Blume,  
der unerschöpfliche Gegenstand.

In deinem Reichtum scheinst du wie Kleidung um Kleidung  
um einen Leib aus nichts als Glanz;  
aber dein einzelnes Blatt ist zugleich die Vermeidung  
und die Verleugnung jedes Gewands.

Bei dem fortlaufenden Durchscheinen des einen hier im anderen und umgekehrt handelt es sich jedoch nicht um einen linearen Vorgang, sondern die Elemente sind konzentrisch zu einer in sich geschlossenen Gestalt um eine Mitte gebunden, die selbst kein weiteres dingliches Element in dieser Gestalt darstellt, sondern durch Entzughaftigkeit charakterisiert ist, als „Leib aus nichts als Glanz“. Das genannte physische Element „Leib“ ist als Bezeichnung lediglich komplementär von dem Bild der „Kleidung“ für die Blütenblätter zu verstehen. Für sich genommen ist er sachlich eine Leere, nur Symbol und insofern „nichts als“, reiner „Glanz“.

Konkret zeigt sich die transparente Natur dichterischer Sprache bei Rilke beispielsweise darin, daß sich neben die Metapher „Dach[.]“<sup>1</sup> in dem

---

<sup>1</sup> SW I, S. 704-705; vgl. Ruffini, Vier Gestalten der Bibel, S. 39

Gedicht „In Karnak wars“, in dem dortigen Zusammenhang offenbar auf ein Tempeldach bezogen, („Zerstörung gab ihr [einer Tempelsäule] recht: dem höchsten Dache / war sie zu hoch“) das „Dach“ eines Karussells stellt („Mit einem Dach und seinem Schatten dreht / sich eine kleine Weile der Bestand von bunten Pferden“<sup>2</sup>) in „Das Karussell“. Dem wiederum gesellen sich die „Winterhüte des Schicksals“ der „Modistin, *Madame Lamort*“<sup>3</sup> als Schutz vor dem Tod als der Voraussetzung neuen Lebens sowie der ewig „dünnere Teppich“ als „Pflaster“ über der „Wunde“ der „Erde“<sup>4</sup>, dem Bild der Ganzheit, aus der 5. DE und die Kinderschürze in „Die Kathedrale“ („wie Kinder Grün und Rot / und was der Krämer hat als Schürze tragen“<sup>5</sup>) als Parallelen zu. In allen Fällen geht es, wie im Verlauf der Arbeit zu zeigen sein wird<sup>6</sup>, um Bilder der Abwehr ganzheitlichen Daseins. SO, 1, I setzt in diesem Sinne „Hütte“<sup>7</sup> als praktischer Schutz der Daseinsfürsorge in Gegensatz zu „Tempel[n]“, Orten des Göttlichen, als Ausdruck der ganzheitlichen Einheit des Daseins. In gleicher Funktion wie „Hütte“ führt das Gedicht „Eingang“ „dein Haus“ mit seiner „verbrauchten Schwelle“ und „deine[...] Stube, drin du alles weißt“<sup>8</sup> ein, und sieht „Die Kathedrale“ die „Häuser“ „kleine[r] Städte“ als bloße „Buden“ eines „Jahrmarkt[s]“<sup>9</sup>, die auch die zehnte DE anführt<sup>10</sup>. In „Es winkt zu Fühlung fast aus allen Dingen“ kommen noch die Metaphern „Haus“ und „die Hut“ hinzu, die aber zugleich zu Elementen ganzheitlichen Bewußtseins transformiert werden. Davon abgesehen betont dieser Text wie SO, 2, VI in immer neuen Formulierungen die Allverbundenheit ganzheitlichen Daseins und die Übergängigkeit seiner Elemente. Wie dort ist der Sachverhalt auf die solches Dasein und Bewußtsein ausdrückende dichterische Sprache beziehen:

„Es winkt zu Fühlung fast aus allen Dingen,  
aus jeder Wendung weht es her: Gedenk!  
Ein Tag, an dem wir fremd vorübergingen,  
entschließt im künftigen sich zum Geschenk.

---

<sup>1</sup> SW II, S. 118

<sup>2</sup> SW I, S. 530

<sup>3</sup> SW I, S. 704-705

<sup>4</sup> SW I, S. 701; vgl. u., S. 145

<sup>5</sup> SW I, S. 498

<sup>6</sup> vgl. u., S. 225f.

<sup>7</sup> SW I, S. 731; vgl. u., S. 92

<sup>8</sup> SW I, S. 371; vgl. u., S. 77

<sup>9</sup> SW I, S. 497-498; vgl. u., S. 108f.

<sup>10</sup> SW I, S. 722; vgl. u., S. 109

Wer rechnet unseren Ertrag? Wer trennt  
uns von den alten, den vergangen Jahren?  
Was haben wir seit Anbeginn erfahren,  
als daß sich eins im anderen erkennt?

Als daß an uns Gleichgültiges erwarmt?  
O Haus, o Wiesenhang, o Abendlicht,  
auf einmal bringst du's beinah zum Gesicht  
und stehst an uns, umarmend und umarmt.

Durch alle Wesen reicht der *eine* Raum:  
Weltinnenraum. Die Vögel fliegen still  
durch uns hindurch. O, der ich wachsen will,  
ich seh hinaus, und *in* mir wächst der Baum.

Ich Sorge mich, und in mir steht das Haus.  
Ich hüte mich, und in mir ist die Hut.  
Geliebter, der ich wurde: an mir ruht  
der schönen Schöpfung Bild und weint sich aus.“<sup>1</sup>

Im Sinne der kybernetischen Interdependenz von Ganzem und Teil spricht Rilke in seinem Rodin-Essay von dem „Ganz-mit-sich-Beschäftigtsein [als das], was einer Plastik ihre Ruhe gab“ und weswegen sie „nichts von außen verlangen oder erwarten, sich auf nichts beziehen [durfte], was draußen lag, nichts sehen, was nicht in ihr war.“<sup>2</sup> Also auch das Ganze ist kein von außen über die Teile gestülptes Einigungsband, es entsteht aus der entsprechenden Natur der Teile wie diese aus jenem und macht in dieser Interdependenz das Wesen organischer, d. h. lebendiger Gestalt aus. Hans Schwerte schreibt zu Rilkes dichterischer Sprache:

„So gewinnt jedes seiner Grundworte schließlich eine zweite Dimension; es bindet in sich, komplementär, Spruch und Widerspruch; es bildet in sich selbst dunkel-helles Echo. Erst im Mithören und Mitvernehmen auch der anderen Dimension erhält das Wort seine volle Aussage. Das macht die besondere Schwierigkeit der Rilkeschen Dichtersprache aus – oder genauer: aller modernen Dichtersprache. Das Eindeutige wird in eine vibrierende Mehrdeutigkeit aufgelöst und dadurch, paradoxerweise, doch wieder zu einem Ganzen gebunden.“<sup>3</sup>

Die genannte bedeutungsmäßige Bestimmtheit des poetischen Worts trotz seiner Offenheit sieht Schwerte darin, daß es in seinem Sinn trotz seiner

---

<sup>1</sup> SW II, S. 93-93

<sup>2</sup> SW V, S. 159

<sup>3</sup> Schwerte, Das Lächeln in den Duineser Elegien, S. 291

„vibrierende[n] Mehrdeutigkeit [...] zu einem Ganzen gebunden“ ist. Dies heißt dasselbe, wie oben gesagt, daß es in seiner Bedeutung durch seine Bezüge zu den anderen Elementen jeweils des Werks bzw. des Werks eines Dichters als eines Ganzen bestimmt ist, sein Sinn ist nicht der allgemeine begrifflich festgelegte des Lexikons. Die Bestimmtheit des Teils durch das Ganze und gleichermaßen umgekehrt des Ganzen durch den Teil nennt Schwerte wegen der Aufhebung der einsinnigen Ursache-Wirkungs-Linie, besonders im Verhältnis von als über- und untergeordnet gesehenen Dingen, paradox. Er erkennt also die kybernetische Interdependenz als konventionell begrifflichem Denken zuwiderlaufend, wie es die Ganzheit in ihrer gestaltbildenden Einheit von Da-Sein und Nicht-Da-Sein ebenso schon ist.

Der Begriff des „Ganzen“ steht der „Eindeutig[keit]“ begrifflicher Aussage gegenüber. Wie der oben so gebrauchte Begriff der ‚Bestimmtheit‘ bezieht er sich auf Sein als die Einheit von Da-Sein und Nicht-Da-Sein bzw. entsprechend auf ganzheitliches Dasein als Gestalt oder Dichtung. Das Gedicht „Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort“ stellt zunächst rational gefaßtes Dasein als das disparate oder einheitslose Nebeneinander menschlicher Begriffe dar:

„Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort.  
Sie sprechen alles so deutlich aus:  
Und dieses heißt Hund und jenes heißt Haus,  
und hier ist Beginn und das Ende ist dort.“<sup>1</sup>

Die Schlußzeile der Strophe bedeutet das Gegenteil der Aussage aus SO, 2, XII mit der Nennung des „heiter Geschaffne[n], / das mit Anfang oft schließt und mit Ende beginnt“<sup>2</sup>, d. h. dem dynamischen Ineinander und der Übergänglichkeit von Da-Sein und Nicht-Da-Sein im ‚Werden‘ stellt sie sozusagen die Gegenphase, einseitige Anwesenheit bzw. die begriffliche Fassung des Daseins, gegenüber. Als Gegensatz der hier konzipierten Welt schildert die Schlußstrophe des Gedichts die in der Einheit dichterischer Gestalt und Bewegung des ‚Gesangs‘ stehenden „Dinge“:

„Ich will immer warnen und wehren: Bleibt fern.  
Die Dinge singen hör ich so gern.

---

<sup>1</sup> SW I, S. 194

<sup>2</sup> SW I, S. 759

Ihr rührt sie an: sie sind starr und stumm.  
Ihr bringt mir alle die Dinge um.“<sup>1</sup>

Gemäß diesem Charakter dichterischer Sprache setzt Rilke ihre Elemente auch anderen Orts in Gegensatz zur allgemeinen Mitteilungs- und Gebrauchssprache:

„Ja, zum Teufel, dann laßt doch eure Bücher nicht drucken und eure Werke nicht ausstellen, wenn sie uns nichts angehn, kann einer belehren. – Wir aber müssen unsere Vergangenheit in Werken aus uns herausstellen, abschließen. Sie sind erst vollendet, wenn sie nicht mehr Teile sind unser selbst, wenn sie übersetzt sind in eure Umgangssprache, das heißt, wenn das Buch Buch, das Bild Bild in eurem Sinne ist. Dann ist keine Brücke mehr von uns dazu, dann sind sie hinter uns, und wir können uns auf sie stellen.

Den andern: ihr habt die Welt eng gemacht, jahrhundertlang. Wo wir nun irgendeine Tat hinstellen, überall stoßt ihr daran: eure Schuld.“<sup>2</sup>

„Werke“, poetische, sind „vollendet“, d. h. stehen für sich allein und können nicht Teil eines praktischen Lebenszusammenhangs sein, in dem man „die Welt eng gemacht [hat], jahrhundertlang“. In solch unzugänglicher ‚Vollendung‘ stehen „Werke“, wenn sie, ihrem Wesen entgegen, in „Umgangssprache“ übersetzt und damit Teil der ‚eng gemachten Welt‘ im Sinne praktischer Verfügbarkeit geworden sind. Der Begriff der „Umgangssprache“ meint, daß die in Frage stehenden „Werke“, indem ihnen begriffliche Eindeutigkeit zugeschrieben wird, dem Zwecke objektiver, praktischer Kommunikation dienend angesehen werden. Als poetische Texte charakterisiert Rilke sie aber noch ausdrücklicher als in den „Tagebücher[n]“ als „unbrauchbar für den bloßen Umgang, unberührbar und bleibend“, „bleibend“ nicht in begrifflicher Gegenständlichkeit als einseitig Anwesenheit, sondern als die Balance der inneren Gegensatzspannung von Da-Sein und Nicht-Da-Sein, wie Rilke am 17.3.1922 an Gräfin Sizzo schreibt:

„Schreiben zu können ist, weiß Gott, nicht minder ›schweres Handwerk‹, um so mehr, als das Material der anderen Künste von vornherein von dem täglichen Gebrauch abgerückt ist, während des Dichters Aufgabe sich steigert um die seltsame Verpflichtung, *sein* Wort von den Worten des bloßen Umgangs und der Verständigung gründlich, wesentlich zu unterscheiden. *Kein* Wort im Gedicht (ich meine hier jedes ›und‹ oder ›der‹, ›die‹, ›das‹) ist *identisch* mit dem gleichlautenden Gebrauchs- und Konversations-Worte; die reinere Gesetzmäßigkeit, das große Verhältnis, die Konstellation, die es im Vers oder in künstlerischer Prosa einnimmt, verändert es bis in den Kern

---

<sup>1</sup> SW I, S. 195

<sup>2</sup> Tagebücher aus der Frühzeit, S. 48-49

seiner Natur, macht es nutzlos, unbrauchbar für den bloßen Umgang, unberührbar und bleibend“.<sup>1</sup>

Entsprechend sind es Dichter, die Heraklits Linie aufgreifen, wie Novalis, der in seinem Text „Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren“ in dessen Sinn und in Platons Metaphorik statt der Fassung der Welt in rationalen Begriffen fordert, daß:

„[...] sich wieder Licht und Schatten  
Zu echter Klarheit werden gatten  
Und man in Märchen und Gedichten  
Erkennt die wahren Weltgeschichten“.<sup>2</sup>

In diese Linie fällt auch Heinrich von Kleist, wenn er als weltprägendes oder -schöpfendes Organ statt des rationalen „ein unendliches Bewußtsein“ erhofft, mit dem, in Übertragung zu u. a. ‚poetischer Schönheit‘ gesprochen, sich „Grazie“ herstellt:

„[...] so findet sich auch, wenn die Erkenntnis gleichsam durch ein Unendliches gegangen ist, die Grazie wieder ein; so daß sie, zu gleicher Zeit, in demjenigen menschlichen Körperbau am reinsten erscheint, der entweder gar keins, oder ein unendliches Bewußtsein hat, d. h. in dem Gliedermann, oder in dem Gott.’  
„Mithin’, sagte ich ein wenig zerstreut, ‚müßten wir wieder von dem Baum der Erkenntnis essen, um in den Stand der Unschuld zurückzufallen?“<sup>3</sup>

Schließlich gilt die kritische Position gegenüber der rational-begrifflichen Konstituierung der Welt und dem entsprechenden Bewußtsein besonders für den Dichter-Philosophen Friedrich Nietzsche, der als Rilkes Gewährsmann angesehen werden kann, wie die ausdrücklich auf ihn Bezug nehmende Abhandlung des Dichters „(Marginalien zu Friedrich Nietzsche). (Die Geburt der Tragödie)“<sup>4</sup> schon äußerlich belegt. Nietzsche ist es, der am nachdrücklichsten den Automatismus der begrifflichen Welterfassung als Täuschung darlegt, mit der die Sicht der Welt als Prozeß sich ständig wandelnder Formen vereinfacht wird, die jeweils für sich gar nicht faßbar wäre, wie Heraklits Ströme, die es sind und auch wieder nicht, wie das dichterische Bild, das es ist und zugleich ein anderes. Nietzsche schreibt:

---

<sup>1</sup> Briefe, S. 770

<sup>2</sup> Novalis, Werke, S. 268

<sup>3</sup> Kleist, Sämtliche Werke, S. 1094

<sup>4</sup> SW VI, S. 1163-1177

„Die *Form* gilt als etwas Dauerndes und deshalb Wertvolleres; aber die Form ist bloß von uns erfunden; und wenn noch so oft ›dieselbe Form erreicht wird‹, so bedeutet das nicht, daß es *dieselbe Form ist*, – sondern *es erscheint immer etwas Neues* – und nur wir, die wir vergleichen, rechnen dies Neue, insofern es Altem gleicht, zusammen in die Einheit der ›Form‹. Als ob ein *Typus* erreicht werden sollte und gleichsam der Bildung vorschwebe und innewohne.

*Die Form*, die *Gattung*, das *Gesetz*, die *Idee*, der *Zweck* – hier wird überall der gleiche Fehler gemacht, daß einer Fiktion eine falsche Realität untergeschoben wird: wie als ob das Geschehen irgendwelchen Gehorsam in sich trage, – eine künstliche Scheidung im Geschehen wird da gemacht zwischen dem, *was* tut, und dem, *wonach* das Tun sich richtet (aber das *was* un[d] das *wonach* sind nur angesetzt von uns aus Gehorsam gegen unsere metaphysisch-logische Dogmatik: kein ›Tatbestand‹).

Man soll diese *Nötigung*, Begriffe, Gattungen, Formen, Zwecke, Gesetze zu bilden (*›eine Welt der identischen Fälle‹*), nicht so verstehen, als ob wir damit die *wahre Welt* zu fixieren imstande wären; sondern als *Nötigung*, uns eine Welt zurecht zu machen, bei der *unsre Existenz* ermöglicht wird – wir schaffen damit eine Welt, die berechenbar, vereinfacht, verständlich usw. für uns ist.“<sup>1</sup>

Der Zusammenhang zwischen Dasein und Bewußtsein bzw. Sprache, wie er sich zunächst bei Platon und Heraklit sowie bei den Autoren, deren Auffassungen Rilkes Sicht entsprechen, darstellt, erklärt dessen Interesse an diesen Vorstellungen. Es führt ihn zur Entwicklung eines dichterischen Gesamtkonzepts von Dasein und Dichtung, das mit dem Begriff einer ‚Ontopoetik‘ bezeichnet werden und Ausdruck davon sein kann, daß es in Rilkes Texten nicht um Dichtung über Sein und Seinshaftigkeit geht, sondern um deren Schaffung mit den Mitteln dichterischer Sprache. Das heißt, dieses Konzept ist nicht als systematischer Zusammenhang eines begrifflichen Gesamtkomplexes dargeboten, sondern in dichterischer Realisation jeweils seiner einzelnen Aspekte.

In der 1934 vorgelegten Dissertation mit dem Titel „Rilke als Dichter des Seins“ bezeichnet Eberhard Kretschmar entsprechend „Sein“ als „die ‚Entelechie‘ des Rilkeschen Werkes“ und insofern „für Rilke selbst nicht Gegenstand analytischer Untersuchung, sondern Grundlage dichterischer Darstellung“ bedeutend. Rilke sei deshalb nicht „als philosophische[r] Denker [...] und seine Dichtung demnach als in Verse gebrachte Philosophie zu begreifen.“ Eine solche Auffassung sei „der für Rilke typischen Dichtungs-Form der *B i l d h a f t i g k e i t*“ nicht angemessen. Die „Erforschung [...] des Denk-Gehaltes der Werke Rilkes“ sei deshalb „allein im Erkennen der ‚Meinung‘ ihrer Dicht-Gestalt, d. h. der Bedeutung der

---

<sup>1</sup> Nietzsche, Der Wille zur Macht, Nr. 521, S. 356-357

sprachlichen Bilder, Symbole, Gleichnisse und Allegorien“ gegeben<sup>1</sup>, die das eine jeweils im anderen erscheinen läßt. Dem ist unter betonter Hervorhebung der Tatsache zuzustimmen, daß nicht der abgezogene „Denk-Gehalt[.]“, sondern allein „die ‚Meinung‘ der Dicht-Gestalt“ als sinntragende Form bzw. gestalthafter Sinn das Interesse sein kann. Die Darlegung des „Denk-Gehaltes“ kann dabei nur in funktionaler Bedeutung erfolgen. Rilke dichtet eine Welt unter dem Aspekt ihrer Ganzheitlichkeit, er analysiert sie nicht in seinen Gedichten.

Er selbst formuliert diesen Anspruch der Dichtung u. a. in einem Brief an Lally Horstmann. Dort schreibt er, daß „ein Dichter“, „die Feder gebrauchen[d] wie einen Zauberstab“, den „dichten und undurchlässigen Stoff einer politischen Zeit“, das gesellschaftlich-menschliche Dasein in seiner dem Zweck der Verfügbarkeit dienenden Objekthaftigkeit und infolgedessen gestaltlosen Stofflichkeit, „verwandel[t]“, indem er ihn „auf der magischen Ebene vertheilt, auf der wir in Wirklichkeit leben“<sup>2</sup>. Rilke nennt an dieser Stelle ausdrücklich den Autor eines Romans – er bezeichnet ihn allgemein als „Prosaisten“ – einen „Dichter“ und spricht von seiner „Feder“. Damit verdeutlicht er, daß der Begriff nicht als allgemeine ‚Berufsbezeichnung‘ zu verstehen ist, sondern einen Wort- oder Sprachkünstler meint, der mit den Mitteln dichterischer Sprache eine eigene, existentielle „Wirklichkeit“ poetisch, d. h. schöpferisch, hervorbringt, indem sie sowohl Lebensraum als auch Lebensgrundlage darstellt. Daß das Dasein auf dieser „Ebene“ von ihm „vertheilt“ werde, setzt sie in Gegensatz zu dem „dichten und undurchlässigen Stoff“ realen Daseins und hebt gegenüber dessen strukturloser Stofflichkeit ihre Gestalthaftigkeit hervor. Nietzsche redet von der begrifflich-rationalen Fassung der Welt als dem Versuch, „*›eine Welt der identischen Fälle‹*“ zu schaffen, die dann unter einem Begriff als scheinbar permanente Anwesenheit und so praktisch verfügbar zusammengefaßt werden.

Gegenüber dieser Welt des rationalen Bewußtseins nennt der Brief an Lally Horstmann die Welt der Dichtung „magisch[.]“, indem diese sich zu deren Schaffung eines „Zauberstab[s]“ bediene, indem sie, wie das erwähnte Novalis-Gedicht angibt, die antinomischen Elemente von „Licht und Schatten“, Da-Sein und Nicht-Da-Sein, in eine paradoxe Einheit

---

<sup>1</sup> vgl. Kretschmar, Rilke als Dichter des Seins, S. 1-2

<sup>2</sup> Rainer Maria Rilke . Lally Horstmann, S. 10; Anm.: Laut der Fußnote zum Brieftext handelt es sich um Jean Giraudoux, der 1925 den Roman „Bella“ veröffentlichte.

bringt. Novalis deutet als die das vollbringende Kraft in den Bildern von „Märchen und Gedichten“ die Phantasie als überrationale Fähigkeit an. Er sieht sie, indem er von dem „eine[n] geheimen Wort“ spricht, vor dem „[d]as ganze verkehrte Wesen fort[fliegt]“<sup>1</sup>, als Weltgrund im Gegensatz zum rationalen Verstand als magisches Vermögen und Zauber an. Sie schafft nämlich eine gegenüber der rationalen Welt, in ihrer Einheitlichkeit einseitiger Anwesenheit von strukturloser Stofflichkeit, eine solche, die in der paradoxen Einheit der Spannung der gegensätzlichen Grundelemente von Da-Sein und Nicht-Da-Sein ganzheitliche ‚Gestalt‘ bedeutet. Diese trägt sich im Ausgleich ihrer inneren Spannung. Im Sinne solcher Ganzheit spricht SO, 2, XVI von „de[m] Gott [Orpheus als dem Gott der Dichtung], welche[r] heilt“, im Gegensatz zu den „wissen“ wollenden, d. h. rational die Welt (er)fassen wollenden Menschen, von denen die Einheit von Da-Sein und Nicht-Da-Sein „aufgerissen“ wird:

„Immer wieder von uns aufgerissen,  
ist der Gott die Stelle, welche heilt.  
Wir sind Scharfe, denn wir wollen wissen,  
aber er ist heiter und verteilt.“<sup>2</sup>

Mit ihrem letzten Wort gebraucht die Strophe wie der Brief an Lally Horstmann den Begriff ‚verteilen‘ als Ausdruck der Strukturhaftigkeit von Gestalt im Gegensatz zur stoffartigen Einheitlichkeit begrifflicher Vergegenständlichung. „[D]er Gott“ als „die Stelle, welche heilt“ deutet in dem Verb die gegensätzliche innere Spannung ganzheitlichen Daseins an. Demgegenüber bedeuten die Metapher „aufgerissen“ und die Zeile „Wir sind Scharfe, denn wir wollen wissen“ die antinomisch trennende Setzung des rationalen Bewußtseins von Da-Sein und Nicht-Da-Sein als Gegensatz und Widerspruch. Sie drücken die Disparatheit aus, die die begrifflich-rational verfaßte Welt bei aller Einheitlichkeit, wie sie Nietzsche ihr attestiert, charakterisiert.

Rilkes Brief an Lally Horstmann deutet als Programm die poetische Verwandlung der realen menschlichen Welt an. Diese geschieht in der Ersetzung sprachlicher Begrifflichkeit als Basis eines in permanente Anwesenheit vergegenständlichten Daseins durch dichterische Sprache. Sie sei Ausdruck ganzheitlichen Daseins im ‚Werden‘ als die Vermittlung von

---

<sup>1</sup> Novalis, Werke, S. 268

<sup>2</sup> SW I, S. 761

Da-Sein und Nicht-Da-Sein im Zeitlichen. Entsprechend nennt sich Nietzsche in der Abhandlung „Götzendämmerung“ unter Bezugnahme auf seine Schrift „Geburt der Tragödie“, also grundsätzlich ebenfalls im Zusammenhang mit Dichtung, „Lehrer der ewigen Wiederkunft“. Diese ist Bild des fortlaufend sich zyklisch schließenden Prozesses der gegenläufigen Vorgänge von Entstehen und Vergehen:

„Die Psychologie des Orgasmus [...] – d a s nannte ich dionysisch, d a s errieth ich als die Brücke zur Psychologie des t r a g i s c h e n Dichters. [...] [Es geht um] die ewige Lust des Werdens s e l b s t z u s e i n , – jene Lust, die auch noch die L u s t a m V e r n i c h t e n in sich schliesst ... Und damit berühre ich wieder die Stelle, von der ich einstmals ausgieng – die ‚Geburt der Tragödie‘ war meine erste Umwerthung aller Werthe: damit stelle ich mich wieder auf den Boden zurück, aus dem mein Wollen, mein K ö n n e n wächst – ich, der letzte Jünger des Philosophen Dionysos, – ich, der Lehrer der ewigen Wiederkunft ...“<sup>1</sup>

Gemäß solcher Entsprechung nimmt das Gedicht „Alkestis“ an entscheidender Stelle Nietzsches Motiv der „ewigen Wiederkunft“ auf, integriert in Rilkes Motiv-Kosmos.

## **B) Thematische, methodische und darstellungsmäßige Konsequenzen aus der zentralen poetischen Bedeutung der Seinsthematik bei Rilke**

Sowohl der besondere Charakter des bei der Betrachtung Rilkescher Texte eine zentrale Rolle spielenden Seinsbegriffs in seinem Unterschied zur Gegenständlichkeit normaler Begriffe wie auch das Wesen dichterischer Sprache als konstituierend darstellendes, nicht bloß funktional als Kommunikationsmittel dienendes Element dieser Texte bedingen eine Reihe von Untersuchungs- und Darstellungsweisen der Textanalyse, die nicht den konventionellen Formen literaturwissenschaftlicher Untersuchungen folgen. So sieht bereits Eberhard Kretschmar in seiner erwähnten Arbeit zu dem Thema „Rilke als Dichter des Seins“ die Notwendigkeit solcher Abweichungen von der herkömmlichen Form literaturwissenschaftlicher Methoden und Darstellungsweisen. Indem er Sein als „die Entelechie des Rilkeschen Werkes“ versteht, so daß es „für Rilke [...] nicht Gegenstand analytischer Untersuchung, sondern Grundlage dichterischer Darstellung“<sup>2</sup> sei, definiert er:

---

<sup>1</sup> Nietzsche, Götzendämmerung, Was ich den Alten verdanke, Nr. 5; KSA; Bd. 6, S. 160

<sup>2</sup> Unterstr. d. Verf.

„‚Sein‘ bezieht sich hier zunächst nicht bloß auf menschliche Existenz, sondern auf sämtliches Seiende überhaupt; und dabei meint es zunächst nicht dessen Inhalt, sondern ist die K a t e g o r i e , das f o r m a l e P r i n z i p , das allem Seienden den Akzent gibt, der es zu einem in ganz besonderer Weise Seienden macht. Um nun diesen allem Seienden Gestalt gebenden Faktor ‚Sein‘ seinem eigenen Gehalt nach zu bestimmen, haben wir zuerst seine Strukturen zu erforschen, die zugleich die Grundstrukturen aller einzelnen Seins-Träger, d. h. aller einzelnen ‚Wesen‘ sind, und die eben durch diese Wesen jeweils verschieden verwirklicht, d. h. dem Inhalt nach verschieden erfüllt werden.“<sup>1</sup>

Kretschmar sieht also den Begriff zwar nicht als die Abstraktion des Seienden zu Seiendheit und von gegenständlichem Charakter, sondern als den „allem Seienden Gestalt gebenden Faktor“. Dessen Seinshaftigkeit ist für ihn jedoch grundsätzliche „G n a d e“<sup>2</sup>. Nach deren Ursprung, wie er sagt, fragt Rilke nicht:

„Die Frage nach dem Ursprung solcher Seinsmöglichkeit, d. h., nach der gnadenspendenden und damit seinsschenkenden Macht beantwortet Rilke allerdings nicht; er stellt nicht die Frage nach dem Schöpfer, sondern nach dem Geschöpf, d. h. nach der Seinswirklichkeit innerhalb ihrer selbst.“<sup>3</sup>

Das heißt, Kretschmar verneint zwar die Annahme eines metaphysischen, aber dennoch begrifflich gegenständlichen „Schöpfer[s]“ des Seienden durch Rilke,<sup>4</sup> verweist auf die „Seinswirklichkeit innerhalb ihrer selbst“, und nennt, was er aus dieser selbst nicht erklären kann, unergründliche „G n a d e“, sieht nicht die Möglichkeit eines Seins als dem Dasein „seins-

---

<sup>1</sup> Kretschmar, Rilke als Dichter des Seins, S. 1-2

<sup>2</sup> Kretschmar, Rilke als Dichter des Seins, S. 5

<sup>3</sup> Kretschmar, Rilke als Dichter des Seins, S. 5-6

<sup>4</sup> Anm.: Heidegger betont die metaphysische Natur eines Schöpfergottes und sieht ihn gerade deshalb als die Transponierung eines vergegenständlichten Seienden in die Transzendenz als die Fortsetzung der vergegenständlichten Welt, bevor es nachchristlich zuletzt „zu einer ›logischen Form‹ verblaßt:

„*Seinsverlassenheit* des Seienden: daß das Seyn vom Seienden sich zurückgezogen und das Seiende zunächst (christlich) nur zu dem von anderem Seienden Gemachten wurde. Das oberste Seiende als Ursache alles Seienden übernahm das Wesen des Seyns. Dieses ehemals vom Schöpfergott gemachte Seiende wurde dann zum *Gemächte* des Menschen, sofern jetzt das Seiende nur in seiner Gegenständlichkeit genommen und beherrscht wird. Die Seiendheit des Seienden verblaßt zu einer ›logischen Form‹, zum Denkbaren eines selbst ungegründeten Denkens.“

(Heidegger, Beiträge zur Philosophie; GSA, Bd. 65, S. 111)

schenkende[...],“ seinshaftigkeitsschenkende, und zugleich sich darin verbergende, sich entziehende „Macht“ wie Rilke:

„[...] O sei für die Flamme begeistert,  
drin sich ein Ding dir entzieht, das mit Verwandlungen prunkt;  
jener entwerfende Geist, welcher das Irdische meistert,  
liebt in dem Schwung der Figur nichts wie den wendenden Punkt.“<sup>1</sup>

Das bedeutet, Kretschmar nimmt trotz seines Erkennens des Seins als keinen (gegenständlichen) Begriff darstellend dieses nicht wahr als die Einheit von Da-Sein und Nicht-Da-Sein, Anwesenheit und Entzug, Rilke sagt „la présence et l’absence“<sup>2</sup>. Deshalb versteht Kretschmar Aspekte wie die „S e l b s t v e r s t ä n d l i c h k e i t“ des Seins“ als Folge seines „gesetzmäßige[n] Eigensein[s]“, seiner „E i n s a m k e i t“<sup>3</sup>, seiner „T e i l n a h m s l o s i g k e i t“<sup>4</sup>. Vor allem aber leitet er diese „S e l b s t v e r s t ä n d l i c h k e i t“ davon ab, daß „in Rilkes Weltdeutung ein Satz niemals von seinem Gegen-satz getrennt werden darf, sondern beide als strukturelle Ganzheit zusammenzunehmen sind“<sup>5</sup>, nicht als das Wesen des Seins an sich charakterisierende und ausmachende Aspekte, sondern als Momente des Seienden, des Daseins. So erscheint bei Kretschmar der Tod nicht als die andere Seite des Lebens in der Einheit von „la présence et l’absence“, in welchem Sinne Rilke anlässlich des Todes offenbar ihres Vaters<sup>6</sup> das Dasein gegenüber Gräfin Sizzo beschreibt, sondern in erster Linie und lediglich als Anlaß einer bewußteren Lebensführung:

„Denn da für die Menschen, die der Verlust eines geliebten Angehörigen trifft, der Tod nicht mehr bloß ein hohler Begriff, sondern ein Geschehen ist, das in ihr eigenes Dasein einbricht und sie zur Anerkennung des Lebensernstes zwingt, darum schlägt ihr Leben, das bisher eine mit beifallsüchtiger Eitelkeit gespielte Rolle war, um in überzeugt gelebte Wirklichkeit“.<sup>7</sup>

Die frappierende Einheit des Rilkeschen Werks, die sich darin zeigt, daß Texte aus verschiedensten Schaffensperioden sowohl in Gehalt als aber auch Motiven und Metaphern einander antworten, begründet Kretschmar

---

<sup>1</sup> SW I, S. 758

<sup>2</sup> Briefe, S. 808

<sup>3</sup> Kretschmar, Rilke als Dichter des Seins, S. 6

<sup>4</sup> Kretschmar, Rilke als Dichter des Seins, S. 10

<sup>5</sup> Kretschmar, Rilke als Dichter des Seins, S. 6

<sup>6</sup> vgl. Briefe, S. 805

<sup>7</sup> Kretschmar, Rilke als Dichter des Seins, S. 53

aus dem Seins-Begriff als der „Entelechie“ dieses Werks, seiner inneren Formkraft. Er schreibt:

„Wenn wir also Rilke als Dichter des ‚Seins‘ ansprechen, so meinen wir, daß der Gesamtgehalt seines Werkes erschöpfend zu bezeichnen ist allein mit diesem in solch umfassender, aber ganz bestimmter Bedeutung gebrauchten Begriffe“.<sup>1</sup>

Entsprechend führt er die Einheit des Werks Rilkes auf den Seinsbegriff als das „kategoriale Kernmoment des Problemgehalts [seiner] Dichtung“ zurück:

„Weil wir hier unter dem Begriff des ‚Rilkeschen Seins‘ keine Existenzialstruktur des Rilkeschen Lebens, sondern das kategoriale Kernmoment des Problemgehaltes seiner Dichtung verstehen, ist es nicht unsere Aufgabe, die Biographie Rilkes oder die Geschichte seines Werkes zu verfolgen, sondern vielmehr, die Einzelprobleme dieses Werkes nach Maßgabe seines Seinsbegriffs *s y s t e m a t i s c h* zu ordnen. Eine chronologisch orientierte Darstellung des Seins-Problems selbst jedoch trüge zu dessen Wesenserhellung insofern nicht das Geringste bei, als wir eine Wandlung seines Inhalts im Rilkeschen Werke nicht festzustellen vermögen, sondern das im Mittel- und Spätwerk Gestaltete bereits im Frühwerk in grundsätzlich gleicher Problemrichtung vorgeedeutet finden. Da es also vollkommen gleichgültig ist, an welcher Stelle des Problems wir einsetzen, gliedern wir die Problemkreise nach Gesichtspunkten, die den Aufbau ihrer Strukturen übersichtlich zeigen.“<sup>2</sup>

Daraus leitet Kretschmar ab, daß die zwischenzeitlich bedeutsam gewordene Betrachtung der Entwicklung der Texte Rilkes für das Seinsproblem darin ohne Bedeutung ist. Insofern dieses Problem das „kategoriale Kernmoment“ der Dichtung Rilkes ausmacht, seine „Entelechie“, folgt, daß die Darlegung von Entwicklungen in Rilkes Werk diesen Aspekt nicht berühren bzw. nur Darstellungsformen und Stilentwicklungen betreffen kann.

Der zweite Gesichtspunkt Kretschmars, die Ablehnung einer Erklärung von Rilkes Texten aus dessen Biographie oder der Geschichte seines Werks, ist schon grundsätzlich zu bestätigen, insofern das Wesen eines Textes nicht aus der Person des Autors oder den Umständen der Entstehung des Werks abgeleitet oder überhaupt erfaßt werden kann. Denn seine Gültigkeit wird mit solchen Erklärungen in jedem Falle relativiert, der Text erscheint lediglich als Funktion von Person oder Umständen. Sein Verständnis als eines eigenen Wesens muß ihn als für sich gültig verstehen. Kretschmars Aussage lautet:

---

<sup>1</sup> Kretschmar, Rilke als Dichter des Seins, S. 2

<sup>2</sup> Kretschmar, Rilke als Dichter des Seins, S. 3

„Indem unsere Arbeit sich vornimmt, diese Strukturen und damit den typisch Rilkeschen Begriff des ‚Seins‘ zu interpretieren, will sie diese Gegebenheiten nicht aus der Seelenlage oder der Lebenshaltung Rilkes ableiten noch aus seiner existenziellen Situation erklären, denn nicht die Privatperson Rilke ist uns hier wichtig, sondern das Rilkesche W e r k (wozu wir auch die Briefe rechnen), und der Mensch nur insoweit, als er sich im Werke verobjektiviert hat. Damit ist die M e t h o d e unserer Untersuchung festgelegt als nicht biographisch, psychologisch, charakterologisch oder existenzial-analytisch, sondern als p h ä n o m e n o l o g i s c h , d. h. wir wollen nicht ‚begründen‘, weshalb der Rilkesche Seins-Begriff entstanden, sondern beschreiben, was er s e i n e m W e s e n nach ist.“<sup>1</sup>

Kretschmar bedauert, daß die Seinsthematik in Rilkes Werk zu seiner Zeit noch nicht untersucht worden sei:

„Indem unsere Arbeit darin besteht, das Kern-Problem dieses Werkes zu erforschen, können wir uns zwar im einzelnen auf Untersuchungen stützen, die Sonderproblemen sowie dem Gesamtwerke Rilkes gewidmet sind, doch gibt es keine L i t e r a t u r , die das in unserer Problemstellung thematisierte Haupt-Problem Rilkes grundsätzlich und umfassend behandelt.“<sup>2</sup>

Die Aussage suggeriert, daß es „Untersuchungen“ von Belang gebe, die „Sonderproblemen sowie dem Gesamtwerke Rilkes gewidmet sind“, aber das „Haupt-Problem Rilkes“ nicht behandeln. Dies ist ein Widerspruch, wenn dieses „Haupt-Problem“ als die „Entelechie“ von Rilkes Werk bezeichnet wird, den „Kern, aus dem alle Einzelprobleme entspringen, von dem sie durchwirkt und kraft dessen sie zu dem werden, was sie sind.“<sup>3</sup> Besonders eklatant wird diese Inkonsequenz an dem Hauptaspekt der Dichtungen Rilkes, deren Sprache als Ausdruck und als seine Form des Seins, der Daseinsganzheit.

Kretschmar fordert zwar entsprechend der Natur des Seins, Rilkes Texte nicht als das Dasein vergegenständlichende begriffliche, philosophische, Darlegungen zu behandeln, sondern als „die für Rilke typische[..] Dichtungs-Form der B i l d h a f t i g k e i t“<sup>4</sup> und nennt auch deren Formen: „sprachliche Bilder, Symbole, Gleichnisse und Allegorien“. Er fragt jedoch nicht nach der angemessenen Verstehensweise dieser Sprache im Unterschied zur konventionellen Mitteilungs- oder Begriffssprache in der Identität ihrer Elemente mit sich selbst, d. h. der grundsätzlichen Eindeutigkeit der Begriffe, unabhängig von jedem Zusammenhang. Das bedeutet,

---

<sup>1</sup> Kretschmar, Rilke als Dichter des Seins, S. 3

<sup>2</sup> Kretschmar, Rilke als Dichter des Seins, S. 4

<sup>3</sup> Kretschmar, Rilke als Dichter des Seins, S. 1

<sup>4</sup> vgl. o., S. 27