

Rilkes Florenz |
Im Welt-Bezug

Rilke

Blätter der Rilke-Gesellschaft

33 | 2016

Wallstein

BLÄTTER DER RILKE-GESELLSCHAFT

BLÄTTER DER RILKE-GESELLSCHAFT

Band 33 (2016)

Rilkes Florenz
Rilke im Welt-Bezug

Im Auftrag der Rilke-Gesellschaft
herausgegeben von
Jörg Paulus und Erich Unglaub



WALLSTEIN VERLAG

Zuschriften an die Redaktion:

Prof. Dr. Jörg Paulus
Bauhaus-Universität Weimar
Fakultät Medien
Bauhausstraße 11
99423 Weimar
E-Mail: joerg.paulus@uni-weimar.de

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

© Wallstein Verlag, Göttingen 2016
www.wallstein-verlag.de
Vom Verlag gesetzt aus der Stempel Garamond
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co, Göttingen
ISBN 978-3-8353-1941-7

JAN URBICH

Rilkes Poesie des Grundes in den Duineser Elegien
Prolegomena zu einer metaphysischen Lektüre

Die Erlösung, sagt Gershom Scholem, sei für das jüdische Denken »kein Ergebnis innerweltlicher Entwicklungen«. Vielmehr muss sie als »Einbruch der Transzendenz in die Geschichte« verstanden werden, »ein Einbruch, in dem Geschichte selber zugrundegeht«.¹ *Zugrundegehen*: Bereits Hegel hat darauf hingewiesen, dass dieser Ausdruck gemäß einer glücklichen Polysemie im Deutschen sowohl »untergehen« als auch »in seinen Grund zurückgehen«² heißt. Auch Scholem nutzt an besagter Stelle diese Doppelbedeutung, indem er mittels ihrer die Vernichtung der Geschichte und das Eintreten der Erlösung übereinander blendet. Dergestalt amalgamiert der Begriffsinhalt von »zugrunde gehen« latent Gegensätzliches, dessen Gegensätzlichkeit existentiell konnotiert ist und ins Extreme auseinanderflieht. Dem dramatisch formulierten Ableben eines Seienden im Ausdruck »Untergang«, also der Hypostase seiner Vernichtung wie sie im Wort anklingt, steht im zweiten Sinnrahmen nämlich die Rückkehr in einen Ursprung gegenüber, welche – in entgegengesetzter ontologischer Zielrichtung zum Untergang – das Seiende vollendet, bewahrt und mit sich zusammenschließt. Es scheint fast, als konserviere der Ausdruck in nuce, befreit von allem diskursgeschichtlichen Ballast verschiedener Theoriekontexte und linguistischer Rahmenwerke, das maximale und zugleich auf seine einfachste Grundform heruntergebrochene utopische Programm von hoffnungsbegabten und damit auch vernunftgelenkten Lebewesen: »Denken heißt Überschreiten. [...] Primär lebt jeder Mensch, indem er strebt, zukünftig, Vergangenes kommt erst später, und echte Gegenwart ist fast überhaupt noch nicht da. Das Zukünftige enthält das Gefürchtete oder das Erhoffte; der menschlichen Intention nach, also ohne Vereitlung, enthält es nur das Erhoffte. [...] Die Hoffnungslosigkeit ist selber, im zeitlichen wie sachlichen Sinn, das Unaushaltbarste, das ganz und gar den menschlichen Bedürfnissen Unerträgliches. [...] [D]ie Hoffnungsbilder gegen den Tod sind versammelt, gegen diesen härtesten Gegenschlag zur Utopie; er ist deshalb ihr unvergeßbarer Erwecker.«³ »Zugrundegehen« beinhaltet so – als spekulatives Implikat seiner polysemischen Zwiennatur – die verdichtete Abstraktion

1 Gershom Scholem: »Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum«. In: ders.: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*. Frankfurt a.M. 1970, S. 121-167, hier S. 133.

2 Vgl. G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*. Bd. II. Frankfurt a.M. 1986 (= *Werke*, Bd. 6), S. 68, 72, 128, 159-161: »Die Sprache vereinigt [...] die Bedeutung des *Untergangs* und des *Grundes*« (Ebenda, S. 128). Genauer gesagt, *ermöglicht* der Gebrauch des Ausdrucks eine Polysemie, wenn er auch im Alltagsgebrauch keinen *anbietet*: nämlich wenn man die eigentlich gebräuchliche und auch im common sense eben nicht doppeldeutige Erstbedeutung von »untergehen« wörtlich nimmt, wozu bekanntermaßen philosophisches Denken vor allem im deutschsprachigen Raum sich bezüglich besonderer Begriffe stets aufgefordert gesehen hat.

3 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Bd. 1. Frankfurt a.M. 1959, S. 2f., S. 15.

regressiver Utopie: Die Überschreitung der Vernichtung an ihr selbst als die innere »Widerrufung«⁴ des Verlöschens, das Ungleichwerden dieses Verschwindens mit sich selbst, umgebogen in die rückwärtsgewandte Utopie der Ursprungshoffnung, so als sei das Verschwinden nur das Flackern eines Eigentlichen, das als Gründendes und Unverlierbares gedacht wird, und zu dessen Sicherheit das Seiende im Schein des Vergehens zurückfindet.⁵

Rilkes *Duineser Elegien* sind nach einer zentralen Selbstaussage des Autors – natürlich unter anderem – der Versuch, die »Identität von Furchtbarkeit und Seligkeit zu erweisen, dieser zwei Gesichter an demselben göttlichen Haupte«.⁶ Als poetischer »Entschluß, das Leben gegen den Tod hin offen zu halten«,⁷ und »Lebens- und Todesbejahung [...] als Eines«⁸ zu erweisen, zielen die Elegien im Selbstverständnis des Autors auf die »große Einheit« des Seins, in deren Integrität »es [...] weder ein Diesseits noch Jenseits«⁹ gibt und die Rilke emphatisch als »das Ganze«¹⁰ ausweist. In der poetischen Vermessung dieses Ganzen des Seins, mit dem das Gedicht einen maximalen ontologischen wie epistemischen Anspruch erhebt, sollen die »Vorläufigkeiten und Hinfälligkeiten« unseres Umgangs und Gebrauchs¹¹ der Dinge, also vor allem die abstrakten kategorialen Gegensätze unserer herrschenden Seinsverständnisse (Diesseits – Jenseits, Zeitlichkeit – Zeitlosigkeit, Vergänglichkeit – Ewigkeit, Endlichkeit – Unendlichkeit, Sichtbarkeit – Unsichtbarkeit etc.), sowie die historisch wie sozial durch diese deformierten Denk- und Handlungsweisen der »gedeuteten Welt«, auf ihren *integralen ontologischen Zusammenhang* hin überschritten werden. Dessen Restitution mittels poetisch-explorativer Verdichtung und Gestaltung soll die innere holistische Unendlichkeit ihres aufgehobenen Gegeneinanders regenerieren. Rilkes metaphysische Programmatik der *Elegien* einer wiederzufindenden, »um ihre größere Hälfte erweiterten, [...] nun erst ganzen, nun erst heilen Welt«,¹² das wird in den Selbstaussagen wie auch im Gedicht selbst immer wieder deutlich, operiert dabei mittels einer Logik, welche *Unendlichkeit* als

4 Zur Idee der »Widerrufung« als messianisches wie als poetisches Ereignis vgl. Giorgio Agamben: *Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Frankfurt a.M. 2006, S. 35.

5 Rilkes Gedicht *Herbst* beispielsweise kann dahingehend ebenfalls als allegorisches Gedicht eines solchen »zugrunde gehens« verstanden werden: Inszeniert es doch in dynamischen Naturbildern räumlicher Vertikalität des Zugrundegehens als emphatisch wiederholtes »Fallen«, die jedoch ins Kosmische geöffnet werden und in der punktuellen Verkehrung der Gravitationsrichtungen ihren ins Abstrakte, Nicht-Sinnliche zielenden Bedeutungsvektor verraten, eben jene Dialektik von Fallen und Halten, zugrunde gehen und im Grund, der sich als göttliche Hand offenbart, bewahrt sein.

6 Rilke an Gräfin Sizzo, 12.4.1923. Alle Selbstaussagen im Folgenden zitiert mit der Sigle KA II nach den Materialien des Kommentarteils von folgender Ausgabe: RMR: *Werke. Kommentierte Ausgabe*. 4 Bde. Band II. *Gedichte 1910 bis 1926*. Hg. von Manfred Engel und Ullrich Fülleborn. Frankfurt a.M./Leipzig 1996. Hier KA II, S. 598.

7 Rilke an Nanny von Escher, 22.12.1923; KA II, S. 599.

8 Rilke an Witold Hulewicz, 13.11.1925; KA II, S. 600.

9 Ebenda, S. 601.

10 Ebenda.

11 Ebenda.

12 Ebenda, S. 601.

Ganzheit bzw. *Unversehrtheit* (»heile Welt«) versteht, und die lyrische Poesie als einzig adäquate (weil einzig »freie«)¹³ Erkundung und von innen hervorbrechende Erhellung dieser Ganzheit.

Zur begrifflich anspruchsvollen analogischen Erläuterung dieser Vorstellung, wie sie in Rilkes Selbstaussagen anklingt,¹⁴ bietet sich fürs erste Hegels Konzept der erfüllten bzw. wahren Unendlichkeit an, weil es an seinen Kernpunkten von der Rilkeschen Idee getroffen wird, gegenüber deren Hermetik aber den Vorzug der argumentativen Deutlichkeit besitzt.¹⁵ Die Unendlichkeit im Hegelschen Sinn als Absolutes zu verstehen, heißt zu allererst ihren dem Alltagsverständnis der »gedeuteten Welt« eingebrannten *Gegensatz zur Endlichkeit* als Markierung eines unwahren Denkens zu begreifen: »[D]as wahrhaft Unendliche ist nicht ein bloßes Jenseits des Endlichen, sondern es enthält dasselbe als aufgehoben in sich selbst.«¹⁶ Unendlichkeit im Sinne der Ganzheit eines nicht mehr verkürzten, nicht mehr deformierten, in sich vollständig entfalteten und mit sich erfüllten Zusammenhangs der Wirklichkeit zu beschreiben bedeutet demnach, vor allem (aber nicht nur) die abstrakten kategorialen Gegensätze,¹⁷ welche die ontologischen Koordinaten des objektiven Geistes ausmachen, als sich gerade nicht ausschließende und sich nicht gegenseitig in ein Jenseits der eigenen Bedeutung verschiebende Bestimmungen zu verstehen.¹⁸ Mit anderen Worten: Das unendliche Ganze hat die vollständige Geschlossenheit des Seins dergestalt verwirklicht, dass nichts mehr aus dieser herausfällt, ausgeschlossen wird oder sich in einem Jenseits dieses bestimmbareren Zusammenhangs verliert. Auf grundlegendster Ebene betrifft dies vor allem den ausschließenden Gegensatz des Endlichen und des Unendlichen, durch welchen die Lebenswelt des Menschen die primäre und wirkungsreichste Fragmentierung und epistemische Verunstaltung erfährt, weil in ihrem Licht *beide* Begriffe sich nur

13 Rilke an Gräfin Mirbach, 9.8.1924; KA II, S. 600.

14 Diese Erläuterung ist einzig auf die Geltung der und die Strukturähnlichkeiten zwischen den Gedanken Rilkes und Hegels gerichtet; Fragen der Genese, des Einflusses und der Rezeption bleiben hier völlig außen vor.

15 Damit ist selbstverständlich keine Überlegenheit der philosophischen Argumentation gegenüber der poetischen Explikation behauptet, sondern einzig für den Kontext der wissenschaftlichen Erörterung die analogische Erschließung der dichterischen Fügung durch die philosophische Deutlichkeit als Hilfsmittel herangezogen. »Deshalb bedarf Kunst der Philosophie, die sie interpretiert, um zu sagen, was sie nicht sagen kann, während es doch nur von Kunst gesagt werden kann, indem sie es nicht sagt.« (Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a.M. 71996 [= *Gesammelte Schriften*, Bd. 7], S. 113)

16 G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Bd. I. Frankfurt a.M. 1986 (= *Werke*, Bd. 8), S. 122, §45 [Zusatz].

17 »Abstrakt« ist für Hegel ein Denken, das »bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben [Bestimmungen] gegen andere stehen [bleibt]; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm [dem Verstand, J.U.] als für sich bestehend und seiend.« (Ebenda, S. 169, §80)

18 »Hartnäckig[] sind wir rücksichtlich der Verstandesbestimmungen. Diese, als Denkbestimmungen, gelten für ein Festes, ja für ein absolut Festes. Wir betrachten dieselben als durch einen unendlichen Abgrund voneinander getrennt, so daß die einander gegenüberstehenden Bestimmungen sich nie zu erreichen vermögen. Der Kampf der Vernunft besteht darin, dasjenige, was der Verstand fixiert hat, zu überwinden.« (Ebenda, S. 99, §32 [Zusatz])

noch selbst widersprechen und damit die gesamte Infrastruktur des Seins verkehren: »Endlich heißt, formell ausgedrückt, dasjenige, was ein Ende hat, was *ist*, aber aufhört, wo es mit seinem Anderen zusammenhängt und somit durch dieses beschränkt wird. Das Endliche besteht also in Beziehung auf sein Anderes, welches seine Negation ist und sich als dessen Grenze darstellt. [...] Endlich ist das Denken nur, insofern es bei beschränkten Bestimmungen stehenbleibt, die demselben als ein Letztes gelten. Das unendliche oder spekulative Denken dagegen bestimmt gleichfalls, aber bestimmend, begrenzend, hebt es diesen Mangel wieder auf. [...] Man fragte ferner nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt. Hier wird die Unendlichkeit der Endlichkeit fest gegenübergestellt, und es ist doch leicht einzusehen, daß, wenn beide einander gegenübergestellt werden, die Unendlichkeit, die doch das Ganze sein soll, nur als *eine* Seite erscheint und durch das Endliche begrenzt ist. – Eine begrenzte Unendlichkeit ist aber selbst nur ein Endliches.«¹⁹ Hegels entscheidender Gedanke in diesem Zusammenhang, der die supponierte Unvollständigkeit der endlichen Realität angreift, ist *begriffslogisch* begründet: Ein Begriff des Unendlichen, der dieses als ausschließendes Andere zum Endlichen versteht, begrenzt und verendlicht dieses Unendliche, indem es am Endlichen seine Grenze erhält. Folglich muss jedes wahrhaft gedachte Unendliche ebenso sehr am Endlichen teilhaben, wie das Endliche nur als innerer Aspekt des Unendlichen verstanden werden darf: »Es ist daher nur Bewußtlosigkeit, nicht einzusehen, daß eben die Bezeichnung von etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der *wirklichen Gegenwart* des Unendlichen, Unbeschränkten enthält, daß das Wissen von Grenze nur sein kann, insofern das Unbegrenzte *diesseits* im Bewußtsein ist.«²⁰ Rilke begründet dieselbe Gedankenbewegung der Überwindung abstrakter kategorialer Gegensätze der Wirklichkeit, gerade auch den des Endlichen und des Unendlichen, zu deren poetischer *Apokatastasis panton* nicht begriffslogisch, sondern *existentialpoetisch*. Und doch zielen seine programmatischen Überlegungen zum Großgedicht der *Elegien* ebenso wie Hegels systemphilosophische Intention darauf, gegen das »zu stark unterscheiden« (I, 81) in der »gedeuteten Welt« (I, 13)²¹ die gegeneinander blinden

19 Ebenda, S. 95, §28 [Zusatz]. In welcher intensionalen und extensionalen Form dieser innere Zusammenhang des Ganzen (Absoluten) bei Hegel zu denken ist, bleibt hier unbeachtet; hinzuweisen wäre z.B. auf »die unendliche Bewegung [des Wesens] in sich, welche seine Unmittelbarkeit als die Negativität und seine Negativität als die Unmittelbarkeit bestimmt und so das Scheinen seiner in sich selbst ist.« (Hegel: *Wissenschaft der Logik* II [wie Anm. 2], S. 24) Dementsprechend wird die Reflexion des Wesens als erster Schritt zur Wahrheit der absoluten Idee bzw. realphilosophisch des absoluten Geistes mithin gefasst als »die Bewegung des Werdens und Übergehens, das in sich selbst bleibt, worin das Unterschiedene schlechthin nur als das an sich Negative, als Schein bestimmt ist. [...] Die reflektierende Bewegung [...] ist das Andere als die *Negation an sich*, die nur als sich auf sich beziehende Negation ein Sein hat.« (Ebenda, S. 24)

20 Hegel: *Enzyklopädie I* (wie Anm. 16), S. 144, §60.

21 Die *Duineser Elegien* werden im Text nur mit Elegie (römische Ziffer) und Vers zitiert nach: KA II, S. 199-234. Demgemäß ist die hier aus der Perspektive des lyrischen Subjekts geäußerte Kritik (»Aber Lebendige machen / alle den Fehler, daß sie zu stark unterscheiden. / Engel (sagt man) wüßten oft nicht, ob sie unter / Leben gehen oder Toten.« I, 80-83) keine Kritik an einem zentralen Prinzip von Rationalität und Bewusstsein, dem Unter-

Sphären der Wirklichkeit, innerhalb derer sich die Menschen fragmentieren und verlieren (Leben – Tod, Diesseits – Jenseits, Bejahung – Verneinung, Zeitlichkeit – Zeitlosigkeit, Endlich – Unendlich, Großartig – Schrecklich), in ihrer die Unterschiede einfassenden (nicht aber sie auslöschenden) wechselseitigen Integration in das Ganze einer Seinstotalität zurückzuführen. Rilkes Logik der *Verwandlung*,²² welche eine »intime und dauernde Umwandlung des Sichtbaren in Unsichtbares, vom sichtbar- und greifbarsein nicht länger Abhängiges [...] [als] Norm des Daseins« durchdenkt und durch die poetisch gestaltete Erfahrung in Aussicht stellt – die »Engel« als Wesen des immer schon vollzogenen Übergangs der abstrakten Seinsgegensätze gehören in diesen Bereich²³ – denkt diese dynamisch-dialektische Integration vor allem mittels der Kategorien der ästhetischen Sphäre. Denn in den *Elegien* werden die abstrakten metaphysischen Grundbegriffe des Seinszusammenhangs stets in Bezug auf die konkrete metaphysische, geschichtliche und soziale *Gestalt* (nicht aber auf die konkrete *Person*) des Menschen, sowie stets in Bezug auf das Koordinatensystem der sinnlichen Realität, die *Ordnungen des Raumes und der Zeit*, poetisch reflektiert. Die Geworfenheit des Ich in die Modi der Erlebniszeit des Bewusstseins bspw., die bereits in den programmatischen Äußerungen zentraler Bezug des menschlichen Leidens sind²⁴ und in den *Elegien* stets aufs Neue pathogenetisch durchgespielt werden, übersetzt die ontologische Abstraktion des Daseins in die als Aporien des Bewusstseinslebens erfahrbaren Unwuchten und Zerrissenheiten der Asynchronizität des menschlichen Daseins mit sich und mit dem eigenen Tod, der als großes Anderes des Lebens diese temporale Entleerung des Selbst durchwirkt und beherrscht.

Entscheidend ist nun, in welcher Weise Rilke bereits auf der programmatischen Ebene die verschüttete Seinstotalität poetisch freizulegen gedenkt: nämlich indem er die lyrische Arbeit am Ganzen des Seins als *Ergründung*, als *Arbeit an den Gründen und dem Grundhaften* des Daseins bzw. des Seienden versteht. Rilke beschreibt die *Elegien* als »Ausgestaltung jener wesentlichen Voraussetzungen, die schon im *Stunden-Buch* gegeben waren«:²⁵ jene »wesentlichen« Voraussetzungen also, die als letztbegründende und umfassende zu verstehen sind, weil sie die »Essenz des eigenen Daseins«²⁶ fundamental tragen und halten. In der poetischen Ergründung »dieser fortwährenden Umsetzungen des geliebten Sichtbaren und Greifbaren in die unsichtbare Schwingung und Erregtheit unserer Natur«²⁷ stürzen demgemäß »[a]lle

scheiden überhaupt (und damit eine Emphase irrationalen Einlassens auf die Wirklichkeit), sondern an der *entgrenzten* Qualität dieser Operationalität: als Grad eines Unterscheidens, in dem das Unterschiedene nur noch die Beziehung des Einander-Ausschließens erhält. In diesem Zustand erfährt sich der Mensch als Wesen, das überall auf Anderssein stößt, welches in räumlicher Entfremdung als fundamentales Fremdsein erscheint, dem er als vermittlungslöse Grenze gegenübersteht.

22 Vgl. Rilke an Witold Hulewicz, 13. 11. 1925. KA II, S. 602-604.

23 »Der Engel der *Elegien* ist dasjenige Geschöpf, in dem die Verwandlung des Sichtbaren in Unsichtbares, die wir leisten, schon vollzogen erscheint.« Ebenda, S. 603.

24 Rilke an Witold Hulewicz, 13. 11. 1925. KA II, S. 601.

25 Ebenda, S. 600.

26 Rilke an Gräfin Mirbach, 9. 8. 1924; KA II, S. 599.

27 Rilke an Witold Hulewicz, 13. 11. 1925; KA II, S. 602.

Welten des Universums [...] sich ins Unsichtbare, als in ihre *nächst-tiefere* Wirklichkeit [Hervorhebung J.U.]«. ²⁸ Die Offenbarungsarbeit der *Elegien*, welche die nicht-sichtbare Übergängigkeit des Sichtbaren und des Unsichtbaren lyrisch zum Sprechen bringt, nimmt die Möglichkeit in den Blick, an dieser Offenbarung »zu Grunde zu gehen«²⁹ – bezogen auf die Erfahrungsmuster der »gedeuteten Welt« und in der zu Anfang erörterten Polysemie des Ausdrucks. Es ist gerade dieser enge Zusammenhang von Überschreitung, Vernichtung beziehungsweise Verlust der gewohnten, aber nur scheinbar grundierenden und sichernden Muster des Daseins in der »gedeuteten Welt« mit der Wiedergewinnung einer wahrhaft gegründeten, höheren Wirklichkeit, verstanden als Integrations- und Transformationsbewegung beider Sphären, welcher die polysemische wie dialektische Semantik des »zugrunde gehens« ins Zentrum rückt. Rilke macht programmatisch deutlich, dass im Übergang der »Vergänglichkeit [...] in ein tiefes Sein«, um welches sich die *Elegien* drehen, die alltäglichen Verständnis- und Erfahrungsmuster »in jene überlegenen Bedeutungen«³⁰ transformiert werden, welche als *seinsichernde* und *seinsentfaltende* Gründe anzusehen sind, und in welchen sich das menschliche Dasein wieder mit sich zusammenschließen sowie seine geschichtlichen Pathologien des Selbstverlusts und der epochalen Verunsicherung im »skeptischen Milieu der Moderne«³¹ überwinden kann. In diesem Sinn deutet Rilke selbst seine persönliche Schreib-Erfahrung der *Elegien* als überpersönlich-verbindlichen Gehalt derselben: »Daß ein Mensch, der sich durch das heillose Zusetzen jener Jahre bis in seinen Grund zerspalten gefühlt hatte, in ein Früher und ein damit unvereinliches absterbendes Jetzt: daß ein solcher Mensch die Gnade erfährt, wahrzunehmen, wie in noch geheimerer Tiefe, *unter* diesem aufgerissenen Spalt, die Kontinuität seiner Arbeit und seines Gemüts sich wiederherstellte ..., scheint mir mehr als nur ein privates Ereignis zu sein.«³² Die so markierte, im eigentlichen Sinn *metaphysische Signatur* der *Elegien*³³ bricht sich sogar in die intendierte formensprachliche und formenlogische Faktur des Gedichts um: Das poetische »Wesen« der *Elegien* bestimmt Rilke als »Kondensierung und Verkürzung (darin, wie sie häufig lyrische Summen nennen, statt die Posten anzureihen, die zum Ergebnis nötig waren)«,³⁴ bei der die »Ausgangspunkte oft verborgen sind, wie Wurzelwerk«. ³⁵ In dieser Beschreibung wird die poetische Vorgehensweise metaphorisch in Beziehung zu deduktiven Schlüssen gesetzt, deren Gründe (Prämissen) ausgespart bzw. verborgen bleiben – weil es gerade darum geht, die *Abgründigkeit* der Gründe des Seins gegenüber den *Begründungen* der

28 Ebenda, S. 603.

29 Rilke an Gräfin Sizzo, 12.4.1923; KA II, S. 598.

30 Rilke an Witold Hulewicz, 13.11.1925; KA II, S. 601.

31 Zu diesem Begriff vgl. Gottfried Willems: »Das skeptische Milieu der Moderne und die moderne Literatur«. In: *Skepsis und literarische Imagination*. Hg. von Bernd Hüppauf und Klaus Vieweg. München 2003, S. 111–123.

32 Rilke an Arthur Fischer-Colbrie; KA II, S. 604.

33 Konzis zu einem Begriff von Metaphysik als rationale Arbeit an den letzten Gründen vgl. zuletzt Holm Tetens: *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*. Stuttgart 2015, S. 16–21, und Christoph Rapp: *Metaphysik*. München 2016.

34 Rilke an Nanny von Escher, 22.12.1923; KA II, S. 599.

35 Rilke an Gräfin Mirbach, 9.8.1924; KA II, S. 599.

lebensweltlichen Diskurse zu gestalten wie im Raum poetischer Entdeckungserfahrungen zu übersteigen. So zeugt schon das Geflecht der poetologischen Äußerungen Rilkes davon, wie fruchtbar möglicherweise der Blick auf eine poetische Logik des Grundes, wie sie sich in der Formensprachlichkeit und poetischen Argumentation der *Elegien* verwirklicht findet, sein könnte.

Die folgenden Überlegungen sind nicht mehr als eine erste Spurensuche in Rilkes *Duineser Elegien*. Sie beschränken sich auf den Anfang der ersten Elegie, in welchem das Problem des Grundes bereits abgesteckt wird. Ihr bescheidenes Ziel ist es, plausibel zu machen, dass die metaphysische Denkfigur des Grundes sinnvoll als *ein* möglicher hermeneutischer Schlüssel für Rilkes *Duineser Elegien* verwendet werden kann. Dergestalt wollen sie vorführen, in welche Weise eine solche Lektüre die *Elegien* neuerdings erhellen könnte, ohne diese Lektüre selbst bis in die Einzelheiten des Details oder bis in den Zusammenhang des Ganzen hinein durchzuführen.

Die berühmten ersten sieben Verse der Ersten Elegie können als gedrängter Entwurf des Problems des Grundes, poetisch übersetzt in die interfigurale Dimension eines verhinderten Dialoges zwischen dem lyrischen Ich und der Welt der Engel, gelesen werden. Das Gedicht beginnt dabei in der Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit eines Kontakts zu der »Engel/Ordnungen« (I, 1f.) mit einer aporetischen Alternative; es verbleibt demzufolge bereits im poetischen Anfang nur in der Modalität des Irrealis: »Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel / Ordnungen? und gesetzt selbst, es nähme / einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem / stärkeren Dasein.« (I, 1-4) Es ist hier weitaus mehr als eine Invertierung des klassischen primordialen Musenanrufs in Szene gesetzt. In der Negation der Selbsttranszendenz des Menschen dort, wo er nur endlich ist, vollzieht das lyrische Sprechen die Unmöglichkeit, die »gedeutete Welt« seiner Endlichkeit auf das mögliche *Ganze* einer Erfahrung zu beziehen, für die die Engel eintreten und in welcher der abstrakte Gegensatz von Immanenz und Transzendenz, Endlichkeit und Unendlichkeit seine uneingeschränkte Geltung verlöre. Voraussetzung dieser problemorientierten Exposition des Gedichts ist das klassisch-aufklärerische Bild des Menschen als Wesen der Selbsttranszendenz und damit als endlich-unendliches Doppelwesen, das die empirische Nichtidentität mit sich als Maß seiner Bildung an sich trägt, und idealerweise das ständige Anderswerden als über-sich-Hinausgehen nicht nur auszuhalten vermag, sondern geradezu sucht und kultiviert: »Jedes Thier ist, was es ist: der Mensch allein ist ursprünglich gar nichts. Was er sein soll muß er werden: und da er doch ein Wesen für sich seyn soll, durch sich selbst werden. Die Natur hat alle ihre Werke vollendet, nur von dem Menschen zog sie die Hand ab, und übergab ihn gerade dadurch an sich selbst. Bildsamkeit, als solche, ist der Charakter der Menschheit.«³⁶ Eben diese wesentliche Übergängigkeit, dieses *Ek /*

36 Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Hg. von Reinhard Lauth u. a. Abteilung I, Bd. 3: *Werke 1794-1796*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, S. 379. Vgl. Descartes' ebenso klassische Formulierung der Selbsttranszendenz des menschlichen Geistes im »Vorwort« zu den *Meditationes de prima philosophia*, in welcher er den materiellen Aspekt des Geistes vom intentionalen-repräsentationalen unterscheidet und folglich die Selbsttranszendenz des menschlichen Geistes dahingehend fasst, dass dieser zwar nicht größer als er selbst denken kann (= materieller Aspekt), aber Größeres

statische im eigentlichen Sinn, ist dem lyrischen Ich hier jedoch verweigert. Das exemplarische Selbst der *Elegien* erfährt sich bereits im Anheben des Sprechens als defizitäres, in seiner transzendentalen Obdachlosigkeit (Lukács) um sich selbst als Doppelwesen verkürztes, wo es sowohl die Möglichkeit eines Zusammenhangs mit dem Jenseits seiner nur endlichen Verfasstheit als auch die Möglichkeit, das Eintreten eines solchen Zusammenhangs mit sich selbst in seinem unendlichen Aspekt existentiell auszuhalten, verneinen muss. Das Abbrechen des Übergangs in das umfassende Ganze des Daseins wird dabei vom lyrischen Subjekt in die Erfahrungskategorien des »Schönen« und des »Schrecklichen« übersetzt, in denen die klassisch-ästhetische Dichotomie des Schönen und des Erhabenen existentiell gesteigert ist und zugleich Transzendenz selbst codiert. Verbunden über die Serialität des monodirektionalen »Anfangs« (mit der vollen Entfaltung des Schönen beginnt zugleich das Schreckliche), bilden beide das Kontinuum einer unversehrten und unverkürzten, holistischen Ganzheit der qualitativen Existenzerfahrung, welche in der Selbstnegation des Schönen im Verlauf seiner Entfaltung in das Schreckliche hinein, das es bewahrt und übersteigt, ihren Modus der Übergängigkeit hat und dergestalt die immanente Transzendenz eines vollständigen Seinsvollzuges abbildet. Aus der Fülle der immanenten Seinsentfaltung resultierende Transzendenz (Schönheit) und transzendenter Einbruch eines Anderen in die Endlichkeit sinnlicher Ordnung, das für diese Ordnung inkommensurabel bleibt, aber sie zugleich im Aufbrechen bewahrt und vollendet (Schreckliche), bilden dabei den ganzheitlichen Zusammenhang einer Sphäre, die dem lyrischen Ich nur mehr als unüberbrückbarer Graben gegenwärtig ist. Eben der Moment des Übergangs ist es dabei,³⁷ als der Moment des Anfänglichen eines inkommensurabel-Anderen *in* der sinnlichen Ordnung des Schönen, welcher für das lyrische Ich im »noch grade ertragen« (I, 5) den existentiellen Augenblick seines Bruchs mit sich als Transzendenz markiert: Es geht als Erfahrungsganzheit verloren im zerbrochenen Kontinuum der Transitivität des eigenen Selbst zwischen Immanenz und Transzendenz, Endlichem und Unendlichem.

Diese poetische Problemexposition gibt das thematische Feld und den lyrischen Ton vor, an deren Entfaltung sich die erste Elegie abarbeitet; ihre Verzweigungen sollen hier nicht weiter untersucht werden. Entscheidend ist in unserem Diskussionszusammenhang vielmehr der metaphysische Sinnrahmen dieser Ausgangssituation. Die Unmöglichkeit des Übergangs in das Ganze der Seinserfahrung, die dem Subjekt in der Möglichkeit der Transzendenz seiner endlichen Verfasstheit eigentlich zugesagt ist, bedeutet zugleich den Verlust des Zugriffs auf den Grund der Wirklichkeit des Ich. Der Mensch gründet bei Rilke sein Dasein eben in jener existentiellen Ganzheit, auf deren vollständige Erfahrung er angelegt ist, die ihm somit als endlich-unendliches Doppelwesen, welches sich als einziges Seiende auf

und Vollkommeneres als er selbst (= objektiver Aspekt). Rene Descartes: *Meditationes de prima philosophia*. Hg. von Christian Wohlers. Hamburg 2008, S. 18.

³⁷ Hölderlin hat in seiner Metaphysik das Absolute in seiner Erscheinung vollständig in diese Übergängigkeit verlegt; vgl. Jan Urbich: »Poetische Eigenzeiten in Hölderlins *Brod und Wein* im Licht seiner Zeitphilosophie«. In: *Zeit der Darstellung. Eigenzeiten in Kunst, Literatur und Wissenschaft*. Hg. von Michael Gamper und Helmut Hühn. Hannover 2014, S. 209-245.

das Übersteigen seiner eigenen sinnlichen und geistig-seelischen Endlichkeit ausgerichtet, zur Erfüllung seines Daseins versprochen wurde, aber die ihm doch – ob grundsätzlich oder geschichtlich bedingt – verweigert scheint. Die Ganzheit des Grundes ist ein *Abgrund* für den Menschen; der Ausstand eines Seinsganzen in der Selbst- und Fremderfahrung zugleich ein fehlendes Gründendes, in dem der Mensch erst wirklich *zum Stehen käme*,³⁸ weil er sich als gegründet durch eine unbeschädigtes Eingebundensein erführe, mit dem er keinem Seienden mehr fremd wäre und die ihm folglich unbeschränkte Zugänglichkeit zu allem Sein ermöglichte. Folglich inszenieren die *Elegien* eine dichte Abfolge von Arten bzw. Aspekten des Gründens, die alle in Erfahrungen von existentieller menschlicher Grundlosigkeit münden, weil diese vorgeführten Gründe zwar stets partiell in das Subjekt *hineinreichen*, in ihm dauerhaft als »Suche nach dem Unbedingten«³⁹ *wirksam* – und doch so *entzogen* sind, dass es mittels ihrer eben nicht ontologisch zum Stehen im Sein kommt: d.h. dass es sich nicht selbst gegenwärtig, gänzlich erschlossen, synchron mit allem Seienden und geöffnet auf die Fülle und Ganzheit der Wirklichkeit ist, in der es gründet und die es deshalb zugleich als Erfahrungsraum einbegreift.

Gemäß der Lehre vom »principium reddendae rationis sufficientis«, wie sie von Leibniz kanonisch formuliert,⁴⁰ von Heidegger existentialontologisch interpretiert worden ist und Rilkes Seinspoetologie als Ideenvorrat ebenfalls zugrunde gelegt werden kann, ist der zureichende Seinsgrund⁴¹ eines Seienden ein *zurückzugebender* (*reddendae*), »weil eine Wahrheit [des Seienden, J.U.] je nur Wahrheit ist, wenn ihr der Grund zurückgegeben werden kann.«⁴² Gründe im emphatischen metaphysischen Sinn des Wortes müssen nicht nur – wie Begründungen – gegeben werden, um in Geltung stehen zu können: Sie müssen *zurück*gegeben werden, setzen also einen Vorgang der Rückgewinnung ursprünglichen Verbundenseins, aus dessen Geltung das Seiende seine Existenz und Legitimation besitzt, voraus; und sie stehen anders als bloße Begründungen in erhöhter Weise auf dem Spiel, wo ihre Rückgewinnung mit dem Charakter der Abgründigkeit dieser Gründe zu rechnen hat. Die tragische Struktur, die hierin verborgen liegt, teilt Rilkes poetische Formation des Grundes – hier wiederum im Sinne objektiver konstellativer und denkerhellender Ähnlichkeit gemeint – mit Heideggers früher und wirkreicher Schrift *Vom Wesen des Grundes* (1929). Auch für Heidegger setzt ein Erlangen des Zugriffs auf die

38 Vgl. Martin Heidegger: »Der Satz vom Grund«. In: ders.: *Gesamtausgabe*. I. Abteilung, Bd. 10: *Der Satz vom Grund*. Hg. von Petra Jaeger. Frankfurt a.M. 1997, S. 171-190, hier S. 175.

39 »Alles Philosophieren muß [...] bey einem absoluten Grunde endigen.« *Novalis. Die Schriften Friedrich von Hardenbergs*. Bd. II. Hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Stuttgart 1960ff., S. 269. »Jeder ist von Natur getrieben, ein Absolutes zu suchen [...] aber indem er es fixiren will, verschwindet es ihm«. F.W.J. Schelling: »Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802)«. In: ders.: *Schriften von 1801-1804*. Darmstadt 1988, S. 229-407, hier S. 253 (377).

40 Vgl. Heidegger: *Der Satz vom Grund* (wie Anm. 38), S. 173.

41 Aus Platzgründen wird hier nicht genauer auf die Nomenklatur der Gründe und Ursachen, wie sie seit Aristoteles kanonisch geworden ist, differenzierter eingegangen, um sie mit Rilkes Gedicht in Beziehung zu setzen.

42 Heidegger: *Der Satz vom Grund* (wie Anm. 38), S. 173.

letzten Gründe des Daseins deren gezielten und vollständigen Verlust voraus. Heidegger nennt diesen Grundzug des menschlichen Daseins »Transzendenz«⁴³ und bezeichnet damit die transzendente Dynamik des menschlichen Wirklichkeitsbezuges, alles Seiende in seinem bloßen Eingebundensein (auch sich selbst) permanent zu übersteigen: sich frei zu machen von allen partikulären und deshalb beschränkenden Bindungen und Sinnhorizonten, um beständig Welt überhaupt in der »Freiheit«⁴⁴ des »Überwurfs«⁴⁵ auf ihre Ganzheit und Gegründetheit hin zu entwerfen. Menschliches Dasein ist ein Seiendes, welches sich frei von allem bloßen Gegründetsein macht, um in dieser Bodenlosigkeit erst die Möglichkeit des Verständnisses der wahren und letzten Gründe in ihrer ganzheitlichen Art aufzusuchen. Es erfasst sich mithin erst von diesen her als endliches Wesen mit Bezug auf die wahre Unendlichkeit des Ganzen. Damit entsagt es dem sicheren Gegründetsein der Tiere, *ist* sogar ontologisch primär vor allem ein beständiges Entsagen dieser Seinsicherheit, um auf den Bahnen dieses Verlusts die Freiheit eines umfassenden und vollständigen (wenn auch nicht notwendig explizierbaren) Seinsverständnisses in seinem Gegründetsein zu erlangen. Zugleich jedoch fokussiert Rilkes poetische Metaphysik des Grundes, anders als Heideggers positiv von der Unverlierbarkeit dieser menschlichen Möglichkeiten her argumentierende, durchweg negativ (wenn auch nicht nur pessimistisch) die Gefahren, Verluste und pathologischen Verzerrungen dieser *conditio humana*. Das wird besonders deutlich, wenn man Heideggers Streuung der Weisen des Gründens als die drei Arten des Gründens, welche im Wesen des Grundes zusammenkommen und durch die menschliche Transzendenz vollzogen werden,⁴⁶ dagegenhält. Die Möglichkeit des Menschen, im »Stiften« von ganzheitlichen Weltentwürfen (Gründen als Stiften) durch die Bewegung der Transzendenz das Ganze des Seienden als Sein überhaupt in den Blick zu nehmen, gründet für Heidegger wiederum im »Gründen als Bodennehmen«: »Das Dasein wird als befindliches vom Seienden *ingenommen* so, daß es dem Seienden zugehörig von ihm *durchstimmt ist*. *Transzendenz heißt Weltentwurf, so zwar, daß das Entwerfende vom Seienden, daß es übersteigt, auch schon gestimmt durchwaltet ist*. Mit solcher zur Transzendenz gehörigen *Eingenommenheit* vom Seienden hat das Dasein im Seienden Boden genommen, Grund gewonnen.«⁴⁷ Eben diese prästabilisierte Harmonie bei Heidegger, mit der das Dasein das Seiende übersteigen und es auf seine gründende Ganzheit hin verstehen kann, weil es sicher in diesem gründet und von ihm durchstimmt ist, weicht in Rilkes poetischer Erkundung des Seins einer wechselseitigen Störung des Einbegreifens. Immer wieder ist der Mensch in den *Elegien* durch die Modi seiner welterfassenden Transzendenz, vor allem durch die Modi des Bewusstseins und ihre räumlich-zeitliche Intentionalität, seinem bloßen Vorhandensein und dessen Integrationskraft *gegenüber* und *entfremdet*. Dem

43 Martin: Heidegger: »Vom Wesen des Grundes«. In: ders.: *Gesamtausgabe* (wie Anm. 38), Bd. 9: *Wegmarken*. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a.M. 21996, S. 123-176, hier S. 135.

44 Ebenda, S. 163.

45 Ebenda, S. 158.

46 Ebenda, S. 165 ff.

47 Ebenda, S. 166.

Durchstimmtsein mit Existenz, wie es das Tier kennzeichnet (8. Elegie), steht das ontologische Exil des Menschen inmitten des Seins gegenüber, welches oftmals beinahe wie eine Strafe für die Schuld der Erhebung über die bloße Endlichkeit und das Ausgerichtetsein auf das Zusammenfügen der endlichen und unendlichen Sphäre wirkt. Folglich ist die bei Heidegger aus den ersten beiden Arten des Gründens resultierende, weil durch diese ermöglichte dritte Weise des Gründens bei Rilke *verschüttet*: so verschüttet, dass eben einzig das poetische Wort dafür eintreten kann, die »ontologische Wahrheit« des Seins weiterhin bewusst zu halten. Damit bezeichnet Heidegger nämlich »ein wenngleich vorbegriffliches Vorverständnis vom Wassein, Wie-sein und Sein (Nichts) überhaupt. Dieses Seinsverständnis ermöglicht erst das Warum. Das besagt aber: es enthält schon die erst-letzte Urantwort für alles Fragen. Das Seinsverständnis gibt als vorgängigste *Antwort* schlechthin die erst-letzte *Begründung*.«⁴⁸ Das menschliche Subjekt in den *Elegien* hingegen hat diese tief in seinem Gegebensein selbst ruhende zugriffslose Beziehung zu den letzten Antworten, als die sich das Sein offenbart, nicht mehr: als Seinsverständnis, das mit dem Sein identisch ist und dieses als im Ganzen bereits verstandenes sein lässt, ohne dass dieses Verständnis jemals im Bewusstsein vollständig eingeholt werden könnte. Das Gründende des Menschen, Dasein zu sein, weil er sich inmitten des Ganzen von Endlichem und Unendlichem immer schon auf eine vorbegrifflich-vorbewusste Weise verstanden hat, ist bei Rilke verloren; der Mensch folglich dem Gründenden, auf das er denkend und handelnd bezogen ist weil er von diesem getragen wird, ganz entrückt. Es ist auffallend, wie in den *Duineser Elegien* diese extreme Heideggersche Vertikalspannung einer dialektischen Verschaltung des Übersteigens und des Hinunterreichens, der Transzendenz und der Gründe, in poetischer Form durchgängig in einer räumlichen Bildlichkeit von oben und unten, draußen und drinnen etc. wie in einer zeitlichen Bildlichkeit von früher und später, vergangen und kommend entfaltet wird, die aber ihre Pole nicht prästabiliert arretiert, sondern fast bis zum Zerreißen anspannt: sodass der Mensch gleich den Seiltänzern der fünften Elegie beständig zwischen diesen Polen zerrieben wird und aus den Versuchen seiner Transzendenz abzustürzen droht. Einige wenige Hinweise auf den weiteren Gang in den nächsten beiden Elegien müssen hier genügen: Die zweite Elegie entfaltet die Idee der Engel als ansprechbare, personale Seinsgründe dahingehend weiter, dass diese als perspektivisch verkürzte, weil figürlich verendlichte tragende Gründe das Gegensätzliche einer insichruhenden Einheit verkörpern. In emanativer Unendlichkeit umfassen sie Zeitlosigkeit und Zeitlichkeit, absolute Dynamik und absolute Ruhe, Differentialität und Identität derart in sich, dass sie noch in unendlicher Verausgabung und Hingabe ständig an Sein wachsen. Die zweite Elegie vermisst den Unterschied des Menschen zu diesen Seinsgründen als Abgründe weiter, an denen er zum einen durch analogische Verhältnisse teilhat, die in ihn zum anderen sowohl auf negative als auch auf positive Weise, wie der Grund in das Begründete, hineinreichen. Damit lässt sich die zweite Elegie als Erkundung entziffern, den Abgrund des Menschen doch als Erscheinungsform der Rationalität des Grundes zu lesen: auszumessen, in welcher Weise im Schlund des Abgründigen Kräfte des Tragenden,

48 Ebenda, S. 169.

wie verdünnt oder verkehrt auch immer, weiterhin am Werk sind. Die dritte Elegie schließlich verlegt das Abgründige des Grundes von außen (der Mensch im Sein) nach innen (das Sein im Menschen), indem sie mithilfe einer Mythopoesie der Psychoanalyse und ihres somatisch-materialen Diskurses die Gründe *im* Seelenleben des menschlichen Subjekts in ihrer Abgründigkeit entziffert. Die reiche poetische Argumentation dieser Elegie, ihre Fragen nach dem Herkommen des Ich und den tragenden Gründen seiner Bewusstseinsleistungen wie pathologischen Signaturen, mündet in der Entfaltung der Paradoxie des inneren Grundes: d.h. wie dieser gerade in seiner Verdeckung, Verdrängung und Verschiebung den höchsten Grad von Tragkraft und Wirksamkeit – freilich keine rationale wie durchgehend seinssichernde – entfaltet.

Diese ganz vorläufigen Analysen hier abbrechend, springe ich zu ebenso vorläufigen, zugleich abschließenden wie vorausgreifenden (weil erst noch am ganzen Text plausibel zu machenden) Bemerkungen. Die Perspektive auf eine Logik des Grundes mitsamt ihrer metaphysischen Diskursgeschichte in den *Duineser Elegien* ist deshalb sinnvoll, weil wesentliche ihrer Denkfiguren von Rilke poetisch aufgenommen und eigensinnig im Medium lyrischer Gestaltung neu vermessen werden: wie dem menschlichen Dasein das, worin es gründet, *als* Ganzes gerade deshalb entzogen bleibt, *weil* es darin gründet und sich dieses Gründens mittels Transzendenz und Freiheit zu vergewissern sucht. Die Paradoxie des absoluten Seinsgrundes, zwischen sich und das von ihm Begründete einen Abgrund zu legen, gerade weil er als letzter, tragender Grund aus der Logik des Ableitbaren und damit rational Rekonstruierbaren herausfällt, welche er zugleich erst ermöglicht,⁴⁹ erfährt bei Rilke nicht nur eine poetische Zuspitzung: Die *Elegien* zeigen auf, wie diese Grenzfigur des Denkens einzig in lyrischer Bildlichkeit ihre adäquate Formulierbarkeit erhält. Wie das Letztbegründende und Seinssichernde des absoluten Grundes gerade im Entzug für die *Begründung* das *Gründende* ist, und wie dies nicht einfach als logisches Dilemma und Defizienz (wie schon im aristotelischen Trilemma der Letztbegründung), sondern als Faktum des Daseins zu verstehen ist, mit anderen Worten: Wie das letztlich Gründende ein Abgrund des »zugrunde gehens« sein muss, dem sich der Mensch im mehrfachen Sinn des Wortes *auszusetzen* hat, das kann einzig die Transzendenzkraft poetischer Sprache und poetischer Argumentation adäquat vermessen. Die Offenlegung der Gefahren und der Beschädigungen des menschlichen Daseins als Folge seiner Freiheit, dem Grund der Gründe sich auszusetzen, entspricht die Art und Weise, wie dem logisch nicht befriedigend explizierbaren Gehalt der Grundlosigkeit letzter und umfassender Seinsgründe in Poesie seine Rationalität zurückgegeben werden kann: und wie poetische Rationalität dementsprechend als erweiterte Arbeit an dem Netz metaphysischer Gründe zu verstehen ist.

49 Vgl. zur Paradoxie des letzten Grundes als ein wesentliches Problem der metaphysischen Thematik der Letztbegründung bspw. Heidegger: *Der Satz vom Grund* (wie Anm. 38), S. 181-187; Hegel: *Wissenschaft der Logik* II (wie Anm. 2), S. 80-123.