

Einleitung: Sei, der du wirst

§1 Die Problematik – Verbergung und Entbergung

Auf dem Weg zu einer poetischen Phänomenologie

Auch weit mehr als ein Jahrhundert seit ihrer Grundlegung durch Edmund Husserl¹ ist es der Phänomenologie trotz intensiver Bemühungen bisher *nicht* gelungen, ihrem konstitutiven Selbstanspruch, der da lautet: von den „Sachen selbst“² zu handeln, vollends zu entsprechen. Der Grund dafür liegt, wie zu zeigen sein wird, darin, dass sie es bisher nicht verstanden hat, sich ausreichend ihrer notwendig poetischen Konstitution zu vergewissern und sich somit in eine *poetische Phänomenologie* weiter zu entfalten. Poetische Phänomenologie bedeutet dabei nicht eine „Poesie gemäß dem Sinn der Phänomene“ oder eine „Phänomenologie der Poesie“, wie Gaston Bachelard sie mit seiner *Poetik des Raumes* vorgelegt hat,³ sondern eine Phänomenologie mit poetischen Mitteln. Aufgrund dieser eigenen Insuffizienz ist es der Phänomenologie bisher auch versagt geblieben, das für ihren Anspruch so grundlegende Verhältnis von Verhüllung und Enthüllung respektive Verborgenheit und Entbergung der Phänomene letztadäquat zu denken und selbst zu vollziehen. Mit anderen Worten: Es ist der Phänomenologie bisher *nicht*

-
- 1 Wir können den Ursprung der Phänomenologie, ebenso wie jenen der Psychoanalyse, an der Wende vom 19. in das 20. Jahrhundert ansetzen. Siehe Husserl: *Logische Untersuchungen* (1900/1901). Siehe auch Freud: *Die Traumdeutung* (1899/1900). Eine implizite Grundlegung der Phänomenologie lässt sich vor dem Horizont des Anspruchs der Perennialität der Phänomenologie indes bis auf die Vorsokratik zurückführen, sofern Denker wie Parmenides oder Heraklit phänomenologisch gelesen werden.
 - 2 Siehe Husserl: *Logische Untersuchungen (Zweiter Teil)*, S.7: „Wir wollen auf die ‘Sachen selbst’ zurückgehen.“ Siehe schon bei Platon: „αὐτὰ τὰ πράγματα“ (*auta ta pragmata*); *Phaidon* 66d, *Gorgias* 459b.
 - 3 Siehe Bachelard: *La Poétique de l'espace* (1957).

gelingen, eine gebotene Sprache zu finden, welche das Verhältnis von den Sachen selbst zu ihren Beschreibungen zwingend bestimmt. Beinahe scheint es deshalb, dass ein bekanntes Wort Heraklits hier – zunächst unfreiwillig, wie wir aber noch sehen werden mit tieferer Bewandnis – am deutlichsten spricht für die bisherige Entwicklung der Phänomenologie: „Ἀρμονίῃ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων“ (*Harmoniē aphanēs phanerēs kreittōn*) – Nichtoffenkundige Harmonie ist stärker als die offenkundige.⁴

Was aber ist die Phänomenologie? Dem Wortsinn nach der Logos der Phänomene, also die Lehre der Erscheinungen; oder auch die Rede, das Wort oder die Vernunft des sich Zeigenden, sich Gebenden oder sich Lichtenden. In diesem Sinne wurde die Phänomenologie bisher als Wechselverhältnis von Phänomenalität und Logos verstanden, insofern der beschreibende Logos die verborgenen Phänomene entbergen solle. Darin wurde der Offensichtlichkeit stets ein Vorrang über die Verborgenheit eingeräumt, daher auch der phänomenologische Anspruch zu den Sachen selbst in ihrem “Erscheinen” zurückzugehen, oder in gewisser Hinsicht zu ihnen vorzudringen. Diese besagten “Sachen selbst” lassen sich mit der bisherigen Tradition als das reine Phänomen der Intentionalität (Husserl), die Wahrheit des Seins (Martin Heidegger), die leibliche Wahrnehmung (Maurice Merleau-Ponty), der Anspruch des absolut Anderen (Emmanuel Levinas), das Widerfahrnis des Fremden (Bernhard Waldenfels), die Gnade der göttlichen Liebe (Edith Stein / Hans Urs von Balthasar) oder auch die Gabe des “Es gibt” (Jean-Luc Marion) fassen – je nach Akzentuierung und Kolorierung der jeweiligen Phänomenologie.⁵ Wesentlich bleibt dabei, dass es sich bei den Sachen selbst keineswegs um Dinge oder bloße Sachverhalte handelt, sondern um das jedem Phänomen innewohnende Eigentliche und Grundlegende seiner selbst. Das also, was sich da im Phänomen originär darbietet, insofern es davon gleichsam zeigend Zeugnis ablegt.

4 Heraklit: 48 in *Die Vorsokratiker*, S.265.

5 Siehe u.a. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913); Heidegger: *Sein und Zeit* (1927); Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception* (1945); Levinas: *Totalité et Infini* (1961); Waldenfels: *Topographie des Fremden* (1997); Stein: *Endliches und Ewiges Sein* (1937); Hans Urs von Balthasar: *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963); Jean-Luc Marion: *Etant donné* (1997). Diese Liste von möglichen Reduktionen auf die Sache selbst ist trotz ihrer Generalität unvollständig, bleibt also beispielhaft.

Der wesentliche Mangel der bisherigen Weisen die Sachen selbst phänomenologisch aufzuzeigen, besteht nun darin, dass der deskriptive Logos in diesem Verhältnis bisher meist unzulänglich, weil in der Regel zu wenig explizit von seiner Form, also dem “Wie des Sagens“, her verstanden wurde; das bedeutet, wie die formalen Erscheinungen der Phänomene von sich selbst her gleichsam zwingen, insofern diese adäquat zur Sprache gebracht sein wollen. Dieses “Wie des Sagens“ betrifft damit die poetischen, also schöpferischen Anteile des Logos in dessen beschreibenden Lichtung der Phänomene hin auf deren jeweils mögliches “Wie des Gesagten“, also ihre Formsprache. Bis auf wenige Ausnahmen, die schillerndste ist ohne Zweifel Heidegger, wurde der Anteil der Poiesis, und damit der Poesie, im Kontext der namentlichen Phänomenologie bisher also *nicht* ausreichend bedacht. Und das bedeutet, inwiefern der phänomenologische Logos in seiner Deskriptivität zwingend pathisch, kreativ, lebendig, stimmungsvoll, eröffnend, zuweilen nur andeutend, jedenfalls aber uns Leser direkt angehend *wirkt* und *wirken soll*.

Daraus folgt die im Grunde kolossale Einsicht, dass innerhalb der Phänomenologie bislang die aktive Leiblichkeit der phänomenologischen Deskription unterminiert wurde, die zum einen in der Lebendigkeit ihrer Beschreibungen (Leib der Poesie) und zum anderen in der Affektivität ihrer Leser (Poesie des Leibes) liegt. Es ist aber genau dieser Konnex von Sprache und Physis, von Sinn und Erfahrung, von Logos und Leib, welcher das Herz der Phänomenologie überhaupt erst schlagen lässt, um „die reine und sozusagen noch stumme Erfahrung (...) zur Aussprache ihres eigenen Sinns zu bringen,“⁶ wie Husserl sagt. *Summa summarum*: Es gibt im Kern der Phänomenologie ein bis anhin ungeklärtes Problem hinsichtlich des Verhältnisses des Logos zur Poiesis. Im Kontext der entscheidenden Frage nach der Relation von Verhüllung und Enthüllung bedeutet dies eine bislang ausgebliebene Erhellung der Notwendigkeit der Poesie innerhalb des phänomenologischen Geschäfts. Es ist entsprechend genau diese sprachliche Wechselbeziehung von Offensichtlichkeit und Verborgenheit, die es nunmehr zum eigentlichen Problem der Phänomenologie zu erheben gilt, weil daran, genau genommen, der gesamte Anspruch der Phänomenologie hängt, insofern diese zwingend von den Sachen selbst her zu zeigen trachtet.

6 Husserl: *Cartesianische Meditationen*, S.39.

Im Letzten kann dies nur bedeuten, dass die Phänomenologie nunmehr eine Metamorphose ihrer bisherigen Gestalt durchlaufen muss und sich aus dem Stadium einer bloßen Phänomenologie in eine *poetische Phänomenologie* weiter ausprägen soll.

§2 Phänomenologie und Poesie

Der offene Zwang des Phänomens

Phänomenologie ist die Lehre des sich Zeigenden, insofern das, was sich da originär darbietet, von sich selbst gleichsam Zeugnis ablegt. Doch wie? Indem es sich dergestalt zeigt, dass es stets *mich* als Erfahrenden in diesem Zeigen mit angeht und betrifft. Die Sache selbst ist folglich das Eigentliche und Grundlegende eines Phänomens, weil es sich *mir* in meinem Erleben von phänomenaler Welt als eigentlich und grundlegend zeigt – soweit der klassisch phänomenologische Gestus. Wir sagen nun aber neu, dass dieser Sache selbst jeweils ein *offener Zwang des Phänomens* innewohnt, der sich in ihrem Erscheinen erst veräußert. Ein *Zwang* nötigt immer Jemanden, im vorliegenden Falle also uns Erfahrende, die wir dazu angehalten sind, von diesem selbstsprechenden Diktat des Phänomens *her* zu erfahren, zu denken, zu fühlen und zu sprechen. Diese vom Inneren in das Äußere drängende Gewalt des Phänomens ist das ureigene Pathos seiner Bestimmung, ja das immanente Pathos seines Sinns, und damit auch seiner ihm innewohnenden Pflicht *für uns*. Es schreit uns in allen Erscheinungen nämlich die Maßgabe ihrer eigenen Selbstbedingung den Appell zu, auf dieses Erscheinen gemäß seiner Sachlichkeit selbst zu antworten – sofern wir denn Ohren haben zu hören. Was uns als Sache selbst widerfährt ist also nicht kontingent, sondern vom Pathos der Sache selbst her bestimmt, insofern sich uns darin seine *Wirklichkeit* zeigt. Dieser pathische Zwang ist aber *offen*, weil ihm jeweils ein *Möglichkeitssinn* seiner Lichtung zugrunde liegt, der erst darüber bestimmt, *wie* das Phänomen sich *verwirklichen* kann oder soll. Der offene Zwang des Phänomens erweist sich damit als Not des Logos, auf das Pathos seines Sinns sinnstiftend zu respondieren – und zwar in *Freiheit*. Der Logos muss phänomenologisch also den pathischen Logos lichten, wie dieser sich mir intentional, ontologisch, leiblich, alteritär, fremd oder lie-

bend gibt (je nach Akzentuierung der Phänomenologie), insofern ich – im Sinne der Pflicht des Angegangenen – dazu angehalten bin, dieses Geben zur Sprache zu bringen, doch stets gemäß meiner sprachlichen Freiheit. Den Logos durch den Logos zum Sprechen zu bringen, bedeutet folglich die zwingende Signifikation des Phänomens (Wirklichkeit) auf ungezwungene Art zu lichten (Möglichkeit). Dies geschieht stets im Zwischenverhältnis der Tatsächlichkeit der Sache selbst (ihre neutrale Universalität) und der Individualität ihres Erscheinens (ihre unneutrale Spezifität). Dieses Interim von Angen und Angegangensein, von Faktizität und Betroffenheit, auch von Allgemeinem und Besonderem, von Uns und Mir, markiert den fortwährenden Schwellengang des zu entbergenden, universalen Logos und des zu konkretisierenden, individuellen Erlebens, welcher erst die Lebendigkeit des phänomenologischen Verständnisses der Phänomene sichert. Die Irreduzibilität der Sachen selbst, und damit die Legitimierung des Geschäfts der Phänomenologie, ist nur von dieser Vitalität her gegeben, wenn also der Logos der Erscheinungen sich in der erlebten Wirklichkeit als diese gemeinte Sache selbst der gelebten Möglichkeit bewährt. Die Topologie phänomenologischen Erscheinens – zwischen Intentionalität, Dasein, Leiblichkeit, Alterität, Fremdheit, Absolutheit und Donation – verweist deshalb immer auf diesen Rhythmus eines An-sich (*kath'auto*) im Für-mich (*pro me*), der dem Erfahrenden anzeigen muss, was an seinem Erlebten wahr ist, gemäß dem Pathos und Logos der Sachen selbst, die ihm erscheinen.

Die empirische Grundlage dieses Prozesses innerhalb des realen Erfahrungsvollzuges ist stets ein alinear verschränkter, gleich einem vielfach überlagerten, sich fortwährend in jeder Erfahrung erneuernden Ereigniskomplex des Erscheinens von Welt. Partikularität und Omnistik, Exzessivität und Integralität, Eines und Alles, Vieles und Weniges reichen sich darin von der Sache selbst her dynamisch die Hand. Nur *dergestalt* zeigt sich Welt. Es gibt kein Pathos ohne Logos, aber ebenso wenig ein Logos ohne Pathos, so wie auch alles Wirkliche auf seine Möglichkeit und *vice versa* angewiesen ist. Was also offen zwingt, ist in der Verschränktheit realen Erfahrens stets ein Pathos in seinem möglichen Logos und der Logos in seinem wirklichen Pathos. Trotz seiner intuitiven Vollzugshaftigkeit ist dieser Prozess im Selbstverständnis der Phänomenologie bekanntlich ein vorerst verborgener, weil der bloß natürlichen Einstellung ge-

genüber der Erfahrungswelt angehöriger. Das phänomenologische Phänomen, im Gegensatz zum vulgären Phänomen,⁷ ist, im Sinne Heideggers, dann dasjenige, „was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt“, also verborgen ist,⁸ weil die Sache selbst, und damit der offene Zwang des Phänomens, noch verborgen ist hinter dem bloßen Schein des Erscheinens. Epoché und Reduktion – ohne welche keine Phänomenologie möglich ist – vollziehen sich also phänomenologisch in den Ausklammerungen von allen un-sachlichen Logoi und in den Reduktionen auf die pathischen und sinnstiftenden Logoi der Sachen selbst. Die Pluralität der Reduktionen gibt die Pluralität der Logoi, doch immer gemäß der Sachlichkeit selbst, die es vom offenen Zwang des Phänomens her zu enthüllen gilt. Der Logos, der jeweils so erscheint, gibt sich als phänomenologisches Erscheinen des Phänomens, zeigt sich also vom Pathos seiner sinnhaften Bestimmung aus – und zwar im Interim der aktiven Leiblichkeit des Erfahrenden: Offenheit und Zwang, Möglichkeit und Wirklichkeit, verwirklichte Möglichkeit und ermöglichte Wirklichkeit, erscheinend jeweils in der Zwischenhaftigkeit der Poesie des Leibes und des Leibes der Poesie. Der Phänomenologe ist und bleibt deshalb – im Einklang mit der phänomenologischen Tradition – derjenige, der im Übergang von der natürlichen in die phänomenologische Einstellung den Appell des aufscheinenden Logos vernimmt und es vermag, auf diesen mit einem seinerseits klärenden Logos zu antworten. Der Phänomenologe macht dadurch sichtbar und zugänglich, was im herkömmlichen Phänomen anfänglich verborgen und unsichtbar bleibt. Er nimmt folglich die inhärente Pflicht der Lichtung wahr und bringt damit die Sache selbst des Phänomens frei zur Sprache, und zwar im offenlegenden Aufriss der logischen Universalität innerhalb eines individuellen Erlebens. Dieser deskriptive Prozess des Logos am Logos, aber auch des Pathos am Pathos, ist, entgegen dem unmittelbaren Erfahrungsvollzug, ein vorerst linearer, weil der Phänomenologe vom zwingenden Logos her über die Modi seines Erscheinens erst den freien Logos seiner Beschreibungen entfaltet. Ohne Wirklichkeit auch keine Möglichkeit.

7 Siehe Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.31. Der „phänomenologische Begriff von Phänomen“ und der „vulgäre Phänomenbegriff“.

8 Ebd., S.35.

Das Phainesthai-Problem

An dieser Stelle stoßen wir auf das oben schon berührte Kernproblem einer jeden Phänomenologie, auf die Frage nämlich, *wie* genau und gemäß welcher Not, die zugleich nach einer Freiheit ruft, der Phänomenologe die Sache selbst zur Sprache bringen *muss*. Das Phänomen zwingt pathisch zur Lichtung seines Logos, und zwar durch den Appell seiner Erscheinungen, doch mittels eines offenen Logos. Doch welche Sprache vermag es, diese Offenheit, die zwingt, zu veräußern? Wie kann die Phänomenologie den pathischen Zwang der Phänomene dergestalt frei zur Sprache bringen, dass die Sache selbst darin zur Erscheinung kommt? Denn ist nicht genau *dies* der Anspruch der Phänomenologie? Die Sache selbst nicht bloß zu erklären, sondern zu *zeigen*; sie nicht nur zu theoretisieren, sondern konkret zu *beschreiben*? In der Tat, doch wie zeigt sich die Sache selbst *als* Sache selbst und nicht bloß als metaphänomenologisches Konzept der „Sache selbst“? – Alles bisher Ausgeführte weist uns auf exakt dieses Problem hin, *wie genau* nämlich die im Zuge des phänomenologischen Einstellungswandels freizulegende Sache selbst – im Zwischenverhältnis von Zwang und Freiheit, von Wirklichkeit und Möglichkeit sowie von logo-pathischer Universalität und mich angehender Individualität – so zur Sprache zu bringen ist, dass es *tatsächlich* die Sache selbst ist, die sich da lichtet. Bedenken wir erneut den grundlegenden Anspruch der Phänomenologie: Sie will den zwingenden Logos im Phänomen zeigen. Husserl umschreibt dies in seinem „Prinzip aller Prinzipien“ bekanntlich so:

daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der „Intuition“ originär (sozusagen in seiner leiblichen Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken in denen es sich da gibt (...).⁹

Heidegger wiederum bedenkt das Grundlegende am Phänomen vom griechischen Verbum φαίνεσθαι (*phainesthai*; sich zeigen) her als „das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare.“¹⁰ Es ist also die

⁹ Husserl: *Ideen I*, S.51.

¹⁰ Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.28. In der Herleitung Heideggers: „φαίνόμενον besagt daher: das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare; φαίνεσθαι selbst ist eine *mediale* Bildung von φαίνω, an den Tag bringen, in die

originäre Gabe des *Phainesthai*, die den Zwang des Phänomens ausmacht. Sein Logos liegt in der Selbst-Zeigung des Phänomens selbst (als seine ermöglichte Wirklichkeit). Doch wie gelangt das Phänomen zu dieser Selbst-Lichtung? Durch den Logos, wie auch Heidegger mit Verweis auf Aristoteles akzentuiert, denn der Logos ist dasjenige, was sehen lässt (*phainesthai*), wovon die Rede ist,¹¹ doch indem der Logos den Logos selbst erhellt (als seine verwirklichte Möglichkeit). Wir stellen fest: Der Logos der "originären Gabe des *Phainesthai*" impliziert innerhalb der "Phänomeno-Logie" also einen Logos des "originären *Phainesthai* der Gabe". Dieses Verhältnis ist nicht zirkulär, sondern verschränkt, insofern der Logos des Phänomens (sein pathischer Zwang) dem Phänomen seines Logos (seine responsive Freiheit) immer schon innewohnt. Die Aufgabe des tatsächlich phänomenologischen Zeigens und Beschreibens der Sache selbst muss also darin liegen, sich eines phänomenalen Logos zu bedienen, der vom pathisch zwingenden Logos des Phänomens her bestimmt ist; und zwar dergestalt, dass sich die Sache selbst als verwirklichte Möglichkeit und also die Möglichkeit des existenziell zu Verwirklichenden zeigt. Wir stehen damit erneut vor dem Kernproblem einer jeden Phänomenologie: Mit welchem Logos lässt sich die Sache selbst *tatsächlich* zeigen, und zwar so, dass sie *mich* zwingend angeht? – Dies ist das *Phainesthai*-Problem, welches nach dem Verhältnis des Logos der "originären Gabe des *Phainesthai*" und dem Logos des "originären *Phainesthai* der Gabe" fragt, und zwar in Bezug auf *mich* als Erfahrenden. Bisher hat keine Phänomenologie es verstanden, darauf eine letztadäquate Antwort zu geben, trotz des vorliegenden Problembewusstseins zumindest bei Heidegger, Bachelard, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas sowie Bernhard Waldenfels.¹² Denn hätte sie es vermocht, läge uns *de facto* eine phänomenologische Deskriptionskultur vor, die es verstünde, derart zwingend *vom* Phänomen *her* zu zeigen und zu beschreiben, dass uns darin die Sachen selbst der Phänomene gleichsam *in realis* anwesend wären, und sei es auch in Abwesenheit. Denn gerade dies

Helle stellen; φαίνω gehört zum Stamm φα- wie φῶς, das Licht, die Helle, d. h. das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann."

11 Ebd., S.32.

12 Siehe dazu insbesondere Heideggers Verständnis der „formalen Anzeige“ (u.a. Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61) und das „enaisthetische Sprechen“ bei Waldenfels (*Sinnesschwellen*, S.12f)).

impliziert das Grundlegende und Eigentliche des *Phainesthai*, dass es ein Durch-Scheinen und Durch-Wirken des Phänomens – als Sache selbst – durch die sie lichtende Sprache insinuiert. Gleichsam als würde das im Phänomen sich von sich selbst her Zeigende durch seine Beschreibungen hindurch strahlen, durch Wort und Klang walten, wie eine Faust, die uns aus dem Text ins Gemüt schlägt; wie ein Kuss, der uns betört; wie eine Musik, die uns erhebt; wie ein Windstoß, der uns streift – wie eine Stimmung also, ein Ambiente, eine Kraft, ein Energem, kurz: Wie das Gepräge des schier realen Erlebens der Sache selbst, das uns durch das Pathos der Sprache träfe, insofern es uns aus dem beschreibenden Text heraus konkret anginge. Doch wie müsste uns die Sache selbst in diesem direkten Angang treffen? Nicht nur als Erleben des Wirklichen oder als bloßer Logos des Wirklichen, sondern als *erlebter Logos des Wirklichen*, und das bedeutet grundsätzlich so, dass wir auf das Pathos des Logos *leiblich* antworten würden, also durch eine konkret erfahrene *Wirkung* der Worte in unserem betroffenen, lebendigen Körper, wie wenn uns die ermöglichte Wirklichkeit dabei konkret zustieße, sodass wir erstaunt, bedrückt, erregt, erheitert, überwältigt, irritiert, belustigt, enthusiastisiert, verängstigt, gelangweilt, jedenfalls leiblich durch eine bestimmte Befindlichkeit mitkonstituiert sind. Solche leiblichen Responsorien sind nicht nur Ausdruck von Erlebnissen, sondern ihnen wohnt auch ein zwingender Logos der Sache selbst inne, der uns durch den Logos seiner Versprachlichung hindurch pathisch dergestalt angehen kann, dass er sich in unseren leiblichen Responsorien bis zu einem gewisse Grade *verwirklicht*, und das heißt *für mich* und *uns* also gleichsam real wird als erfahrener Logos der Wirklichen. Oder anders formuliert: Dass er in *mir* und *uns* als ein verschränkter Leibpathos und Leiblogos zur *Wirkung* von ermöglichter Wirklichkeit der textuell gegebenen Sache selbst käme. Ein solcher Anspruch an die Phänomenologie verlangt nun nach einer entsprechenden Sprache, deren Logos vom Pathos her sich zunächst im Leib und dann in einer ihm entsprechenden Lebendigkeit lichtet. Eine solche Sprache kann nur die poetische sein.

Eine poetische Phänomenologie

Was aber ist die Poesie? – Vom griechischen ποίησις (*poiēsis*) ausgehend, das Machen, Schaffen und Dichten, im Sinne des sprachlichen Verdichtens, von Sinn und Bedeutung, also immer schon ein spezifischer, mithin ausgezeichneter Umgang mit dem Logos. Poesie ist damit Ausdruck eines schöpferischen Logos und unterliegt in dieser Generalität allen Künsten, deren Logoi sich von einem stiftenden Logos her nähren. Stiftung bedeutet hier Grundlegung von Signifikation durch das eröffnende Wort. Ohne an dieser Stelle schon die hierzu notwendige Poetik zu vertiefen (siehe 4. Kapitel: Die Poesie der poetischen Phänomenologie), konstatieren wir, dass das *Phainesthai*-Problem im Wesentlichen die Frage nach der Möglichkeit einer Poesie seines Logos aufwirft, da allein die poetische Sprache die hier anvisierte Konkretion der Sache selbst im Leib der Betroffenen zu leisten im Stande ist. Mit anderen Worten: Es fehlt der Phänomenologie bisher eine entsprechende Poesie ihrer Deskriptivität, die sich vorrangig von ihrem Verhältnis des “Wie des Sagens” zum “Wie des Gesagten” angeleitet sieht, was nichts andere bedeutet, als dass ihr eine Poesie der Phänomene selbst ermangelt, im Sinne eines poetischen Logos zur Lichtung des Logos der Phänomene. Bachelard hat in seiner schon erwähnten *Poetik des Raumes* zwar einen ersten Vorstoß in Richtung einer solchen Poesie der Phänomene vorgelegt, doch versteht sich diese letztlich als „Philosophie der Poesie“ respektive als „phänomenologische Untersuchung über die Dichtung“¹³, und das heißt als Phänomenologie der Poesie und nicht als poetische Phänomenologie. Dieser Unterschied ist entscheidend. Gesucht ist folglich noch immer die Ermöglichung eines poetischen Logos des “originären *Phainesthai* der Gabe“, welches den Logos der “originären Gabe des *Phainesthai*“ derart zwingend zu lichten vermag, dass der offene Zwang des Phänomens darin *tatsächlich* zum Vorschein kommt, insofern er *mich* zwingend angeht. Sollte dies in letzter Konsequenz auch unmöglich sein, so fungiert diese gesuchte Tatsächlichkeit dennoch als regulative Idee einer jeden poetischen Phänomenologie. Vom anderen Ufer her gedacht: Die Frage, wie es möglich ist, dass ein Phänomenologe ein Phänomen beschreibend zeigt und ein Rezipient demgegenüber dennoch indifferent,

13 Bachelard: *Poetik des Raumes*, S.7/13.

teilnahmslos, gleichsam apathisch bleiben kann, lässt sich vornehmlich damit beantworten, dass die Sache selbst des Phänomens in den phänomenologischen Beschreibungen gerade *nicht* anwesend ist, sein Pathos *nicht* durch die es beschreibenden Worte hindurchscheint und auf den Rezipienten *wirkt*, diesen also responsiv auch *nicht* offen zwingt. Kurz: Dass dabei stets die Poesie fehlt, die uns vibrieren und leben lässt; die zeigende Poesie, die erst den sprachlichen Gang in das gelebte, betroffene und einen selbst angehende Leben der Phänomene realisieren kann; die Poesie, welche aus dem Felsen des rein Wirklichen immer erst seine tieferen Ermöglichungen schlägt. Dasjenige also, was die eigentlich gemeinte Phänomenologie im Auge haben muss, wenn sie die leibliche Lebendigkeit der Sachen selbst zu zeigen trachtet. Möglichkeit und Wirklichkeit des Phänomens entfalten sich daher in seinem Sagen nie nur informativ, kommunikativ und auch nicht signifikativ – denn Gehalt, Mitteilung und selbst Sinn und Bedeutung sind noch nicht genug – sondern immer auch durch einen bestimmten *Stil* des Sagens und Zeigens, der immer *anders* ist und *mehr* als sein Gesagtes und Gezeigtes. Dieser Stil ist poetisch, weil er über sich selbst hinaus weist in eine Stimmung des Logos. Er ist poetisch, weil er in der Freiheit seines Zeigens der Sache selbst zwar vom Zwang seines Logos her bestimmt ist, dieser Zwang aber keineswegs rigide zu fassen ist, als ob der Logos zu einer banalen Uniformität seines Ausdrucks zwänge. Im Gegenteil: Es eröffnet sich hier ein kreativ lichtender Raum der poetisch freien Logoi vom jeweiligen Logos ihrer Phänomene her, deren offene Strenge und strenge Offenheit im Interim von ermöglichter Wirklichkeit und verwirklichter Möglichkeit gerade erst tiefer ergründet sein will.

Nun ist die grundsätzliche Frage nach der Wirkkraft von Poesie im Kontext der Rezeptionsästhetik längst thematisiert.¹⁴ Doch Rezeptionsästhetik ist nicht Phänomenologie, beansprucht zweitens in der Lichtung des ursprünglichen Logos selbst doch ein viel Tiefgreifenderes als die bloße Klärung der Frage nach der Wahrnehmung und Wirkung von Kunstwerken auf den Rezipienten. Ferner wurde innerhalb der Phänomenologie längst auf die phänomenologische Kraft poetisch-literarischer Texte hingewiesen, so etwa bei Walden-

14 Siehe u.a. Aristoteles: *Poetik*; Ingarden: *Das literarische Kunstwerk* (1931); Iser: *Der Akt des Lesens* (1976); und Steiner: *Von realer Gegenwart* (1990).

fels in Bezug auf Marcel Proust¹⁵ oder bei Merleau-Ponty, der eingesteht, dass eine „schlichte Erzählung – erzählte Geschichte – ebenso „tief“ die Welt bedeuten“ könne, „wie eine philosophische Abhandlung.“¹⁶ Doch sind solche Hinweise und selbst die phänomenologische Analyse literarischer Werke noch keine Poesie in eigener Sache und damit keine direkte, sondern nur indirekte Thematisierung des *Phainesthai*-Problems. Denn dass außerhalb der Phänomenologie – in vorliegendem Falle also in der Literatur – durchaus mit phänomenologischen Mitteln gearbeitet wurde, gerade auch *avant la lettre*, ist evident. Das *Phainesthai*-Problem ist zunächst aber ein *methodologisches*, insofern es innerhalb der Phänomenologie nach der ihrem Anspruch gemäßen Zeigens- und Beschreibungssprache fragt. Dahingehend handelt es sich hier um ein gleichsam normatives Problem, insofern es einen bisher nicht oder zumindest nur unzulänglich eingelösten Sollensanspruch der Phänomenologie zur Diskussion stellt. Im Angesicht des dergestalt verstandenen *Phainesthai*-Problems wird nun also auch deutlich, was uns hier zur Aufgabe und damit zur anleitenden Frage an die Hand gegeben ist: Die Frage nämlich nach der Not und zugleich Möglichkeit einer *poetischen Phänomenologie*, die nicht allein meta-phänomenologisch die Bedingungen und Möglichkeiten phänomenologischen Aufweisens reflektiert, sondern diese auch poetisch zu *vollziehen* trachtet. Eine poetische Phänomenologie also, die, weil sie nicht nur eine Phänomenologie der Poesie oder eine Poetik der Phänomene sein kann, Ausdruck einer poetischen Tat werden muss. Doch wie ist eine solche poetische Phänomenologie möglich? Und mehr noch: Weshalb ist eine poetische Phänomenologie sogar notwendig, entsprechend den offenen Möglichkeiten seines zeigenden Logos? – Dieses mögliche poetische Sollen gilt es in der Folge in seiner Tiefe zu untersuchen. Darin eingeschlossen sind, ausgehend von den wesentlichen Fragen nach der Relation des poetischen Wie zu seinem phänomenologischen Was; sowie nach dem Verhältnis von ontologischem Möglichkeitssinn und seiner sprachlichen Verwirklichung, auch die Fragen nach dem Verhältnis von Zwang und Ungezwungenheit im Spiel des Logos und der Logoi; von Universalität und Individualität innerhalb des Pathos der Phänomene; von Abstraktion und Konkre-

15 Siehe Waldenfels: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, S.358 – 386.

16 Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S.18.

tion innerhalb des Logos der Phänomene; aber auch von der Relation von Anwesenheit und Abwesenheit sowie Exzess und Präzision innerhalb der sich gebenden Eigentlichkeit der Sachen selbst; nach dem Status von Sprache und Stil – was wir den beiden also zutrauen können und müssen –; wie ebenso die Frage nach diesem mehrfachen Zwischen selbst, das hier die Verhältnis der Phänomenologie interimisch durchfurcht – und dies alles, insofern die Sachen selbst einen lebendigen Erfahrenden betreffen, der von den Phänomenen leiblich angegangen ist.

Sein und Existenz

Weil nun der besagte Rezipient von den Phänomenen und idealerweise auch von ihren Beschreibungen konkret betroffen ist, verstand sich die Phänomenologie immer schon als eine lebensverändernde Kraft. Dies vor allem als eine Veränderung der Einstellung zur Wahrnehmung der Welt, also eine Konversion des Erfahrens und Erkennens der Dinge, insofern das Erscheinen des Seienden in seiner Lebendigkeit gerade *mich*, gerade *dich*, gerade *uns* in unserem Leben angeht. „*Tua res agitur*“¹⁷, wie Husserl in der Tradition von Horaz schreibt. Insofern diese Eingestelltheit immer schon die Grundlagen für das Leben selbst bereitet, handelt die Phänomenologie stets auch von einer Existenzweise *gemäß* den Phänomenen. Es liegt in der Phänomenologie folglich eine konkrete Existenzphilosophie verborgen, wie sie insbesondere Heidegger, Jean-Paul Sartre und Jan Patočka akzentuieren; und in gewisser Hinsicht auch Albert Camus, Gabriel Marcel oder Peter Wust, wo wir diese phänomenologisch lesen wollen. In genau dieser Beziehung der Phänomene zur Existenz liegt so auch der originäre Anspruch der Väter, die Phänomenologie über ihren primär etymologischen Anspruch hinaus als eng mit der Frage nach dem Sein verbunden zu denken, das heißt als wesenhaft identisch mit der Ontologie. So bei Heidegger in seinem fundamentalontologischen Versuch von *Sein und Zeit*, so in der Folge beim späteren, von Heidegger geprägten Husserl, etwa

17 Husserl: *Ideen I (Nachwort)*, S.162. Siehe Horaz: *Epistula*: 1,18: „Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet.“ – Denn um deine Sache geht es, wenn die Wand des Nachbarn brennt.

im *Encyclopaedia-Britannica*-Artikel, und so auch bei Sartre in *Das Sein und das Nichts*.¹⁸ Phänomenologie ist Ontologie, doch ist die Phänomenologie nicht misszuverstehen als eine Theorie des Seins und seines Erscheinens – wobei das Verhältnis von Sein, Phänomen, Existenz, Logos, Logoi, Erscheinung, Erscheinendem, Anwesenheit und Abwesenheit tiefer zu klären sein wird – sondern eine Haltung zum Sein, und zwar als Eingestelltheit zum gelebten Sein, das heißt zum Leben selbst. Eine beinahe religiöse Konversion von der Phänomenologie aus, wie Husserl sie fordert, ist eine durch und durch existenzielle und praktische Angelegenheit.¹⁹ Es ist eine Konversion zum einen hin zur Suche nach den Sachen selbst, also zu ihrer Erforschung; zum anderen aber auch hin zu ihrer Existierung, also zu ihrer zeitlichen Verlebendigung gemäß ihrem Erscheinen. Erst von dieser existenziellen Relation her wird das Phänomen umfassend und adäquat gedacht. Sie verleiht entsprechend auch den einzigmöglichen Rahmen einer poetischen Phänomenologie, die sich nur vor dem Horizont des Seins der Sachen selbst, von ihrer Wirkung auf ein lebendiges Selbst, aber auch von den letzten Tatsachen des Über-Seins und Nicht-Seins entfalten kann. Mit anderen Worten: Eine poetische Phänomenologie im Nexus von Sein und Existenz lässt sich einzig im Angesicht der Frage nach dem Möglichen, Wirklichen und Unmöglichen, einer entsprechend involvierten Selbstheit im Werden und vor dem Hintergrund von Gott und Tod, von Allem und Nichts, von Heil und Unheil denken. Unter diesem Gesichtspunkt führt eine poetische Phänomenologie also zwingend in das Spektrum universaler Triaden wie jener von Sein, Selbst und Gott oder von Phänomen, Zeit und Poesie, insofern sie das Wirkungsareal der Kraft und des offenen Zwangs des Phänomens sowohl im Bereich der Lebendigkeit und Betroffenheit als auch der betroffenen Un- und Überlebendigkeit sowie ihrer überhaupt noch möglichen Sprache thematisieren *muss*.

18 Siehe Husserl: *Encyclopaedia-Britannica*-Artikel, S.219; Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.2 – 15; Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S.9 – 45.

19 Siehe Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, S.149.

§3 Sei, der du wirst

Das Spektrum einer poetischen Phänomenologie

Der eben angedeutete Holismus unterstreicht, dass zur Entfaltung einer poetischen Phänomenologie nicht nur eine Präzisierung des phänomenologischen Verständnisses vom Logos im Hinblick auf die Poiesis nützt – in Richtung einer poetischen Zeigens- und Beschreibenskultur – sondern auch eine Klärung der ontologischen Grundlagen dieses Zeigens zwischen Phänomenalität und Zeit, Existenz und Gott. Eine poetische Phänomenologie muss zumindest in ihrer Struktur notwendig möglichst umfassend erarbeitet werden. Mit Blick auf die Architektur unseres Vorhabens hier besagt dies, dass wir sie in ihrem phasischen Spektrum²⁰ von Pathos und Logos (1. Teil), von Phänomen und Poesie (2. Teil), von Poiesis und Zeit (3. Teil) sowie von Selbst und Gott (4. Teil) entwickeln wollen.

Es gilt deshalb in der Folge (1) erstens, wie oben schon skizziert, ausgehend vom *Phainesthai*-Problem die sprachlich zwingende Zeigenslogik des offenen Zwangs des Phänomens zu untersuchen, das heißt die ins Poetische reichende Form dieses Logos der Sachen selbst, wo das Sein phänomenologisch zur Sprache gebracht wird und erlebte Dauer annimmt. Welches Pathos drängt dabei zum Vorschein? Welcher Logos vermag es, dieses Pathos zu lichten? Dieser 1. Teil soll der Grundlegung einer poetischen Phänomenologie dienen.

Zweitens (2) gilt es, die Phänomenalität und Poesie dieses Zeigens der Phänomene aber noch deutlicher im Ausgang der Pluralität ihres Sinns zu entwickeln, um so das Verhältnis der originären Gabe des *Phainesthai* zum originären *Phainesthai* der Gabe nachzuvollziehen. Dies lässt sich nur in der Klärung der Beziehung des Phänomens zu seiner poetischen Versprachlichung leisten. Auf welche Weise muss eine solche Phänomenologie also poetisch sein? Und welche Poesie kann der Phänomenologie dann wahrhaftig dienen? Dieser 2. Teil soll so die Konkretion einer poetischen Phänomenologie vornehmen.

20 Vom griechischen φαίνεσθαι und dem lateinischen spectrum (Erscheinung). Das heißt als das Sich-von-sich-selbst-her-Zeigen des Erscheinens innerhalb einer zeitlichen Entwicklung.

(3) Drittens gilt es, basierend auf diesem onto-phänomenalen sowie poetischen Unterbau, den Radius der poetischen Phänomenologie gezielt von der Frage nach ihrer Poiesis sowie ihrer Zeit auszuleuchten. Möglichkeit, Wirklichkeit und Unmöglichkeit der Phänomene sind dabei ebenso anzugehen, wie ihr faktisches Werden und damit ihre lebendige Zeitlichkeit, ohne welche die Existenz eines Selbst nicht gedacht werden kann. Doch welche Modi des Werdens und Schaffens ermöglichen ein Selbst? Und wie viel mögliche Unmöglichkeit muss dabei poetisch gewagt werden? Der 3. Teil soll dergestalt als Grundlegung einer poetischen Existenz fungieren.

(4) Viertens schließlich sollen die Möglichkeiten und das Werden einer poetischen Existenz in der Frage nach Selbst und Gott verdichtet werden, um darin die Rolle des Leibes sowie der Gnade innerhalb einer poetischen Phänomenologie zu ermitteln. Der Logos der Existenz steht dabei ebenso zur Debatte wie die Möglichkeit poetischer Soteriologien. Welche Poesie des Lebens aber rückt das Poetische des Wortes in die Ermöglichung einer solchen poetischen Existenz? Und welche Göttlichkeit muss einer poetischen Phänomenologie letztlich innewohnen? Dieser 4. und letzte Teil soll schließlich eine Konkretion poetischer Existenz erlauben.

Diese ausgebreitete Architektur macht es deutlich: Eine poetische Phänomenologie gilt es von ihrer Grundlegung und Konkretion (1. und 2. Teil) auf eine poetische Existenz hin zu entfalten, die ebenso einer Grundlegung und Konkretion (3. und 4. Teil) bedarf. Die ersten beiden Teile sowie der dritte und vierte gehören also jeweils enger zusammen, doch bilden alle vier Teile eine logische Entwicklung von den Grundlagen der poetischen Phänomenologie zu ihrer Praxis in einer poetischen Existenz. Wir werden in der Folge sehen, wie diese vier Teile miteinander verflochten sind, teils chiasmatisch, teils gespiegelt, gerade im Übergang vom zweiten zum dritten Teil, der den schon erwähnten Rhythmus eines An-sich (*kath'auto*) im Für-mich (*pro me*) akzentuieren soll. In der Summe lässt sich der Holismus einer poetischen Phänomenologie unter ein Zeitverständnis rechnen, welches dem Werden einen Vorrang über das Sein einräumt, weil es die poetischen Phänomene in ihrer gelebten Zeitlichkeit denkt, ohne deshalb das ursprüngliche Pathos des Seins geringer zu schätzen.

Vorrang des Werdens über das Sein

Nun lässt sich eine poetische Phänomenologie im genannten Spektrum vom Pathos bis zum Göttlichen ausschließlich als eine Arbeit an der Humanität verstehen. Denn der Mensch ist es, der dichtet, dem sich der Logos der Phänomene zeigt, der die ontologischen Möglichkeiten, die selbstische Werdung und die göttliche Ganzheit denkt, erleidet und mitschafft. Wir wollen damit nicht suggerieren, dass eine poetische Phänomenologie eine Anthropologie sei, doch ist ohne einen zumindest impliziten Begriff des Menschen weder eine Phänomenologie noch eine Poesie denkbar, geschweige denn ihre Konvergenz. In diesem Sinne gilt es die Entfaltung einer poetischen Phänomenologie auch als Arbeit gegen die fehlgeleiteten Technik-Anthropologien unserer Zeit – namentlich den technologischen Trans- und Posthumanismus – und überhaupt alle antihumanistischen, misanthropischen sowie einseitig technozentrischen Tendenzen zu verstehen, indem es den Menschen als poetisches und poetisches, vom pathischen Logos angegangenes und durch seine responsiven Logoi kreativ befugtes Wesen zwischen Zwang und Freiheit fasst. Es wohnt einer poetischen Phänomenologie so ein Werdungsbegriff des einzelnen Menschen inne, der sich in der „Geschichte des Gebrauchs der Vernunft“, wie Immanuel Kant die Systeme der Philosophie bezeichnet,²¹ lange nicht unabweisbar genug zur Sprache brachte. In der Tradition von Augustinus von Hippo und Michel de Montaignes lockte erst Søren Kierkegaards Entdeckung der Existenz des Einzelnen hier die Morgenröte aus der Finsternis. Wo nämlich der Mensch sich in seinem Selbstverständnis lange Zeit vor allem vom apollinischen Γνώθι σεαυτόν (*Gnōthi seautón*), dem vielzitierten „Erkenne dich selbst“,²² sowie vom pindarischen,

21 Kant: *Logik*, S.449.

22 Vermutlich auf Chilon von Sparta, einen der Sieben Weisen zurückgehend. Frühere Nennungen des Prinzips der Selbsterkenntnis finden sich in religiös-literarischen Schriften. So im *Gilgamesch-Epos* („Sha naqba imuru“ – Der, der die Tiefe sah, 1,1.) oder in der Ägyptischen Kultur, wo das Herz als Organ der Selbsterkenntnis und Erkenntnis verstanden wurde (siehe Assmann: *Sepulkrale Selbstthematization im Alten Ägypten*, S.227). In zeitlicher Parallelität oder Nähe zur griechischen Kultur findet sich das Prinzip im *Alten Testament* (Gen, 3,7; 1 Kön 8,38; Ps 139,14; Spr 14,8; Jer 14,20) in der *Baghavadgita* (2,46; 13,19; 13,25) oder bei Laotse im *Tao te King* (33).

mehr dionysischen zu lesenden Prinzip des γένει' οἷος ἐσσι' (*genoio hoios essi*)²³ her verstand, welches Friedrich Nietzsche mit „Werde, der du bist“ übersetzte,²⁴ gilt es im Angesicht des umgreifenden Spektrums einer poetischen Phänomenologie das menschliche Zeitgeschick vielmehr von einer dritten Maxime her zu denken: *Sois qui tu deviens* – „Sei, der du wirst“ – wie Emmanuel Falque diese, inspiriert von Heidegger, Henri Maldiney sowie Sartres Existenzialismus, welcher der Existenz den Primat über die Essenz verleiht, in seinem Werk *Hors Phénomène* erstmals *in concreto* einführt.²⁵ Das *Sois qui tu deviens* hebt das *Gnōthi seautón* und das *Genoio hoios essi* aber nicht auf, sondern schließt fruchtbar an diese beiden an. Denn ohne Zweifel soll vorerst weiterhin gelten: *Zuerst* erkenne dich selbst, *dann* werde, der du bist; von der Selbsterkenntnis gehe über zu dei-

23 Pindar: *Epinikia – Pythische Oden*, 2,72.

24 Siehe Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* (KSA 4), S.297. Siehe auch Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches I* (KSA 2), S.219: „Begabung. — In einer so hoch entwickelten Menschheit, wie die jetzige ist, bekommt von Natur Jeder den Zugang zu vielen Talenten mit. Jeder hat angeborenes Talent, aber nur Wenigen ist der Grad von Zähigkeit, Ausdauer, Energie angeboren und anerzogen, so dass er wirklich ein Talent wird, also wird, was er ist, das heisst: es in Werken und Handlungen entladet.“ Sowie Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.519: „Was sagt dein Gewissen? — „Du sollst der werden, der du bist.“ Ebd., S.563: „Wir aber wollen Die werden, die wir sind, — die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden!“ Ebenso Nietzsche: *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist* (KSA 6), vor allem S.293: „An dieser Stelle ist nicht mehr zu umgehen die eigentliche Antwort auf die Frage, wie man wird, was man ist, zu geben.“ Desgleichen Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* (KSA 9), S.555: „Werde fort und fort, der, der du bist – der Lehrer und Bildner deines Selbst.“ Andere Übersetzungen lauten: „Werde welcher du bist erfahren“ (Hölderlin), „Komm zur Kenntnis, von welcher Art du bist!“ (Bremer), „Beginne zu erkennen, wer du bist.“ (Dönt).

25 Siehe Falque: *Hors Phénomène*, §62: Je suis qui je serai, S.363ff. „Sei, der du wirst“, und nicht nur „Werde, was du bist“ (Pindar), Henri Maldiney hat also Recht, wenn er viele Male wiederholt: „Werde, was du bist. Du bist es *wirklich* nur, indem du es zu deinem *eigen* machst, indem du es zu deiner eigenen Möglichkeit machst [...]. Werde, was du bist. Du bist es *nur*, indem du es *wirst*.“ (Übersetzung durch den Autor). Siehe auch Maldiney: *Penser l'homme et la folie*, S.228/285. Siehe ferner Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.145: „weil das Sein des Da durch das Verstehen und dessen Entwurfcharakter seine Konstitution erhält, weil es *ist*, was es wird bzw. nicht wird, kann es verstehend ihm selbst sagen: »werde, was du bist!«.“

ner Selbstwerdung. Denn zu wissen, wer man ist, ermöglicht es erst, zu werden, der man ist. Und *vice versa*: Man kann erst wissen, wer man ist, wenn man sich selbst geworden ist. Doch was, wenn man noch *nicht* erkannt und noch *nicht* geworden ist, der man ist? Was, wenn man sich selbst gar nicht vollends erkennen kann und also auch nie werden kann, der man ist? Selbst dann ist es noch immer möglich, der zu *werden*, der ich *sei*, indem ich der *sei*, der ich erst *werde*. In seiner transgressiven, von einer radikal verstandenen Ermöglichung des Selbst her motivierten Stoßrichtung räumt das “Sei, der du wirst” folglich dem Werden unmissverständlich den Vorrang über das Sein ein, insofern das werdende sein Sein erst konstituiert. Das Werden kann nicht losgelöst vom Sein gedacht werden, doch gründet, bedingt und bestimmt es dieses erst. Es gilt deshalb: Der Mensch, der noch nicht ist, was er ist, *sei* also, was er ist, indem er *sei*, was er *wird*, und zwar indem er sich erkennt, als derjenige, der er *wird*. Der Mensch ist immer über sich hinaus, wie schon Blaise Pascal in seinem berühmten Wort „L’homme passe infiniment l’homme“²⁶ – der Mensch übersteigt unendlich den Menschen – verdeutlichte, doch hier, indem er immer erst jener ist, der er immer erst *wird* – und zwar angeleitet vom offenen Zwang des Phänomens, der ihn zu seiner jeweiligen Existenz animiert. Zu *sein*, der man *wird*, bedeutet existenziell betrachtet, dass das darin zu *werdende* Selbst immer erst ist, was es wurde. Solange es aber noch *wird*, ist es noch nicht ganz dasjenige, was es ist. Einem solchen Selbst kommen deshalb eine wesenhafte Unverfügbarkeit seiner selbst zu, denn ein Selbst, das noch immer *werden* kann, ist noch nicht ganz, was es ist. Das Selbst des “Sei, der du wirst” entzieht sich demnach einem sterilen und determinierten Begriff des Selbst, denn es unterliegt einer intrinsischen Offenheit, die wir getrost als poetisch charakterisieren können. In den Worten Friedrich Hölderlins: „Aufzubrechen. So komm! dass wir das Offene schauen, / Dass ein Eigenes wir suchen, so weit es auch ist.“²⁷ In diesem Sinne erweist sich das *Sois qui tu deviens* als existenzpoetische Maxime schlechthin. Sie kreist schauend und suchend, sagend und sich vollziehend um ein Selbst, das immer erst ist, was es wird; das sich erst schafft, wie es wird; das

26 Pascal: *Pensées*, Fragment 122.

27 Hölderlin: *Brod und Wein*, 3,41–42 in *Gesammelte Werk*, S.134. Verse, die Heidegger bei seinem Begräbnis vorlesen ließ.

sich erst erwirkt, als wie es existiert und sich erst existiert, als wie es auch erwirkt *wird*. Ein Selbst, das sich also erst erdichtet, als was es sich erkennt und sich erkennt, als wie es zur Poesie seiner selbst wurde.

Das Können des Menschen

Die Relation des Seins zum Werden ist im Existenzvollzug des “Sei, der du wirst” folglich komplementär zu verstehen, indem das an mir ontologisch Gegebene (mein Sein) sich mit dem mir pathisch Offenen (meine Zeit) so ergänzt, dass darin meine mir eigenste existenzielle Möglichkeit (meine Freiheit) meine responsive Wirklichkeit (meine Praxis) bestimmt. Ich kann also nie ganz wissen, wer nur ich selbst bin, insofern ich nie ganz wissen kann, wer nur ich sein *könnte* und also nur ich selbst sein werde. In dieser Transzendenz und Ineffabilität auch meiner selbst bedeutet das “Sei, der du wirst” deshalb immer auch: Sei, der du nicht nur werden musst, sondern der du auch werden *kannst*. Der existenzpoetische Mensch ist zugleich bestimmt und unbestimmt auf das *Können* einer neuen Bestimmung hin, die sich stets vor dem Horizont der Unbestimmtheit und Unergründlichkeit der offenen Zukunft entfaltet. In diesem Gefüge erweisen sich mögliche Wirklichkeiten und zu verwirklichende Möglichkeiten als ein existenzieller Sprung des Könnens. Denn wer ein Sein in seinem Werden vermag, zumal sein eigenes, der ist, was er wird; und der kann, was er tut. Es klingt in Falques Maxime deswegen nicht nur das gleichsam existenzielle Schema für die holistische Zeitlichkeit einer poetischen Phänomenologie an, sondern auch der Appel an das wahrhaftige, gründliche, radikale und rigorose *Können des Menschen*. Dies weil der Möglichkeitssinn des Könnens das primäre Signum des humanen Werdens und also seiner Werdbarkeit ist. Der existenzpoetische Mensch ist folglich ein könnendes Wesen – seiner Möglichkeit nach – wie auch schon Paul Valéry wusste, der eine Philosophie „des Erkennens und Entfaltens der Kräfte des Könnens“²⁸ anvisierte. Dieses Können setzt letztlich auch den Rahmen für das mögliche Unmögliche des werdenden Selbst, für alle Potenziale poetischer Selbsttransformation und also für seine poetische

28 Valéry: *Ich grase meine Gehirnwiese ab*, S.299.

Responsivität, welche den zwingenden Logos der Phänomene in der Freiheit der Existenz bewähren soll – auch in seinen Grenzen. Ob damit dem “Sei, der du wirst“ auch das Vermögen innewohnt, dem *Phainesthai*-Problem und seinen weiteren ontologischen, existenziellen sowie soteriologischen Konsequenzen einen fruchtbaren Raum innerhalb einer poetischen Phänomenologie aufzureißen, wird zu erlassen sein. Gleichwohl ist es evident, dass durch die nunmehr poeto-phänomenologisch auszufaltende Maxime der je schon gehegte, bisher aber nicht eingelöste, universalistische Anspruch der Phänomenologie *neu* geltend gemacht werden kann, nämlich wieder eine *πρώτη φιλοσοφία* (*protē philosophia*) zu ermöglichen. Denn erst, wenn die Phänomenologie sich vollends als eine poetische Phänomenologie existenzieller Tiefe nicht nur begreift, sondern auch holistisch vollziehbar macht – die Sachen selbst (im Sinne des Seienden als Seiendem) also nicht nur von ihrem Logos her *tatsächlich* poetisch zeigt, sondern in ihrer Poiesis auch zu *existieren* erlaubt – sie sich also *auch* von ihrer offenen Zukunft her konstituiert, kann sie zur wahren Grundlage für alle Wissenschaften werden, zur ursprünglichen Philosophie selbst, zum anvisierten neuen Sehenlernen, ja zur Philosophie und Phänomenologie, die sie immer schon sein wollte und in gewisser Hinsicht auch sein *sollte*. Dies, weil sie dergestalt nie schon festgelegt ist, also starr, sondern einem eröffnenden Noch-Nicht ihres Werdens unterliegt, und das heißt, letztlich von einer schöpferischen Freiheit bestimmt ist, die einzig dem wahren *Können des Menschen* entspricht, der selbst immer erst *wird*; doch niemals beliebig, sondern zwingend – in Offenheit.

§4 Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger

Vollzug einer poetischen Phänomenologie

Es stellt sich schließlich die methodische Frage, wie eine poetische Phänomenologie im Lichte des “Sei, der du wirst“ und der oben skizzierten Architektur untersucht und entfaltet werden soll. Dass es dafür entsprechender Quellen bedarf, welche dem umfassenden Anspruch einer poetischen Phänomenologie existenzieller und holistischer Weite Genüge tun, versteht sich von selbst. Die Richtung, die hier einzuschlagen ist, liegt nahe: Sie muss auf eine phänome-

nologische Denkkultur zielen, die, von einem radikalen Pathos angeleitet, zwischen Poesie und Phänomenalität, Logos und Existenz, Poiesis und Zeit sowie Selbstheit und Gott oszilliert, und zwar nicht, indem sie diese schillernden Ambivalenzverhältnisse lediglich thematisiert, sondern indem sie diese mit poeto-existenziellen Mitteln selbst auch *vollzieht*, damit deren Pathos sich leib-responsiv in ihren Rezipienten verwirklichen kann. Soll diese Arbeit referenziell und quellenbasiert erfolgen, dann haben in dieser formalästhetischen Rigorosität und existenziellen Weite bisher vorrangig drei Denker eine poetische Phänomenologie *auch* performativer Kraft entfaltet, die nicht zufällig miteinander affiliert sind, nämlich Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger. Es wird zu zeigen sein, inwiefern primär diese Drei den hier relevanten Ansprüchen Genüge tun. Ebenso wird zu zeigen sein, weshalb wir alle drei – und nicht nur Heidegger – als Phänomenologen lesen können, ja lesen *müssen*. Desgleichen, wieso wir sie allesamt auch als Dichter fassen wollen, wenngleich dazu ein Blick allein auf das *Tagebuch des Verführers*, auf *Also sprach Zarathustra* oder auf Texte wie *Der Feldweg* hinreichend scheint. Nun bedeutet sich Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger als poetische Phänomenologen anzunähern aber nicht, dass die Drei eine explizit so formulierte, geschweige denn ausführlich entwickelte poetische Phänomenologie in ihrem Werk vorliegen hätten. Es bedeutet vielmehr, dass sich in ihrem Werk eine Vielzahl von Ansätzen finden lassen, teils explizit, teils implizit, teils intuitiv, teils diskursiv, welche sich in der Expressivität ihres Denkens zu einer veritablen poetischen Phänomenologie erst entfalten lassen. In diesem Sinne fungiert die hier vorzunehmende Betrachtung auch weniger als rein werkimmanente oder holistische Untersuchung der Drei, denn als Entfaltung einiger bei den dreien mit phänomenologischen, poetischen und existenziellen Mitteln behandelten Phänomene und deren weitere Implikationen. Wir wollen dabei weniger *über* Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger schreiben, als vielmehr *von* Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger *her*, und das heißt, ausgehend vom offenen Zwang der Phänomene, wie dieser sich in ausgewählten Logoi der dreien zeigt. Wenn an diesem Anspruch auch die Normativität der Phänomenologie hängt, gewissermaßen sogar die Zukunft der Phänomenologie, wie sie immer schon seit wollte, dann bedeutet dies, dass Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger als Schlüssel zu einer poetischen Phänomenologie und ihren ontologischen, existenziellen

sowie soteriologischen Folgen zu lesen sind. Das meint letztlich nichts anders, als dass wir die Drei im Lichte des radikal gedachten “Sei, der du wirst“ neu lesen wollen, und zwar sowohl poetisch als auch phänomenologisch.

Verwandtschaft und Fremdheit

Sich abermals Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger zuzuwenden, und zwar allen dreien zugleich, ist trotz ihrer philosophischen Verwandtschaft, ein bisher *nicht* begangener Weg. Zwar liegen eine Vielzahl je komparativer Studien vor, die entweder Kierkegaard mit Nietzsche, Heidegger mit Kierkegaard oder Nietzsche mit Heidegger vergleichen, doch keine übergreifende Untersuchung zu allen dreien. Dies mag erstaunen, zeigt aber nur die Not und Notwendigkeit, hier endlich *ad rem* zu gehen.²⁹ Karl Jaspers war wohl der erste, welcher der Nähe der Drei zueinander gewahr wurde, wie viele Anmerkungen in seinen *Notizen zu Heidegger* bezeugen.³⁰ Demgemäß hat er auch früh die geistigen Bande zwischen Kierkegaard und Nietzsche erkannt, wie im Übrigen auch Gilles Deleuze.³¹ Eine Zusammenführung, die Heidegger wiederum fallweise kritisiert³² – womöglich auch in direk-

29 Das Verhältnis “Kierkegaard-Nietzsche“ hat bereits Jaspers in *Vernunft und Existenz* (1935) untersucht. Aktuellere Studien liegen etwa von Angier (2006), Grau (2000), Kellenberger (1997), Kleiner (2013), Miles (2013) und Victor (2021) vor. Zum Verhältnis “Kierkegaard-Heidegger“ hat Tonhauser jüngst eine erste Gesamtdarstellung der Rezeption Heideggers von Kierkegaard vorgelegt (2016). Spezifischere Vergleiche offerieren etwa Carlisle (2013), Løgstrup (2020) und Morel (2010). Das Verhältnis “Nietzsche-Heidegger“ wiederum wurde u.a. von Armitage (2021) und Müller-Lauter (2014), aber auch im Sammelband *Heidegger & Nietzsche* (2012) sowie im *Heidegger Jahrbuch 2* mit dem Titel *Heidegger und Nietzsche* (2005) trätirt.

30 Siehe Jaspers: *Notizen zu Heidegger*, Artikel 26, 27, 29, 47, 92, 142, 163, 172 und 215 sowie die Anmerkungen 29, 84 und 192. Explizit etwa die Stelle in Artikel 92: „Vielleicht, die geistige Begabung Heideggers in unserer Zeit ungewöhnlich, zu vergleichen mit Jünger, G. Benn, – auf noch höherem Niveau vorher: George, Rilke – Aber wenn dieser Wert und Maßstabe angelegt wird, dann nicht zu vergleichen mit Philosophieprofessoren, sondern mit Nietzsche, Kierkegaard.“

31 Siehe Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S.24.

32 So etwa in *Nietzsches Wort «Gott ist tot» in Holzwege* (GA 5), S.249: „Die üblich gewordene, aber deshalb nicht weniger fragwürdige Zusammenstellung Nietz-

ter Abgrenzung zu Jaspers, zu dem sein Verhältnis zwischen Freundschaft und Konkurrenz pulsierte – an entscheidender Stelle in seinen *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* aber selbst vornimmt.³³ Gewiss ist, dass Heidegger aufgrund der historischen Verhältnisse eine besondere Stellung in unserem Dreiergespann einnimmt, da er als einziger seine beiden Vorgänger überblickt und sich zu ihnen geäußert hat. Gewiss ist aber auch, dass wir hier insgesamt eine neue, losgelöste Position einnehmen, die Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger unter dem Gesichtspunkt einer poetischen Phänomenologie zusammenbringt. Diese Perspektive ist unabhängig von Heideggers “Kierkegaard” und Heideggers “Nietzsche“, aber auch von Nietzsches implizitem Verhältnis zu “Kierkegaard“, welches etwa Thomas H. Brobjer luzide thematisiert hat.³⁴ Heideggers Bezug zu den beiden ist vor allem geprägt von bemerkenswerten Kontrasten zwischen der peinlichen Unterschlagung Kierkegaards in *Sein und Zeit*³⁵ und den gegen 2000 publizierten Druckseiten zu Nietzsche;³⁶ und zwischen einer intensi-

sches mit Kierkegaard verkennt, und zwar aus einer Verkennung des Wesens des Denkens, daß Nietzsche als metaphysischer Denker die Nähe zu Aristoteles wahrt. Diesem bleibt Kierkegaard, obwohl er ihn öfter nennt, wesenhaft fern. Denn Kierkegaard ist kein Denker, sondern ein religiöser Schriftsteller und zwar nicht einer unter anderen, sondern der einzige dem Geschick seines Zeitalters gemäße. Darin beruht seine Größe, falls so zu reden nicht schon ein Mißverständnis ist.“ In *Nietzsche II* wiederum charakterisiert Heidegger Kierkegaard als ein eigentümliches Interim: „(...) Kierkegaard, der weder Theologe noch Metaphysiker und doch von beidem das Wesentliche ist (...)“ Siehe Heidegger: *Nietzsche II* (GA 6.2), S.430.

- 33 Und zwar im 105. Kapitel mit dem Titel *Hölderlin – Kierkegaard – Nietzsche*, siehe *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.204.
- 34 Siehe Thomas H. Brobjer: *Nietzsche's Knowledge of Kierkegaard in Journal of the History of Philosophy*, S.251 – 263. Siehe auch den Roman *Corvus Albus* (2024) des Autors, der die fiktive Begegnung von Kierkegaard mit Nietzsche im Basel des Jahres 1869 erzählt.
- 35 Trotz zahlloser Anregungen wird Kierkegaard von Heidegger lediglich in drei Fußnoten erwähnte. Siehe Heidegger: *Sein und Zeit* (GA 2), S.190/235/338. In Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65) wird Kierkegaard zwei Mal genannt, vor allem im wichtigen 105. Kapitel (siehe oben).
- 36 Siehe Heidegger u.a.: *Nietzsches Wort »Gott ist tot« in Holzwege* (GA 5), *Nietzsche I/II* (GA 6.1 und 6.2), *Wer ist Nietzsches Zarathustra? in Vorträge und Aufsätze* (GA 7), *Nietzsches II. Unzeitgemäße Betrachtung*. (GA 46), *Seminare: Nietzsche: Seminare 1937 und 1944* (GA 87).

ven Auseinandersetzung in den früheren Vorlesungen³⁷ sowie dem berühmten Geständnis „Nietzsche hat mich kaputtgemacht.“³⁸ Ungeachtet Heideggers eigenwilliger, und das meint ontologisierenden Lektüre Kierkegaards und Nietzsches³⁹ ist es evident, dass er ausschließlich mit Blick auf die beiden gelesen werden kann, wie Kierkegaards nachweislicher Einfluss auf *Sein und Zeit* und jener Nietzsches auf die Kehre, wie Heidegger in seinen beiden Bänden *Nietzsche I* und *II* (GA 6.1 und 6.2) selbst aufgezeigt, unmissverständlich machen⁴⁰ – und sei es auch in Abgrenzung von den beiden. Kierkegaard und Nietzsche ihrerseits gehören zu den bedeutendsten Denkern des 19. Jahrhunderts. Ihr Einfluss auf die Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts ist beispiellos und höchstens mit jenem von Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Karl Marx zu vergleichen.⁴¹ Heidegger wiederum

37 Siehe Heidegger: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (GA 23), S.30; *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit.* (GA 29/30), S.225; *Phänomenologie des religiösen Lebens.* (GA 60), S.248/257/265/268; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61), S.182.

38 Siehe Müller-Lauter: *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III*, S.17.

39 Was sich allein in der oben zitierten Bezeichnung Nietzsches als einem „metaphysischen Denker“ und Kierkegaards als „religiösem Schriftsteller“, der „weder Theologe noch Metaphysiker“ sei und doch „von beidem das Wesentliche“, verdeutlicht, insofern beide gemäß der ontologischen Differenz gelesen werden.

40 So stellt Heidegger sich selbst in *Nietzsche I* in die unmittelbare Sukzessionslinie zu Nietzsche, wenn auf Nietzsches ewige Wiederkunft des Gleichen als „der letzten »metaphysischen« Grundstellung im abendländischen Denken“ nunmehr der „andere Anfang“ folge, den Heidegger ins Werk zu setzen versucht. Siehe Heidegger: *Nietzsche I* (GA 6.1), S.228.

41 So hat Kierkegaard unter den Philosophen nebst Heidegger und Jaspers explizit auf Theodor W. Adorno, Georges Bataille, Ernst Bloch, Albert Camus, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Paul Feyerabend, Gabriel Marcel, Karl Popper, Jean-Paul Sartre, Leo Isaakowitsch Schestow und Ludwig Wittgenstein gewirkt; unter den Schriftstellern wiederum auf W. H. Auden, Jorge Luis Borges, Hermann Hesse, Franz Kafka, Flannery O'Connor, Rainer Maria Rilke, J.D. Salinger und John Updike. Unter den Theologen ist Kierkegaards Einfluss auf Karl Barth, Martin Buber, Rudolf Bultmann, Emil Brunner, Jacques Ellul, Franz Rosenzweig und Hans-Urs von Balthasar nachweislich, außerdem wirkte er auf Psychologen wie Ludwig Binswanger, Viktor Frankl, Erich Fromm und Carl Rogers. Was Nietzsches Einfluss anbelangt, muss eher entgegengesetzt gefragt werden: Auf wen hat Nietzsche *nicht* gewirkt? Eine Frage, die sich im Lichte seiner immensen Reichweite kaum beantworten lässt. Bekannt ist auch das kursierende Wort, dass Nietzsche der meistzitierte Denker des 20. Jahrhunderts sei.

ist der bedeutendste Denker des vergangenen Jahrhunderts, dem an Autorität und Geltung nur Ludwig Wittgenstein, an Eigentümlichkeit und Originalität vielleicht nur Georges Bataille an die Seite zu stellen sind. Damit sind die geistesgeschichtlichen Bande zwischen unseren drei Protagonisten bis in die Gegenwart hinein geknüpft, ohne welche eine poetische Phänomenologie ebenso wenig angedacht werden kann wie eine Philosophie der Zukunft. Noch immer sind viele unserer heute offenen Fragen an die unmittelbare Auseinandersetzung mit Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger gebunden, bleiben die Drei deshalb unverwechselbares Schicksal und Herausforderung eines jeden sich selbst überschreitenden Denkens.⁴² Der Hauptgrund dafür liegt in Gesinnung, Stil und Kraft ihres Denkens, welche auch die elementare Verwandtschaft unter den dreien auszeichnet. Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger sind allesamt Denker der tiefsten und ursprünglichsten Erregung, die eine fundamentale Not angeht, sei es die Verzweiflung, der Nihilismus oder die Seinsverlassenheit. Alle drei sind Suchende, deren experimentelles Denken ins Offene und Unvertraute drängt; ein Denken, das in seiner vielfältigen Poesie aber zugleich eine geheimnisvolle und verführerische Rettung von aller Not verheißt. Alle drei sind Denker der Befreiung, die ein Umwälzung unserer Denkgewohnheiten fordern und unmittelbar unsere eigene Existenz angehen. Alle drei sind dabei auf das Göttliche gerichtet, woher sie auch ihr eigenes Sendungsbewusstsein weit über ihre Zeit hinaus gewannen. Denn obgleich sie immer wieder in der Welt wirkten, standen sie doch meist selbstgewählt an ihren Peripherien, streiften das Bürgerliche und die Gesellschaft immer nur.⁴³ Alle drei sind deshalb auch Denker eines noch Ungedachten und Fremden, für welches sie uns Späteren einen Weg geebnet haben, der keineswegs leicht zu betreten ist und auf dem wir alle das Gehen erst schrittweise lernen müssen, ehe wir in ein ganz Anderes vorstoßen können.

42 Diese Unverwechselbarkeit kennzeichnet auch ihre Einzigkeit. Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger sind die „Einen, die sie sind“, um ein Wort Heideggers bezüglich Nietzsche aufzugreifen: „Was bei Nietzsche eine Not ist und deshalb ein Recht, das gilt niemals für andere; denn Nietzsche ist der Eine, der er ist.“ Siehe Heidegger: *Nietzsche I* (GA 6.1), S.63.

43 Der Eine schrieb letztlich für einen kleinen Kreis treuer Leser (Kierkegaard), der Andere für seinen Nachruhm (Nietzsche) und der Dritte ließ sein zweites Hauptwerk (*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65)) unveröffentlicht in der Schublade verschwinden (Heidegger).

Poetische Images

Unsere strukturelle Herangehensweise an Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger soll sich an den vier oben skizzierten Schritten orientieren, welche diese Arbeit hier einteilen. Doch bevor es jeweils möglich ist, die Drei im Einzelnen nach Pathos und Logos (1. Teil), nach Phänomen und Poesie (2. Teil), nach Poiesis und Zeit (3. Teil) sowie nach Selbst und Gott (4. Teil) zu befragen, gilt es stets vom offenen Zwang des Phänomens selbst seinen Anfang zu nehmen, und zwar konzeptuell sowie konkret. Das bedeutet, dass vornehmlich von Textstellen im Denken der Drei auszugehen ist, die von Phänomenen oder Phänomenkomplexen auf eine Weise handeln, dass darin möglichst die Sachen selbst *hindurch scheinen*, und zwar auf eine formal poetische Weise, die vom Rezipienten letztlich eine den bloßen Möglichkeitssinn sprengende, ihn selbst in seiner Selbstheit aber konstituierende und so in das Soterische reichende Existenz-Antwort verlangt. Nur so kann hier von einer poetischen Phänomenologie die Rede sein. Dass nun das dergestalt zu behandelnde *Phainesthai*-Problem noch weitaus radikalere Frage- und Zeigeräume eines bisher kaum Bedachten, mithin erst noch neu zu Denkenden aufreißt, wenn wir es von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger her angehen wollen, wird niemanden überraschen. Denn vergegenwärtigen wir uns die Drei jeweils anhand des bestimmenden Leitmotivs ihres Denkens, bei Kierkegaard also der *indirekten Mitteilung*, bei Nietzsche der *Umwertung aller Werte* und bei Heidegger des *anderen Anfangs*, dann wird deutlich, dass Ursprung und Ziel des Denkens aller drei sich stets in der Doppelbewegung eines rigorosen Ab-bruchs des vormaligen Logos (im Sinne eines Kollapses) und zugleich eines resoluten Auf-bruchs eines künftigen Logos (im Sinne einer Neugeburt) bewegt, und dies meisthin über die Schwelle poetischer Images, welche die von grenzhaftem Sinn schier übersättigten Gedanken wie kosmische Stimmungsbilder umranken. Diesem Gestus wohnt jeweils das Geheimnisvolle, Gigantische und auch Stürmische inne, getreu dreier bekannter Charakterisierungen Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers. Ersteren nämlich nennt Walter Nigg einen „der geheimnisvollsten Menschen, die je gelebt haben“⁴⁴; von zweiterem sagt Gottfried Benn, er sei „der

44 Nigg: *Religiöse Denker* zitiert in Rhode: *Sören Kierkegaard*, S.168.

weitreichende Gigant der nachgoetheschen Epoche⁴⁵; und vom Denken des Dritten schreibt Hannah Arendt: „Denn der Sturm, der durch das Denken Heideggers zieht – wie der, welcher uns nach Jahrtausenden noch aus dem Werk Platos entgegenweht – stammt nicht aus dem Jahrhundert. Er kommt aus dem Uralten, und was er hinterlässt, ist ein Vollendetes, das, wie alles Vollendete, heimfällt zum Uralten.“⁴⁶

Führen wir uns zur Einstimmung nun drei Beispiele in dieser Gesinnung vor Augen, die zu den vielleicht elementarsten Stellen im Werk Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers gehören: Erstens die Beschreibung des Gekreuzigten einem Kinde in der vom Pseudonym Anti-Climacus verfassten und von Kierkegaard „herausgegeben“ *Einübung im Christentum*;⁴⁷ zweitens die Parabel vom tollen Menschen und dem Tod Gottes in Nietzsches 125. Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft*;⁴⁸ und drittens das 256. Kapitel zum letzten Gott von Heideggers zweitem Hauptwerk, den *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)*.⁴⁹ Alle drei Beispiele zeichnet etwas Mysteriöses, eine gewisse Ungeheuerlichkeit, ebenso wie eine unbestreitbare Unbändigkeit aus. Alle drei rühren an schicksalshaften Urverhältnissen der *humanitas* und sind dabei von einer jeweils eigentümlichen Poesie gezeichnet, die in ein Jenseits unmittelbaren Verstehens reicht. Entscheidend ist nun, dass zur Veranschaulichung des grundsätzlichen Anspruchs einer poetischen Phänomenologie es in gewisser Hinsicht nottut, sich diesen drei Textstellen wie Tableaus poetischer Imagines anzunähern; und das heißt wie verdichteten und zugleich gesteigerten Bildern, die phänomenologisch immer erst tiefer zu ergründen sind. Mit anderen Worten: Wollen wir uns Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger – und damit den drei genannten Beispielen – mit den Mitteln der poetischen Phänomenologie annähern, dann müssen wir sie kontemplativ lesen lernen. Damit dies möglich ist, ist es erforderlich, diese Imagines hier wie poetisch-phänomeno-

45 Benn: *Nietzsche – nach fünfzig Jahren* zitiert in Frenzel: *Friedrich Nietzsche*, S.138.

46 Arendt: *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt* zitiert in Biemel: *Martin Heidegger*, S.157.

47 Siehe Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, S.188 – 192 (T1 im Appendix).

48 Siehe Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.480ff (T2).

49 Siehe Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), S.409 – 417. (T3).

logische Gemälde zu zitieren, damit eine gleichsam unmittelbare textuelle Konfrontation mit den darin zur Sprache gebrachten Phänomenen möglich wird, und zwar gerade auch *gegen* die eigene Angewohnheit bereits vertraute Texte nur noch zu überfliegen oder schlicht als bereits bekannt vorauszusetzen. Doch weshalb? Damit sich uns das originäre Pathos, also der Logos ihres Zwangs des Phänomens, *abermals* oder überhaupt *erstmals* auf möglichst unverstellte Art und Weise präsentieren kann. Konkreter noch, damit dadurch die darin aufscheinende Unmittelbarkeit von Tod und Heil, von Nichts und Gott, von Selbstbetroffenheit und Selbstübersteigung, von Kollaps und Neugeburt auch in ihrer poetischen Kraft *erfahrbare* wird – soweit ein Text dies vermag. Diesem für eine poetische Phänomenologie grundlegenden Ansinnen soll hier deshalb ein entsprechender *Appendix* dienen,⁵⁰ wo wir die besagten drei Textstellen und in der Folge alle weiteren Tableaus, die wir betrachten wollen, in besagter Weise zitieren. Denn die Möglichkeit der unmittelbaren textuellen Konfrontation ist dort unerlässlich, wo eine Zitation zum genaueren Verständnis der poetischen Phänomenologie *mehr* sein muss als bloß Hinweis, Anweisung oder hermeneutisches Geleit. Dort also, wo das phänomenologische Sehen- und Empfindenlernen über das bloße Verstehen oder Erinnern hinaus auch Ein-sicht (in das freigelegte *Phainesthai*) und Ein-bildung (des poetisch steigern-den Imagos) werden soll.

Das phänomenologische Zeigen

Unser methodisches Vorgehen hier gleicht damit der Arbeit eines Galeristen und Kurators: Denn zunächst wollen wir einen phänomenologischen Raum gestalten, um darin ausgewählte poetische Imagines bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger wie Gemälde auszustellen. Diese Räume fügen sich nahtlos in die Architektur unseres Vorhabens hier. Danach sollen darin einzelne Phänomene zur Sprache gebracht werden, indem wir deren Zeigen und Gezeigtes offenlegen und paraphrasieren. Erst in einem dritten Schritt soll das Gezeigte dann auch kontextualisiert und interpretiert werden, soweit dies zweckmäßig ist. Zeigen bedeutet in der Phänomenologie

50 Siehe Appendix: Chronologische Folge aller Tableaus von T1 bis T72.

dreierlei: Erstens, das Phänomen sehen lassen, also aufdecken, entbergen, offenbaren, lichten; zweitens das Phänomen darstellen, also präsentieren, darlegen, vorlegen, demonstrieren; und drittens das Phänomen in seiner Wahrheit feststellen, es also deutlich machen, akzentuieren, hervorheben, unterstreichen. Dieses Zeigen entspricht so im Wesentlichen der phänomenologischen Deskription, die als solche nicht mit einer Analyse oder Erklärung der Phänomene zu verwechseln ist, wie bereits Merleau-Ponty beteuert⁵¹ (siehe 3. Kapitel: Das Phänomen der poetischen Phänomenologie), sondern vielmehr als Akt der Umschreibung der Sachen selbst zu begreifen ist. Entsprechend ist das phänomenologische Zeigen an erster Stelle auch nicht hermeneutisch, also schon ausgelegt oder verstanden, sondern eine offene Arbeit an den Phänomenen, die gleichsam Zeugnis von sich selbst ablegen. So wenig man Gedichte übersetzen kann, ist es möglich ein Denken zu übersetzen. Unsere phänomenologisch-poetische Zugangsweise lässt die Text-Tableaus deshalb möglichst lange von ihrem Pathos her für sich selbst sprechen, gerade auch über sich selbst hinaus; und das heißt im Zugeständnis an die durch sie immer schon evozierte poetische Exzessivität ihres Logos, die sich einer regulären Analyse naturgemäß entzieht. Gerade die Inkommensurabilität des Denkens von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger bedingt hier mit Besonderheit, die Phänomenalität innerhalb ihrer *Imagines von sich selbst her* zu zeigen. Auch die Kontexte, welchen ihre Tableaus jeweils entnommen werden, sind deswegen vorerst zweitrangig, ebenso wie die unmittelbare Relation zwischen den ausgewählten Textstellen, ihre Parallelen und Differenzen, oder aber ihre inhaltliche Kritisierbarkeit. Eine poetische Phänomenologie priorisiert das Zeigen gegenüber jeder Analyse, Interpretation oder Debatte. Ein solches Zeigen ist folglich nicht Frage eines Diskurses, einer Rezeptionsgeschichte oder sekundärer Quellen, sondern geht diesen mit Blick auf den offenen Zwang der Phänomene jeweils voraus. Dennoch ist klar: Es gibt keine Phänomeno-Logie als ein bloßes Zeigen, ansonsten wäre sie reine Kunst, und selbst das "bloße" Zeigen setzt bereits eine gewisse Interpretation voraus, was ebenso für die Weise gilt, wie unsere Drei ihre Phänomene zur Sprache bringen. Auch die poetische Phänomenologie

51 „Es gilt zu beschreiben, nicht zu analysieren und zu erklären.“ Siehe Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S.4.

ist immer eine Besinnung (Logos) auf das Gezeigte (Phänomen), doch stets retrospektiv und niemals erschöpfend. Sie ist dadurch verwandt mit einem berühmten Wort Wittgensteins: „Denk nicht, sondern schau.“⁵² Schauen aber bedeutet immer mehr Betrachtung als Auswertung; mehr Umschreibung als Zergliederung; mehr Kontemplation als Auslegung.

Um poetische Phänomene bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger tableau-artig zu zeigen, werden wir uns in der Folge einer *poetischen Reduktion* bedienen (ab §5, siehe auch 4. Kapitel: Die Poesie der poetischen Phänomenologie). Diese Reduktion ist eine deskriptive, indem sie zunächst zeigt, was sie sieht und danach umschreibt, was sie betrachtet. Es ist dabei gerade besagter Exzess an zwingendem Sinn, der die möglich-unmögliche Sprachform des eigentlich Gemeinten charakterisiert, wenn von poetischen Imagines bei unseren dreien die Rede ist. – Blicken wir so noch einmal auf die drei erwähnten Beispiele: Christus am Kreuz (Tableau I), der tote Gott (Tableau II) und der letzte Gott (Tableau III). Das Geheimnisvolle, Gigantische und Stürmische in diesen Exempeln zeugt von einer versuchten Umwälzung des Logos, vermittelt durch das Pathos verdichteter und gesteigerter Bilder. Dieser genuinen Grenzen der verbalen Sprache waren sich Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger durchaus gewahr. Dasselbe gilt für die Form des hier Gezeigten zwischen historischer Metapher, narrativer Allegorie und daseins-basierter Prophetie: Ihre bildlichen Zeigens-Lexeme faktischer, fiktiver und prophetischer Poesie weisen allezeit in eine Hyperbolik ihrer selbst, verdichten das Zu-Zeigende also notwendig in einem Zwischenverhältnis von Anwesenheit und Abwesenheit, von Ein-sicht und Ein-bildung. Das Bild des Gekreuzigten wird zwar lebendig vor unserem inneren Auge, entzieht sich aber doch sogleich wieder in seine Transzendenz. Wir ahnen zwar den getöteten Gott und doch kommt er uns stets aufs Neue in unserem ortlosen Stürzen nach allen Seiten abhanden; und auch bezüglich des letzten Gottes hält uns zwar eine enthusiastisierte Ahnung lange wach, doch nur um uns ungesäumt wieder in ein Sprachloses ableiten zu lassen. Wir werden auf die drei genannten Beispiele später ausführlich eingehen (siehe §22, §33 und §35), doch für den Augenblick müssen wir im Angesicht all dieser Ambivalenzen erst fragen: Was für ein Typus

52 Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, 66.

von überschüssigem Phänomen ist hier überhaupt verhandelt? Weshalb bedarf es dafür einer poetischen Phänomenologie, um diese Selbstanzeige von Exzessivität zur Sprache zu bringen? An welche Grenzen der Form und Rationalität reicht dieses poetische Zeigen dann heran? Und weshalb verlangt es in seinem selbstvollzogenen, inneren Zwang nach einer existenziellen Response, die von der Frage nach demjenigen, was möglich und unmöglich ist, bis hin zur Frage nach dem Soterischen reicht? Welche Poesie der Zukunft also vollzieht sich hier? Jene, die auch Johannes de silentio in *Furcht und Zittern* performiert? Jene selbe, die Zarathustra in seinen *Dionysos-Dithyramben* besingt? Und jene schließlich, die auch Heidegger sich im *Brief über den Humanismus* von der Ursprünglichkeit der Sprache erhofft?

Negative Theosis

Exzess und Poesie, Zwang des Logos und Poiesis der Existenz – sie sprechen eine klare Sprache: Unsere drei Protagonisten ausgehend vom *Phainesthai*-Problem und seiner Entwicklung bis in die letzten Konsequenzen des “Sei, der du wirst“ hinein zu lesen, bedeutet nichts weniger, als die darin zu verwirklichende, poetische Phänomenologie existenzieller Weite als Suche nach einem anderen und *noviden Denken* zu begreifen, einem Denken des noch Ungedachten und Fremden, welches auch die Drei erst vorzubereiten sich anschickten. Nichts minder als ein zunächst unmögliches, erst möglich zu machendes, möglich-unmögliches Denken eines neugeborenen Logos wird hier also umkreist; oder anders, steht hier auf dem poeto-phänomenologischen Spiel, wenn wir uns Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger von ihrem letzten und unumgänglichsten Zwang annähern. In diese Richtung gilt es folglich auch ihre Leitmotive der *indirekten Mitteilung*, der *Umwertung aller Werte* und des *anderen Anfangs* zu lesen, die das Denken der Drei wie eine teils unhörbare, teils überdeutlich klingende Musik untermalen. Ihr resonantes Telos ist ein Drängen auf einen neuen Logos, der zugleich der ursprünglichste ist. Das Unmögliche daran, was sich vielleicht nur auf paradoxe Weise in der stummen Existenz ihrer Leser verwirklichen kann, aber als ein Ungeheuerliches, deutet so auf ein vorerst Unsagbares: nämlich das Sein (Wirkliches) als ein menschliches

Selbst (Mögliches) göttlich zu realisieren (Unmögliches). Diese *negative Theosis* einer poetischen Phänomenologie (vom griechischen *Θέωσις* (*theōsis*), Vergottung), die hier und im Denken unserer Drei anklingt, zielt damit womöglich auf einen erweiterten Begriff des Fleisches (*chair*), wie wir diesen von Merleau-Ponty her kennen,⁵³ wo dieser es verstünde, den omnistisch verflochtenen Einheitsleib des poetischen Logos – als Zwischentextur von Logos und Poesie, von Signifikation und Poiesis, von Sättigung und Überschuss – in einem noch ungesagten Chiasma menschlichen Selbstgottseins zu verdichten. Wir werden darauf zurückkommen (siehe §36). Wenn Heidegger in seinem berühmten Wort aus dem *Spiegel-Gespräch* aber verkündet: „Nur noch ein Gott kann uns retten“⁵⁴ – worauf Kierkegaard vielleicht antworten würde: Nur noch ein Gott *wird* uns retten; und Nietzsche präzisieren müsste: Nur noch ein Gott *darf* uns retten – wird deutlich, dass die Indirektheit und also Negativität dieser Theosis und ihres möglichen Leibes jedenfalls in einer unverfügbaren Zu-kunft liegen muss. Sie liegt immer *vor* uns und kommt folglich immer erst auf uns *zu*. Vergöttlichung ist aller Selbstbestimmung zum Trotz in Offenheit zu empfangen. Auch die inneren Verhältnisse dieses Könnens, Werdens und Dürfens müssen uns noch beschäftigen, wie ebenso die damit verbundene Beziehung von Christus (Kierkegaard) zu Dionysos (Nietzsche) und zum letzten Gott (Heidegger), wo sich uns hier eine poetische Soteriologie in Aussicht stellt (siehe 8. Kapitel: Die Gnade poetischer Existenz). Das Ideal der Theosis indes ist kein Konzept, ob direkt oder indirekt imaginiert, sondern stets Ausdruck einer Erlösungspoesie, die sich im Kontext einer poetischen Phänomenologie nur als bezeugende Arbeit an einem *noviden Denken* begreifen lässt. Das „Sei, der du wirst“, welches darin durchschimmert, gibt uns zu verstehen, dass Vergottung ausschließlich als ein Werden in eine unbegreifliche Offenheit angedacht werden kann. Hiermit dürfte auch deutlich werden, weshalb die Grundlegung einer poetischen Phänomenologie, wie sie uns vorschwebt, nicht primär im Ausgang der herkömmlichen Phänomenologie geleistet werden kann, sondern sich auf proto- und transphänomenologische Denker vom Schlage Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers berufen muss.

53 Siehe Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, S.172 – 203.

54 Heidegger: *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger in Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), S.671.

Ins Offene

Einige abschließende Worte zum methodischen Vorgehen: Zu Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger wurde im Einzelnen viel, ja beinahe alles gesagt.⁵⁵ Als Dreigespann einer poetischen Phänomenologie indes kann sich uns ein neuer Zugang zu ihrem Denken eröffnen, der zugleich über die Drei hinausgeht. Ein Mut ist dafür vonnöten, den Hafen der Metaphänomenologie und Hermeneutik nicht nur *expressis verbis*, sondern, wo nötig, auch *in actu* zugunsten der offenen See einer poetischen Phänomenologie zu verlassen. Ein Gang auf die Schiffe, ein Gang im Einklang mit dem oben zitierten Wort Hölderlins (siehe §3), ein Gang vielleicht ins Unendliche, wie auch Nietzsche ihn oftmals besungen hat:

Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns, — mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun, Schifflein! sieh' dich vor! Neben dir liegt der Ocean, es ist wahr, er brüllt nicht immer, und mitunter liegt er da, wie Seide und Gold und Träumerei der Güte. Aber es kommen Stunden, wo du erkennen wirst, dass er unendlich ist und dass es nichts Furchtbareres giebt, als Unendlichkeit.⁵⁶

Nur dort, wo uns ein wahrlich offener Horizont erwartet, geben sich uns die Phänomene dar, wie sie *in concreto* sind. Nur dort, wo wir an einer Unendlichkeit des Erfahrens rühren, wird es möglich, vom Pathos und Logos des offenen Zwangs des Phänomens her an den poetischen Phänomenen zu arbeiten, wie diese mich, dich und uns in im *phainesthai*-artigen Erleben verdichteter Erfahrungswelt betreffen. Nur dort entfaltet sich die weite Sphäre des "Sei, der du wirst". Nähern wir uns Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger also unter diesem Gesichtspunkt poetisch an, dann bedeutet dies zweierlei: Zum einen, dass wir uns so um eine Topologie von Stimmungen,

55 Die Forschung der letzten Jahre und Jahrzehnte ist beachtlich und kaum überschaubar. Besonders hervorzuheben sind mit Blick auf Kierkegaard die Arbeiten von Garff (2005), Nigg (1957) und Schwab (2014) sowie das *Oxford Handbook of Kierkegaard* (2013); in Bezug auf Nietzsche die Monographien von Deleuze (1976), Gerhardt (2006), Jaspers (1936) und Safranski (2000) sowie das *Nietzsche-Handbuch* (2011); in Hinsicht auf Heidegger schließlich die Arbeiten von Figal (2013), Greisch (1997), Löwith (1984), Safranski (2006) sowie das *Heidegger-Handbuch* (2013).

56 Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA 3), S.480.

Beindlichkeiten, Einfühlungen und Intensitäten bemühen müssen, wie sie für das Denken der Drei typisch ist. Die hierfür nötige „formale Anzeige“ erlaubt es, ähnlich wie bei Hyperphänomenen, oft nur noch indirekt zu beschreiben und zeigen, was sich uns da gibt. Zum anderen bedeutet es, dass wir ebenso an den leiblichen Responsorien in all ihrer erlebten Direktheit arbeiten müssen, insofern diese sich konkret auf die Existenz der Betroffenen auswirken. Diese Betroffenen sind nicht nur die einzelnen Charaktere innerhalb der Textdramaturgien der dreien – so etwa Abraham, Zarathustra oder das Seyn – sondern in der Regel niemand Geringeres als *wir* Lesenden *selbst*. Gerade auf diese *Selbstwirkung* gilt es bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger besonders Acht zu geben, ist sie doch wesentlich für alle Phänomenpoesie, die in Existenzpoesie umschlägt. Das damit eng zusammenhängende Prinzip des pathischen „von-her“, anstelle eines Arbeitens „über“, rückt so auch einen rein denkhistorischen, mithin systematischen Umgang mit den dreien in den Hintergrund. Phänomenbasiert und poetisch am Stoff der Texte zu arbeiten, bedeutet aber nicht, sich von Chaos oder Willkür anleiten zu lassen, doch von einer Freiheit animiert zu sein, deren Zwang aus tieferen Verhältnissen rührt als die Sucht nach strenger Systematik. Dieses vor allem kantische Erbe ist bei unseren drei Protagonisten einer anderen, poetischen Dynamik jenseits reiner Ordnungsprinzipien gewichen, nämlich jener der *Konzentriertheit der Sachen selbst*. Einen Geschmack davon geben uns Johannes Climacus in seinem ironischen Umgang mit Hegel in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift*, Nietzsche in Bezug auf seine Hommage an Arthur Schopenhauer in *Schopenhauer als Erzieher*, seiner *Dritten Unzeitgemäßen Betrachtung*, und Heidegger in seinen Stilisierungen Hölderlins etwa in *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. Dieses jeweilige Vorgehen ist von Zwingenderem angeleitet als von bloßen Ordnungen, von Zwingenderem auch als von letzter Präzision, Konsistenz, Vollständigkeit oder Gerechtigkeit, nämlich von der realen Phänomenalität und ihren Erregungen, von der wirklichen Gegebenheit und ihren Entzügen. *Diesen* Logos und Alogos gilt es primär aufzuzeigen; *dergestalt* gilt es dem Denken vorrangig eine Richtung ins Unvertraute zu verleihen. Ähnlich frei müssen auch wir hier vorgehen, wo der offene Zwang des Phänomens uns den Zugang zu unseren Denkern diktiert. Weshalb? Weil nur dieser der aufspürenden Freiheit Kierkegaards, Nietzsches und Heideggers

selbst entspricht, die keine Denker einer auf Vollendung zielenden Selbstabrundung waren – wie in gewisser Hinsicht Kant und Hegel, oder auch Johann Wolfgang von Goethe und Benedikt XVI.⁵⁷ – sondern suchende Denker ins Offene, die oft mehr Bruchstücke und Ahnungen hinterließen als ausgearbeitete Theorien.

Unser Vorgehen hier soll also weniger ein technisches als vielmehr ein auskundschaftendes und lebendiges sein. Konzepte, Begriffe, Paradigmen, aber auch Phänomene sollen deshalb nicht neben- und übereinander gelegt werden, sondern von ihren Sachen selbst her ineinander überfließen: alinear, rekursiv und selektiv. Im Sinne eines komplementären Zugangs sind Parallelen dann oftmals ergiebiger als Differenzen, weshalb auch Kritik an Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger erst spät geübt werden soll, und auch dann nur strukturell (siehe §38), nachdem sich die Poesie ihrer Phänomene deutlich und undeutlich genug zeigen konnte. Wir priorisieren hier das Gemeinsame bei den dreien, wo es der Entwicklung einer poetischen Phänomenologie dient, die hier zwar von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger ausgeht, in letzter Konsequenz aber *größer* ist als deren Denken. Auch enzyklopädisch kann unsere Arbeit in Bezug auf die Drei deswegen nicht sein, was innerhalb ihrer drei Kosmen ohnehin nur schwer zu leisten wäre. Es bleibt so die Not der Phänomene als unser dominantes Movens, und zwar wie sie *uns* angehen und betreffen. Weil diese uns hier aber *durch* die Texte unserer Drei *hindurch* affizieren, mag diese Logopathik in letzter Konsequenz – so weit sinnvoll und möglich – doch auch bedeuten, dass wir in Hinblick auf unsere drei Gefährten dem von Bataille in Bezug auf Nietzsche forcierten Prinzip Folge leisten müssen: Dass wenn es darum gehe, Nietzsche authentisch zu verstehen, man zwangsläufig Nietzsche selbst sein müsse.⁵⁸ In gewisser Hinsicht wird es deswegen auch für *uns selbst* erforderlich, „Kierkegaard“, „Nietzsche“ und „Heidegger“ zu *sein*, um gemäß der von ihnen entfalteten Phä-

57 Wenngleich Heidegger die 102 Bände der Gesamtausgabe seiner Werke als Ausgabe letzter Hand selbst noch redigierte, was aber nicht bedeutet, dass sein Denken als ein Gedachtes abgeschlossen wäre.

58 Siehe Bataille: *Nietzsche im Lichte des Marxismus*, S.22: „Niemand kann Nietzsche authentisch lesen, ohne Nietzsche zu »sein«.“ Siehe auch Bataille: *Nietzsche und der Wille zur Chance*, S.16: „Nietzsche schrieb »mit seinem Blut«: wer ihn kritisiert, oder besser, ihn erprobt, kann es nur, indem er auch seinerseits blutet.“

nomenalität derjenige zu sein, der man über sie hinaus erst *wird*. Diese Identifikation ist doppelt zu lesen: Zum einen als eine existenzielle Gemeinschaft mit dem Denken der Drei, und das heißt, mit den in ihrem Schreiben und Denken konzentrierten Erfahrungswelten. Zum anderen als Zugeständnis an die jeweilige Denk- und Lebenspassion der Drei, an welcher wir mit Blick auf uns selbst existenzpoetisch teilhaben können. In der Kombination beider Identifikationen kann das Denken von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger – im Einzelnen oder auch im Übergreifenden – dann in *uns* zum *Signum* einer unabweisbaren Existierung ihrer offenen Zwänge umschlagen. Eine Dynamik, die sich stets nur in jedem Einzelnen von uns vollziehen, bewähren und konkretisieren kann, bis wir so in unser Eigenstens vordringen. Oder wie Kierkegaard schreibt: „Im Verhältnis zum Existieren gibt es für alle Existierenden einen einzigen Lehrmeister: die Existenz selbst.“⁵⁹

59 Kierkegaard: *Die Tagebücher (Band II)*, S.27.

