

Die Philosophie des Tragischen

Die Philosophie des Tragischen

Schopenhauer – Schelling – Nietzsche

Herausgegeben von
Lore Hühn und Philipp Schwab

De Gruyter

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Schopenhauer-Gesellschaft
(Frankfurt a. M.) und der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Freiburg im Breisgau.

ISBN 978-3-11-020918-1

e-ISBN 978-3-11-021663-9

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Die Philosophie des Tragischen : Schopenhauer – Schelling – Nietzsche /
herausgegeben von Lore Hühn und Philipp Schwab.

p. cm.

Proceedings of a symposium held May 21–24, 2008 at Albert-Ludwigs-
Universität.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-3-11-020918-1 (hardcover : alk. paper)

1. Tragic, The – History – Congresses. 2. Schopenhauer, Arthur,
1788–1860 – Congresses. 3. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von,
1775–1854 – Congresses. 4. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844–1900 –
Congresses. I. Hühn, Lore. II. Schwab, Philipp.

BH301.T7P44 2011

128–dc23

2011035021

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.

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Die hier versammelten Beiträge gehen zurück auf ein internationales Symposium, das vom 21.–24. Mai 2008 an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg im Breisgau von der Schopenhauer-Gesellschaft in Kooperation mit der Internationalen Schelling-Gesellschaft, der Nietzsche-Gesellschaft sowie der Forschungsstelle „Nietzsche-Kommentar“ der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Freiburg) und dem Philosophischen Seminar Freiburg ausgerichtet wurde.

Ergänzt werden die hier in Überarbeitung vorgelegten Tagungsbeiträge des Symposiums durch einige Aufsätze aus der anglo-amerikanischen Forschung, die erstmals in deutscher Sprache erscheinen (David Farrell Krell, Martha C. Nussbaum, Richard Schacht, Dennis J. Schmidt), sowie den Wiederabdruck eines inzwischen „klassisch“ zu nennenden Beitrags zur ‚Philosophie des Tragischen‘ von Klaus Heinrich.

Das Zustandekommen des Symposiums wie auch dieses Bandes wurde durch die Unterstützung einer Vielzahl von Personen und Institutionen ermöglicht, denen hier ein herzlicher Dank ausgesprochen sei. Wir danken insbesondere der Schopenhauer-Gesellschaft (Sitz Frankfurt a.M.) und ihren Präsidenten Prof. Dr. Matthias Koßler (Mainz) und Prof. Dr. Dieter Birnbacher (Düsseldorf), die das Symposium wie auch die Buchpublikation durch ihre tatkräftige und nicht zuletzt finanzielle Unterstützung erst möglich gemacht haben. Danken möchten wir auch der Internationalen Schelling-Gesellschaft (Sitz Leonberg), die die Organisation der Tagung mitgetragen und mitfinanziert hat. Ferner gilt unser Dank der Nietzsche-Gesellschaft (Sitz Naumburg a. d. Saale), ihrer Vorsitzenden Prof. Dr. Beatrix Himmelmann (Tromsø) und Prof. Dr. Andreas Urs Sommer (Freiburg) von der Forschungsstelle „Nietzsche-Kommentar“ der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Nicht zuletzt möchten wir Herrn Prof. Dr. Jochen Schmidt (Freiburg), dem Leiter der Forschungsstelle „Nietzsche-Kommentar“, für die Kooperation und die finanzielle Beteiligung danken. Der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Freiburg im Breisgau gilt ebenfalls unser Dank für die großzügige Bezuschussung der Druckkosten des Bandes.

Herr Robert Simon, M.A. (Freiburg) hat die organisatorische Durchführung der Tagung übernommen und keine Mühe gescheut, für ihren reibungslosen und gelungenen Ablauf Sorge zu tragen. Dafür sei

ihm herzlich gedankt. Danken möchten wir auch all denen, die in Freiburg an der Redaktion des Bandes und der Korrektur der hier versammelten Beiträge mitgearbeitet haben: Herrn Alexander Bilda, M.A., Herrn Christoph Rübler, Herrn Franz Straubinger, Herrn Sören Wulf, B.A. und insbesondere Frau Eva Bucher und Frau Lisa Egloff, M.A. Ein besonderer Dank gilt Herrn Philipp Höfele, M.A. (Freiburg), der in der Abschlussphase der Redaktion an der Vereinheitlichung des Druckmanuskripts mitgearbeitet hat. Er hat entscheidenden Anteil daran, dass der insgesamt doch recht umfanglich gewordene Band in einer leserfreundlichen Form vorliegt.

Gedankt sei schließlich dem Verlag Walter De Gruyter, namentlich Frau Dr. Gertrud Grünkorn und Herrn Christoph Schirmer für die hervorragende Betreuung und Beratung.

Freiburg, im Sommer 2011
Die Herausgeber

Inhalt

<i>Lore Hühn / Philipp Schwab</i>	
Einleitung	1

Sektion I Konstellationen des Tragischen

<i>Lore Hühn</i>	
Tragik und Dialektik. Zur Genese einer Grundkonstellation nihilistischer Daseinsdeutung	19
<i>Emil Angehrn</i>	
Konstellationen und Grenzen des Tragischen. Figuren der Negativität	39
<i>Wilhelm Schmidt-Biggemann</i>	
Existential-Semantik. Überlegungen über das Verhältnis von Tragödie, Theodizee und Philosophie	61
<i>Volker Gerhardt</i>	
„Die Politik ist die wahre Tragödie“. Versuch, eine Bemerkung Platons zu verstehen	83

Sektion II Das Tragische in der Antike

<i>Bernhard Zimmermann</i>	
Über das Tragische bei den Griechen	133
<i>Anselm Haverkamp</i>	
Medea, Dea ex Machina. Aristoteles über Euripides	143
<i>Klaus Heinrich</i>	
Der Staub und das Denken. Zur Faszination der sophokleischen <i>Antigone</i> nach dem Krieg	155

Sektion III

Das Tragische in der Philosophie des Deutschen Idealismus

<i>Claus-Artur Scheier</i>	
Schelling und die Epochen des Tragischen	187
<i>David Farrell Krell</i>	
Das tragische Absolute bei Schelling und Hölderlin	203
<i>Juichi Matsuyama</i>	
Freiheit und Notwendigkeit. Zur Poetik und Philosophie des Tragischen bei Aristoteles und Schelling	223
<i>Katia Hay</i>	
Die Notwendigkeit des Scheiterns oder das Tragische als Struktur der Philosophie Schellings	247
<i>Damir Barbarić</i>	
Der kommende Gott. Dionysos bei Nietzsche und Schelling . .	263
<i>Christian Iber</i>	
Tragödie, Komödie und Farce. Zur geschichtsphilosophischen Ortsbestimmung der Tragödie bei Hegel und Marx	281
<i>Tilo Wesche</i>	
Wissen und Wahrheit im Widerstreit. Zu Hegels Theorie der Tragödie	297

Sektion IV

Das Tragische zwischen Schopenhauer und Nietzsche

<i>Martha C. Nussbaum</i>	
Nietzsche, Schopenhauer und Dionysos	319
<i>Brigitte Scheer</i>	
Die Philosophie des Tragischen bei Schopenhauer	357
<i>Barbara Neymeyr</i>	
Das Tragische – Quietiv oder Stimulans des Lebens? Nietzsche contra Schopenhauer	369

Markus Scheffler

Von der Philosophie als Vollenderin der Kunst.
Schopenhauer und das Tragische 393

Asmus Trautsch

Leidenschaftliche Individualität. Zur tragischen Verfassung
gesteigerten Lebens bei Schopenhauer, Nietzsche und Camus . . 417

Sektion V

Nietzsche und das Tragische in der Moderne

Günter Figal

Ist das Leben tragisch? Überlegungen zu Platon und Nietzsche . 441

Günter Zöller

Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Deutschen.
Nietzsches Antikenprojekt 453

Dennis J. Schmidt

Nietzsche und die Wiedergeburt der Tragödie 473

Richard Schacht

Das Leben lebenswert machen: Nietzsche über die Kunst
in *Die Geburt der Tragödie* 497

Christopher Janaway

Die Schönheit ist falsch, die Wahrheit hässlich:
Nietzsche über die Kunst und das Leben 531

Andreas Urs Sommer

Das Tragische in Nietzsches Spätwerk 553

Philipp Schwab

Die tragische Überwindung des Nihilismus.
Nietzsches ‚Philosophie des Tragischen‘ von der *Geburt der Tragödie*
bis zum Spätwerk 575

Domenico M. Fazio

Ein Begriff des Tragischen „zum Hausbedarf“. Julius Bahnsen
schreibt an Friedrich Nietzsche 623

Mirko Wischke

Die Dichtung der Wahrheit. Nietzsches tragische Weltansicht
im Kontext seiner Sprachauffassung 637

Verzeichnis der Siglen und Werkausgaben 653

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 657

Personenregister 669

Register der literarischen Figuren und mythologischen Gestalten 677

Einleitung

Lore Hühn / Philipp Schwab

Es kennzeichnet die Tragödie in ihrer mehr als zweieinhalbtausendjährigen Geschichte, dass sie immer wieder totgesagt und als eine anachronistische Gattung verworfen worden ist.¹ Zugleich wird sie aber wie keine andere Form des Dramas stets aufs Neue als Strukturmodell und als Projektionsfläche herangezogen, auf der sich unser modernes Denken gewissermaßen im vormodernen Horizont der antiken Tragödien mit sich selbst konfrontiert und spiegelt.² Es ist das Spezifische dieser Selbstkonfrontation, dass gerade im Lichte dieser Brechung allererst zu Tage kommt, was sich anders womöglich gar nicht sagen oder darstellen ließe: sei es, weil es uns bewusst gar nicht zugänglich ist, sei es, weil es abgespalten oder verdrängt wurde, sei es, weil man es allzu leichtfertig

-
- 1 George Steiner zufolge stellt die Tragödie eine Errungenschaft allein der griechisch-hellenistischen Kultur dar; dem jüdisch-christlichen – auf Gerechtigkeit und Berechenbarkeit basierenden – Welt- und Gottesverständnis sei die Tragödie dagegen von Grund auf fremd. Mit Ausnahme einzelner ‚unzeitgemäßer‘ Dramatiker wie Shakespeare oder Racine sei somit spätestens seit dem 17. Jahrhundert und dem Triumph des Rationalismus ein Verstummen der Tragödie zu konstatieren. Vgl. George Steiner: *The Death of Tragedy*. London 1961, bes. S. 4 u. S. 193 f. – Zu dieser mittlerweile schulbildend kolportierten Interpretation vgl. Christoph Menke: *Die Gegenwart der Tragödie. Eine ästhetische Aufklärung*. In: *Neue Rundschau* 111 (2000), S. 85–95; ders.: *Die Gegenwart der Tragödie. Versuch über Urteil und Spiel*. Frankfurt a.M. 2005; Terry Eagleton: *Sweet Violence. The Idea of the Tragic*. Oxford 2003; Karl Heinz Bohrer: *Das Verschwinden der Tragödie*. In: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 684 (2006), S. 346–353; Daniel Fulda/Thorsten Valk: *Einleitung*. In: dies. (Hg.): *Die Tragödie der Moderne. Gattungsgeschichte – Kulturtheorie – Epochendiagnose*. Berlin/New York 2010, S. 1–20 sowie Wolfram Ette: *Kritik der Tragödie. Über dramatische Entschleunigung*. Weilerswist 2011, S. 29–32.
 - 2 Vgl. Roland Galle: *Tragisch – Tragik*. In: Karlheinz Bark u. a. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Stuttgart/Weimar 2000–2010, Bd. 6, S. 117–170; ders.: *Existentialismus und Tragödie*. In: Fulda/Valk (Hg.): *Die Tragödie der Moderne*, S. 235–257; Michel Maffesoli: *The Return of the Tragic in Postmodern Societies*. In: Rita Felski (Hg.): *Rethinking Tragedy*. Baltimore 2008, S. 319–336 sowie Ette: *Kritik der Tragödie*, S. 9–33.

hinter sich gebracht und erledigt zu haben glaubte, oder sei es schließlich, weil eine tragische Auslegung unseres Daseins am konsequentesten der Illusion widerstreitet, die Moderne mit ihren fortschrittsgläubigen Emanzipationsimperativen könne in Wahrheit existentielle Erfahrungen tragischen Scheiterns zum Verschwinden bringen und die Aporetik der Konflikte, die im Tragischen zentriert sind, überflüssig machen.³

Unbeeindruckt von dem Hegelschen Diktum, dem zufolge es die christliche Moderne in ihrer Abgrenzung zur heidnischen Antike geradezu definiert, das Tragische überwunden und den Vergangenheitscharakter der klassischen Kunst als unüberbietbar höchste Form der hellenistischen Epoche besiegelt zu haben,⁴ ist die kulturelle Erinnerung an das Tragische und seine Geschichte heute präsenter denn je. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass die von Hegel in seiner Dialektik unterbreitete Binnendifferenzierung dessen, was Negativität bedeutet, ihre Überzeugungskraft eingebüßt hat. Die von ihm als fundamental erachtete Differenz zwischen einer die griechische Welt charakterisierenden Negativität, die im Schicksal des Sokrates als „echt tragisch“ alles heidnische Denken *ante Christum natum* kennzeichnet,⁵ und jener auf dem

3 Vgl. Ludger Heidbrink: Ende des tragischen Zeitalters? Zur Ambivalenz eines kulturgeschichtlichen Deutungsmusters. In: Günter Meuter/Henrique Ricardo Otten (Hg.): Der Aufstand gegen den Bürger. Antibürgerliches Denken im 20. Jahrhundert. Würzburg 1999, S. 209–231 sowie Rita Felski: Introduction. In: dies. (Hg.): Rethinking Tragedy, S. 1–25.

4 Zum Vergangenheitscharakter der Kunst vgl. Hegel, Ästh. I, TWA 13, S. 22–25, wo es u. a. heißt: „In allen diesen Beziehungen ist und bleibt die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes“ (Ästh. I, TWA 13, S. 25); vgl. auch Ästh. I, TWA 13, S. 141 f. sowie die Parallelstellen in Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen. Bd. 2: Vorlesungen über die Philosophie der Kunst: Berlin 1823. Nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho. Hg. v. Annemarie Gethmann-Siefert. Hamburg 1998, S. 6, S. 36–38, S. 198–204, S. 311 f. – Vgl. zum Ganzen Michael Theunissen: Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat. Berlin/New York 1970, S. 175–215; Arthur C. Danto: Kunst nach dem Ende der Kunst. Aus d. Engl. v. Christiane Spelsberg. München 1996; Brigitte Hilmer: Scheinen des Begriffs: Hegels Logik der Kunst. Hamburg 1997; Eva Geulen: Das Ende der Kunst: Lesarten eines Gerüchts nach Hegel. Frankfurt a.M. 2002; Bernhard Lypp: Einleitung. Kunst-Philosophie. Reflexionen zu einem Gedankenstrich. In: ders.: Die Erschütterung des Alltäglichen. Kunst-Philosophische Studien. München 1991, S. 9–28.

5 „Das Schicksal des Sokrates ist so echt tragisch. Dies ist eben das allgemeine sittliche tragische Schicksal, daß ein Recht gegen ein anderes auftritt, – nicht als ob nur das eine Recht, das andere Unrecht wäre, sondern beide sind Recht, entgegengesetzt, und eins zerschlägt sich am anderen; beide kommen in Verlust, und so sind auch beide gegeneinander gerechtfertigt. [...] Das Prinzip der

Boden der Moderne erst möglich gewordenen Form von Negativität, welche im Horizont christlichen Versöhnungsdenkens wahrhaft tragische Konstellationen gar nicht mehr zulässt, ist nicht zufällig zum Stein des Anstoßes geworden und hat heute ihre kanonische Geltung weithin verloren. Sowenig diese Fundamentaldifferenz mit Hegels Geschichtsphilosophie freilich erst in die Welt gekommen ist und auf die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus etwa beschränkt bliebe, sowenig erweist sie sich als wirklich tragfähig, wenn es gilt, die mehr als bloß rhetorische Wirkmächtigkeit und tief greifende Überzeugungskraft, die das tragische Vokabular in der kulturellen und philosophischen Selbstverständigung der Moderne besitzt, zu erklären. Die Frage nach der allgegenwärtigen Präsenz dieses Vokabulars heute ist die Frage nach dem Subtext tragischer Grundbegrifflichkeiten inmitten dieses Verständigungsprozesses selbst.⁶

Zweifelsohne weist und führt diese Frage, auf so prinzipielle Weise gestellt, grundlegend über die von Hegel auf den Weg gebrachte und bis in die allerjüngste Vergangenheit anhaltende Debatte um die spezifische Epochenqualität des Tragischen hinaus.⁷ Kein Zweifel auch, dass im Horizont dieser Fragestellung jene gegenwärtig so ambitioniert vorgebrachten Versuche, die Moderne durch eine prinzipielle Abgrenzung zur Tragödie zu definieren, sich vergleichsweise naiv ausnehmen.

Schließlich ist das Tragische in einer maßgebenden Art und Weise für unsere kulturelle und philosophische Selbstbeschreibung konstitutiv geworden, und dies nicht in dem Sinne, dass das in der abendländisch-hellenistischen Tradition ursprünglich ausgebildete Vokabular durch die Geschichte unverändert hindurchgereicht würde, wohl aber dergestalt, dass es aus dem Zeit- und Selbstverständnis des jeweiligen Rezipienten

griechischen Welt konnte noch nicht das Prinzip der subjektiven Reflexion ertragen; so ist es als feindlich zerstörend aufgetreten“ (Hegel, *GeschPh I*, TWA 18, S. 514). Vgl. hierzu Lore Hühn: Ironie und Dialektik. Zur Kritik der Romantik bei Kierkegaard und Hegel. In: *Kierkegaard Studies. Yearbook* (2009), S. 17–40.

- 6 Vgl. Daniel Fulda: Dialektik der Dialektik. Das nicht nur dramaturgische Problem einer ‚modernen Tragödie‘ und die ‚Tragödie der Moderne‘ bei Ibsen, Hauptmann, Maeterlinck und Hofmannsthal. In: Werner Frick (Hg.): *Europäische Jahrhundertwende – Literatur, Künste, Wissenschaften um 1900 in grenzüberschreitender Wahrnehmung. Erstes Kolloquium*. Göttingen 2003, S. 7–30.
- 7 Vgl. Fred Lönker: Der Verfall des Tragischen. In: Werner Frick (Hg.): *Die Tragödie. Eine Leitgattung der europäischen Literatur*. Göttingen 2003, S. 316–334; vgl. auch die in Anm. 1 genannte Literatur.

und der jeweiligen Rezipientin heraus je neu interpretiert wird, und dies mit all den semantischen Verschiebungen und Brechungen, die ein solcher Aneignungsprozess mit sich bringt.

* * *

Wer gegenwärtig die Frage nach der Präsenz des tragischen Vokabulars in unseren *kulturellen* Selbstbeschreibungen stellt, stößt hierzulande auf eine Auseinandersetzung, die bis in die überregionale Tagespresse hinein ein überraschend breites Echo gefunden hat. Es ist Botho Strauß, der die Kontroverse um das Tragische im Spannungsfeld des modernen Selbstverständnisses geradezu berühmt machte, als er noch in jüngster Vergangenheit in seinem im *Spiegel* erschienenen Essay „Anschwellender Bocksgesang“ zu einer erneuten und vertieften Ursprungsbesinnung dessen herausforderte, woraus die hellenistisch-abendländische Kultur ganz wesentlich hervorgegangen ist, nämlich blutige Opferhandlungen und damit einhergehende Riten. Schließlich bedeutet Tragödie, griechisch *τραγῳδία*, wie der Titel des kontrovers diskutierten Essays schon anzeigt, zunächst nichts anderes als „Gesang anlässlich eines Bockopfers“.⁸ Strauß fährt fort: „Die Schande der modernen Welt ist nicht die Fülle ihrer Tragödien, darin unterscheidet sie sich kaum von früheren Welten, sondern allein das unerhörte Moderieren, das unmenschliche Abmäßigen der Tragödien in der Vermittlung.“⁹ Botho Strauß hat einmal mehr versucht, als Querdenker unserer Zeit sich einen Namen zu machen, als er gegen die „Totalherrschaft der Gegenwart“¹⁰ mit ihren verflachenden Theorien von schamloser Medialisierung und rückhaltlos globaler Vermittlung den Erfahrungsprozess des Tragischen aufbot und mobilisierte. Sein Plädoyer für eine derartige Ursprungsbesinnung gibt sich betont unzeitgemäß, und dies zumal darin, dass es quer zum Zeitgeist globaler Vernetzungen eine immer wieder als anachronistisch herabgestufte literarische Gattung zur kulturellen Selbstbeschreibung unserer Gegenwart heranzieht, – eine Selbstbeschreibung, die im Spiegel einer tragischen

8 Bernhard Zimmermann: Die griechische Tragödie. Eine Einführung. 2., erw. Aufl., Düsseldorf/Zürich 1992, S. 13; vgl. auch die Erläuterung des Essay-Titels bei Botho Strauß: Anschwellender Bocksgesang. In: Der Spiegel (1993), H. 6, S. 202–207, hier S. 203.

9 Strauß: Anschwellender Bocksgesang, S. 206.

10 Ebd., S. 204.

Auslegung des Daseins die „Schande der modernen Welt“ als solche bewusst machen will und für den unverständlich gewordenen Erfahrungsprozess, der eine tragische Ausdeutung des menschlichen Daseins zur Sprache bringt, zu sensibilisieren versucht. „Verhängnisvoll ist es, keinen Sinn für Verhängnis mehr zu besitzen, unfähig zu sein, Formen des Tragischen zu verstehen.“¹¹

Man kann darüber streiten, wie unzeitgemäß es wirklich ist,¹² zur Formulierung eines hoch aktuellen Problems unserer Gegenwart die literarische Gattung der Tragödie zu nutzen. Schließlich konnte Strauß seinem Ruf als Seismograph unserer Zeit gerade dadurch alle Ehre machen, dass er wie bestellt und quer durch alle politischen Lager hindurch ein Echo herausforderte, das öffentlichkeitswirksamer die Frage nach dem Status einer tragischen Auslegung menschlichen Daseins in der Moderne gar nicht aufrollen konnte.¹³ Natürlich weist die Frage als solche über die in der Presse geführte Debatte,¹⁴ bei der man sich bisweilen schon an längst vergangen geglaubte und von Polemik nicht ganz freie Seminar Diskussionen der Literaturwissenschaft in den achtziger Jahren zurückversetzt fühlte, weit hinaus. Kein Zweifel, die Frage ist sehr viel älter und von sehr viel elementarerer Bedeutung. Wer sie jedoch heute und vor diesem Hintergrund stellt, trifft auf Meinungen und Polemiken, begegnet Erwartungen und Voreingenommenheiten und wird alleine schon deshalb gut daran tun, die ganze Konstellation des Tragischen in der Moderne noch einmal gründlich zu durchdenken. Ihr Scherflein dazu möchten die in diesem Band versammelten Aufsätze beitragen, indem sie

11 Botho Strauß: Anschwellender Bocksgesang. In: Heimo Schwilk/Ulrich Schacht (Hg.): Die selbstbewusste Nation. „Anschwellender Bocksgesang“ und weitere Beiträge zu einer deutschen Debatte. 3., erw. Aufl., Berlin/Frankfurt a.M. 1995, S. 19–42, hier S. 26 [längere Fassung des Essays].

12 Es ist vielleicht nicht ganz überflüssig, an die Bestimmung des ‚Unzeitgemäßen‘ zu erinnern, wie sie sich bei Friedrich Nietzsche mit Blick auf die klassische Philologie findet: „[D]enn ich wüsste nicht, was die classische Philologie in unserer Zeit für einen Sinn hätte, wenn nicht den, in ihr unzeitgemäss – das heisst gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit – zu wirken“ (Nietzsche, UB II HL Vorwort, KSA 1, S. 247).

13 Vgl. Bodo Kirchoff: Die Mandarine werden nervös. Einige kurze Bemerkungen zu Botho Strauß' Aufsatz „Anschwellender Bocksgesang“ und dem Echo darauf. In: Die Zeit, Nr. 9, 26. 02. 1993 sowie die Rezension von Robert Leicht: Vom Bockshorn und vom Bocksgesang. In: Die Zeit, Nr. 41, 07. 10. 1994.

14 Vgl. Ralf Havertz: Der Anstoß. Botho Strauß' Essay „Anschwellender Bocksgesang“ und die Neue Rechte. Eine kritische Diskursanalyse. 2 Bde. Berlin 2008.

aus unterschiedlichen Perspektiven und Fachdisziplinen das Ganze dieser Konstellation beleuchten und kritisch diskutieren.

* * *

Wer heute die Frage nach der Präsenz tragischer Grundbegrifflichkeiten und operationaler Schlüsselfiguren im *philosophischen* Diskurs der Moderne stellt, betritt wahrlich ebenso wenig Neuland. Man sieht sich vielmehr mit gerade in den letzten Jahren ins Unübersehbare angewachsenen Forschungsbeiträgen der Kultur- und Literaturwissenschaften, der Philosophie und insbesondere der Psychoanalyse konfrontiert, die das Thema jeweils für das eigene Fach fruchtbar machen.¹⁵ Dies ist nicht zuletzt als symptomatischer Ausdruck dafür zu werten, dass mit der kulturellen Selbstbeschreibung der Moderne sich zeitlich ein Gegendiskurs zu verharmlosenden Theorien des Fortschritts und der Pluralität mit ausgebildet und unmerklich etabliert hat, – ein Gegendiskurs, der aus dem Fundus tragischer Grundbegrifflichkeiten nicht zufällig schöpft und aus diesem seine modernitätskritischen Potentiale entscheidend bezieht. In welch hohem Maße gerade aus einer tragischen Auslegung menschlichen Daseins dieser Diskurs seine Operations- und Argumentationsfiguren gewinnt, dürfte sich wohl an kaum einer anderen Gestalt eindringlicher bezeugen und exemplarisch ablesen lassen als an der Dialektik der Aufklärung.¹⁶ Von Schellings Theorie des Bösen,¹⁷ Schopenhauers nihilis-

-
- 15 Jean-Pierre Vernant/Pierre Vidal-Naquet: *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. 2 Bde. Paris 1982–1986; Emil Angehrn: *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*. Frankfurt a.M. 1996, S. 367–408; ders.: *Vom Sinn des Sinnlosen. Die Herausforderung der Psychoanalyse für die Philosophie*. In: Wolfram Mauser/Joachim Pfeiffer (Hg.): *Freuds Aktualität*. Würzburg 2006, S. 85–96; Joachim Küchenhoff: *Einleitung. Erinnerung und Neubeginn – eine Einführung*. In: ders. (Hg.): *Erinnerung und Neubeginn*. Gießen 2002, S. 7–14; Fulda: *Dialektik der Dialektik*. In: Frick (Hg.): *Europäische Jahrhundertwende*, S. 7–30; David Scott: *Tragedy's Time: Postemancipation Futures Past and Present*. In: Felski (Hg.): *Rethinking Tragedy*, S. 199–217; Karl Heinz Bohrer: *Das Tragische. Erscheinung, Pathos, Klage*. München 2009; Peter-André Alt: *Katharsis und Ekstasis. Die Restitution der Tragödie als Ritual aus dem Geist der Psychoanalyse*. In: Fulda/Valk (Hg.): *Die Tragödie der Moderne*, S. 177–206; Mark W. Roche: *Formen der Tragödie in der Moderne*. In: ebd., S. 339–354.
- 16 Vgl. hierzu Lore Hühn: *Kierkegaard und der Deutsche Idealismus. Konstellationen des Übergangs*. Tübingen 2009, S. 236–244.

tischer Daseinsdeutung, Nietzsches Kritik der Dialektik in ihrer sokratischen Gestalt¹⁸ bis hin zu Heidegger und Adorno, um nur die prominentesten Beispiele zu nennen, bedient man sich ihrer nur allzu umstandslos als einer Art operationaler Schlüsselfigur, ja eines Explikationsrahmens, gerade um Entfremdungsphänomene ihrer ganzen abgründigen Negativität nach bewusst zu machen.

Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund ist man gut beraten, sich des tragischen Vokabulars als der Vorgeschichte der dialektischen Grundoperationen in all seinen Facetten zu versichern. Es ist Peter Szondi, mit dessen Namen eine derartige philosophische Auseinandersetzung mit dem Tragischen aufs Engste verbunden ist und der in seiner Habilitationsschrift *Versuch über das Tragische* im Ausgriff auf das Ganze einer Philosophie des Tragischen mit dem programmatischen Diktum anhebt: „Seit Aristoteles gibt es eine Poetik der Tragödie, seit Schelling erst eine Philosophie des Tragischen.“¹⁹ Erst mit Schellings „Deutung des König Ödipus und der griechischen Tragödie im Allgemeinen“ beginne, so der Berliner Literaturwissenschaftler, „die Geschichte der Theorie des Tragischen, die ihr Augenmerk nicht mehr auf dessen Wirkung, sondern auf das Phänomen selber“ richte.²⁰

Zweifelsohne hat es schon vor Schelling eine philosophische Auseinandersetzung mit den Phänomenen des Tragischen und der Tragödie gegeben: Nicht zuletzt die Erörterungen Lessings im *Briefwechsel über das Trauerspiel* mit Mendelssohn und Nicolai und in der *Laokoon*-Abhandlung

17 Die einschlägige Textstelle bei Schelling lautet: „Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, daß es creatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Creatürlichkeit vernichtet, und aus Uebermuth, Alles zu seyn, ins Nichtseyn fällt“ (Schelling, SW VII, S. 390 f.).

18 Vgl. hierzu insbes. Nietzsche, GT 15, KSA 1, S. 101: „Nun aber eilt die Wissenschaft, von ihrem kräftigen Wahne angespornt, unaufhaltsam bis zu ihren Grenzen, an denen ihr im Wesen der Logik verborgener Optimismus scheitert. Denn die Peripherie des Kreises der Wissenschaft hat unendlich viele Punkte, und während noch gar nicht abzusehen ist, wie jemals der Kreis völlig ausgemessen werden könnte, so trifft doch der edle und begabte Mensch, noch vor der Mitte seines Daseins und unvermeidlich, auf solche Grenzpunkte der Peripherie, wo er in das Unaufhellbare starrt. Wenn er hier zu seinem Schrecken sieht, wie die Logik sich an diesen Grenzen um sich selbst ringelt und endlich sich in den Schwanz beißt – da bricht die neue Form der Erkenntniss durch, die tragische Erkenntniss, die, um nur ertragen zu werden, als Schutz und Heilmittel die Kunst braucht.“

19 Peter Szondi: *Versuch über das Tragische* (1961). In: ders.: *Schriften*. Hg. v. Jean Bollack/Henriette Beese. Frankfurt a.M. 1978, Bd. 1, S. 149–260, hier S. 151.

20 Ebd., S. 157 f.

weisen über rein poetologische Fragestellungen hinaus;²¹ insbesondere auch vonseiten Schillers sind vor Schellings *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Criticismus* von 1795 Abhandlungen erschienen, die das Tragische zum Gegenstand philosophischer Betrachtung machen.²² Erst in der Philosophie des nachkantischen deutschen Idealismus aber tritt die Erörterung des Tragischen in den Rang einer philosophischen Prinzipienreflexion: Das Tragische ist hier nicht mehr ein Gegenstand philosophischer Ästhetik unter mehreren, sondern der ausgezeichnete Ort einer Selbstverständigung der Philosophie über ihre eigenen Grundlagen und methodischen Operationsfiguren.

Das Tragische wird gerade deshalb für das Denken des Idealismus und Nachidealismus zum Austragungsort einer Grundlagenreflexion, weil es als Strukturmodell dient, um Aspekte von Negativität und Leiden, Schicksal und Zufall, von Scheitern und Krise, Schuld und Verhängnis, Entfremdung und Unverfügbarkeit ins Zentrum der Philosophie zu rücken.²³ Nicht zuletzt gewinnt in der Auseinandersetzung mit dem Tragischen die Kritik des neuzeitlichen Autonomiegedankens – die sich bei Schelling und Hegel insbesondere an der Frühphilosophie Fichtes entzündet – Gestalt, bietet doch die antike Vorlage mit ihren Konzeptionen von Hybris und Übermaß das Modell, um die heillose Selbstverstrickung und Selbstüberforderung auszubuchstabieren, in welche die neuzeitliche Subjektivität mit ihrem Anspruch, sich allein aus und durch sich selbst zu begründen, notwendig gerät. In scharfer Abgrenzung zu verharmlosenden Theorien des Fortschritts und der Autonomie spricht sich in der Konstellation des Tragischen zwischen Idealismus und

21 Vgl. Gotthold Ephraim Lessing/Moses Mendelssohn/Friedrich Nicolai: Briefwechsel über das Trauerspiel. Hg. v. Jochen Schulte-Sasse. München 1972 sowie Gotthold Ephraim Lessing: Laokoon: oder über die Grenzen der Malerei und Poesie (1766). In: Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften. Hg. v. Karl Lachmann. Dritte, auf's neue durchges. u. verm. Aufl., besorgt durch Franz Muncker. Stuttgart/Berlin/Leipzig 1886–1924, Bd. 9, S. 1–177.

22 Vgl. Friedrich Schiller: Ueber die tragische Kunst (1792). In: ders.: Werke. Nationalausgabe. Im Auftrag des Goethe- und Schillerarchivs, des Schiller-Nationalmuseums und der deutschen Akademie hg. v. Julius Petersen u. a. Weimar 1943 ff., Bd. 20, S. 148–170; ders.: Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen (1792). In: Schillers Werke. Nationalausgabe, Bd. 20, S. 133–147 sowie ders.: Ueber das Pathetische (1793). In: Schillers Werke. Nationalausgabe, Bd. 20, S. 196–221.

23 Vgl. systematisch zu diesen Aspekten des Tragischen Karl Jaspers: Über das Tragische. München 1952, bes. S. 17–19 u. S. 22–29.

Nachidealismus eine Philosophie aus, die den Verhängnischarakter der Moderne analysiert.

Vor diesem Hintergrund gibt die Formation von Gestalten, in der die ‚Philosophie des Tragischen‘ von ihren Anfängen bei Schelling und Hegel über Schopenhauer bis hin zu Nietzsche jeweils erscheint, geradezu den hermeneutischen Schlüssel an die Hand, um das krisenhafte Selbstverständnis der Moderne in seiner Genealogie nachzuvollziehen und zugleich das Verhältnis von klassischer deutscher Philosophie und nachidealistischem Denken in seinen Brüchen wie in seinen Kontinuitäten zu diskutieren:

Auf Schelling und Hegel trifft zweifelsohne Szondis These zu, nach der das Tragische das Vormodell spekulativer Dialektik bilde.²⁴ Bei beiden Idealisten stehen – wenn auch freilich auf je verschiedene Weise – in ihrer Analyse des Tragischen die Momente von Negativität, Selbstentzweiung und Widerspruch im Zentrum, um von dort aus in die Grundlagen ihrer jeweiligen philosophischen Systemkonzeptionen überführt und eingezeichnet zu werden. Zugleich aber bleibt in der Sphäre der klassischen deutschen Philosophie bei aller unhintergehbaren Härte der Negativität die Perspektive auf eine Lösung des tragischen Konflikts und eine Überführung in eine höhere Ordnung noch gewahrt: In Schellings zehntem Brief *bewährt* und *behauptet* sich die Freiheit gerade in ihrem Untergang;²⁵ in allen differentiellen Analysen des Tragischen bei

24 Im Ausgriff auf eine ‚Philosophie des Tragischen‘ im Ganzen allerdings ist Szondis Identifikation des Tragischen mit der Dialektik schon früh kritisiert worden, vgl. Szondis – seinen *Versuch über das Tragische* verteidigende – Bemerkungen in dem Brief an Siegfried Unseld, Suhrkamp Verlag, vom 10. 09. 1960. In: Peter Szondi: Briefe. Hg. v. Christoph König/Thomas Sparr. Frankfurt a.M. 21994, S. 103–105 sowie die Kritik von Ludwig Marcuse: Das Tragische, wiederbefragt. Dialektik als Sesam-öffne-dich (1961). In: ders.: Wie alt kann Aktuelles sein? Literarische Porträts und Kritiken. Hg. mit einem Nachw. u. einer Auswahlbibliogr. v. Dieter Lamping. Zürich 1989, S. 390–392; vgl. neuerdings auch Bohrer: Das Tragische, bes. S. 24.

25 Vgl. hierzu Claus-Artur Scheier: Kants dritte Antinomie und die Genese des tragischen Gedankens. Schelling 1795–1809. In: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 103 (1996), S. 76–89; Lore Hühn: Die Philosophie des Tragischen. Schellings „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“. In: Jörg Jantzen (Hg.): Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein. Erkenntnisbegründung und Philosophie des Tragischen beim frühen Schelling. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, S. 95–128. Vgl. zu der These, dass beim mittleren Schelling hingegen die Lösung des tragischen Konfliktes eher in den Hintergrund trete und sich als lediglich scheinhafte erweise Wolfram Hogrebe: Prädikation

Hegel²⁶ zwischen dem Naturrechtsaufsatz und der *Ästhetik* ist die tragische Kollision und *Selbstentzweiung* auf die Möglichkeit einer *Selbstveröhnung* bezogen.²⁷

Im pessimistischen bzw. nihilistischen Horizont Schopenhauers und Nietzsches erfährt der negative Aspekt des Tragischen demgegenüber eine Vertiefung und Verschärfung, die einen jeden Versuch, der Negativität, dem Leiden und der Nichtigkeit des Daseins ein sinnkonstituierendes Moment abzurufen, zunächst einmal unterläuft. Hier zeichnet sich das spezifisch moderne Verständnis des Tragischen ab, jene von Ludwig Marcuse so genannte „tragische Tragödie“, deren „[a]bsolute Tragik“ sich im „Leid ohne Sinn“ ausspreche.²⁸ Gleichwohl prägt sich auch bei Schopenhauer und Nietzsche – obschon auf höchst eigenartige und radikale Weise – der Zugriff auf eine ‚Bewältigung‘ oder ‚Überwindung‘ des Negativen aus. Für Schopenhauer bildet die Tragödie deshalb den ‚Gipfel der Dichtkunst‘, weil sie uns die Erkenntnis von der vollkommenen Nichtigkeit und Schuldhaftigkeit des Daseins und der heillosen Konfliktualität des gegen sich selbst streitenden blinden Willens eröffnet. Als einzige ‚Bewältigung‘ dieses Leidens erscheint dann nur noch die schlechthinnige Verneinung des Willens, zu der die Tragödie hinleite.

In unmittelbarem Anschluss an Schopenhauer, aber der Grundtendenz in dessen Auslegung der Tragödie widersprechend, entwirft Nietzsche eine ‚tragische Weltsicht‘ in seiner Erstlingschrift *Die Geburt*

und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“. Frankfurt a.M. 1989.

- 26 Vgl. zu den verschiedenen Konzeptionen des Tragischen bei Hegel Michael Schulte: *Die „Tragödie im Sittlichen“*. Zur Dramentheorie Hegels. München 1992; Christoph Menke: *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*. Frankfurt a.M. 1996.
- 27 Obgleich Szondi diese ‚Versöhnungsperspektive‘ im Hinblick auf Schelling und Hegel ausdrücklich einräumt (vgl. bes. Szondi: *Versuch über das Tragische*, S. 167) und zugleich seinen Hegel-Kommentar als „Grundlage“ für alle weiteren Interpretationen ausweist (ebd., S. 153), ist es seiner Untersuchung selbst offensichtlich um eine Struktur des Tragischen zu tun, die der ‚Aufhebung‘ des Konflikts widersteht: „[D]er tragische Widerspruch darf nicht aufgehoben sein in einer übergeordneten – sei’s immanenten, sei’s transzendenten Sphäre“ (ebd., S. 209, vgl. auch zur Abgrenzung von Hegels Systematik ebd., S. 159 Anm.). Vgl. hierzu auch Fulda/Valk: *Einleitung*. In: dies. (Hg.): *Die Tragödie der Moderne*, bes. S. 17.
- 28 Ludwig Marcuse: *Die Welt der Tragödie*. Berlin 1923 (Nachdruck München 1977), S. 17 f.

der Tragödie. Die Aufgabe, die Nietzsche sich in diesem Werk vornimmt, besteht darin, Schopenhauers pessimistische Grundeinsicht von der Nichtigkeit des Daseins festzuhalten und *zugleich* in eine tragische Lebensbejahung zu verwandeln – eine Aufgabe, für die Nietzsche die von der Antike her tradierte Duplizität der Kunstmächte des Apollinischen und Dionysischen in Anspruch nimmt. Zugleich deutet sich schon in der *Geburt der Tragödie* ein Verständnis des Tragischen an, das dieses nicht mehr von der Struktur einer dialektisierbaren Kollision her denkt, sondern von der Performativität eines unmittelbaren Betroffenseins im Pathos. Nietzsches späteres Werk wird diesen Ansatz vertiefen: Schopenhauers pessimistische Grundeinsicht wird durch eine Analyse des ‚europäischen Nihilismus‘ abgelöst, der wiederum durch den tragischen Gedanken der ‚Ewigen Wiederkunft‘ als ‚Formel der höchsten Bejahung‘ überwunden werden soll.

Die Geschichte der ‚Philosophie des Tragischen‘ kann mithin als Prozess einer zunehmenden Verschärfung von Negativitätsdiagnose und Krisenbewusstsein gelesen werden, die sich in divergierenden, der jeweiligen Gegenwartsdiagnose entsprechenden Anläufen zu deren Bewältigung ausspricht.

* * *

Die hier versammelten Beiträge nehmen aus sehr unterschiedlichen Perspektiven die bis zu diesem Punkt skizzierte Konstellation der ‚Philosophie des Tragischen‘ in den Blick. Sie setzen dabei Schwerpunkte insbesondere in der Frage nach dem systematischen Gehalt und der Aktualität des Tragischen (Sektion I), dem Tragischen in der klassischen Antike (Sektion II) und schließlich in der Linie einer ‚Philosophie des Tragischen‘, die vom Idealismus zu Schopenhauer und Nietzsche führt (Sektionen III-V).

Die Beiträge der *ersten Sektion* dieses Bandes suchen die spezifischen Merkmale und Grenzen der Konstellation des Tragischen systematisch zu bestimmen. Der einführende Beitrag von *Lore Hühn* verfolgt einerseits das Interesse, die Grundbegrifflichkeiten des Tragischen – allen voran die Umschlagskategorie der Peripetie – als das organisierende Zentrum der Dialektik Schellings und Hegels zu entfalten, um sie andererseits auch als die den Diskurs über die Grenzen des neuzeitlichen Autonomieprojektes strukturierenden Operationsfiguren herauszustellen. In der Philosophie des 19. Jahrhunderts werde dagegen das Tragische aus der Klammer

dialektisch verharmlosender Negativitätskonzepte herausgebrochen und – bei Schopenhauer und Nietzsche – ins Zentrum der nihilistischen Daseinsdeutung eingeschrieben. *Emil Angehrn* erörtert weiterhin das Verhältnis von Tragik und Negativität, welche sich – trotz der dem Tragischen wesentlich inhärierenden Negativität – in zweifacher Hinsicht nicht vollständig decken: Auf der einen Seite ist nämlich nicht jede Leiderfahrung *per se* eine tragische. Auf der anderen Seite zeigen sich als Alternativen zum Tragischen drei Möglichkeiten des Umgangs mit der Negativität: eine immanente Versöhnung, eine das Tragische transzendierende Aufhebung oder Auflösung sowie ein die Negativität der Erfahrung ernstnehmender Negativismus. *Wilhelm Schmidt-Biggemann* fragt danach, inwieweit die Philosophie den Kriterien der Tragödie entspricht und daher als tragisch begriffen werden kann, wobei er vier Möglichkeiten in Erwägung zieht: Die Philosophie könne *erstens* als Erzählung mit noch offenem, möglicherweise tragischem Ausgang, *zweitens* als Tragikomödie, *drittens* als Zuschauerin beim tragischen ‚Schiffbruch‘ der Geschichte oder aber *viertens* – indem sie sich einer gelingenden Theodizee widersetze – als strukturelle Tragödie begriffen werden. *Volker Gerhardt* legt hingegen den Akzent auf die Konstellation von Politik und Tragödie, indem er die Bemerkung in Platons *Nomoi*, die Politik sei „die einzig wahre Tragödie“,²⁹ zu erhellen sucht. Nach Platon sei die tragische Verfassung des Politischen gerade als Auszeichnung der Freiheit des Menschen zu verstehen, insofern allein diesem die Kompetenz zufalle, eine auf nicht empirischen Prinzipien basierende politische Ordnung zu schaffen, deren tragisches Scheitern dafür aber auch nur ihm anzulasten sei.

Die *zweite Sektion* wendet sich dem Tragischen in der klassischen Antike zu. Im Ausgang von den in Aristoteles’ *Poetik* angeführten Merkmalen der Tragödie geht *Bernhard Zimmermann* der Frage nach, ob sich auch in Texten des 5. Jahrhunderts v. Chr. selbst ein Bewusstsein von Tragik im Aristotelischen Sinne nachweisen lasse. *Anselm Haverkamp* untersucht dagegen umgekehrt die Spuren von Euripides’ *Medea* im Text der Aristotelischen *Poetik*, anhand derer Haverkamp zu zeigen sucht, dass Euripides sich in besonderem Maße als – gleichwohl nur randständig erwähnter – Gewährsmann für Aristoteles’ These eigne, nach welcher die Tragödie von der permanenten Latenz der Geschichte im Mythos handle. *Klaus Heinrich* schließlich geht in einer gleichsam subversiven Lektüre von Sophokles’ *Antigone* den sich komplementär zueinander verhaltenden

29 Platon, *Nomoi*, 817b.

Begriffen ‚Staub‘ und ‚Denken‘ nach. Sophokles suche mit der *Antigone* das Denken der ‚Heilslehre‘ Philosophie auf die tragische Schuld aufmerksam zu machen, die darin liege, den ‚Staub‘ und die ihn begleitenden tödlichen Phantasien weder denken zu können noch zu wollen.

Dem Tragischen in der Philosophie des deutschen Idealismus widmet sich die *dritte Sektion*. Claus-Artur Scheier, David Farrell Krell, Juichi Matsuyama, Katia Hay und Damir Barbarić wenden sich in erster Linie Schelling, dem ‚Begründer‘ der Philosophie des Tragischen, zu. Peter Szondi's These von dem Beginn der Philosophie des Tragischen bei Schelling präzisierend, blickt *Claus-Artur Scheier* von Schelling aus gleichsam zurück. Dabei zeigt er, dass eine Theorie des Tragischen, welches im Scheitern einer möglichen Vermittlung aufgrund der verweigerten rechtzeitigen Einsicht liege, bereits bei Solon aufscheine, um bei Schelling bis ins Böse hinein eine Ausweitung zu erfahren. Unter dem oxymoronischen Titel des ‚tragischen Absoluten‘ geht *David Farrell Krell* der – in der nachkantischen Philosophie vor allem bei Schelling und Hölderlin zu beobachtenden – Doppelbewegung einer Ausweitung des Tragischen ins Absolute sowie umgekehrt des Verfalls im Absoluten selbst nach. *Juichi Matsuyama* vergleicht anschließend Aristoteles' und Schellings Ansichten zum Wesen des Tragischen, wobei er Zweifel gegenüber Aristoteles' These äußert, der zufolge der Untergang des Helden die Folge menschlichen Irrtums sei; vielmehr sei dieser Untergang auf das Eingreifen einer göttlichen Macht zurückzuführen, weshalb Schelling das Wesen der Tragödie als Überwindung des Streites zwischen Freiheit und Notwendigkeit auffasse. Dass Schelling nicht nur Begründer einer Philosophie des Tragischen ist, sondern zugleich die Notwendigkeit tragischen Scheiterns zu einem Strukturmoment der Philosophie selbst erhoben hat, sucht *Katia Hay* zu zeigen. *Damir Barbarić* blickt dagegen von Schelling aus nach vorn auf die – wohl gleichen Quellen geschuldete – Verwandtschaft von dessen Lehre des Dionysos und des Dionysischen mit derjenigen Nietzsches, wobei im Gegensatz zu der umfassenden Bedeutung des Dionysos für Nietzsches Gesamtwerk diesem bei Schelling nur in der *Philosophie der Mythologie* eine zentrale Rolle zukomme.

Ausgehend von der geschichtsphilosophischen Ortsbestimmung der Tragödie bei Hegel, zeichnet *Christian Iber* sodann die Marx'sche Selbstkritik an seiner an Hegel anschließenden Geschichtsphilosophie in *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* nach, um abschließend danach zu fragen, ob die Moderne angemessenerweise als Tragikomödie verstanden werden müsse. Eine Rekonstruktion der Hegelschen Tragödientheorie im Ausgang von der *Phänomenologie des Geistes* unternimmt

schließlich *Tilo Wesche*, um von dort aus – über die Formulierung eines Einwandes gegen Hegels These vom Ende des Tragischen – die Aktualität der Tragödie als Kunstform aufzuzeigen.

Die *vierte Sektion* stellt Schopenhauers nachidealistische Konzeptionen des Tragischen ins Zentrum und verfolgt deren Nachwirkungen in der Philosophie Nietzsches. *Martha C. Nussbaum* zeigt hierbei die enge Verbindung zwischen Schopenhauer und dem frühen Nietzsche auf und arbeitet eine Ambivalenz in diesem Verhältnis heraus: Einerseits greife Nietzsche auf Schopenhauerische Begriffe und Kategorien zurück, andererseits aber suche er Schopenhauers Argumentationen und Unterscheidungen – gerade auch dessen Auffassung von Erkenntnis und Begehren – schon in der *Geburt der Tragödie* zu unterlaufen. *Brigitte Scheer* beleuchtet dagegen den Status des Tragischen in Schopenhauers Werk selbst. Dabei zeigt sie, dass Schopenhauer über eine Totalisierung und Anonymisierung des Tragischen die Entwicklung hin zu einer tragischen Weltanschauung im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts vorbereitet habe. *Barbara Neymeyr* analysiert des Weiteren den Antagonismus zwischen Nietzsche und Schopenhauer anhand der divergierenden Deutungen des Tragischen in beiden Philosophien. Während bei Schopenhauer das Tragische als ‚Quietiv des Willens‘ fungiere, stelle es bei Nietzsche gerade das ‚große Stimulans des Lebens‘ dar. Dass die Kunst – insbesondere die Tragödie als ‚Gipfel der Dichtkunst‘ – an der Schnittstelle zwischen Willensmetaphysik und Ethik anzusetzen sei, zeigt *Markus Scheffler*. Obgleich die Kunst der Welt der Vorstellung zugehört, vermöge diese von jener aus kritisch betrachtet zu werden und damit einen Vorausblick auf die der Philosophie allein vorbehaltene Erlösung zu gewähren. Ausblickshaft versucht *Asmus Trautsch* schließlich den Zusammenhang von Tragödienreflexion und Individualitätsproblematik zu rekonstruieren, indem er die ästhetisch-epistemische Rolle der Tragödie bei Schopenhauer, die Idee des individuellen Pathos bei Hegel, die ästhetisch-praktische Funktion der Tragödie bei Nietzsche und die Konzeption eines tragischen Selbstverständnisses bei Camus in eine vergleichende Perspektive rückt.

Die Beiträge der *fünften und letzten Sektion* des Bandes widmen sich dem Tragischen in der Moderne, insbesondere bei Nietzsche. Im Ausgang von der Rede über die „umfassende Tragödie des Lebens“³⁰ in Platons *Philebos* und einer Kritik an der Entgrenzung des dadurch ‚heimatlosen‘ Begriffs des Tragischen in Nietzsches *Geburt der Tragödie* sucht

30 Platon, *Philebos*, 50b.

Günter Figal das Verhältnis von Tragik und Leben genauer zu bestimmen. Nietzsches früher Auseinandersetzung mit der griechischen Tragödie und dem Denken der Vorsokratiker widmet sich im Anschluss *Günter Zöller*, indem er die parallele Entwicklung von Tragödie und Philosophie bei den Griechen sowie die Verwandtschaft von griechischer und moderner Kultur, wie sie von Nietzsche in Anspruch genommen wird, in den Blick nimmt.

Sowohl Dennis J. Schmidt als auch Richard Schacht und Christopher Janaway wenden sich Nietzsches Verständnis der Kunst in der *Geburt der Tragödie* zu. *Dennis J. Schmidt* geht dazu von Nietzsches 1878 vorgenommener Änderung des Titels sowie von dessen „Versuch einer Selbstkritik“ aus, um die zentralen Gedanken und Problemstellungen des Frühwerks zu erhellen. *Richard Schacht* nähert sich Nietzsches *Geburt der Tragödie* dagegen aus der zeitlich umgekehrten Richtung, indem er Nietzsches Leitgedanken in der Behandlung der Kunst im Ausgang von einer schopenhauerisch-existenzialistischen Weltsicht gerade auf ihre heilende illusionäre Wirkung und ihre Bedeutung für das Leben hin untersucht. *Christopher Janaway* nimmt ebenfalls das Verhältnis von Kunst und Leben in den Blick und kommt dabei zu einem zweifachen Ergebnis: Zwar verdunkle nach Nietzsche die Kunst einerseits die Wahrheit kraft der von ihr produzierten Illusionen, um das Leben erträglich zu machen, andererseits aber lege sie auch allererst die Wahrheit durch die Ermöglichung einer Konfrontation mit ihr offen.

Andreas Urs Sommer geht sodann der Frage nach, ob auch der Nietzsche des Jahres 1888 noch ein tragischer Philosoph oder ein Philosoph des Tragischen sei, wobei er eine Entdifferenzierung und Ausweitung des Begriffs des Tragischen konstatiert, mit der dieser sich im Spätwerk als zentrale philosophische Größe möglicherweise erledigt habe. Der Beitrag von *Philipp Schwab* verfolgt die These, dass Nietzsches Denken im Ganzen als ‚Philosophie des Tragischen‘ zu lesen sei, die aber im Zuge seines Denkweges erhebliche Modifikationen erfahre: Die frühe Auffassung des Tragischen in der *Geburt der Tragödie* werde in der kritischen Phase von Nietzsches mittlerer Philosophie durch eine ‚Tragik der Erkenntnis‘ abgelöst; diese bereite den Boden für die ‚Wiederkehr‘ der tragischen Affirmation im Spätwerk, welche als Nietzsches Antwort auf den Nihilismus Kontur gewinne. *Domenico M. Fazio* beleuchtet Nietzsches Konzeption des Tragischen von einem weniger bekannten Zeitgenossen Nietzsches her, dem Schopenhauerianer Julius Bahnsen. Er zeichnet den von diesem entwickelten Begriff eines Tragischen ‚zum Hausbedarf‘ nach und rekonstruiert, wie Bahnsen diesbezüglich 1878 mit

dem Verfasser der *Unzeitgemässen Betrachtungen* brieflichen Kontakt sucht. Ausgehend von Nietzsches Verständnis von Wahrheit und Sprache fokussiert *Mirko Wischke* abschließend auf Nietzsches Entwurf eines tragischen Sprachbildners. Diesem komme die Aufgabe der ‚Umwertung‘, der neuen Wertschöpfung zu; da er aber zugleich die Notwendigkeit der Lüge für das Leben erkannt habe, stehe er zwischen Bejahung und ‚tragischer Trauer‘.

Sektion I
Konstellationen des Tragischen

Tragik und Dialektik.
Zur Genese einer Grundkonstellation nihilistischer
Daseinsdeutung

Lore Hühn

I. Tragische Peripetie und Dialektik:
Peter Szondi's *Versuch über das Tragische*

Habilitationsschriften haben ihr eigenes Schicksal. Als Peter Szondi am 21. Juni 1960 das Manuskript *Versuch über das Tragische*¹ am Fachbereich Germanistik der Freien Universität Berlin einreichte, hatte er große Mühe damit, die Grundthese der Arbeit vor dem mehrheitlich literaturwissenschaftlich besetzten Prüfungsausschuss der Fakultät zu verteidigen. Es war die spekulativ ambitioniert vorgetragene Überzeugung des damals Einunddreißigjährigen, dass die Handlung der Tragödie in ihrem Kern dialektisch strukturiert sei und die der dramatischen Peripetie abgelesene Verlaufsform eines ‚Umschlags‘ als Urszene der idealistischen Dialektik begriffen werden müsse. Das erkenntnisleitende Interesse galt zum einen dem Nachweis, dass die Geschichte des Tragischen und die der Tragödie die Geschichte ihrer Selbstaufhebung sei, und zum anderen verfolgte die Arbeit den strukturellen Zusammenhang, der seit den Anfängen der ‚Philosophie des Tragischen‘ bei Schelling, Hegel und Hölderlin sich zwischen Tragik und Dialektik, zwischen literarischer Gestalt und philosophischer ‚Umbesetzung‘² des Tragischen spiegelt.

Die auf schmaler, aber repräsentativer Textbasis entfaltete These einer derart durchgängig zu verzeichnenden Nähe zwischen Tragik und

1 Vgl. Peter Szondi: *Versuch über das Tragische* (1961). In: ders.: *Schriften*. Hg. v. Jean Bollack/Henriette Beese. Frankfurt a.M. 1978, Bd. 1, S. 149–260.

2 Wenn hier von ‚Umbesetzung‘ und nicht von ‚Umsetzung‘ gesprochen wird, dann in dem von Hans Blumenberg explizierten Sinne, wonach sich ein solcher Prozess – analog zu dem als Säkularisierung gedeuteten Vorgang – „als *Umbesetzung* vakant gewordener Positionen von Antworten beschreiben [lässt], deren zugehörige Fragen nicht eliminiert werden konnten“ (Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a.M. ³1997, S. 75).

Dialektik fand zunächst ein recht geteiltes Echo. Und dies offenkundig nicht nur, weil Szondi diese Nähe weniger erklärte als durch die Zusammenstellung einschlägiger Texte aus Philosophie und Literatur vorzuführen versuchte. Zum Stein des Anstoßes wurde darüber hinaus vor allem, dass er eine hoch spezialisierte Philologie herausforderte, die in ihrer auf Tragödien beschränkten literaturwissenschaftlichen Betrachtung des Tragischen sich letztlich erschöpfte und die sich augenfällig schwer damit tat, über die Grenzen der eigenen Disziplin hinaus den Anschluss an die Grundfragen der eigenen Zeit überhaupt zu finden. Szondi ist an einem solchen Anschluss jedenfalls leidenschaftlich interessiert. Zwar vermeidet er die Namen Walter Benjamin und Theodor W. Adorno, doch er fragt mit jeder Zeile aus einem spezifisch modernen Denkhorizont heraus und ganz konsequent nach der Verlaufsform aporetisch und dialektisch verfasster Konflikte und deren Vorgeschichte in der abendländischen und zumal auf die aristotelische *Poetik* zurückgehenden Tradition. Weit entfernt von jeder Positivierung, die dem Tragischen insbesondere aus lebensphilosophischer und psychoanalytischer Sicht zu Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts zufiel,³ beerbt Peter Szondi die ideologiekritische Dekonstruktion des klassischen Tragikbegriffs durch Walter Benjamin, der mit seiner Kritik an der „so ganz vergebliche[n] Bemühung, das Tragische als allgemeinmenschlichen Gehalt zu vergegenwärtigen“,⁴ offene Türen einrannte und ein ungeteiltes Echo hervorrief. Nicht zufällig wird die Auswahl der herangezogenen Tragödien implizit durch die an der *Dialektik der Aufklärung* (1944) abgelesene Grundfigur bestimmt, der zufolge die Aporetik der Moderne darin zutage tritt, dass sie zwanghaft alle Formen tragischer Verstrickung und Ausweglosigkeit ausmerzen und zum Verschwinden bringen will und diese gerade darin erst so recht erzeugt.⁵ Dass ein modernes Selbst- und

3 Roland Galle: Tragisch – Tragik. In: Karlheinz Bark u. a. (Hg.): Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Stuttgart/Weimar 2000–2010, Bd. 6, S. 117–170.

4 Walter Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M. 1978, S. 82.

5 Vgl. Fred Lönker: Der Verfall des Tragischen. In: Werner Frick (Hg.): Die Tragödie. Eine Leitgattung der europäischen Literatur. Göttingen 2003, S. 316–334, hier S. 331; Daniel Fulda: Dialektik der Dialektik. Das nicht nur dramaturgische Problem einer ‚modernen Tragödie‘ und die ‚Tragödie der Moderne‘ bei Ibsen, Hauptmann, Maeterlinck und Hofmannsthal. In: Werner Frick (Hg.): Europäische Jahrhundertwende – Literatur, Künste, Wissenschaften um 1900 in grenzüberschreitender Wahrnehmung. Erstes Kolloquium. Göttingen 2003, S. 7–30.

Weltverständnis, das sich einer definitiven Überwindung des Tragischen zu verdanken glaubt, gerade von der fatalen Logik ereilt wird, die es vorderhand aus dem Universum seiner Diskursformen ausgrenzt, gehört nach Szondi ganz selbstverständlich zu einer gemeinsamen Problemgeschichte von Literatur und Philosophie – einer Geschichte, die bei allen Brüchen, Transformationen und Revisionen doch eine schon bemerkenswerte Kontinuität aufweist. Und es spricht ja wohl für sich, dass die noch so renitent betriebene Kritik an tragischen Grundbegrifflichkeiten menschlicher Daseinsdeutung diese nicht nur nicht zum Verschwinden hat bringen können, sondern deren hartnäckiges Überleben heute mehr denn je sich als mitlaufender Subtext unserer kulturellen und philosophischen Selbstbeschreibung offenbar aufdrängt.⁶

Wilhelm Emrich argumentierte noch vergleichsweise moderat, als er in dem aus seiner Feder stammenden Gutachten über die Qualifikationsschrift des Schülers von Emil Staiger urteilte:

Die „Analysen“ von acht Tragödien [...] stellen, wie der Vf. bemerkt (S. 57), keine „Interpretationen“ dar, sondern den Versuch, in diesen Werken die „dialektische Struktur“ des Tragischen nachzuweisen [...]. Wiederum werden dadurch die Werke ihrer eigentümlichen schweren Gewichte beraubt und auf allgemeine Formeln reduziert, deren Richtigkeit zwar kaum bestritten werden kann, die aber auch wenig zur Erkenntnis der spezifischen inhaltlichen und formalen Eigentümlichkeiten der Werke hergeben. [...] Der alte Streit zwischen philologischer Akribie und philosophischer Abstraktion wird hier nicht mehr dialektisch durchgestanden, sondern undialektisch mit einer Formel des Dialektischen „beendet“, indem sich die historischen Konkretionen restlos ins Allgemeine verflüchtigen, was sich methodisch darin ausdrückt, dass der Autor nicht mehr mit seinen historischen Gegenständen ringt, sondern Abzugsbilder aus ihnen fertigt in Form von Kurztexen mit entsprechenden Kurzkommentaren.⁷

Bei allem Respekt für die Nähe zur Philosophie fällt vor allem die Härte auf, mit der Wilhelm Emrich sich jeder Anmaßung der Philosophie entgegenstellt und die Domäne der spezifisch dramatischen Gattung, die „historischen“ und dichtungsgeschichtlichen „Konkretionen“ gegenüber Vereinnahmungen durch dialektische Modelle und Strukturbeschreibungen verteidigt. Der Affront gegenüber einer Philosophie, welche die Literaturwissenschaft darüber belehrt, was in der systematisch

6 Vgl. hierzu in diesem Band Lore Hühn/Philipp Schwab: Einleitung, S. 1–16, hier S. 4–11.

7 Wilhelm Emrich: Zweites Gutachten über die Habilitationsschrift von Dr. Peter Szondi: „Das Tragische“ (03. 11. 1960). Freie Universität Berlin, Universitätsarchiv, Sammlung Personalialia, ohne Signatur, S. 4–6.

begrifflichen Blindheit der Tragödie eigentlich vor sich geht, indem sie sich die Statthalterschaft ihrer wahrhaften Auslegung und Aktualität anmaßt, ist unüberhörbar. Dieser Affront ist überhaupt kennzeichnend für die Tonlage, in welcher der *Versuch über das Tragische* von Peter Szondi in den sechziger Jahren im Literaturbetrieb und den etablierten Institutionen innerhalb der Wissenschaften Aufnahme gefunden hat.⁸ Die damaligen Kollegen⁹ und ersten Rezensenten¹⁰ ließen es an deutlichen Worten der Ablehnung jedenfalls nicht fehlen. Es passt auch ins Bild, dass Siegfried Unseld mit seinen Vorbehalten gegenüber dem spekulativen Entwurf des späteren Gründungsvaters des *Instituts für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft* in Berlin (1965) nicht hinter dem Berg hielt und sogar soweit ging, die Aufnahme der Habilitationsschrift in das Programm des Suhrkampverlages abzulehnen.¹¹

Heute wird man es wohl als Ironie des Schicksals einstufen, dass Szondis *Versuch über das Tragische* im Suhrkampverlag bereits in mehrfachen Ausgaben und Auflagen zugänglich ist, mittlerweile als Klassiker gehandelt wird und die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit der

-
- 8 Vgl. Christoph König: Engführungen. Peter Szondi und die Literatur. Unter Mitarbeit v. Andreas Isenschmid. Marbach am Neckar 2004, S. 47–52.
- 9 Vgl. die Briefe Karl Kerényis an Peter Szondi, 31. 07. 1958 u. 23. 08. 1958. In: Peter Szondi: Briefe. Hg. v. Christoph König/Thomas Sparr. Frankfurt a.M. 21994, S. 76–79 sowie Szondis Antwortbriefe an Kerényi, 07. 08. 1958 u. 29. 08. 1958. In: ebd., S. 75–78; weiterhin den Brief Szondis an Bernhard Böschenstein, 31. 01. 1959. In: ebd., S. 81 f.; vgl. hierzu auch König: Engführungen, S. 50.
- 10 Vgl. Ludwig Marcuse: Das Tragische, wiederbefragt. Dialektik als Sesam-öffnedich (1961). In: ders.: Wie alt kann Aktuelles sein? Literarische Porträts und Kritiken. Hg. mit einem Nachw. u. einer Auswahlbibliogr. v. Dieter Lamping. Zürich 1989, S. 390–392.
- 11 Vgl. den Brief Siegfried Unselds, Suhrkamp Verlag, an Peter Szondi, 5. 09. 1960. In: Szondi: Briefe, S. 105–107: „Sie liefern im jetzigen Manuskript Einzelstudien, Versuche, Materialien, aus denen einmal eine wirklich runde, ausgewogene Arbeit werden könnte, und so möchte ich Sie eigentlich darin bestärken, diese Arbeiten, die für mich kein publikables, weil in sich nicht geschlossenes und rundes Buch darstellen, als Vorstufe zu einer größeren zu nehmen. In der jetzigen Form veröffentlicht, brächten sie Ihnen nach meinem Urteil nur schwaches wissenschaftliches Echo und nur geringe literarische Wirkung“ (ebd., S. 107). Vgl. auch die Antwort Szondis an Unseld vom 10. 09. 1960. In: ebd., S. 103–105 sowie den Brief Unselds an Thomas Bernhard, 26. 11. 1971. In: Thomas Bernhard/Siegfried Unseld: Der Briefwechsel. Hg. v. Raimund Fellinger u. a. Frankfurt a.M. 2009, S. 253 f.

Schrift kaum noch überschaubar sind.¹² Das Thema ist von unbezweifelbarer Aktualität. Wo in den sechziger Jahren nur mit Mühe ein Verlag gewonnen werden konnte, findet sich heute eine bis in den Feuilletons der überregionalen Tagespresse hinein ausgetragene Debatte um die spezifische Epochenqualität des tragischen Vokabulars in der Moderne.¹³ Vor diesem Hintergrund ist es vielleicht nicht überflüssig, daran zu erinnern, dass dieser Debatte eine ganze Reihe philologischer Kärrnerarbeiten und historische Studien vorangegangen sind, die den Grundstein für eine jede zukünftige Beschäftigung gelegt haben.

Peter Szondi hat jedenfalls das Seine dazu beigetragen, dass die strukturelle Nähe von Tragik und Dialektik, von antiker Vorgeschichte und deren Wirkmächtigkeit in den dialektischen Grundoperationen seit Schelling und Hegel noch einmal gründlich durchdacht und aufgerollt wurde.¹⁴ Sein Befund, dass das Tragische, freigesetzt aus seiner poetischen Form, gerade in Gestalt der tragischen Peripetie die Urszene des dialektischen Umschlags bildet, wirft ein bezeichnendes Licht auf die antike Vorgeschichte der idealistischen Philosophie. Zudem unterstreicht dieser Befund die zentrale Rolle, die das tragische Vokabular als Interpretati-

12 Vgl. Manfred Krüger: *Wandlungen des Tragischen. Drama und Initiation*. Stuttgart 1973, S. 9–21; Claus-Artur Scheier: *Kants dritte Antinomie und die Genese des tragischen Gedankens. Schelling 1795–1809*. In: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 103 (1996), S. 76–89; Lore Hühn: *Die Philosophie des Tragischen. Schellings „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“*. In: Jörg Jantzen (Hg.): *Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein. Erkenntnisbegründung und Philosophie des Tragischen beim frühen Schelling*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, S. 95–128; Dennis J. Schmidt: *On Germans and Other Greeks. Tragedy and Ethical Life*. Bloomington, Ind. 2001, bes. S. 77; Fred Lönker: *Der Verfall des Tragischen*, S. 316–334; Horst Turk: *Tragödienphilosophien der Neuzeit: Kant, Hegel, Nietzsche, Benjamin*. In: Frick (Hg.): *Die Tragödie*, S. 277–295; Thomas Martinec: *Von der Tragödientheorie zur Philosophie des Tragischen. Poetikgeschichtliche Skizze eines Umschwungs*. In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 49 (2005), S. 105–127; Karl Heinz Bohrer: *Das Tragische. Erscheinung, Pathos, Klage*. München 2009, bes. S. 24; Daniel Fulda/Thorsten Valk: *Einleitung*. In: dies. (Hg.): *Die Tragödie der Moderne. Gattungsgeschichte – Kulturtheorie – Epochendiagnose*. Berlin/New York 2010, S. 1–20, hier bes. S. 17; Marie-Christin Wilm: *Ultima Katharsis. Zur Transformation des Aristotelischen Tragödiensatzes nach 1800*. In: ebd., S. 85–106.

13 Vgl. in diesem Band Hühn/Schwab: *Einleitung*, S. 1–16.

14 Vgl. Bernd Seidensticker: *Peripetie und tragische Dialektik. Aristoteles, Szondi und die griechische Tragödie*. In: ders.: *Über das Vergnügen an tragischen Gegenständen. Studien zum antiken Drama*. Hg. v. Jens Holzhausen. München/Leipzig 2005, S. 279–308.

onsrahmen sowohl für die Ausbildung der Prinzipienreflexion als auch für die methodisch einschlägigen Operationsfiguren der klassischen deutschen Philosophie nach Kant innehat. Es ist nicht nur die tragische Spannung von Hybris und Harmatia, die eine Geschichte nachhaltiger semantischer Verschiebungen und radikalisierender Überbietungen durchläuft. Es ist vielmehr auch und vor allem die dramatische Peripetie, die zur bleibenden Herausforderung einer jeden Dialektik geworden ist, welche an der in die äußerste Konsequenz getriebenen Dynamik eines Selbstwiderspruchs ihre innere Verlaufsform und deren Richtung abliest. Der in der äußersten Spitze eines Selbstwiderspruchs vermutete Umschlag, der aus dem Höchstmaß aporetischer Dichte nicht nur den Zusammenbruch, sondern vielmehr unweigerlich auch den Übergang zu einem Neuanfang freisetzt, ist der Kern der idealistischen Dialektik in ihrer Hegelschen Gestalt. Diese bezieht ihre Überzeugungskraft daraus, dass – wie Adorno es in seiner *Negativen Dialektik* einmal treffend formulierte – der „Vollzug der immanenten Dialektik [...] den Zug hat, sich zu transzendieren“.¹⁵ Und diese sich selbst transzendierende Potentialität des Negativen ist es denn letztlich auch, von der die Dialektik in all ihren Facetten zehrt und die sie – so die mich leitende Überzeugung – als Hypothek aus ihrer im Tragischen fundierten Vorgeschichte mit übernommen hat. Das Urvertrauen, das die idealistische Philosophie in die sich selbst transzendierenden Potentiale antinomisch verfasster Konflikte ihrer ganzen Negativität nach setzt, denen zufolge das Negative sein eigenes Gegenprinzip und seine Selbstaufhebung hervorreibt, – dieses Urvertrauen bezieht seine Überzeugungskraft gerade aus der rhetorischen Eingängigkeit des tragischen Vokabulars und seiner Überlieferung. Es ist dieses in der kulturellen Erinnerung unserer griechisch-abendländischen Kultur tief verankerte Vokabular, das – so die These – für die Überzeugungskraft einer Konstruktion aufkommt, der es um den Aufweis einer treibenden Dynamik als Zuspitzung antinomischer Widersprüche bis zum Punkt ihrer Selbstaufhebung zu tun ist.

Wie weit der im Eskalieren eines Selbstwiderspruchs angesiedelte dialektische Umschlag sich auch von der dramatischen Peripetie entfernt haben mag, hier wie dort geht es um eine grundlegende Wende in der Handlungsrichtung, und zwar in das gerade Gegenteil dessen, was diese Handlung zumal in den Augen ihres Trägers erwirken soll. Keinem

15 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Gretel Adorno. 20 Bde. Frankfurt a.M. 1970–1986, Bd. 6, S. 183.

Zweifel unterliegt, dass der „complete swing in the direction of the action“,¹⁶ wie Halliwell die dramatische Peripetie übersetzt, gerade im Identitätsabsolutismus Hegelscher Gestalt – ungeschützt genug und über alle Gebühr – spekulativ aufgeladen wurde, ja dass die Kategorie des Widerspruchs hier als „Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit“¹⁷ und organisierendes Prinzip der ganzen logischen Kategorienentwicklung auftritt.¹⁸ Keinem Zweifel unterliegt aber auch, dass der in der äußersten Spitze einer antinomischen Konstellation angelegte Umschwung die Handlung in ihrem bisherigen Verlauf gegen sich selbst kehrt und dabei ans Licht bringt, was als ermöglichendes und gleichzeitig richtungsweisendes Prinzip ihr zuvorkommt und der ganzen Konstellation zugrunde liegt. Der äußerste Punkt tragischer Konfliktualität stellt bekanntlich den Gipfelpunkt einer spannungsreichen Entwicklung dar, die zu diesem hinaufführt, sowie den Ausgangspunkt eines Weges, der zwar wieder hinabführt, aber so, dass er den Blick auf die Antriebspotentiale (ὑβρις) freigibt, durch die die Handlung aufgrund eines tragischen Fehls (ἄμαρτία) scheitert. Schon in der Gründungsurkunde der abendländischen Literaturtheorie, nämlich im elften Kapitel der aristotelischen *Poetik*, lässt sich nachlesen, dass dieser Weg nach Maßgabe einer dramatisch hoch komplexen Handlungsanweisung der Weg eines Wiedererkennens (ἀναγνώρισις) darstellt¹⁹ und einen Übergang von Unwissen zu Wissen vorstellig macht.²⁰ Dialektisch strukturiert ist dieser Übergang, insofern ihn Aristoteles – auf der Folie der Sophokleischen Tragödie des *König Ödipus* – als eine Handlung begreift, bei der die *personae dramatis* das Gegenteil dessen erreichen, was sie bewusst als Handlungsziel anstreben.²¹

Nach Aristoteles definiert es bekanntlich eine tragische Handlung, dass aufgrund eines tragischen Fehls (ἄμαρτία) diese Handlung scheitert und im Prozess des Scheiterns gewissermaßen auf einer zweiten, wirkungsästhetischen Ebene, nämlich aus der ästhetischen Distanz des Zu-

16 The Poetics of Aristotle. Transl. and Comm. by Stephen Halliwell. Chapel Hill, North Carolina 1987, S. 42. Vgl. auch Aristoteles: *Poetik*. Übers. u. erl. v. Arbogast Schmitt. Berlin 2008, S. 429.

17 Hegel, *WdL* II, TWA 6, S. 75.

18 Vgl. hierzu Lore Hühn: *Kierkegaard und der Deutsche Idealismus. Konstellationen des Übergangs*. Tübingen 2009, S. 113–136 u. S. 165 f.

19 Vgl. Aristoteles: *Poetik*. Übers. u. erl. v. A. Schmitt, S. 427.

20 Vgl. Wolfgang Janke: *Anagnorisis und Peripetie. Studien zur Wesensverwandlung des abendländischen Dramas*. Köln, Univ., Diss. 1953, bes. S. 50 ff.

21 Vgl. Aristoteles: *Poetik*. Übers. u. erl. v. A. Schmitt, S. 430 f. sowie Seidensticker: *Peripetie und tragische Dialektik*, S. 279–308.

schauers heraus, Furcht und Mitleid (ἔλεος καὶ φόβος) mit dem Ziel der Reinigung (κάθαρσις) erwirkt werden sollen.

So geläufig und eingängig Figuren dieser Art sich auch ausnehmen, es versteht sich schon im Horizont der Grundbegrifflichkeiten der Peripetie und der mit ihr verbundenen Konnotationen der Katharsis durchaus nicht von selbst, was in seiner philosophisch umbesetzten Gestalt erst recht Probleme aufgibt. Der Verdacht jedenfalls drängt sich nicht zufällig auf: dass nämlich die nur allzu naturwüchsig sich ausnehmende Dynamik einer dialektischen Selbstaufhebung bei dem Vokabular des Tragischen in aller Ungebrochenheit Anleihen macht, gerade weil die idealistische Philosophie überspielen muss, wie explikationsbedürftig im Grunde die Erwartungen doch sind, aus denen der ansonsten nämlich leerlaufende Automatismus jener Selbstaufhebungen seine Überzeugungskraft letztlich schöpft.

Dieser Automatismus macht seinem Namen dadurch alle Ehre, dass ihm – nach immer gleichem Schema ablaufend – der Weg genauso wie das auf diesem Weg zu verfolgende Ziel vorgezeichnet wird. Nicht von ungefähr kommt es, dass man diesen Selbstaufhebungsfiguren auf den ersten Blick gar nicht mehr ansieht, dass sie ihre Evidenz nicht selber aufbringen, sondern dass es insgeheim durch tragische Grundkonstellationen besetzte, rhetorisch nur allzu eingängig gewordene Vorstellungen sind, die in einem mikrologischen Sinne in jene Figuren hineinspielen und einwandern, welche dialektische Übergänge und Selbstaufhebungen insgeheim organisieren sollen.

II. Tragische Anleihen in den dialektischen Grundoperationen der Idealisten

Nach Beispielen, die diesen Befund bestätigen, braucht man jedenfalls nicht lange suchen. So hält sich der im Jahr 1795 zwanzigjährige Schelling schon insofern an die Grundbegrifflichkeit des Tragischen und an den von ihrer Geschichte ererbten Problembestand, als er im nur allzu großen Vertrauen auf anderswo verbürgte Abfederungen auf den Selbstlauf einer Dynamik setzt, nach deren Maßgabe aus der äußersten Zuspitzung des antinomisch verfassten Grundkonflikts zwischen Kritizismus und Dogmatismus sich ein Prinzipienwechsel zu einer „im Princip des absoluten

Seins, oder der absoluten Seligkeit“²² fokussierten Identitätsphilosophie erzwingen lasse.²³ Es ist mithin dieser Wechsel, der – bei Lichte besehen – durch eine Umkehrung der bisherigen Konstellation den Weg zu einer positiv zu charakterisierenden Wahrheit einer Vernunftkenntnis führen soll, mit der sich der Prinzipienwechsel zu einer nicht mehr im subjektivitätstheoretischen Rahmen verbleibenden absoluten Vernunftkenntnis gezielt ins Werk setzen lasse.

Seit Schellings *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus* (1795) gehört die Umbesetzung genuin tragischer Gehalte, deren Problemstellungen über die angestammte Gattungs- und Geltungsgrenze hinaus in jene operationalen Schlüsselfiguren hineinragen, welche Kehren, Konversionen, Umbrüche plausibilisieren sollen, denn auch regelrecht zum Themenbestand des Diskurses idealistischer²⁴ und nach-idealischer Selbstverständigung.²⁵ Seit diesem Werk – dem vermutlich frühesten Dokument einer ‚Philosophie des Tragischen‘ – eilt dem damals zwanzigjährigen Verfasser nicht zufällig der Ruf voraus,²⁶ richtungsweisend für die ganze an diese programmatische Schrift des Idealismus²⁷ anschließende Tradition jene Umbesetzung vorgeführt zu haben. Mit dieser Schrift hat Schelling der ‚Philosophie des Tragischen‘ in der Tat zunächst einmal die Plattform eines Strukturmodells verschafft, welches es erlaubt, verharmlosenden Theorien der Pluralität und des Fortschritts mit

22 Schelling, AA I,3, S. 98 f. (SW I, S. 328 f.): „Beide Systeme gehen daher nothwendig auf absolute Identität [...]. In beiden Systemen aber sind doch Moralität und Glückseligkeit zwei verschiedene Principien. [...] Sie wären vereinigt in Einem Princip, das eben deßwegen *höher* sein muß als sie beide, im Princip des absoluten Seins, oder der absoluten Seligkeit. Gehen aber *beide* Systeme auf ein absolutes Princip als das Vollendende im menschlichen Wissen, so muß dieß auch der Vereinigungspunkt für beide Systeme sein.“

23 Vgl. Hühn: Die Philosophie des Tragischen, S. 114 ff.

24 Vgl. Michaela Boenke: „Wäre er, so wären *wir* nicht“. Zu Schellings Apologie der Freiheit im Horizont der Postulatenlehre Kants. In: Jantzen (Hg.): Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein, S. 129–159; Jean-François Courtine: Tragödie und Erhabenheit. Die spekulative Interpretation des „König Ödipus“ an der Schwelle des deutschen Idealismus. In: ebd., S. 161–201.

25 Vgl. Max Scheler: Zum Phänomen des Tragischen (1914). In: ders.: Gesammelte Werke. Hg. v. Maria Scheler. Später hg. v. Manfred S. Frings. 15 Bde. Bern/München/Bonn 1954–2008, Bd. 3, S. 149–169, hier S. 158 sowie ferner Karl Jaspers: Von der Wahrheit (1947). In: ders.: Philosophische Logik. München 1980, Bd. 1, S. 915–960.

26 Vgl. Annemarie Pieper: Editorischer Bericht. F. W. J. Schelling, Briefe über Dogmatismus und Kriticismus. In: Schelling, AA I,3, S. 3–44.

27 Vgl. Hühn: Die Philosophie des Tragischen, S. 95–128.

Rücksicht auf die agonale Struktur des Tragischen zu begegnen und ihnen gezielt eine alternative Darstellungsfolie entgegenzustellen.

Es ist zweifelsohne Hegel, der wie kein anderer unter den Mitstreitern in der nachkantischen Generation an diese Schrift in eigener Sache anschließt. Schließlich betreibt er in der Folge ganz konsequent keine Entschärfung, sondern vielmehr eine Verschärfung des in der agonalen Struktur des Tragischen angelegten Widerspruchsgedankens: So stehen Hegel zufolge die sich gegenseitig ausschließenden Rechtsansprüche zweier Individuen als grundlegend gleichberechtigte Mächte einander gegenüber, weshalb

die streitenden Individuen [...] an sich selbst jedes als Totalität auftreten, so daß sie an sich selber in der Gewalt dessen stehen, wogegen sie ankämpfen, und daher das verletzen, was sie ihrer eigenen Existenz gemäß ehren sollten. [...] *So ist beiden an ihnen selbst das immanent, wogegen sie sich wechselweise erheben* [...].²⁸

Dabei lebt sein berüchtigtes Ja zu jener an der Sophokleischen *Antigone* abgelesenen, selbstbezüglichen Form von Negativität, der zufolge jede Seite unter Ausschluss ihrer anderen nur sein kann, was sie in ihrer hypostasierten Selbständigkeit zu sein beansprucht, von einer nicht minder berüchtigten philosophischen Hoffnung – nämlich der Hoffnung, aus der Verschärfung des Widerspruchs heraus und durch die Eskalierung hindurch zu etwas zu gelangen, das nicht allein etwa in der Einsicht besteht, die Wahrheit eines logischen Sachverhalts müsse korrigiert und widerrufen werden – und zwar gerade dann, wenn gegenseitig sich ausschließende Bestimmungen in eins gesetzt werden und hierbei keine übergreifenden Hinsichtsunterscheidungen zur Entschärfung eines solch ruinösen (Selbst-)Ausschlusses mehr zur Verfügung stehen.²⁹

Jener Widerruf ist für Hegel nämlich kein Letztes. Dieser zeitigt in den Augen des Stuttgarters vielmehr ein Resultat, und zwar ein ausgezeichnetes, über das es sich schon wegen des Verdachts seiner fundamentalontologischen Überdeterminierung zu verständigen lohnt. Denn er begründet ein Resultat, das zweifelsohne nicht zu jenen Gewissheiten gehört, von denen man, wie es Hegel nahe legt, offenbar getrost ausgehen kann. Es ist Sören Kierkegaard, der entschiedener als jeder andere in der nachidealistischen Generation in Vorwegnahme einer Grundintuition

28 Hegel, *Ästh.* III, TWA 15, S. 549 [Herr. v. Verf.].

29 Vgl. Michael Theunissen: Rekonstruktion der Realität. Hegels Beitrag zur Aufklärung von Reflexionsbestimmungen. In: Marcello Stamm (Hg.): *Philosophie in synthetischer Absicht*. Stuttgart 1998, S. 375–416.

Adornos die von Hegel bis zur Unkenntlichkeit verdrängte Präsenz des tragisch-heidnischen Subtextes seiner Dialektik beim Namen genannt hat und gegen den Selbstanspruch des Idealisten, christliches Versöhnungsgedenken in der Dialektik explizieren zu wollen, in großem Stil mobilisierte.³⁰

Um es kurz zu machen: Keine noch so verstiegene Begriffsbildung kann die Schwierigkeit verbergen, in die eine jede Lektüre gerät, welche den kontextuellen Hintergrund tragischer Erfahrungsgehalte abstreifen zu können glaubt, zumal dann, wenn diese Erfahrungsgehalte in der begrifflichen Klammer eines dialektischen Schemas untergebracht werden und dieses zu einer Art Generalschlüssel der Wirklichkeitserschließung avanciert oder als Strukturmodell dient, um in der Moderne einen Prinzipienwechsel aus antinomisch verfassten Konflikten der Philosophie heraus plausibel zu machen. Schließlich zeigt die in der Frühphase des deutschen Idealismus sich etablierende ‚Philosophie des Tragischen‘ zur Genüge die tragende Wirkmächtigkeit der Überlieferung und die Geschichtlichkeit ihrer Begriffe; denn jene Begriffe sind ja nie nur Instrumente, vertauschbare Vehikel zur Formulierung, sondern bringen immer auch ein Wirklichkeitsverständnis, das in ihnen zur Sprache kommt, als Voraussetzung mit ein. Wie weitreichend dies geschieht, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass die Rolle der Dialektik sich unmöglich als (wert-)neutrale Methode auf der Ebene zeitlos-apriorischer Geltung etwa einfach abhandeln ließe, zumal sie offenkundig keine Naturkonstante darstellt, sondern ihrerseits einem historischen Wandel unterliegt, der in seinem unsteten Erscheinungsbild immer wieder und in anderer Weise genügend Anlass zum Nachdenken aufgegeben hat. Schon ihre mit der Tragik eng verbundene Geschichtlichkeit muss dagegen Bedenken aufkommen lassen, wollte man die Dialektik zu einer Art Generalschlüssel ansichseiender Gesetze umfunktionieren, die womöglich auf alle nur denkbaren Begriffsverhältnisse des wirklichen Seienden angewendet werden können.

Die Umbesetzung tragischer Erfahrungsgehalte in die Klammer des dialektischen Schemas gibt natürlich Probleme noch ganz anderer Art auf. Schließlich enthält deren Anverwandlung durch die idealistische Philosophie ein verstecktes Werturteil über die Erfahrungen, die das Tragische gerade gegen die sokratische Gleichung von Rationalität und glücklichem Leben, von Fortschritt und ‚Idee des Guten‘ von Anfang an aufbot.

30 Vgl. Lore Hühn: Ironie und Dialektik. Zur Kritik der Romantik bei Kierkegaard und Hegel. In: Kierkegaard Studies. Yearbook (2009), S. 17–40.

Es ist kein Zufall, dass Aristoteles der Tragödie als ein Gattungsmerkmal gewissermaßen ins Stammbuch ihrer mehr als zweieinhalbtausendjährigen Geschichte geschrieben hat, dass sie das leidbringende Tun (πάθος)³¹ in einer Weise zur Darstellung bringen solle, die das Leiden als solches gerade nicht verharmlose, leugne oder gesellschaftlich anderweitig einspanne und darüber ihm seine ganze abgründige Härte doch nehme.³²

Und Zufall ist es sicherlich auch nicht, dass Hegel bis heute dem Verdacht ausgesetzt ist, in seinem Negativitätsdenken das Leiden als Inbegriff dessen, was nicht sein sollte, auf ein zwar vorläufiges, aber doch notwendiges Durchgangsstadium auf dem Weg zu einer zunächst ausstehenden, doch auf christlichem Boden stets schon geleisteten Versöhnung seiner Dialektik herabgestuft zu haben. Und es spricht Bände, dass Hegel in der *privatio boni*-Lehre in ihrer Leibnizschen Gestalt gerade nicht – wie etwa sein idealistischer Mitstreiter Schelling und in dessen Nachfolge Schopenhauer – die verharmlosende und zynische Depotenzenierung des *malum*, verstanden in der ganzen Weite des Nichtseinsollenden, anprangert, sondern vielmehr die Vorlage der eigenen, auf Versöhnung hin angelegten Dialektik wahrnimmt und dies ausdrücklich würdigt:

Unsere Betrachtung ist [...] eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibniz metaphysisch auf seine Weise in noch unbestimmten, abstrakten Kategorien versucht hat, so daß das Übel in der Welt begriffen, der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden sollte. [...] Diese Ausöhnung kann nur durch die Erkenntnis des Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet, durch das Bewußtsein, teils was in Wahrheit der Endzweck der Welt sei, teils daß derselbe in ihr verwirklicht worden sei, und nicht das Böse neben ihm sich letztlich geltend gemacht habe.³³

31 Vgl. Aristoteles, Poetik, Kap. 11, 1452b9–13; vgl. ferner Aristoteles: Poetik. Übers. u. erl. v. A. Schmitt, S. 432 f. u. 560 f.

32 Vgl. Karl-Heinz Volkman-Schluck: Die Lehre von der Katharsis in der „Poetik“ des Aristoteles. In: ders.: Von der Wahrheit der Dichtung. Interpretationen. Hg. v. Wolfgang Janke/Raymund Weyers. Würzburg 1984, S. 71–88, hier bes. S. 75–83.

33 Hegel, PhGesch, TWA 12, S. 28.

III. Tragik und nihilistische Daseinsdeutung

„Seit Aristoteles gibt es eine Poetik der Tragödie, seit Schelling erst eine Philosophie des Tragischen.“³⁴ Mit diesem Paukenschlag, der dem Leser gleich zu Beginn des *Versuchs über das Tragische* das Äußerste an Konzentration abverlangt, verweist Szondi auf den geheimen Fluchtpunkt einer im Tragischen zentrierten Geschichte der Philosophie des ausgehenden 18. und 19. Jahrhunderts. Unbeeindruckt von der seit Karl Löwith über den engen philosophischen Horizont hinaus verbreiteten Rede von einem ‚revolutionären Bruch‘ im Denken des 19. Jahrhunderts³⁵ hebt der Berliner Literaturwissenschaftler im Spannungsfeld von idealistischem Systemdenken und metaphysischer Daseinsdeutung im Nihilismus Schopenhauers und Nietzsches vor allem auf das Gemeinsame ab: Im Spiegel des in der abendländischen Tradition entwickelten Vokabulars tragischer Grundbegriffe bilden Schelling, Schopenhauer und Nietzsche – wenn auch auf höchst unterschiedliche Weise – ihr eigenes philosophisches Selbstverständnis in der Abgrenzung von bagatellisierenden Modellen des Fortschritts und der Emanzipation aus, und zwar dergestalt, dass dieses Vokabular selbst – immer auffälliger – in den Status eines organisierenden Zentrums für eine metaphysische Auslegung unseres Daseins aufrückt. Es kennzeichnet diese Auslegung, dass Schopenhauer und in seiner Nachfolge der frühe Nietzsche ganz bewusst am genuin tragischen Entzweiungscharakter des Daseins als dessen grundlegender Verfassung festhalten und dabei von einer gänzlichen Desillusionierung über eine durch und durch nichtige Wirklichkeit unserer menschlichen Existenz ausgehen. Und es ist wiederum Schopenhauer, der im Ausgriff auf das Ganze des europäischen Nihilismus das Tragische – freigesetzt aus der Klammer eines dialektischen Schemas – zum hermeneutischen Schlüssel fortbestimmt, nach dessen Maßgabe unser menschliches Dasein als ein universaler Zwangszusammenhang gedeutet wird, der sich gar nicht anders als in der Rhetorik von Verhängnis und Zwang thematisieren lasse.³⁶

34 Szondi: Versuch über das Tragische, S. 151.

35 Vgl. Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts (1941). Mit erg. Gesamtbibliogr. Karl Löwith v. Klaus Stichweh. Hamburg⁹1986.

36 Vgl. hierzu genauer: Lore Hühn: Die Wahrheit des Nihilismus. Schopenhauers Theorie der Willensverneinung im Lichte der Kritik Friedrich Nietzsches und Theodor W. Adornos. In: Günter Figal (Hg.): Interpretationen der Wahrheit. Tübingen 2002, S. 143–181.

Den semantischen Gehalt dieser Rhetorik haben Schopenhauer und Nietzsche gleichermaßen für den geschichtsphilosophischen Befund des Nihilismus bis zur Neige ausgeschöpft, und beide haben – wie vielleicht nur noch Heidegger nach ihnen³⁷ – den Versuch unternommen, das Paradigma ihrer eigenen Philosophie auf der Folie des vorsokratischen Urtextes aller Tragik, dem Spruch des Anaximander, noch einmal abzubilden.³⁸

Doch zunächst: Schopenhauer hat nie ein Geheimnis daraus gemacht, dass das Trauerspiel in seinem Denken eine Schlüsselrolle spielt, ja dass es das Strukturmodell bildet, an dem seine eigene Daseinsdeutung sich ausgebildet und zeitlebens orientiert hat. Schließlich ist es doch in seinen Augen das Trauerspiel, das den „Widerstreit des Willens mit sich selbst [...] auf der höchsten Stufe seiner Objektivität am vollständigsten entfaltet“.³⁹

Seine am Paradigma des Tragischen orientierte Daseinsdeutung ist der Kern seiner gesamten Willensmetaphysik. Nicht zufällig hat Schopenhauer sich von der Grundannahme leiten lassen, dass man mit der Erklärung unserer menschlichen Willenstätigkeit zugleich den Schlüssel zum Verständnis des Seienden im Ganzen in der Hand halte. Es ist das diesem Beitrag zugrunde liegende Interesse zu zeigen, dass Schopenhauers Willensmetaphysik im ganz großen Stil vorführt, was eine ‚Philosophie des Tragischen‘ kennzeichnet,⁴⁰ indem sie bis in ihre tiefsten Filiationen hinein ausbuchstabiert, was Autoren etwa wie Max Scheler

37 Vgl. Martin Heidegger: Der Spruch des Anaximander (1946). In: ders.: Holzwege. Frankfurt a.M. 1950, S. 321–373.

38 Hierauf weist Nietzsche hin, wenn er die Textstelle zitiert, in der Schopenhauer selbst auf das Fragment des Anaximander zu sprechen kommt. Dieses in die von Frauenstädt besorgte Ausgabe der *Paregia und Paralipomena* (1862) aufgenommene Fragment lautet: „Der rechte Maßstab zur Beurtheilung eines jeden Menschen ist, daß er eigentlich ein Wesen ist, welches gar nicht existieren sollte, sondern sein Dasein abbüßt durch vielgestaltetes Leiden und Tod: was kann man von einem solchen erwarten? Sind wir denn nicht alle zum Tode verurtheilte Sünder? Wir büßen unsere Geburt erstlich durch das Leben und zweitens durch das Sterben ab“ (Nietzsche, PHG 4, KSA 1, S. 818).

39 Vgl. Schopenhauer, Werke (ZA), W I, § 51, S. 318 (Schopenhauer wird zitiert nach: Arthur Schopenhauer: Werke. Zürcher Ausgabe. Hg. v. Angelika Hübscher. 10 Bände. Zürich 1977).

40 Vgl. Alexis Philolenko: Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie. Paris 1980; Antonio Bellingreri: La Metafisica Tragica Di Schopenhauer. Mailand 1992.

oder auch Karl Jaspers⁴¹ einmal glaubten als Kern des Tragischen festschreiben zu dürfen: „Im ausgesprochensten Sinne tragisch ist es [...], wenn ein und dieselbe Kraft, die ein Ding zur Realisierung eines hohen positiven Wertes (seiner selbst oder eines anderen Dinges) gelangen läßt, auch im Verlaufe dieses Wirkens selbst die Ursache für die Vernichtung eben dieses Dinges als Wertträger wird“.⁴²

IV. Die Auslegung des Willens nach Maßgabe des Zirkels perennierenden Selbstverfehlers

Dem monistischen Anspruch der Willensmetaphysik Schopenhauers dürfte es vor allem geschuldet sein, wenn diese stets beides auf einmal will: ein über die Selbstverkehrung des Willens gesteuertes, in sich lückenlos organisiertes Deformationssystem, das Schopenhauer als unsere vorstellungsmäßig strukturierte Erfahrungswirklichkeit begreift, und außerdem die Aufhebung dieser Selbstverkehrung durch eben den Willen selbst. Es liegt auf der Hand, dass die Frage, ob diese Aufhebung mit oder gegen jenen Willen zu erreichen ist,⁴³ zu den kontrovers diskutiertesten Fragen des Schopenhauerschen Monismus gehört; stellt sie doch eine Frage dar, über die sich verantwortlich natürlich erst befinden lässt, wenn man die gegenläufigen Fundierungsoptionen, welche Schopenhauer unter dem Dach eines einzigen Strukturprinzips – des Willens also – glaubt unterbringen zu können, in ihrer ganzen Gegenläufigkeit durchmessen hat. Zu klären ist fürs erste die Grundannahme selbst, wonach ein über die eigene Selbstverkehrung sich herstellendes und fortan sich erhaltendes Wollen das Paradigma der ganzen nihilistischen Daseinsdeutung bildet, – eine Annahme, der gemäß Schopenhauer ein und dasselbe Paradox, nämlich dasjenige perennierenden Selbstverfehlers, variantenreich durchspielt und als Zentrum seiner ganzen Willensmetaphysik zur Entfaltung bringt.

41 Vgl. Scheler: Zum Phänomen des Tragischen, S. 149–169 sowie Jaspers: Von der Wahrheit, S. 915–960.

42 Scheler: Zum Phänomen des Tragischen, S. 158.

43 Vgl. Rudolf Malter: Erlösung durch Erkenntnis. Über die Bedingung der Möglichkeit der Schopenhauerschen Lehre von der Willensverneinung. In: Wolfgang Schirmacher (Hg.): Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung (FS Arthur Hübscher). Stuttgart-Bad Cannstatt 1982, S. 21–59; vgl. auch Barbara Neymeyr: Ästhetische Autonomie als Abnormität. Kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmetaphysik. Berlin/New York 1996, S. 125–139.

Letzterer ist es von vorneherein ins Stammbuch geschrieben, dass der Wille gegenüber seinem eigenen Selbstvollzug nicht frei ist und – in sich selbst verkehrt – das von ihm Gewollte grundsätzlich nicht erreichen kann, gerade weil er es, paradox genug, erreichen *will*. Das Syndrom eines Wollens, welchem strukturell die Aporie eingezeichnet ist, im selben Atemzug zu vereiteln, was es erstrebt, und sich derart in einem fort um den Erfolg des von ihm Gewollten zu bringen, ist die bloß fassbare Gestalt eines Selbstwiderspruchs, der performativ darum genannt zu werden verdient, weil man ihm nicht nur nicht entkommen kann, sondern weil man bei jedem Versuch, sich willentlich von ihm frei zu machen, ihm um so nachhaltiger verfällt.⁴⁴

Ja mehr als dies: Man verschärft diesen Widerspruch geradezu krisenhaft – eine Verschärfung, über deren destruktive Härte man sich nach Schopenhauer nicht einmal mehr um den Preis planmäßiger Selbsttäuschung betrügen darf. Denn jede Anstrengung, ihm – und sei es unter Aufbietung aller verfügbaren Willenskraft – zu entkommen, verstärkt nur, was die Ursache seines unablässig von vorne anhebenden Selbstvollzuges ist. Jeder Versuch zieht einen weiteren nach sich – eine Kette von Versuchen, die allesamt den ruinösen Zirkel perennierenden Verfehlens durch sich hindurch fortschreiben und seine Logik bis in die letzten Verästelungen unseres Umgangs mit uns selbst und der Welt hinein verlängern und ausweiten. Nach der bekannten Maxime der Dialektik schlecht-unendlicher Progression ist diesen Versuchen die Richtung vorgegeben, in zwanghaft auf der Stelle tretenden Wiederholungen stets gleichen Wollens solcherart zu stagnieren, dass es zu einer dynamisch sich um ein Vielfaches noch einmal beschleunigenden Wiederkehr ein und desselben Wollens kommt, eines ins schier Endlose sich steigernden Wollens, das offenkundig die Züge einer zwanghaften Ro-

44 Strukturell vergleichbar ist diese Triebdynamik mit dem, was Schelling unter dem Titel des Bösen in seiner Schrift *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) als Phänomen der Sucht ausbuchstabiert hat: „Das Princip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Creatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Princip des Verstandes) erhoben ist (es nicht faßt), bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist“ (Schelling, SW VII, S. 363). Und Kierkegaard hat im Anschluss an Schelling diese in sich verkehrte, weil nicht aus eigener Vollmacht unterhaltene Handlungsstruktur als Trotz des Verzweifelten charakterisiert: „Insoweit arbeitet sich das Selbst, in seinem verzweifelten Streben, es selbst sein zu wollen, in das gerade Gegenteil hinein, es wird eigentlich kein Selbst“ (Sören Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Hg. v. Emanuel Hirsch u. a. 38 Abt. in 32 Bde., Simmerath 2003 f., Bd. 17, S. 180).

tationsbewegung annimmt. Die Metaphorik schlechter Unendlichkeit („Rade des Ixion“⁴⁵), von der Schopenhauer in einem mehr als nur rhetorischen Sinne weidlich Gebrauch macht, ist beredt genug, ist dieser doch die Grundstruktur abgelesen, die sich immer wieder in jedem Willensakt auf abgründige Weise reproduziert. Schon der Versuch, jenem Selbstwiderspruch einer permanent sich selbst durchstreichenden Vollzugsform endlosen Wollens durch immer neue Anstrengungen zu entkommen, wird von jenem in einer Weise ereilt, die einen immer nur tiefer in das hineingeraten lässt, was man, wenn man sich nur recht versteht, gar nicht wollen kann. Schopenhauer hat diesen Selbstwiderspruch so tief in die Fundamente seiner Metaphysik eingebaut, dass dieser Widerspruch regelrecht zum Motor eines sich selbst reproduzierenden Willensgeschehens avanciert, zu einem Motor, der die Dynamik dieses Geschehens in Gang hält, welcher aber auch der Sand im Getriebe dieses Geschehens ist, insofern als er einen Prozess auf den Weg bringt, der – wie folgt – vor allem dafür verantwortlich ist: Hat der Wille als ganzer die Bedingungen der eigenen Selbstgefährdung von vorneherein in sich aufgenommen, so dass kein Willensakt ausgespart und übrig bleibt, in den hinein sich diese Gefährdung nicht fortsetzt, dann erstreckt sich diese Gefährdung erst recht auf die von ihm konstituierte Wirklichkeit, deren vorstellungsmäßig strukturierte Seite nach Schopenhauer nicht kontingenterweise, sondern notwendig auf den Zusammenbruch einer jeden, zumal konsistenten und tragenden Ordnung zutreibt.

Die Iterationsstruktur des Willens macht die Gesamtverfassung der Welt – letztere rein als Vorstellung betrachtet – zu einer anfälligen Konstellation in einem Prozess, der von Beginn an in der Gefahr steht, überhaupt nicht in stabilen, gegeneinander abzugrenzenden Bestimmtheitsverhältnissen zu terminieren. Und weil dieser Prozess sich immerfort um die Konstanz einer wirklichen Vollendung bringt, ja ihr nur vergeblich hinterherläuft, erreicht er erst gar nicht das Niveau einer qualitativen Bestimmtheit, etwa in der Weise, dass die jeweils eine Vorstellung sich von der anderen tatsächlich unterscheiden, d.i. gegen sie abgrenzen und als selbständige festhalten ließe. Das Bild, das Schopenhauer von der ‚Welt der Vorstellung‘ – übrigens in der doppelten Lesart des *Genitivus subiectivus* und *obiectivus* – gibt, gleicht nicht zufällig einem lückenlosen System relationaler Vermittlungen, welche in ihrer durchgängig kausal-

45 Schopenhauer, Werke (ZA), W I, § 38, S. 252: „So liegt das Subjekt des Wollens beständig auf dem drehenden Rade des Ixion, schöpft immer im Siebe der Danaiden, ist der ewig schmachtende Tantalus.“

mechanischen Bestimmtheit den Dingen keine in sich gegründete, vielmehr nur eine scheinhafte und von woanders erborgte Realität zukommen lassen.⁴⁶ Das ‚Wirkliche‘, weit gefehlt, das qualitativ in sich bestimmte, konkrete Seiende zu sein, wird ganz und gar aufgelöst in ein nur „relatives Daseyn“.⁴⁷ Auf diese Formel bringt Schopenhauer selbst seinen Grundgedanken, wonach unser vorstellungsmäßig bedingtes Dasein auf einer Unendlichkeit von solchen Vermittlungen aufruht, bei denen sich gar nicht absehen lässt, wie die Dinge im Kreisgang des stets Gleichen noch vor dem Leerlauf schlechter Unendlichkeit zu bewahren sind.

Soll die Rede über ein Wollen, das in einem fort sich um das Gewollte bringt, mehr sein als der Versuch, laufend das unvermeidliche Scheitern nur vor sich herzuschieben, mit eben der Folge, auf diese Weise einem auf der Stelle tretenden Automatismus zu erliegen, wo am Ende gar nichts außer einem konturlosen Oszillieren übrig bleibt, dann fordert dies allerdings zu einer Deutung heraus, die es nicht dabei bewenden lässt, in paradoxalen Satz- und Begriffskonstellationen zu kreisen und sich in ihnen womöglich noch einzurichten. Sowenig sich ohne diese Sprachfiguren und der ihnen eigenen Rhetorik von Verhängnis und Tragik etwas bei Schopenhauer ausrichten lässt, sowenig kann man es bei ihnen belassen. Denn der Wille, dessen antinomische Verfassung in ihrer ganzen Abgründigkeit es zu durchmessen und dessen Repressivität es ungeschminkt aufzudecken und zu kritisieren gilt, muss erst einmal in seiner Wirklichkeit stiftenden Potentialität aufgebaut und als dominantes Strukturprinzip alles Seienden zur Entfaltung gebracht werden. Der Doppelrolle jenes monistischen Strukturprinzips, verantwortlich zu sein für den Aufbau wie zugleich für die Subversion dessen, was er aufbaut und generiert, kommt man nicht bei, wenn man – wie so häufig – die eine Seite gegen die andere bloß auszuspielen versucht. Selbst da, wo Schopenhauer auf die antinomische Grundverfassung des Willens einseitig abhebt, um dessen selbstdestruktiven Leerlauf um so eindringlicher kritisieren und destruieren zu können, kann er nicht umhin, zunächst einmal dasjenige zu affirmieren, zu dem er dann schließlich nein sagen will. Wie tiefgreifend die nicht auflösbare Spannung dieser Ambivalenz bis in die feinsten begrifflichen Verästelungen der Schopenhauerschen Willensmetaphysik hineinwirkt, zeigt sich auch daran, dass diese Ambivalenz auf den Ort ausgreift, an dem der Mensch sein Wesen noch als in Freiheit

46 Vgl. Schopenhauer, Werke (ZA), W I, § 31, S. 224.

47 Schopenhauer, Werke (ZA), W I, § 3, S. 34.

gegründet erfährt. Zur Semantik dieses Ortes gehört es, dass er jenseits und außerhalb, jedenfalls nicht in dem alles zersetzenden Fluidum eines stets gleichen Wollens liegen kann und dass man diesen Ort unweigerlich verfehlt, sofern man seiner vorsätzlich habhaft zu werden trachtet. Auch dann nämlich, wenn wir uns als Nichtwollende wollen, kommen wir beständig uns selbst in die Quere, ja es meldet sich eine uns überhaupt nicht zur Disposition stehende Tiefenstruktur unseres Tuns und Lassens zu Wort – eine Struktur, welche unserem Handeln immer schon zuvorkommt, ja die wir gar nicht loswerden und aufheben können, ohne sie im selben Atemzug voraussetzen zu müssen; denn selbst im Wollen eigenen Nichtwollens *wollen* wir.

Der Zirkel perennierenden Selbstverfehlens ist die operationale Schlüsselfigur, nach deren Maßgabe Schopenhauer seinen modernitätskritischen Befund unterbreitet, das ganze Dasein des Menschen stehe unter der Optik eines unvordenklichen Schuldzusammenhangs. Dieser Befund führt freilich zu einer Verschärfung gewissermaßen auf beiden Seiten: In dem Maße, wie diese Optik die Grundverfallenheit des Menschen ihrer Ausweglosigkeit nach festschreibt und negativistisch zuspitzt, in dem Maße radikalisiert sie auch die Ansprüche an die Befreiung – eine Befreiung, welche nur in der entschiedenen Abkehr von allen bisherigen Selbstdefinitionen, im Loskommen von dem, was wir jeweils geworden sind, liegen kann. Dem radikalen Befund universal gewordener Nichtigkeit korrespondiert der ebenso radikale Aus- und Fluchtweg, mit sämtlichen Weisen unseres In-der-Welt-Seins zu brechen, und zwar im buchstäblich Äußersten eines Selbstvollzuges, der vor der grundlegendsten Verfassung menschlichen Daseins, nämlich der voluntativen, nicht nur nicht Halt macht, sondern diese Verfassung selbst in einem ganz fundamentalen Sinne von innen her angeht. Und dies mit der Folge, dass diese derart in einen Widerspruch mit sich und damit in den Zusammenbruch treibt. Begreift man – wie augenfällig Schopenhauer dies tut – die Welt als eine bereits auf ihrem Grunde nichtige, d.i. als eine, die besser gar nicht sein und schon gar nicht fortwähren sollte, dann steht dieser Grund selbst und nicht das nachträgliche Wissen um die verheerenden Folgen, die er zeitigt, zur Debatte. Schopenhauer hat in seiner Theorie der Willensverneinung diese Grenzsituation eines äußersten Neinsagens zum Leben eindringlich beschrieben. Und auch hier ist es mit Händen zu greifen, dass dieses Nein von dem praktisch motivierten Interesse zeugt, welches auf eine tiefgreifende, kathartische Befreiung zielt, die in mehr als einer Hinsicht der tragischen Grundbegrifflichkeit entnommen ist.

Doch worauf es hier bloß ankommt: Dieses Neinsagen hat Schopenhauer bis in die äußerste Konsequenz hinein als Paradox ausbuchstabiert, nämlich als Paradox eines Freiheitsvollzuges, der regelrecht das aufzuheben sucht, was doch die eigene Voraussetzung ist, nämlich das Dasein, in dem wir uns zunächst als individuell Wollende zunächst vorfinden. Es bedarf ja wohl keines Beweises, dass mit diesem ins Paradoxe gesteigerten Widerspruch, der durch den Verlust menschlicher Freiheit eben diese Freiheit beweist, Schopenhauer genau besehen die Ansprüche an das menschliche Freiheitsvermögen nicht minimalisiert, sondern umgekehrt höher schraubt: Denn er verlangt diesem Vermögen das menschenmöglich buchstäblich Äußerste ab, nämlich einen Selbstanfang zu stiften, der die Grenzen unserer Erfahrungswirklichkeit so übersteigt, dass er all jene Bedingungen ausstreicht und negiert, unter denen wir allein als individuell Existierende überhaupt sein können.

Und von hier aus lohnt sich ein Blick zurück zum Anfang der ‚Philosophie des Tragischen‘, nämlich zum zehnten der *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*: Orientiert an der Sophokleischen Tragödie des König Ödipus bringt dort der zwanzigjährige Schelling emphatisch das Freiheitsvermögen des Menschen über eben dieses Paradox als ein solches zu Bewusstsein, das gerade „durch den Verlust seiner Freiheit selbst eben diese Freiheit beweist“.⁴⁸ Und es lässt sich mühelos zeigen, dass Schopenhauer in Radikalisierung einer schon bei Schelling am Gefühl des Erhabenen abgelesenen Grundfigur des Tragischen auf die Freisetzung einer ausgezeichneten Freiheitserfahrung zielt, die freilich die Grenzen eines Trauerspiels grundlegend überschreitet. Diese Freiheitserfahrung ist zugleich die Grenzerfahrung des Tragischen, der zufolge das Äußerste an Lebensintensität an die Erfahrung ihrer lebensweltlichen Unrealisierbarkeit gebunden ist. Unbestreitbar ist es Friedrich Nietzsche, der diese emphatische Grenzerfahrung in ganz großem Stil seiner ‚Philosophie des Tragischen‘ gewissermaßen als Erbe mit auf den Weg gegeben hat.⁴⁹

48 Schelling, AA I,3, S. 107 (SW I, S. 337).

49 Vgl. Michel Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Aus d. Franz. v. Ulrich Köppen. Frankfurt a.M. ²1977, S. 10 ff.

Konstellationen und Grenzen des Tragischen. Figuren der Negativität

Emil Angehrn

Das Scheitern ist den Menschen vertrauter als das Gelingen, das Leiden näher als das Glück. Auch die aktuelle Konjunktur der Beschäftigung mit Glück und Lebenskunst erscheint eher wie eine temporäre Gegenbewegung in der Geschichte der Besinnung auf den Menschen. Die Befindlichkeiten, in denen der Mensch seines Seins gewahr wird, sind nach der Existenzphilosophie vorzugsweise Negativaffekte wie Angst, Verzweiflung, Langeweile. Unter vielfältigsten Abschattungen wird die Negativität menschlicher Existenz erfahren und beschrieben. Vergänglichkeit, Haltlosigkeit, Entfremdung sind Facetten solcher Beschreibung. Es sind Indizien eines fundamentalen Ungenügens, eines Verfehlens, das konstitutiv zur menschlichen Existenz gehört.

Vielfach ist solches Verfehlen im Zeichen des Tragischen gedeutet worden. Maurice Maeterlinck hat von einer „Tragik des Alltags“ gesprochen, die mit dem Leben als solchem verflochten ist und von der er meint, dass sie „viel wahrer und tiefer ist und unserem wahren Wesen weit mehr entspricht als die Tragik der großen Abenteuer“, der ewigen Konflikte und überwältigenden Schmerzen.¹ Allerdings scheint klar, dass in einem engeren Verständnis nicht all diesem die Aura des Tragischen zukommt. Nicht alles, worunter wir leiden oder was wir als schicksalhafte Versagung erleben, ist als tragisch zu bezeichnen.

Die Frage, der ich im Folgenden nachgehen möchte, gilt den spezifischen Merkmalen des Tragischen und genauer dem Verhältnis von *Tragik* und *Negativität*. Sie fragt danach, was die besondere Negativität des Tragischen auszeichnet und wie dessen Ort im menschlichen Dasein bestimmt ist. Sie fragt auch danach, welches die Grenzen des Tragischen sind. Zwischen existentieller Negativität und Tragik besteht nicht einfach Deckungsgleichheit, sondern gleichsam eine zweifache Inkongruenz.

1 Maurice Maeterlinck: *Le Tragique quotidien*. In: ders.: *Le Trésor des humbles. Essai* (1896). Brüssel 1986, Neuauf. 1998, S. 99–110, hier S. 101 [Übers. v. Verf.].

Nicht jede Erfahrung des Schmerzes, des Verlusts und Vergehens ist tragisches Bewusstsein. Umgekehrt ist das Tragische nicht notwendig ein Letztes. In der Moderne wird das tragische Bewusstsein teils überwunden oder aufgelöst; teils kommt ein Negatives jenseits des Tragischen in den Blick. In Frage steht nicht eine bloße Begriffsklärung; die Verdeutlichung des Verhältnisses von Tragik und Negativität gilt zugleich dem Bemühen, sich im Ausgang vom Tragischen über Bedingungen menschlichen Selbstseins und dessen konstitutive Negativität zu verständigen.

Es liegt auf der Hand, dass jede differenzierende Verhältnisbestimmung von Tragik und Negativität Schematisierungen in Anspruch nimmt, die nicht zuletzt einen historischen Index haben. Die Geschichte der Tragödie – etwa in der modernen Transformation der antiken Tragödie – ist selbst ein Prozess, in dem Aspekte auseinandergehalten und neu konstellierte werden, die sich je nachdem im Binnenraum des Tragischen situieren oder als dessen Anderes auftreten. Die angedeutete Nichtkongruenz lässt sich zum Teil auch als eine zwischen Versionen des Tragischen oder der Tragödie lesen. Jede Diskussion geht explizit oder implizit von idealtypischen Modellen aus, sei es, dass sie sich an der griechischen Tragödie selbst (von der uns ohnehin nur ein geringer Teil überliefert ist), an herausgehobenen klassischen Werken (etwa *König Ödipus* oder *Antigone*), an der Geschichte der Tragödie im Ganzen oder an klassischen Theorien der Tragödie (etwa von Aristoteles oder Hegel), die ihrerseits selektiv angelegt sind,² orientiert. Für das Folgende ist von einem Paradigma auszugehen, das im Wesentlichen durch die klassische griechische Dichtung gegeben ist, wobei als exemplarische Bezugspunkte die Dramen von Aischylos und Sophokles dienen. Mit Bezug auf sie ist zu fragen, welches die charakteristischen Merkmale des Tragischen sind.

Zu diesen zählen zuerst Merkmale, welche die *conditio humana* auszeichnen, sozusagen die tragische Verfassung des menschlichen Seins ausmachen (1.). Zugleich thematisiert die Tragödie, in welcher Weise Subjekte sich zu dieser Verfassung verhalten, wie sie sich handelnd, erkennend und deutend mit der Tragik der Existenz auseinandersetzen und in dieser Auseinandersetzung ihr Selbstsein gewinnen (2.). Im Blick auf diese Gesamtkonstellation ist nach den Grenzen des Tragischen (3.) und dem Verhältnis von Negativismus und Tragik (4.) zu fragen.

2 Für die Festlegung durch Aristoteles (z.B. im Vergleich mit Gorgias) vgl. in diesem Band: Bernhard Zimmermann: Über das Tragische bei den Griechen.

1. Die tragische Verfassung der Existenz

Die Verfassung des menschlichen Seins kommt in der Tragödie unter vielfältigen Aspekten zum Ausdruck, die sich um drei Gravitationszentren gruppieren lassen. Die Tragik der Existenz ist durch die Endlichkeit alles Menschlichen, die innere Konfliktualität des Handelns und die unhin-tergehbare Schuldhaftigkeit des Daseins bedingt.

1.1 Endlichkeit, Ohnmacht, Leiden

Die Urerfahrung, die sich schon im Mythos Ausdruck verschafft und in der Tragödie ihren Widerhall findet, ist die der Nichtigkeit alles Menschlichen. Sie ist sowohl die Erfahrung der Ohnmacht gegenüber der Willkür der Götter und der Herrschaft des Schicksals wie das Erleben der eigenen, inneren Hinfalligkeit des menschlichen Seins. Dass die Menschen sterblich sind, ist ihr basalstes Leiden und ihr erstes Differenzmerkmal gegenüber den Göttern. Die Herrschaft der Zeit ist die erste Fremdherrschaft über den Menschen: „allein die Götter sind vom Alter allezeit verschont und auch vom Tod. Das übrige zerstört die Allgewalt der Zeit.“³ Die Sterblichkeit ist die elementarste Hinfalligkeit des Menschen, tiefer noch als die Zerbrechlichkeit von Glück und Ansehen, die das Elend des Menschen bedingt. Allem zugrunde liegt der Antagonismus von Sein und Nichtsein, der in den Gegensätzen von Bestehen und Vergehen, Festigkeit und Wandel wiederkehrt (wie Antigone den menschlichen Satzungen die „ewige[n], göttliche[n] Gesetze“ gegenüberstellt, die „immerdar bestehn“).⁴ Die Urangst vor dem Nichts, die sich ebenso im Schrecken vor dem Chaos, dem Gestalt- und Grenzenlosen äußert, die Erfahrung der Haltlosigkeit und Leere sind Erlebensformen dieser Bedrohung, die nicht einem bestimmten Ziel oder Zustand, sondern dem Sein des Subjekts als solchem gilt.

Nietzsche hat dieses Bedrohtsein in entgegengesetzten Gestalten in die Tiefenschicht des Tragischen eingezeichnet. Die Dynamik des Apollinischen und Dionysischen verknüpft gegenläufige Utopien – die

3 Sophokles, *Oidipus auf Kolonos*, V. 607–609 (Sophokles' Werke werden zitiert nach: Sophokles: Dramen. Griech. u. dt. Hg. u. übers. v. Wilhelm Willige, überarb. v. Karl Bayer. Mit Anm. u. e. Nachw. v. Bernhard Zimmermann. München/Zürich ²1985).

4 Sophokles, *Antigone*, V. 454–456.

Sehnsucht des Aufgehens im Ganzen und das Streben nach der individualisierenden Gestalt –, denen gleichzeitig Formen des Selbstverlusts und des Schreckens innewohnen: das „ungeheure *Grausen*“ angesichts des Verlusts von Form und Bestimmtheit auf der einen Seite, die trennende Individuation als „Quell und Urgrund alles Leidens“ auf der anderen.⁵ Das Einssein mit dem Ganzen und die Befreiung aus ihm werden in abgründigem Zwiespalt sowohl als Erlösung wie als Vernichtung erlebt. Im Negativen sind es entgegengesetzte Formen des Selbstverlusts, die in ihrer Gegenläufigkeit eine Art Fatalität des unausweichlichen Untergangs verkörpern. Das Individuum ist sowohl durch die Vereinigung wie die Trennung in seinem Sein bedroht.

Nach einer dritten Hinsicht ist der Mensch nicht nur in seiner Existenz und in seiner Individuation, sondern in seinem subjektiven Selbstsein dem Scheitern ausgesetzt. Als Subjekt, das in seinem Selbstverhältnis mit sich eins werden will, droht ihm ein zweifaches Sichverfehlen. Das Subjekt will einerseits sein eigener Ursprung sein, sich selbst bestimmen und entwerfen, andererseits in seinem Tun mit sich zur Deckung gelangen und seine Ziele verwirklichen. Dem Streben nach Ursprünglichkeit entspricht auf der Gegenseite das Verlangen nach Erfüllung und Ganzheit. Doch nach beiden Seiten entgleitet ihm die Selbstkoinzidenz. Uneinholbar bleibt die retrospektive wie die prospektive Selbstpräsenz, die Identität des Anfangs wie des Abschlusses: Der Mensch kommt nie ganz aus sich und gelangt nie ganz zu sich. Auch diese ‚Schwäche‘ des Selbst, die in neueren Theorien reflektiert wird, steht für ein ursprüngliches Defizit und ein originäres Leiden, mit dem das Selbst in seinem Tun und Wollen konfrontiert ist.

All dies sind Formen des Mangels, die mit dem menschlichen Sein als solchem gegeben sind. Es sind Erfahrungen des Leidens, des Ausgeliefertseins und der Haltlosigkeit, des unstillbaren Begehrens und der Nichtganzheit der Existenz. All diese Aspekte werden in der alten Literatur – teils im Mythos, teils in der archaischen Lyrik, teils in der Tragödie – thematisch und zum Kern der Reflexion über den Menschen. Im Ganzen repräsentieren sie eine seinsmäßige Negativität, die sich dem Ideal wahrhaften Seins und erfüllten Lebens widersetzt. Für sich genommen, sind es noch nicht spezifische Merkmale des Tragischen, sofern ihnen der Zug der inneren Widersprüchlichkeit, der das Tragische kennzeichnet, nicht anhaftet. Doch kommen sie innerhalb der Tragödie mit zur Sprache, gehören sie mit zur Negativität der tragischen Kon-

5 Nietzsche, GT 1, KSA 1, S. 28 u. GT 2, KSA 1, S. 72.

stellation. Die Hinfälligkeit und konstitutive Mangelhaftigkeit der Existenz bildet den Rahmen und gleichsam den seinsmäßigen Grund jener spezifischen Ausweglosigkeit, in welche sich das tragische Handeln verstrickt. In einem schwächeren Sinn können wir zwar auch in diesen Erfahrungen eine Art Gegenläufigkeit des Strebens, ein konstitutives Sich-nicht-Erfüllen-Können ausmachen, das mit der strukturellen Verfassung des Tragischen verwandt scheint. Doch ist es eine Unstimmigkeit, die in der Endlichkeit als solcher liegt und noch nicht jene Härte und Unversöhntheit besitzt, die das Tragische in seinem Kern bestimmt.

1.2 Konfliktualität des Handelns

Über solche Defizienz gehen jene Formen der Nichtidentität hinaus, die nicht der Ohnmacht, sondern der inneren Konfliktualität und Zerrissenheit des menschlichen Seins geschuldet sind. Ein Kern des Tragischen liegt für die klassische Tragödientheorie in der Kollision der Werte und Pflichten, die sittlichem Handeln innewohnt. Nicht der Kampf feindlicher Mächte oder der Antagonismus zwischen Gut und Böse, sondern die unausweichliche Kollision positiver Werte, die ob ihrer Einseitigkeit nicht nebeneinander bestehen können, macht das Tragische des Konflikts aus. Tragisch ist das Handeln, das in der Verfolgung eines Zwecks notwendig einen andern Wert oder berechtigten Anspruch verletzt. Paradigmatisch sind Konstellationen, in denen nicht einfach die Unvereinbarkeit partikularer Wertsetzungen, sondern gleichsam notwendiger Gegensätze, die in ihrem Spannungsverhältnis ein Ganzes umreißen, ausgetragen wird – so etwa der Gegensatz zwischen der natürlichen Pietät der Familie und der Allgemeinheit des Staats in Sophokles' *Antigone*. Generell ist der mythische Polytheismus Sinnbild dieser „Grundunstimmigkeit der Welt“,⁶ welcher der Mensch ebenso ausgeliefert ist wie der Übermacht des Schicksals und die Max Weber analog in „unlöslichem Kampf“ der pluralen Wertordnungen wahrnimmt.⁷ Die Unvollendetheit und Partialität ist nicht einfach eine strukturelle, sondern eine normative, eine Selbstverunmöglichung des Guten, die auf das Subjekt zurückschlägt und seine ethische Selbstverwirklichung untergräbt. Der Mensch kann

6 Karl Jaspers: *Über das Tragische*. München 1952, S. 13.

7 Max Weber: *Wissenschaft als Beruf*. In: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hg. v. Johannes Winckelmann. Tübingen ⁴1973, S. 582–613, hier S. 603.

nicht einfach in der einseitigen Realisierung des Sittlichen aufgehen und darin seine Erfüllung finden. Dieser Verwirklichung, auch wenn sie einen Idealtypus heroischer Existenz zeichnet, haftet die Unversöhnlichkeit des Ganzen als eigener Makel an, der das Subjekt am Ende dem Untergang weiht – wie nicht nur Antigone das Unheil ereilt, sondern auch Kreon, der sich in unlösbare Schuld verstrickt und zuletzt ganz vernichtet ist, „nicht mehr als ein Nichts.“⁸

Unter verschiedenen Aspekten wird das Tragische als Einheitsverlust erfahren. War es zunächst die Erfahrung der Unerfülltheit, so geht es nun um eine Inkonsistenz und einen inneren Zwiespalt, in verschärfter Form um ein in sich widersprüchliches Wollen. Darin äußert sich eine Aporetik, die in analogen Figuren auch unabhängig von der Tragik in Konzepten subjektiven Selbstseins im Nebeneinander unvereinbarer Selbstbeschreibungen herausgestellt wird.⁹ Im Fall der tragischen Konfliktualität geht es um die Verstrickung in einen Selbstwiderspruch, worin das Leiden als Resultat des eigenen Tuns und Wollens erscheint. Tragisch ist nicht, dass die Durchsetzung unserer Vorhaben immer unzulänglich bleibt, sondern dass das Wollen sich in sich selbst verkehrt und das Tun zur Zerstörung wird. Die tragische Konfliktualität steht für einen Selbstwiderspruch, der in Zerrissenheit und Selbstentfremdung resultiert.

1.3 Schuldhaftigkeit des Daseins

Einen Schritt weiter geht die Exploration des Tragischen dort, wo die Negativität nicht nur als faktisch erlittene und selbst bewirkte, sondern als Folge von Schuld und Unrecht erfahren wird. Dabei tritt die Qualität des Schuldhaften in variierenden Abschattungen in Erscheinung. In basalster Weise wird das Leiden als Folge, teils als Sühne eines Vergehens, teils aber auch als Folge eines bloßen Schuldspruchs, als grundlos erlittenes Unrecht erfahren. Für Nietzsche ist das ursprüngliche Leiden als Folge der Individuation die Kehrseite eines ursprünglichsten Frevels, ist der unausweichliche Untergang die Buße für die Ursünde eines Abfallens vom

8 Sophokles, *Antigone*, V. 1325.

9 Dieter Henrich verweist auf gegenläufige Orientierungen und theoretische Ausgriffe, in denen das Subjekt seine Stellung im Ganzen reflektiert und die es nicht zur durchsichtigen Einheit zusammenzubringen vermag: Vgl. Dieter Henrich: *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*. Frankfurt a.M. 2007, S. 44 f. u. S. 49 f.

Ganzen.¹⁰ In Schöpfungsmythen wird die Sterblichkeit zuweilen als grausam über die Menschen verhängtes Los, als Unrecht der von den Göttern vorgenommenen Teilung angeprangert. In grundlegender Weise begegnet uns in der Tragödie die Unausweichlichkeit des Schuldigwerdens als Moment des Menschseins. Das Tragische steht im Zeichen der Schuld, es kennzeichnet den Stand der Unerlöstheit.¹¹ Das Leiden des tragischen Helden, das nach Aristoteles Furcht und Jammer erregt, ist nicht einfach ein ihm von außen zugefügtes Unheil, sondern das Büßen für ein Vergehen, das Abtragen einer Schuld:¹² doch einer Schuld, die wie ein Verhängnis am Handelnden haftet, sei es, dass sie einem göttlichen Fluch entstammt, sei es, dass er durch seine Herkunft in sie verstrickt ist oder dass er durch sein eigenes Handeln, wie Ödipus, unwissentlich-unfreiwillig Schuld auf sich geladen hat – die aber nach Sühne verlangt und für die er einzustehen hat. Nicht einfach, dass er für die Fehler anderer einzustehen, ohne moralisches Verschulden¹³ die Strafe für fremdes Vergehen zu tragen hat, sondern dass er die Schuld und das Vergehen selbst auf sich nehmen muss, macht die wirkliche Härte des tragischen Schicksals aus. Zugespitzt formuliert: Nicht das schuldlose Leiden, sondern die schuldlose Schuld bildet den Kern jener Aporetik, die sich im Tragischen offenbart. Sie ist ein Stein des Anstoßes nicht nur für ein modernes Moralverständnis, sondern für das tragische Bewusstsein selbst.

Von der Unzulänglichkeit des eigenen Seins und Könnens gelangen wir hier zu einer abgründigeren, inneren Defizienz des Subjekts, die ein

10 So Nietzsches (strittige) Lesart des Anaximander-Fragments: Nietzsche, PHG 3, KSA 1, S. 817 f.

11 Walter Benjamin bezeichnet das Verhältnis der Sprachen nach dem Sündenfall und der Sprachenzerstreuung nach Babel als „tragische[s] Verhältnis der Sprachen“ (Walter Benjamin: Über Sprache überhaupt und über die Sprache der Menschen. In: ders.: Gesammelte Schriften. Hg. v. Rolf Tiedemann u. a. Frankfurt a.M. 1972 ff., Bd. II.1, S. 140–157, hier S. 156).

12 Anders Christoph Menke, der in der Vorstellung einer Schuld des tragischen Helden ein Missverständnis der aristotelischen Rede von einem Fehler (*hamartia*) sieht (vgl. Christoph Menke: Die Gegenwart der Tragödie. Versuch über Urteil und Spiel. Frankfurt a.M. 2005, S. 80). Klar ist allerdings, dass es nicht um ein ‚technisches‘, sondern ein normatives Verfehlen geht, so dass auch der ‚Umschlag ins Unglück‘ nicht eine bloß äußere Handlungsfolge oder Fatalität ist.

13 Der tragische Held erleidet nach Aristoteles (Aristoteles, Poetik, Kap. 13, 1453a9) „nicht wegen seiner Schlechtigkeit und Gemeinheit einen Umschlag ins Unglück“ (Aristoteles’ *Poetik* wird zitiert nach: Aristoteles: Poetik. Griech. u. dt. Übers. u. hg. v. Manfred Fuhrmann. Stuttgart 1982).

spezifisches Merkmal des Tragischen ausmacht. Ihre Abgründigkeit ist jener verwandt, die in der Metaphysik den Ursprung und die Intelligibilität des Bösen kennzeichnet. In letzter Zuspitzung kommt das Negative in der Verflechtung zwischen dem Leiden und dem Bösen in den Blick. Für das normale Empfinden wie den Anspruch der Vernunft ist das Leiden Unschuldiger das Unerträgliche. Hiob ist eine Herausforderung für die Religion wie das Erdbeben von Lissabon für die Aufklärung und das Leiden der Kinder unter der Pest für die existentialistische Sinnfrage. Vertieft wird das Leiden durch die Übernahme der nicht-verschuldeten Schuld, durch welche das Subjekt gewissermaßen zum Urheber des eigenen Leidens wird – eine Negativität, die ihrerseits gesteigert wird, wenn solche Schuld dem Schuldspruch einer missgünstigen Gottheit entstammt. Es ist dies nach Ricœur die abgründigste Erfahrung der Sinnlosigkeit, die nicht nur im Fehlen von Sinn, sondern in dessen Verunmöglichung durch die Negativität des Grundes, letztlich in der Urangst vor einem bösen Urgrund liegt. In der Angst, ob nicht der Gott böse sei, sieht Ricœur die tiefste Verunsicherung, der der Mensch ausgesetzt sein kann.¹⁴

Auch wenn die Konfrontation mit dem Bösen und dem Übel in der Tragödie und im Mythos nicht in gleicher Weise wie in der spekulativen Philosophie und der Theodizee begrifflich entfaltet wird, ist sie im Medium von Erzählung, dramatischer Handlung und Symbol in prägnanter Weise gegenwärtig.¹⁵ Die Erfahrung des Negativen wird darin in seiner Tiefe aufgenommen und in das Verständnis des Menschen und der Welt integriert. Das tragische Bewusstsein ist eines, das die Unhintergebarkeit von Ohnmacht, Konfliktualität, Schuld und Leiden auf sich nimmt und als Kern und Grund des menschlichen Seins anerkennt.

14 Vgl. Paul Ricœur: *Vraie et fausse angoisse* (1953). In: ders.: *Histoire et vérité*. Paris³ 1967, S. 357–377, hier S. 373–375.

15 Vgl. Paul Ricœur: *Philosophie de la volonté*. Tome II. *Finitude et culpabilité*. – I. *L'homme faillible*; II. *La symbolique du mal*. Paris 1960. Vgl. Emil Angehrn: *Compréhension de soi et altérité. Entre phénoménologie et herméneutique*. In: Raphaël Céliis/Muriel Gilbert (Hg.): *Paul Ricœur interprète de la tradition occidentale*. Erscheint Paris 2011.

2. Die Auseinandersetzung mit dem Tragischen

Zur Charakterisierung der Tragik gehört die Auseinandersetzung mit ihr: Zu präzisieren ist, wie sich der Mensch erkennend, deutend und handelnd zur tragischen Verfassung der *conditio humana* verhält. Dieses Verhalten wird in der Tragödie als Teil des tragischen Erlebens und Handelns mit gegenwärtig.

2.1 Auflehnung und Selbstbehauptung

Eine erste Reaktion ist die Auflehnung und Selbstbehauptung des Menschen gegen das über ihn verhängte Los. Schon die Schilderung der Unerbittlichkeit des Schicksals, des grundlosen Leidens und schuldlosen Schuldigseins ist ein Einspruch gegen die mythische Rechtsordnung. Die Tragödie selbst ist nicht nur Darstellung von Ausweglosigkeit, Schuld und Leiden, sie ist ebenso Ausdruck des Unrechts, das dem Helden geschieht, der Härte, Anstößigkeit der Ordnung, der er ausgeliefert ist. Vielfach bringt sie die direkte Auflehnung zum Ausdruck: die Klage, der Protest, ja, die Schmähung der Götter (etwa bei Prometheus) sind Reaktionen auf erlittenes, nicht-gerechtfertigtes Leid. Nicht selten gehen sie mit Charaktereigenschaften wie Eigensinn, Eigenwilligkeit, Unnachgiebigkeit einher, teils negativen Abschattungen der Charakterstärke und Selbstbehauptung, die zur Selbstwerdung des Subjekts gehört.

2.2 Integration des Negativen und Versöhnung

Kehrseite der Auflehnung ist das Aufsichnehmen des Negativen. Die Endlichkeit, die Konfliktualität, die Sterblichkeit auszuhalten und ins eigene Sein zu integrieren macht die tragische Größe aus und bildet eine Forderung an das menschliche Leben. Emphatisch bringt sie Hegel zur Sprache:

Nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet.¹⁶

16 Hegel, Phän., TWA 3, S. 36.

Die Kraft, mit der „ungeheure[n] Macht des Negativen“ zurechtzukommen, wohnt nach Hegel nur jenem Leben inne, das „dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt.“¹⁷ Doch ist das Ziel nicht nur eine Bewältigung und ein Bezwingen, ein Aushaltenkönnen ohne Selbstauflösung, sondern eine Integration, in welcher das Subjekt in seinem Verhältnis zum Anderen und Negativen zugleich mit sich eins wird. Im *Naturrechtsaufsatz* hat Hegel diese Figur als „Tragödie im Sittlichen“ beschrieben, worin die Versöhnung durch die Einsicht in die Notwendigkeit und das Recht des Anderen zustande kommt: Die Sittlichkeit, die dem Negativen und Fremden „einen Teil ihrer selbst überläßt und opfert“, kommt aus der Trennung zur Vereinigung mit sich selbst zurück.¹⁸ Es ist die allgemeine Figur der Entäußerung und Rückkehr, des Hinaustretens in die Objektivität und der Wiederaneignung, die Hegel hier zur letzten Negativität zuspitzt – worin „das Absolute [...] sich ewig in die Objektivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode übergibt und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt.“¹⁹

Mit unterschiedlicher Akzentuierung wird in Variationen dieses Modells das Andere in ein Ganzes aufgenommen und zwischen den antagonistischen Potenzen ein geregelter Verhältnis etabliert. In der attischen Tragödie sieht Nietzsche die beiden Urtriebe des Dionysischen und des Apollinischen zu einem „geheimnisvolle[n] Ehebündnis“ zusammenwirken, worin die Auflösungskraft nur in dem Maße tätig wird, wie sie von der Verklärungs- und Gestaltungsmacht wieder aufgenommen und zusammengehalten werden kann.²⁰ Georg Simmel hat die Vergegenständlichung des Lebens, die in der kulturellen Produktion stattfindet, in den Horizont einer „Tragödie der Kultur“ gerückt und darin die Verselbständigung des Anderen betont, das nicht umstandslos in den Kreislauf des Lebens zurückgeführt werden kann.²¹ Dieser ‚tragischen‘ Lektüre des Äußerungsmodells stehen andere Konzepte gegenüber, welche die Objektivation des Lebens als Medium des Selbstaustauschs und der Selbstverständigung zur Geltung bringen (Dilthey, Ricœur, Herder, Charles Taylor) und darin Simmels Sichtweise teils

17 Hegel, Phän., TWA 3, S. 36.

18 Hegel, NR, TWA 2, S. 494 f.

19 Hegel, NR, TWA 2, S. 495.

20 Nietzsche, GT 25, KSA 1, S. 42.

21 Vgl. Georg Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: ders.: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Hg. v. Michael Landmann. Frankfurt a.M. 1968, S. 116–147.

direkt widersprechen (Cassirer).²² Im Ganzen wird es zu einer offenen Frage, in welcher Weise solche Entzweiung zustande kommt und inwiefern das Leben die Trennung zu übergreifen, den Widerspruch zu versöhnen vermag. In äußerster Zuspitzung ist die Figur bei Hegel gezeichnet, wenn er die Konfrontation mit Schmerz und Tod mit dem Anspruch auf höchste Vereinigung verknüpft. Die kritische Rückfrage – etwa bei Adorno – betrifft das Ernstnehmen der Differenz wie die postulierte Einheit gleichermaßen.

2.3 Aufsichnehmen der Schuld und Läuterung

Wie die Schuldhaftigkeit eine Vertiefung des erlittenen Negativen darstellt, geht das Aufsichnehmen der Schuld weiter als das Ertragen des zugefügten Leids. Es beinhaltet ein in sich gebrochenes, sich gleichsam widersprechendes Zustimmung: Die Strafe ist nicht bloße Folge, sondern Beweisgrund der Schuld, welche der Held eingestehen und auf sich nehmen muss, wie Antigone aus der Tatsache, dass die Götter in die Bestrafung des gottesfürchtigen Tuns einwilligen, „dulnd wohl gestehn“ muss, dass sie fehlte.²³ Zur schicksalhaften Unentrinnbarkeit gehört nicht nur das Eintreten von nicht-intendierten Folgen des Handelns, sondern dessen eigene Umdefinition, gegen die ursprüngliche Intention, in ein schuldhaftes Tun. Indem der Mensch die Verantwortung für die Tat auf sich nimmt, wird er selbst zum Urheber des ihm zugefügten, dadurch noch potenzierten Leidens: „von allem Leid am meisten schmerzt, was sich als selbstgewählt erweist.“²⁴ Das Selbst-Gewählt-Haben des Nicht-Gewollten ist der Kern des tragischen Handelns, das darin nicht nur der Abgründigkeit der Schuld, sondern zugleich des Leidens begegnet. Dazu stehen zu können macht die fast übermenschliche Größe des tragischen Helden in seinem Eigensinn aus. Zugleich ist dieses Einstehen für die eigene Schuld und das eigene Leiden eine Weise der Bewältigung. Das Anerkennen der Notwendigkeit nicht nur als eines Äußeren, den Menschen Überwältigenden, sondern als eines aus ihm selbst Kommenden und seinem Wesen Zugehörigen, ist eine Weise der

22 Vgl. Ernst Cassirer: Die „Tragödie der Kultur“. In: ders.: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien (Göteborg 1942). Darmstadt 1961, S. 103–127.

23 Sophokles, Antigone, V. 926.

24 Sophokles, König Oidipus, V. 1230 f.

Befriedung, die im Maße der Versöhnung mit der Welt auch eine Versöhnung mit sich selbst bewirkt.

2.4 Erkenntnis und Deutung

„[N]icht das Leiden selbst war das Problem, sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage ‚wozu leiden?‘“, meint Nietzsche im Blick auf die Funktion der asketischen Ideale: „Die Sinnlosigkeit des Leidens“ war das Problem, das durch eine Deutung bewältigt wurde, welche das Leiden auslegte und die Leere ausfüllte: „[D]er Mensch war damit *gerettet*, er hatte einen Sinn“.²⁵ Wenn Leiden generell etwas ist, das dem Subjekt nicht nur widerfährt, sondern zu dem es sich immer auch verstehend-interpretierend verhält, so werden Erkenntnis und Deutung zum eigenen Moment, das die erlebte Negativität mit ausmacht und verschieden prägt – je nachdem ob solches Verstehen zur Bewältigung, zur versöhnenden Erkenntnis, zur resignierenden Akzeptanz, zur rationalisierenden Verdrängung oder im Gegenteil zur Verzweiflung angesichts des Nichtbewältigbaren führt. Solche Deutung des Leidens wird sowohl individuell geleistet wie in kulturellen Mustern tradiert, sie kristallisiert sich in Formen der künstlerischen Darstellung wie der theoretischen Reflexion. In einem gewissen Maße ist kulturelle Arbeit im Ganzen, sofern sie der Selbstverständigung des Menschen dient, auch mit Leiden befasst. Die Beschreibungen der Welt und des Menschen durchdringen sich mit unserem Verständnis des Negativen und Nichtseinsollenden. Gleichzeitig steht Negativität für jene Grenze, an welcher kulturelle Konstruktion und Nichtkonstruierbares aufeinander stoßen, wenn Leiden – etwa im physischen Schmerz – als ursprüngliches, nicht durch Deutung zu bewältigendes begegnet.

Neben der kulturellen Praxis im Allgemeinen sind es spezifische Formen der Reflexion, die mit der Frage nach dem Leiden befasst sind. Religionen und Philosophien sind Bemühungen, mit der Konfliktualität des Lebens und den Aporien widersprüchlicher Selbstbeschreibungen zurechtzukommen. Theodizeen sollen die Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt leisten und damit ein im Ganzen rationales Wirklichkeitsverständnis herstellen. In prägnanter Weise ist moderne Geschichtsphilosophie nach Kant und Hegel dem Anspruch verpflichtet, im Schicksal der Menschheit den Gang der Vernunft aufzuweisen und

25 Nietzsche, GM III, 28, KSA 5, S. 411.

damit über Resignation und Trostlosigkeit hinwegzukommen; allgemein hat Hegel das Ziel der Philosophie darin gesehen, den Menschen mit der Welt zu versöhnen. In alledem kann die aporetische Erfahrung des Sinnlosen selbst zum Movens kultureller Sinnstiftung werden.²⁶ Dieser Zusammenhang ist von U. Wolf als Leitidee einer Philosophie ausgearbeitet worden, welche sich durch die Frage nach dem guten Leben bestimmt, worin die Sinnfrage als Antwort auf existentielle Aporien fungiert.²⁷ *A fortiori* ist ein Denken, das sich der Erfahrung des Absurden und Negativen aussetzt, auf diesen Weg gewiesen. Immer ist dabei die Frage gestellt, wieweit Erkenntnis und Deutung eine echte Bewältigung ermöglichen oder in Täuschung und Verdrängung münden. Unverkennbar gehört der Ausblick auf Versöhnung vor dem Hintergrund eines Wohlwollens der Götter (auch wenn deren Wille undurchschaubar bleibt) zum Ausgang klassischer Tragödien.²⁸

2.5 Selbstwertung im Tragischen

In all diesen Bestimmungen erweist sich das Tragische als Ort und Medium subjektiver Selbstwertung. Es ist eine Selbstwertung aus dem Negativen, die sowohl im Tun und Erleiden wie im Verstehen und Deuten stattfindet. Das Tragische liegt nicht nur in der objektiven Verfassung menschlicher Existenz, sondern beinhaltet ebenso die Art und Weise, wie Subjekte mit dieser handelnd, erkennend und deutend umgehen, wie sie Negativität erfahren, diese Erfahrung ausformulieren und in ihr Wissen und Verstehen integrieren. Erst über diese Reflexivität gewinnt Tragik ihre Pertinenz und Tiefe. Menschliches Selbstsein vollzieht sich über eine Hermeneutik des Selbst, die einen vielschichtigen

26 Jörn Rüsen bringt dies auf die Formel: „Leiden gebiert Sinn“ (Jörn Rüsen: Sinnverlust und Transzendenz – Kultur und Kulturwissenschaft am Anfang des 21. Jahrhunderts. In: Friedrich Jaeger/Jörn Rüsen (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 3: Themen und Tendenzen. Stuttgart 2004, S. 533–544, hier S. 542); vgl. Emil Angehrn: Hermeneutik und Kritik. In: Rahel Jaeggi/Tilo Wesche (Hg.): Was ist Kritik? Frankfurt a.M. 2009, S. 319–338.

27 Vgl. Ursula Wolf: Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben. Reinbek 1999, S. 19–21, S. 123–139 u. S. 152–154.

28 Zumal trifft dies zu für Sophokles und Aischylos, während bei Euripides (z. B. in *Hippolytos* und *Die Bakchen*) teils eine negativ-pessimistische Theodizee vorherrscht, worin die Menschen als bloßer Spielball der Willkür und Grausamkeit der Götter erscheinen. Vgl. hierzu in diesem Band den Beitrag von Bernhard Zimmermann: Über das Tragische bei den Griechen.

Prozess der Selbsterkenntnis, Selbstinterpretation und Selbstaneignung umfasst.

Es ist eine Bewusstwerdung, in welcher Aporien reflektiert und Konflikte durchlebt werden und die nicht als einfache Introspektion zustandekommt, sondern als langwieriger, schmerzvoller Prozess der Einsicht und Erfahrung gegen inneren wie äußeren Widerstand realisiert werden muss. Hegel spricht geradezu von einer zweiten Hauptkollision des Tragischen – neben der ersten zwischen natürlicher Sittlichkeit und Staat –, die durch das „Recht des wachen Bewußtseins“²⁹ gegeben ist, welches sich nicht nur von der bewusstlosen Ausführung des Willens der Götter emanzipiert, sondern auch gegen Verhüllung und Verblendung durchsetzen muss. Der Topos von Blindheit und Sehen (exemplarisch im Ödipus-Drama) ist ein eindrucksvolles Zeugnis dieses Motivs. Inhaltlich hat die Bewusstwerdung den zweifachen Fokus einer Verständigung über den Menschen als solchen wie über die Identität des Einzelnen und sein individuelles Los. Ödipus' Antwort „Es ist der Mensch!“ ist nur eine unzulängliche Überwindung der bedrängenden Unwissenheit, hohl und abstrakt gegenüber dem, was zu wissen nottut und was das Individuum mit sich selbst, in seiner Singularität, konfrontiert.³⁰

Dass das Wissen Widerstand zu überwinden hat, ist in der Negativität begründet, die den Kern der gesuchten Selbsterkenntnis ausmacht. Wie der tragische Held im Leiden lernen und aus der Zerrissenheit zur Läuterung gelangen soll, so ist sein Verständnis des Menschen eines, das seine Wurzel in der Erfahrung des Negativen, des Nichtseinsollenden und Nichtgewollten, hat. Die Tragödie inszeniert einen Weg der Selbstwerdung im Modus einer negativistischen Erkenntnis seiner selbst in seiner Ohnmacht und Widersprüchlichkeit. Nur ein Wissen, das von dieser Negativität nicht absieht, kann Grundlage einer Selbstdeutung werden, in welcher der Mensch ein wirkliches Verständnis seiner selbst gewinnt. Nur auf diesem Weg kann Verdrängtes zurückgewonnen, Ausgeschlossenes wiederaufgenommen werden. Außerhalb der klassischen Tragödie schließt sich die Frage an, in welcher Dimension solche Negativität in den Blick kommt – im Negativen der realen Welt, in der konstitutiven Endlichkeit des Daseins oder in der von Religion und Metaphysik reflektierten, die Grenze des philosophischen Begriffs be-

29 Hegel, Ästh. III, TWA 15, S. 545.

30 Vgl. Klaus Heinrich: arbeiten mit ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft (Dahlemer Vorlesungen 3). Hg. v. Hans-Albrecht Kücken u. a. Basel/Frankfurt a.M. 1993, S. 112–114 u. S. 134–136.

rührenden Faktizität des Leidens und des Bösen. Die Frage verbindet sich mit jener nach der Reichweite und den Grenzen des Tragischen selbst.

3. Grenzen des Tragischen

3.1 Immanente Vollendung des Tragischen – Läuterung und Versöhnung

Es mag zum Teil eine Frage der Terminologie sein, ob man die zuletzt sichtbar gewordene Umkehrung als eigene Vollendung des Tragischen oder als dessen Überwindung bezeichnet. Im Blick auf klassische Tragödien wie *Ödipus auf Kolonos* oder die *Eumeniden* liegt es nahe, in der Wiedervereinigung und Versöhnung ein immanentes Telos, ein Zu-Ende-Führen des Tragischen zu sehen. Dem entspricht nicht zuletzt die Bestimmung, die Aristoteles von der Wirkung der Tragödie gibt. Durch „Jammer und Schaudern“ bewirkt sie „eine Reinigung“ von der Angst und vom Schrecken, welche die tragische Verwicklung hervorruft.³¹ Die Tragödie als kultische Veranstaltung erfüllt für die Gemeinschaft eine bestimmte Funktion, zu der sowohl die Erschütterung wie deren Überwindung, die Beruhigung und Versöhnung gehören. Im Hindurchgehen durch den Schrecken und das Mitleiden soll die Seele geläutert werden, im Aushalten von Angst soll sich der Mensch von Ängsten befreien. Dieser Ausblick geht über die innere Sühne des Helden hinaus. Er meint in umfassendem Sinn eine Wiederherstellung der Einheit auf höherer Ebene, wie sie exemplarisch in Sophokles' letztem Werk, *Ödipus auf Kolonos*, begegnet: als Versöhnung des Helden mit sich, mit seinem Schicksal, mit der Welt und den Göttern, schließlich als kosmische Versöhnung zwischen irdischen und himmlischen Mächten und, nach Ödipus' Sterben, als Versöhnung mit dem Tod und Verzicht auf Klage und Trauer.³² Es ist eine Versöhnung, die nichts von der Tiefe der Schuld, der Härte des Leidens und der Zerrissenheit rückgängig macht und doch im Ganzen eine Lösung, eine Befriedung bewirkt. In diesem Zu-Ende-Führen des Tragischen kann man die Vollendung der Tragödie sehen, die zugleich ihr Abschluss und ihr Ende ist.

Von dieser immanenten Vollendung sind jene Formen des Umgangs mit dem Tragischen zu unterscheiden, die gleichsam von außen, in je

31 Aristoteles, *Poetik*, Kap. 6, 1449b27.

32 So die abschließende Ermahnung des Theseus an Ödipus' Töchter (Sophokles, *Oidipus auf Kolonos*, V. 1751–1753).

anderer Weise, zu dessen Negativität Stellung nehmen: als dessen Überwindung und Aufhebung, als seine Auflösung, als Restitution des Negativen jenseits tragischer Vermittlung und Versöhnung.

3.2 Überwindung und Aufhebung des Tragischen

Die erste Linie, auf der sich gleichsam das Potential des Tragischen in affirmativer Form weiter- und höherentwickelt, ist durch Hegels Negativitätstheorie angedeutet. In der spekulativen Dialektik ist die Tragik aufgehoben – überwunden und in ein Höheres aufgenommen. Diese Aufhebung lässt sich in systematischer wie historischer Perspektive lesen. Systematisch geht sie mit dem Übergang von der Individualität zur Subjektivität einher, zu jener Form des Selbstverhältnisses, das in der Lage ist, die Beziehung zum Anderen und zum Negativen innerhalb seiner zu enthalten und zu übergreifen. Sie verbindet sich mit dem Ende des Mythos und dem Wissen vom notwendigen Untergang der Individualität, wie es Hegel als Melancholie der Schönheit im stillen Zug der Trauer an den griechischen Götterbildern wahrzunehmen meint.³³ Die Aufforderung an die Philosophie, den „unendlichen Schmerz“ als „Moment der höchsten Idee“ zu denken, ist von der Überzeugung getragen, dass erst aus dem absoluten Leiden „die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde [...] in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß.“ Der ‚spekulative Karfreitag‘ weist auf den Konvergenzpunkt von christlicher Religion und moderner Philosophie, der zugleich deren gemeinsame Distanz vom tragischen Bewusstsein markiert.³⁴ Die Versöhnung, welche die Erlösung gewährt und welche die spekulative Philosophie zu fassen sucht, ist von anderer Tiefe als die Läuterung, zu der die immanente Bewältigung des Schmerzes im Tragischen führt. Die Moderne ist jenseits des Tragischen, sofern dessen radikale Entzweiung nur ein Vorletztes, nicht das abschließende Ganze ist und die im Geiste erreichte Vereinigung die tragische Versöhnung transzendiert.

33 Vgl. Hegel, Ästh. II, TWA 14, S. 85 f. u. S. 104. – Ähnlich stellt Schelling den „Zug tiefer Schwermuth, der durch das ganze Heidenthum geht“ in der Ahnung vom Untergang der Götter heraus (Schelling, SW XII, S. 346).

34 Hegel, GuW, TWA 2, S. 287–433, hier S. 432 f.

3.3 Auflösung des Tragischen

Der andere Ausgang des Tragischen ist seine Auflösung und Unterlaufung. Sie tritt in dem Maße ein, wie die Konfliktualität und Entzweigung ihre innere Notwendigkeit, der Wille seine Selbstwidersprüchlichkeit verliert. Wenn Hegel das Schicksal des Sokrates als „echt tragisch“ bezeichnet, weil es aus der Notwendigkeit des höheren Prinzips und dem damit verbundenen Konflikt berechtigter Ansprüche resultiert – „tragisch nicht im oberflächlichen Sinn des Worts, wie man jedes Unglück – wenn jemand stirbt, einer hingerichtet wird – tragisch nennt; dies ist traurig, aber nicht tragisch“³⁵ –, so wird der immanente Widerspruch zum entscheidenden Merkmal. Schon in der Transformation der alten Tragödie, wenn „bei Euripides die Götter sozusagen nach oben, in völlige Unbegreiflichkeit, die Heroen nach unten, in allzu krasse Menschlichkeit“ auseinandergehen,³⁶ wird die Einheit, welche der Antithetik vorausliegt, gelockert. In vielen Varianten kann die Wendung ins Kontingente und Unverbindliche, die Abschwächung der Konfliktualität zum Oberflächenphänomen, die Überführung ins Ästhetische durchgespielt werden, wodurch die Widersprüchlichkeit des menschlichen Selbstseins ihren Stachel, die tragische Konstellation ihre Härte verliert. Einen Aspekt dieses Wandels repräsentiert der Übergang von der Tragödie zur Komödie. Im Ganzen geht es um einen Prozess, der mit der Aushöhlung des substantiellen Grundes auch dessen Zerrissenheit suspendiert. In gesteigerter Form haben Konzepte der Postmoderne in der Bejahung von Differenz und Pluralität, im Lob des Zufalls und der Oberfläche diese Gegenwendung zum Ausdruck gebracht, in welcher die Differenz ihr konfliktives Potential, das Negative seine aporetische Intransigenz verliert.

35 Hegel, PhGesch I, TWA 18, S. 514 u. S. 446. – Zum Verhältnis von Trauer und Tragik in der neueren Dichtung und Philosophie vgl. Marc Sagnol: *Tragique et tristesse*. Walter Benjamin archéologue de la modernité. Paris 2003; ders.: *Tragik und Trauer bei Benjamin*. In: Kathy Zarnegin (Hg.): *Buchstäblich traurig*. Basel 2004, S. 55–85.

36 Fritz Graf: *Griechische Mythologie*. Eine Einführung. München/Zürich 1985, S. 167.

4. Negativismus und Tragik

Schließlich ist eine dritte Denkform jenseits des Tragischen zu nennen, die sich von dessen Aufhebung in ein Höheres wie von seiner Suspension und Unterlaufung gleichermaßen abhebt. Es geht um ein Denken, das die im Tragischen erfahrene Negativität ernst nimmt, ohne sie in eine – sei es der Tragik immanente, sei es sie transzendierende – Versöhnung zu überführen. Zur Diskussion steht ein ‚negativistisches‘ Denken,³⁷ das sich über den Menschen und die Wirklichkeit im Ausgang von der Konfrontation mit dem Negativen verständigt³⁸ und darin wesentliche Motive des tragischen Denkens teilt. Von der Tragödie wie von der Erlösungsreligion und der spekulativen Dialektik unterscheidet es sich dadurch, dass es weder von der Gewissheit des letztlichen Versöhntseins der Welt – wie die Religion und Hegels System – noch vom Vertrauen in die zuletzt herrschende Gerechtigkeit des Schicksals und der Götter – wie die Tragödie bei Aischylos und Sophokles – getragen ist. Es setzt sich der Erfahrung eines Negativen aus, das als nicht-versöhntes das Irreduzibel Andere des rationalen Begriffs bleibt und – so Adorno – „dem spekulativen metaphysischen Gedanken die Basis seiner Vereinbarkeit mit der Erfahrung“ entzieht.³⁹ Es geht um die Konfrontation mit einem Negativen, das nicht in ein umfassenderes Ganzes aufgehoben oder – so Marx’ Vorwurf an Hegel – auf eine tiefere Einheit im Wesen zurückgeführt werden kann,⁴⁰ sondern fern jeder diskursiven und praktischen Bewältigung allein Gegenstand der Abwehr, der „unbeirrten Negation“⁴¹ ist. Gleichwohl gehört es zu den Herausforderungen an eine Hermeneutik des Selbst, auch dieses Negative in den Kreis dessen einzubeziehen, wovon das Subjekt Rechenschaft ablegen muss, wenn es sich über sich selbst und über die Welt verständigen will. Das Selbstverhältnis des Subjekts ist nicht nur mit dessen konstitutivem Bezug zum Anderen,

37 Zum Begriff vgl. Michael Theunissen: Negativität bei Adorno. In: Ludwig von Friedeburg/Jürgen Habermas (Hg.): Adorno-Konferenz 1983. Frankfurt a.M. 1983, S. 41–65.

38 Vgl. Emil Angehrn: Negativistische Hermeneutik. Zur Dialektik von Sinn und Nicht-Sinn. In: Andreas Hetzel (Hg.): Negativität und Unbestimmtheit. Beiträge zu einer Philosophie des Nichtwissens Festschrift für Gerhard Gamm. Bielefeld 2009, S. 21–40.

39 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Frankfurt a.M. 1975, S. 354.

40 Karl Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts (1843). In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Berlin 1957 ff., Bd. 1, S. 203–333, hier S. 290 u. S. 295 f.

41 Adorno: Negative Dialektik, S. 162.

sondern mit jener Vertiefung der Alterität zusammenzudenken, für welche die Negativität steht. Das beschädigte Leben, Krankheit, Leiden und Tod müssen in das Verständnis des Selbst aufgenommen werden. Dabei ist zu differenzieren, welchen Status das Negative hat, mit dem wir in solchem Verstehen konfrontiert sind. Teils ist es die konstitutive Negativität der Existenz, die Endlichkeit und der Mangel, die menschlichem Leben unabdingbar sind, teils das Negative der bestehenden Welt, das als Entfremdung, Unrecht, Gewalt und Destruktion erfahren wird, teils das ‚metaphysische‘ Negative: die unerlöste Natur, das Böse, die Sinnlosigkeit der Existenz und des Alls. Es hängt gewissermaßen von einer fundamentalphilosophischen Option ab, in welcher Tiefe und Durchgängigkeit subjektives Selbstsein dem Negativen ausgesetzt ist und sich in der Auseinandersetzung mit dem Negativen behauptet.

In radikalster Form tritt uns dieses in Gestalt des Bösen und des Leidens entgegen – Herausforderungen für das praktische Leben wie für die Religion und den philosophischen Begriff. P. Ricœur hat diese Herausforderung in seiner Schrift *Finitude et culpabilité* (1960) so formuliert, dass die philosophische Reflexion über den Menschen nur in der Lage ist, die Fehlbarkeit als Wesensmerkmal der menschlichen Existenz, d. h. die Möglichkeit, aber nicht das Faktum der Schuld und das kontingente Ereignis des Bösen zu denken.⁴² Über dieses verständigt sie sich vielmehr auf dem Umweg über die kulturellen Dokumente der Menschheit, in der Lektüre der Erzählungen, Mythen und Symbole, in denen die Völker Zeugnis ablegen von ihrer Erfahrung von Schuld und Leid. Es ist eine Erfahrung, die sich der rationalen Bewältigung entzieht und von der sie nur unzulänglich Rechenschaft ablegen können. In gewisser Weise stellt das Übel, das die Menschen nicht verschulden, sondern das sie erleiden – das ‚Leiden‘, nicht das ‚Böse‘ –, die noch radikalere Herausforderung für das Denken dar. Das unschuldige Leiden ist der Skandal der Vernunft und Inbegriff des Sinnlosen – nach E. Lévinas das Nichtassimilierbare und Unannehmbare – „l’inassumable“ –, das sich nicht nur faktisch dem rationalen Diskurs entzieht, sondern sich ihm antithetisch entgegensetzt. Es ist nicht nur ohne Rechtfertigung und Sinn, das Sinn-lose, sondern steht gewissermaßen für die aktive Bestreitung, „Verneinung und Verweigerung des Sinns“,⁴³ die jeder logi-

42 Vgl. Paul Ricœur: *Philosophie de la volonté*. Tome I: *Le volontaire et l'involontaire*. Paris 1950; Tome II: *Finitude et culpabilité*. Paris 1960.

43 Emmanuel Lévinas: *La souffrance inutile*. In: ders.: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris 1991, S. 107–120, hier S. 107 [Übers. v. Verf.]. Vgl. Paul

schen Negation vorausliegt.⁴⁴ Hier scheinen wir auf eine äußerste Grenze, eine letzte Negativität zu stoßen, die in keiner Weise transzendiert oder vom Denken in eine höhere Synthesis aufgehoben werden kann.

Abstrakt können wir den Ausgang vom Negativen unter zwei Perspektiven, einer internen und einer externen, thematisieren. Auf der einen Seite haben wir die in der Existenzphilosophie reflektierte Erfahrung der Nichtigkeit – der Haltlosigkeit, Angst, Verzweiflung, Sinnlosigkeit –, in welcher das Subjekt mit dem eigenen Sein, der ontologischen Verfassung seiner Existenz zu tun hat. Das Andere ist das ihm von außen entgegentretende Negative, dem es ausgesetzt ist – Gewalt, Vernichtung, Leiden, das Böse. Traumatische Erlebnisse verkörpern diese Erfahrung in extremer Gestalt, exemplarisch auch darin, dass sie typischerweise nicht nur jede rationale Bewältigung unterlaufen, sondern radikaler sich der Erinnerung, der Erzählung, der Repräsentation als solcher verweigern. In der Sprach- und Bildlosigkeit scheint das Nichtverstehenkönnen absolut.

Darin zeigen sich Nähe und Ferne zum Tragischen. Die Nähe liegt im ungeschützten Exponiertsein, im Ernstnehmen der radikalen Infragestellung, in der Begegnung mit Unrecht und Tod. Wie in der Tragik geht es dem Negativismus um eine Konfrontation mit dem Negativen, die sich nicht kontingenterweise einstellt, sondern die gleichsam aus einer inneren Unstimmigkeit des Wirklichen, einer Widersprüchlichkeit des menschlichen Seins und Wollens erwächst und die gleichwohl den Menschen in seinem Wesen betrifft. Die Distanz zum Tragischen liegt in der Verschärfung des aporetischen Umgangs mit solcher Negativität: darin, dass es sich um ein Negatives handelt, das nicht im tragischen Leiden irgendwie pazifiziert, eingedämmt werden kann. Es geht um ein unversöhntes und nicht-versöhnbares Leiden, um eine nicht-dialektisierbare Negativität, die nicht innerhalb einer im Ganzen herrschenden Rechtsordnung, eines göttlichen Kosmos ertragen und aufgenommen, zum Medium eines Höheren geläutert werden kann. Wie das Negative einerseits, als existentielle Nichtigkeit, der spezifischen Konflikt- und Schuldhaftigkeit des Tragischen vorausliegt, so weist es andererseits, in der Abgründigkeit des Bösen und des Leidens, über die tragische Konstellation hinaus. Die Vertiefung des Negativen radikalisiert die Aporetik

Ricœur: *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*. Genf 1986; ders.: *Le scandale du mal*, in: *Esprit* (Juli/August 1988), S. 59–63.

44 Vgl. Lévinas: *La souffrance inutile*, S. 108: „Cette négativité du mal est, probablement, source ou noyau de toute négation apophantique.“

der Deutung, die ohne integrierenden Sinnhorizont und ohne abschließende Einwilligung bleibt.

Indessen ist das Negative trotz der Nichtintegrierbarkeit nicht das berührungslos Andere. Das im Extrem nicht-repräsentierbare, ‚namenlose‘ Leiden bleibt eines, das dennoch das Subjekt in seinem Innersten betrifft, das sein Verstehenkönnen und sein Verstehenmüssen herausfordert. Für Lévinas ist es der Perspektivenwechsel von der theoretischen zu einer zwischenmenschlich-ethischen Haltung, der dem Leiden seine Sinndimension zurückgibt.⁴⁵ Doch kann man sich fragen, ob eine solche Restitution nicht auch unabhängig vom Übergang zu einer Ethik der Verantwortlichkeit, innerhalb der Hermeneutik des Selbst als solcher, möglich ist. Wenn zu dieser Hermeneutik nach Ricœur die Dialektik zwischen dem Selbstverständnis und dem Bezug zum Anderen gehört, so scheint es richtig, diesen Bezug auf jene letzte Alterität hin auszuweiten, die im Negativen als solchem liegt. Auch wenn sich dieses dem Bemühen widersetzt, es rational zu durchdringen und in ein affirmatives Ganzes aufzunehmen, sondern es im strikten Sinne fremd, nicht-assimilierbar bleibt, so ist es doch eines, dessen das Selbst gedenken, von dem es Rechenschaft ablegen muss, wenn es sich über sich und die Welt Klarheit verschaffen will. In seiner Selbstbesinnung kann das Subjekt weder von dem Übel absehen, dessen es schuldig ist, noch von jenem, das es erleidet: Zu seinem Selbst gehört das Gedächtnis dessen, was es weder wollen und ertragen noch verstehen oder rational bewältigen kann. Eine negativistische Hermeneutik, deren Kern das Verstehen seiner selbst im Angesicht des Negativen bildet, ist angestoßen durch Motive, die sie mit der Tragik teilt, und entfaltet sich in einem Raum, der sie zugleich über das tragische Denken hinausführt.

45 Vgl. ebd., S. 118 f.