

MARCO MENICACCI

Herausgeber

Das Tragische: Dichten als Denken

Literarische
Modellierungen
eines *pensiero*
tragico



Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg



STUDIA ROMANICA

Band 199

Herausgegeben von

Marc Föcking

Robert Folger

Sybille Große

Edgar Radtke



Das Tragische: Dichten als Denken

Literarische Modellierungen
eines *pensiero tragico*

Herausgegeben von
MARCO MENICACCI

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg

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.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Alexander von Humboldt-Stiftung.

UMSCHLAGBILD

Enrico Calderoni: *Nuotatore per i deserti che ci sfiorano* (2010).

ISBN 978-3-8253-6508-0

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2016 Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg
Imprimé en Allemagne · Printed in Germany
Druck: Memminger MedienCentrum, 87700 Memmingen
Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier.

Den Verlag erreichen Sie im Internet unter:
www.winter-verlag.de

Inhalt

Marco Menicacci: <i>Tragisch(es) Denken</i>	7
Claudio Ciancio: <i>Das Tragische als Ursprung, Inhalt und Form der Philosophie</i>	11
Sergio Givone: <i>Nihilismus und tragisches Denken</i>	21
Remo Bodei: <i>La cognizione del dolore – die Erkenntnis des Schmerzes</i>	33
Federico Dal Bo: <i>Die „Opferung Isaaks“ zwischen jüdischem Midrasch und der Poetik des Aristoteles nach ihrer griechischen, syrischen, arabischen und hebräischen Überlieferung</i>	39
Rainer Zaiser: <i>Von der Tragödie zum Tragischen: Phèdre und die Modernität von Racines tragischem Denken</i>	57
Philipp Höfele: <i>Das Tragische als Kritikfolie der Moderne. Zur Ambivalenz des Willensbegriffs bei Schelling und Heidegger</i>	71
Katharina List: <i>„Il gran chiodo della verità“. Wahrheit und Widerspruch bei Carlo Emilio Gadda</i>	91
Marco Menicacci: <i>Cesare Pavese: das tragische Handwerk</i>	103
Marco Menicacci: <i>Das tragische Denken Mario Luzis</i>	115
Marco Menicacci: <i>Pasolini: Die Geburt der Musik aus dem Geiste der Tragödie</i>	129
Olaf Müller: <i>Franco Fortini und das Tragische nach Schiller</i>	139
Elena Polledri: <i>(„Pallaksch. Pallaksch“): Celans Poetik der tragischen Zäsur und die Dichtung als „Lallen“</i>	153
Danksagung	173
Namenregister	175

Tragisch(es) Denken

Savoir se maintenir sur cette arête vertigineuse, voilà l'honnêteté, le reste est subterfuge.

Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*

Peter Szondi schrieb, die Geschichte des Tragischen sei an sich tragisch; sie sei wie der Flug des Ikarus: je näher man dem Konzept kommt, desto schneller schmelzen seine Konturen und lassen es immer unverständlicher erscheinen.¹ Aber andererseits: bei welchem großen Begriff, bei welcher wesentlichen Idee unserer Kulturgeschichte ist genau das nicht der Fall?

Die Vorstellung, dass es etwas wie die Tragik und auch etwas wie ein tragisches Denken – in seinen unterschiedlichen Interpretationen – gibt, hat ihren Ursprung natürlich in den unzähligen Studien zur griechischen Tragödie: eine Gruppe von literarischen Werken hat also dafür gesorgt, dass sich die philosophische, kulturgeschichtliche und literaturwissenschaftliche Debatte über ‚Tragödie‘ und ‚tragisch‘ durch die Jahrtausende zieht, auch wenn wir durch den zeitlichen Abstand so viele Informationen verloren haben, dass manchmal zu befürchten steht, diese außerordentlichen textlichen Zeugnisse lägen so enigmatisch vor uns wie die Pyramiden. Und dennoch hören sie nicht auf, zu faszinieren, zu fesseln und herauszufordern.

Mit verschiedensten Ansätzen wurde über das Tragische und über die Philosophie des Tragischen nachgedacht; dabei wurde die Spekulation nicht selten von bestimmten Ideologien, Weltanschauungen und wissenschaftlichen Interessen vereinnahmt. Die Tragödien haben sich also als überaus tauglich für eine nahezu unendliche Hermeneutik erwiesen und allein diese Tatsache würde ausreichen, um weitergehende Forschungen darüber zu rechtfertigen.

Im 20. Jahrhundert wird die Philosophie des Tragischen – die Szondi mit Schelling beginnen lässt – mit besonderer Aufmerksamkeit rezipiert: Sie findet Neuinterpretationen von bemerkenswertem Umfang, Originalität und Vielfalt, die zum Teil völlig unabhängig von (gattungs-)theoretischen Fragen zur Tragödie sind; das Tragische ge-

¹ „Die Geschichte der Philosophie des Tragischen ist von Tragik selbst nicht frei. Sie gleicht dem Flug des Ikarus. Denn je näher das Denken dem generellen Begriff kommt, um so weniger haftet an ihm das Substantielle, dem es den Aufschwung verdankt. Auf der Höhe der Einsicht in die Struktur [...] fällt es kraftlos in sich zusammen.“ (Peter Szondi: *Versuch über das Tragische* [1961], Frankfurt am Main 1978, S. 200).

winnt Autonomie in Bezug auf das Studium der Tragödie und wird zur zeitunabhängigen ästhetisch-philosophischen Idee.

Ausgesprochen interessant sind dabei Interpretationen, die sich in einer diesbezüglich sehr aufmerksamen italienischen Kultur der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts entwickelt haben. Wenngleich auf internationaler Ebene nicht in jedem Fall bekannt, weist der Beitrag dieser Philosophen zum Thema des Tragischen Züge absoluter Originalität auf.² Unter den wichtigsten Momenten dieser Spekulation sind – drastisch zusammenfassend – zunächst einmal die Studien Giorgio Collis über die ‚griechische Weisheit‘ (d.h. über das griechische Denken von den mythisch-religiösen Ursprüngen bis zu den Vorsokratikern; ein Denken also, das sich selbst noch nicht ‚Philosophie‘ nennt, sondern noch *Sophia* ist), die nachweisen, dass der nietzscheanische Gegensatz apollinisch-dionysisch in den Mythos Apollon selbst transportiert werden kann.³ Die Untersuchungen von Remo Bodei – beginnend bei einem fundamentalen Anthologie-Essay von 1980, der sich mit Hölderlin als Dichterphilosoph des Tragischen befasst – verstehen das Tragische als ein Denken, das nicht versucht, die Widersprüche zu umgehen oder zu versöhnen, sondern ihnen unaufhörlich bis auf den Grund nachgeht und sich die Frage nach der Ontologie des Nichts und des Bösen stellt, mittels eines tragischen Denkens, das sich als Denken des Undenkbaren konfiguriert.⁴

Hervorzuheben sind weiterhin die antagonistischen Positionen von Luigi Pareyson und Emanuele Severino, die beide vom Problem des Werdens bzw. des Nichts als Ursprung und Konstante der westlichen postaristotelischen Philosophie ausgehen. Für Severino muss man hinter Platon und Aristoteles auf Parmenides und Aischylos zurückgehen und dem Denken des Nichts die Unveränderlichkeit des Seins entgegensetzen.⁵ Im Gegensatz dazu entwirft Pareyson in seinen umfassenden ästhetischen und theologischen Reflexionen eine ‚Ontologie der Freiheit‘, die auf dem tragischen Denken (‚pensiero tragico‘) basiert: Das Böse wird nicht als Nicht-Sein verstanden, sondern in seiner unumgänglichen Ontologie als dauerhaftes Problem des Seins; dies führt ihn unter anderem zu seiner umstrittenen These über die Präsenz des Bösen in Gott.⁶ In

² Severinos *ontologia della necessità*, Pareysons *ontologia della libertà* und Givones und Ciancios Konzeption des *pensiero tragico* sind als originelle Interpretationen des Themas anzusehen. Vgl. dazu auch Carlo Gentili, Gianluca Garelli: *Il tragico*, Bologna 2010, S. 19, wo angenommen wird, dass die mangelnde internationale Beachtung nicht zuletzt auf einer beschränkten Reichweite italienischsprachiger Texte beruhe.

³ Vgl. Giorgio Colli: *La nascita della filosofia*, Milano 1975.

⁴ „Hölderlin si impone il compito di *esprimere l'ignoto*, di *dire l'impensato*. Per far questo, il *sogetto si decentra*, abbandona la sua ‚egoità‘ limitata e si sprofonda nell' ‚abisso‘ dell'oggetto, assumendo forma aorgica. Un'impresa immane e drammatica, generatrice di conflitti così profondi e laceranti [...]“ (Remo Bodei: *Hölderlin: la filosofia e il tragico*, in: Friedrich Hölderlin: *Sul tragico*, hg. von Remo Bodei, übers. von Gigliola Pasquignelli und Remo Bodei, Milano 1989, S. 36-37). Dazu auch Remo Bodei: *Pensare l'impensabile*, in: Fulvio Carmagnola (Hg.): *Tragico e modernità. Studi sulla teoria del tragico da Kleist ad Adorno*, Milano 1985.

⁵ Vgl. dazu etwa Emanuele Severino: *Essenza del nichilismo*, Milano 1995.

⁶ Luigi Pareyson: *Ontologia della libertà: il male e la sofferenza*, Torino 1995; Id: *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, in Jader Jacobelli (Hg.): *Dove va la filosofia italiana*, Roma-Bari 1986, S. 131-141.

jüngerer Zeit hat der Pareyson-Schüler Sergio Givone das tragische Denken als eine nichtnihilistischen Antwort auf den Nihilismus weiterentwickelt. Im Unterschied zum Nihilismus stellt sich das tragische Denken nämlich als ein agonisches dar: ein Denken, nach dem das Sein des Nichts nicht resigniert zu akzeptieren ist, sondern unaufhörlich als Problem aufgeworfen werden muss, als unüberbrückbarer Zwiespalt, dem entgegenzutreten der Mensch verpflichtet ist. In diesem Sinne ist das tragische Denken *dissos logos* (ein rationaler Diskurs, der die Ambiguität, die Rätselhaftigkeit und die Duplizität des Wahren jedoch nicht verleugnet), der nur in ebendieser Form in der Lage ist, dem Problem des Nichts zu begegnen und es auszudrücken, in der Erarbeitung eines Konzepts des Wahren als Rätsel und somit nicht als etwas Eindeutigem, sondern als etwas zutiefst Widersprüchlichem und, wie Claudio Ciancio gezeigt hat, als paradoxal.⁷ In der Folge der Schwächung des metaphysischen Rationalismus erhebt auch das Tragische Denken – angesichts der Tatsache, dass jede These in ihr Gegenteil verkehrt werden kann, und damit das rätselhafte und widersprüchliche Fundament des Seins offenbart – zunehmend den Anspruch einer Form von Wahrheit für die ästhetische und hermeneutische Erfahrung.⁸ In einer Zeit der ‚Entzauberung der Welt‘ erweist sich ein anderes Denken als nötig, ein Denken „che non escluda la contraddizione, ma in qualche modo la faccia sua e rifluisca in essa, pensiero dell’ambiguità e dell’ambivalenza, pensiero insieme dialettico e anti-dialettico. Pensiero distruttivo del mito e solidale con esso, pensiero doppio, pensiero tragico.“⁹

An den Grenzen des Denkbaren und des Ausdrucks wird das unausweichlich Widersprüchliche nur mit dem Tragischen und im Tragischen wirklich denkbar und – vornehmlich durch die Kunst und das dichterische Wort – in irgendeiner Weise ausdrückbar. Eine der bezeichnendsten Eigenschaften des tragischen Denkens ist in der Tat, dass es seine Kraft aus der eigenen Entleerung zieht: gerade wenn seine unabwendbare Krise konstatiert wird, gewinnt dieses Denken eine neue Kraft und lässt einen gangbaren Weg erahnen.

Als ästhetische Denkform geht also die Philosophie des Tragischen naturgemäß eine symbiotische Verbindung mit künstlerischen bzw. literarischen Ausdrucksformen ein. Insofern kann, soll die Literatur selbst – genauso wie die Rede über Literatur – philosophische oder wenigstens zur Philosophie komplementäre Tätigkeit sein. Während einerseits also die ästhetischen Überlegungen zum tragischen Denken verstärkt auf den Bereich des Künstlerisch-Literarischen blicken, wird sich zugleich auch die Literatur ihres eigenen spekulativen Potentials zunehmend bewusst und etabliert sich gerade dort als bevorzugte Dialogpartnerin für einen philosophischen Blick auf den Menschen, wo sich die Mittel der traditionellen und systematischen Philosophie als unzureichend erweisen.

Dichten als Denken, also, oder Literatur als Philosophie, Mythos als Logos; so formuliert scheint diese Gleichung schon anspruchsvoll, öffnet aber eine fast beunruhigende oder provokative Perspektive, wenn man sie umgekehrt ansieht: Denken als

⁷ Vgl. Claudio Ciancio: *Il paradosso della verità*, Torino 1999.

⁸ Vgl. Sergio Givone: *Debole e tragico. Discussione con Sergio Givone*, in: *aut aut* 237-238 (1990), S. 1-28.

⁹ Sergio Givone: *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Milano 1988, S. 7.

Dichten, Philosophie als *Poiéin* bzw. ästhetisch aufgeladene Expression, Narration, fiktionales Produkt; kurzum: Logos als Mythos.¹⁰

Die Literatur ist eines der ältesten Produkte der Menschheit, auf das wir noch Zugriff haben und das nach wie vor betrieben wird; und dennoch bleibt es in mancher Hinsicht eines der geheimnisvollsten. Und so geschieht es zuweilen, dass die Literatur ein privilegierter Ort wird, in dem dieser Skandal zu einer Ausdrucksform findet, sich als Kommunikationsversuch anbietet und, je nach Fall, einen tröstlichen Horizont aufmacht oder verweigert. Das tragische Denken erweist sich dabei als eine meta-historische Kategorie, als eine interpretatorische Perspektive, die auf alle literarische Epochen ausgeweitet werden kann.

So könnte man dem Kreis großer Denker des Tragischen (etwa Aristoteles, Pascal, Leopardi, Hölderlin, Schelling, Nietzsche, Kierkegaard, Unamuno in dieser Perspektive) Autoren annähern, die einem ausschließlicher literarischen Gebiet angehören, wie – um sich lediglich auf die in diesem Band untersuchte Autoren zu beschränken – Jean Racine, Carlo Emilio Gadda, Cesare Pavese, Mario Luzi, Pier Paolo Pasolini, Franco Fortini, Paul Celan.

In ihren Werken, oder besser *mit* ihren Werken reflektieren diese Autoren über die unlösbaren Widersprüche der Existenz und fordern dies auch vom Leser. In Bezug auf die institutionell der Philosophie vorbehaltene spekulative Tätigkeit darf ihr solchermaßen ästhetisch ausgedrücktes Denken nicht als völlig unvergleichbar angesehen werden, sondern als eine Herausforderung, eine Alternative oder eine Ergänzung.

¹⁰ Givone spricht von einer „diffusa consapevolezza del carattere originariamente mitico di tutte le costruzioni di senso, a cominciare da quelle che si basano sulla critica e sulla decostruzione del mito stesso“ (Givone: *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, a.a.O., S. 18).

Das Tragische als Ursprung, Inhalt und Form der Philosophie

1. Das Tragische als Ursprung der Philosophie

Die Philosophie entsteht, zusammen mit der klassischen Tragödie, in der Achsenzeit, die Jaspers als die Epoche definiert, in der „der Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewusst wird. Er erfährt die Furchtbarkeit der Welt und die eigene Ohnmacht. Er stellt radikale Fragen, er drängt vor dem Abgrund auf Befreiung und Erlösung.“¹ Philosophie und klassische Tragödie befassen sich zum Teil, wie bekannt, mit denselben Themen, wie z.B. dem universalen Gesetz und der Gerechtigkeit. Die Philosophie drückt diese epochale Krise übrigens schärfer aus und wird, auch in den darauf folgenden Jahrhunderten, eher als „ihre Zeit in Gedanken erfasst“², das kritische Bewusstsein ihrer Zeit darstellen.

Anhand vieler Philosophien lässt sich zeigen, dass sie ausdrücklich aus einem ungewissen, widersprüchlichen und verängstigenden Zustand des menschlichen Daseins schöpfen. Dazu bedarf es nur einiger Beispiele. Platon vergleicht Sokrates mit einem Zitterrochen, weil seine Philosophie verzaubert und verunsichert. Seine Antwort lautet:

Ist der Zitterrochen selbst auch erstarrt, wenn er andere erstarren macht, dann gleiche ich ihm [...] keineswegs bin ich etwa selbst ohne Zweifel, wenn ich die andern in Verwirrung bringe; sondern auf alle Weise bin ich selbst auch in Verwirrung und ziehe nur so die andern mit hinein. (*Meno*, 80c-d)

Früh schon hat die Philosophie eine versöhnende Funktion auf sich genommen und die Absicht, zum Glück zu führen; dies zeigt an, dass ihr Ausgangspunkt die angst- und schmerzvolle Natur des Menschen ist. Dies gilt für viele hellenistische Philosophien, so wie für den Christen Boethius, der in der Philosophie Trost findet für seine Verzweiflung am Dasein, so wie später für Spinoza, für den die Seligkeit durch die rationale Erkenntnis die Überwindung der Leidenschaften ermöglicht.

Es ist jedoch die Philosophie des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts, die noch öfter und ausdrücklicher zeigt, dass sie im Tragischen verwurzelt ist. Ich werde nur wenige Beispiele nennen. Für Schelling liegt in seiner *Philosophie der Offenbarung* der Ursprung der Philosophie in der verzweifelten Suche nach einem Sinn, da selbst der Mensch, das höchste Wesen, zu einer endlosen Wiederholung des gleichen Kreislaufs verdammt scheint: „Weit entfernt also, dass der Mensch und sein Thun die Welt begreiflich mache, ist er selbst das Unbegreiflichste, und treibt mich unausbleiblich zu der

¹ Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1963, S. 20.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Sämtliche Werke*, hg. von Hermann Glockner, VII, Stuttgart 1952, S. 35.

Meinung von der Unseligkeit alles Seyns, einer Meinung, die in so vielen schmerzlichen Lauten aus alter und neuer Zeit sich kundgibt. Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage; warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“³ Auch für Schopenhauer hat die philosophische Frage in der Verzweiflung ihren Ursprung: „Wenn unser Leben endlos und schmerzlos wäre, würde es vielleicht doch Keinem einfallen zu fragen, warum die Welt dasei und gerade diese Beschaffenheit habe“.⁴ Für Nietzsche ist die Philosophie „das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein“.⁵ Philosophie und Kunst „setzen immer Leiden und Leidende voraus“⁶, ein Leid, das allerdings für Nietzsche keine Schwächung des Lebens ist, sondern Lebensbejahung. Das tragische Pathos ist gerade dieses Pathos der Bejahung⁷; „In diesem Sinn – so Nietzsche – habe ich das Recht, mich selber als den ersten tragischen Philosophen zu verstehen.“⁸ Was das zwanzigste Jahrhundert betrifft, so reichen vielleicht die Anfangszeilen aus dem *Stern der Erlösung*: „Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an.“⁹ Wohl bietet die Philosophie nach Rosenzweig mit der Verleugnung des Todes eine falsche Lösung des Problems an, andererseits ist gerade diese Verneinung auch ihre Voraussetzung.¹⁰ Fast überflüssig scheint es zuletzt, Gefühle wie die Angst zu erwähnen, die, vor allem im Existenzialismus, Zugang ermöglichen zum Verständnis des Sinns vom Sein.

2. Die Philosophie im Angesicht des Tragischen.

Man kann natürlich einwenden, dass die Philosophie sich mit vielen anderen Fragen befasst und befasst hat, die nichts mit der tragischen Dimension der Existenz zu tun haben. Doch darauf könnte man wiederum antworten, dass von den drei Fragen Kants die dritte die höchste ist, und dass Wissen und Moral von der Frage nach der Hoffnung, d.h. von der Suche nach dem Sinn getragen sind, von der Möglichkeit also, das Tragische der Existenz aufzulösen. Der Versuch der Philosophie, mit der Bedingung des menschlichen Daseins und der Welt abzurechnen, kommt zu verschiedenen Ergebnissen. Fast alle aber führen eher in die Richtung einer Abschwächung oder Auflösung des Tragischen; aus diesem Grund ist das im wirklichen Sinn tragische Denken, welches das Tragische nicht schwächt oder auflöst, sehr selten, auch wenn der ferne Ursprung der Frage der Philosophie eine tragische Komponente hat. Doch empfiehlt sich hier eine genauere

³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Sämtliche Werke*, hg. von Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, Bd. XIII, S. 7.

⁴ Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung, Ergänzungen*, in: *Sämtliche Werke*, hg. von Arthur Hübscher, Bd. III, Wiesbaden 1966, Bd. III, S. 177.

⁵ Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*, in: *Werke in drei Bänden*, Darmstadt 1994, Bd. II, S. 1066.

⁶ Friedrich Nietzsche: *Nietzsche contra Wagner*, in: *Werke in drei Bänden*, a.a.O., Bd. II, S. 1047.

⁷ Siehe Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*, a.a.O., S. 1129.

⁸ Ebd., S. 1110.

⁹ Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*, Freiburg im Breisgau 2002, S. 3.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 4-5.

Abgrenzung des Begriffs, insbesondere, um ihn von den Begriffen des Bösen und des Negativen zu unterscheiden.

Das Tragische ist ein dialektischer Begriff, der zwei konstitutive Aspekte hat: den Konflikt zwischen zwei gleichermaßen gültigen Instanzen und den Blick zurück auf eine verlorene Einheit. Es können zwei Formen des Tragischen unterschieden werden, die jeweils auf die klassische und auf die christliche Tragik zurück geführt werden können. Die klassische Tragik ist diejenige, in der eine positive, wohlmeinende und moralisch verpflichtende Absicht mit einem höheren Gesetz in Konflikt tritt und ins Verderben führt: Prometheus zahlt mit ewiger Qual für das Geschenk des Feuers, Antigone büßt mit dem Tode ihre Treue zu den verwandtschaftlichen Pflichten, Ödipus geht dem Vaternord und dem Inzest entgegen, gerade in dem Versuch, sich ihnen zu entziehen. Nun hat in der Tragödie die Katastrophe nicht eigentlich das letzte Wort, denn in ihr ist auch eine Bewegung zur Versöhnung hin enthalten. Aus subjektiver Sicht ist die Versöhnung im von Aristoteles erkannten kathartischen Effekt enthalten. Aus objektiver Sicht liegt sie in der Unterwerfung vor dem Schicksal, die Ursache und Wirkung der tragischen Handlung wieder zusammenführt und rechtfertigt. Mit der Katharsis beginnt die ästhetische Überwindung des tragischen Widerspruchs, während man im Schicksal, so Hegel¹¹, ein Vorzeichen zur rationalen Versöhnung sehen könnte. Diese Form der Versöhnung gleicht die Katastrophe zwar nicht aus, doch sie beschwichtigt sie zumindest und macht sie annehmbar.

Genau das Gegenteil geschieht in der christlichen Tragik, in der die Herablassung Gottes zum Kreuz führt und Bedingung wird für das Gute und die Rettung. In ihr wird, im Gegensatz zur Tragik der Antike, die Katastrophe (das Kreuz) von dem Heil eingelöst, das sie selbst herbeiführt, auch wenn jedoch – will man das christliche Mysterium nicht allzu sehr versüßen – der Preis dieser Befreiung, der Tod des Sohns Gottes, zu hoch ist und zu schwer zu akzeptieren, so dass er einen Schatten auf das Heil selbst zu werfen scheint oder zumindest das Mysterium absolut unergründlich macht. Das antike Tragische ist ein versöhntes Ausbleiben der Versöhnung, während das christliche Tragische eine unversöhnte Versöhnung ist. Das Positive löst das Negative in sich nicht auf, sondern ist von ihm durchdrungen; im ersten Fall, weil es das Negative in sich aufnimmt, im zweiten, weil die Behauptung des Positiven das Auslösen des Negativen nicht denkbar macht. Mit der Behauptung des Schicksals in der Antike löst sich die Spannung, denn es bringt dazu, von der Rettung abzulassen und erlöst damit von dem zu großen Leid, das von einer zu hohen menschlichen Absicht erzeugt worden war. Die christliche Rettung hingegen erhält die Spannung aufrecht, denn es ist eine Rettung, die sich mit dem Negativen auseinandersetzt, das sie erzeugt und durchdringt.

Ich habe schon darauf hingewiesen, dass die Philosophie nur sehr selten als tragischer Gedanke gestaltet ist; es ist bezeichnend, dass sie sich in diesen Fällen als Anti-Philosophie gibt. Der Kürze wegen werde ich mich auf Pascal, Kierkegaard, Nietzsche und Šestov konzentrieren. Im eigentlichen Sinne können nur die ersten zwei vollständig als tragische Denker gelten, was die Schwierigkeit zeigt, auf der Höhe des Tragischen zu bleiben.

Dass das Denken Pascals einen eminent tragischen Charakter hat, ist von verschiedenen Interpreten erkannt worden, auch wenn er in einigen Fällen (ich denke

¹¹ Siehe Hegel: *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. III, S. 553-554.

dabei insbesondere an Goldmann und an Lefebvre) missverstanden und auf die schlichte Anerkennung der Widersprüchlichkeit der Existenz reduziert worden ist, die zu unlösbarem Zweifel führen würde und aus Verzweiflung und Gewissenlosigkeit heraus zu einem Bekenntnis zum christlichen Glauben. Die Tragik Pascals besteht aber nicht im Ausbleiben der Gewissheit, sondern entsteht im Konflikt zwischen der Gewissheit des Glaubens, die dem Herzen eigen ist, und den Ansprüchen des Verstandes, oder auch im Konflikt zwischen der Erfahrung der Gnade und der Unmöglichkeit, sie historisch zu vermitteln. Dieser Konflikt spiegelt den Widerspruch zwischen Größe und Elend des Menschen wider. Das menschliche Dasein ist nicht einfach deswegen tragisch, weil es elend ist, sondern gerade weil es elend und zugleich groß ist. Die Größe liegt in der menschlichen Fähigkeit sich (durch die Gnade) zur Wahrheit und zum Guten zu erheben und die von der Sünde durchtrennte Einheit von Unendlichem und Endlichem wiederherzustellen; doch diese Größe löscht das Elend nicht aus, sondern lässt es noch deutlicher hervortreten. Aus diesem Grund versteht auch derjenige Pascal falsch, der, die skeptischen Interpretationen umkehrend, meint, Pascals Vorschlag liege in einer Ersetzung des Verstandes durch das Herz, der Freiheit durch die Gnade und des Endlichen durch das Unendliche; denn auch Verstand, Freiheit und Endlichkeit haben ihre Rechte. Aus diesem Grund ist die Erkenntnis des Herzens gewiss, kann aber den Verstand nicht überzeugen; deswegen herrscht die Gnade über die Freiheit, ohne sie zu zerstören, und übertrifft die Liebe Gottes die Eigenliebe, ohne sie auszulöschen. Die Tragik liegt darin, dass die Vermittlung von Endlichem und Unendlichem weder denkbar noch darstellbar ist, dass aber auf der anderen Seite die Möglichkeit einer solchen Vermittlung erkannt wird, so dass man sich nicht einfach damit zufrieden geben kann, diese Widersprüchlichkeit aufrecht zu halten, was dann geschähe, wenn sie als natürlich und selbstverständlich erschiene. „Die wirkliche Konversion – schreibt Pascal – besteht darin zu erkennen, dass zwischen uns und Gott ein nicht zu überwindender Gegensatz besteht.“¹² Das bedeutet aber, dass die Lösung des Widerspruchs des menschlichen Daseins (d.h. die Konversion, die ein Zurückkehren zu Gott ist und die Wiederherstellung einer Beziehung zu ihm) auch gleichzeitig dessen erneute Bestätigung ist.

In der Auseinandersetzung mit der griechischen Tragik unterstreicht Kierkegaard den Unterschied zur christlichen Erfahrung und vermeidet zu diesem Zweck den Begriff des Tragischen in Bezug auf das Christentum; er zieht ihm den Begriff des Paradoxes vor. Die von ihm vorgenommene Gegenüberstellung ist, wie bekannt, die zwischen Abraham und Agamemnon. Agamemnon erlebt den Konflikt zwischen der Vaterpflicht und -liebe auf der einen Seite, und dem Gebot der Götter auf der anderen. Der Konflikt wird in diesem Fall von einer höheren Pflicht gelöst: dem Wohl des Volkes. Sie drückt eine höhere Notwendigkeit aus, die die väterlichen Pflichten nicht ausschließt, aber übersteigt (Agamemnon wird daher auch nicht als Mörder erkannt). „Der tragische Held gibt das, was gewiß ist, um deswillen auf, das noch gewisser ist, und das betrachtende Auge ruht ohne Sorge auf ihm.“¹³ Der tragische Held findet also in der Tragödie ein höheres Prinzip der Versöhnung, das die tragische Spannung beruhigt.

¹² Blaise Pascal: *Pensées*, Brunschvicg 470.

¹³ Søren Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, in: *Gesammelte Werke*, übers. von Emanuel Hirsch, Gütersloh 1993, Bd. 4, S. 65.

Ganz anders setzt sich Abraham im Glauben einem absoluten Risiko aus: Der Konflikt zwischen der väterlichen Pflicht und dem Gebot seines Gottes findet kein höheres Prinzip der Versöhnung, das nachvollziehbar wäre oder ausgesprochen werden könnte. Indem er sich als Einzelner über das universal Ethische hinaus mit dem Absoluten in Beziehung setzt, entzieht sich Abraham jeder universal erkennbaren Rechtfertigung: Er riskiert, schlicht ein Mörder zu sein. In seinem Festhalten am Glauben errichtet er ein absolutes Verhältnis zu Gott, verliert jedoch in dieser unmittelbaren Gewissheit alle anderen Gewissheiten, die von der Zustimmung der anderen kommen: „Der Glaubensritter ist ganz allein auf sich angewiesen, er fühlt den Schmerz, daß er sich andern nicht verständlich machen kann [...]. Der Schmerz ist seine Zuversicht.“¹⁴ In diesem Sinn lässt es sich, glaube ich, von einer höheren und spezifischen Tragik des Glaubens reden (auch wenn Kierkegaard sie nicht so definiert); eine Tragik, die darin besteht, dass genau das, was die Rettung hervorbringt, einen Abgrund auf tut, in dem man sich verlieren kann: Der Glaube rettet in demselben Akt, in dem er den festen Boden des Verstandes, der Zustimmung der anderen, der Teilnahme an der Gemeinschaft zum Wanken bringt und zu keiner Versöhnung führt.

Einen weniger tragischen Charakter hat Nietzsche, da bei ihm neben dem feinen Gefühl für das Tragische auch der Wille ist, es zu versöhnen. Denkt er in der *Geburt der Tragödie* das Tragische als Konsequenz der zerbrochenen Einheit des Ursprungs alles Seienden, ist in den späteren Schriften die Treue zum Leben und die Aufnahme seiner Gegensätze ein wichtiges Thema. Das Leid wird notwendige Voraussetzung für die Entwicklung der Lebenskraft:

Fragt euch ob ein Baum, der stolz in die Höhe wachsen soll, des schlechten Wetters und der Stürme entbehren könne: ob Ungunst und Widerstand von aussen, ob irgendwelche Arten von Hass, Eifersucht, Eigensinn, Misstrauen, Härte, Habgier und Gewalttätigkeit nicht zu begünstigenden Umständen gehören, ohne welche ein grosses Wachstum selbst in der Tugend kaum möglich ist. Das Gift, an dem die schwächere Natur zugrunde geht, ist für den Starken Stärkung – und er nennt es auch nicht Gift.¹⁵

Der Schluss dieses emblematischen Aphorismus⁷ ist besonders wichtig: Kraft seiner vitalen Funktion ist das Gift kein Gift mehr, das Böse kein Böses.

Auf nicht ganz andere Weise gelangt Šestov – der den Anti-Rationalismus zum Äußersten führen will – zur Beseitigung des dialektischen Momentes, der für das Tragische konstitutiv ist.

Die höchste Form der philosophischen Überwindung des Tragischen bleibt aber diejenige, die nicht nur die Dialektik des Tragischen erkennt, sondern die Dialektik in ihrer versöhnenden Form denkt, die Potenz des Negativen zur Bildung eines Systems nutzend. So ist für Hegel die Krönung der tragischen Erfahrung

das Gefühl der *Versöhnung*, das die Tragödie durch den Anblick der ewigen Gerechtigkeit gewährt, welche in ihrem absoluten Walten durch die relative Berechtigung einseitiger

¹⁴ Ebd., S. 89.

¹⁵ Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Werke in drei Bänden*, a.a.O., Bd. II, S. 50.

Zwecke und Leidenschaften hindurchgreift, weil sie nicht dulden kann, dass der Konflikt und Widerspruch der ihrem Begriffe nach einigen sittlichen Mächte in der wahrhaften Wirklichkeit sich siegreich durchsetze und Bestand erhalte.¹⁶

Das Resultat endlich der tragischen Verwicklung leitet nun keinem anderen Ausgange zu, als dass sich die beiderseitige Berechtigung der gegeneinander kämpfenden Seiten zwar bewährt, die *Einseitigkeit* ihrer Behauptung aber abgestreift wird, und die ungestörte innige Harmonie [...] zurückkehrt. [...] Nur dann ist nicht das Unglück und Leiden, sondern die Befriedigung des Geistes das Letzte, insofern erst bei solchem Ende die Notwendigkeit dessen, was den Individuen geschieht, als absolute Vernünftigkeit erscheinen kann, und das Gemüth wahrhaft sittlich beruhigt ist.¹⁷

Hegel interpretiert das Schicksal, die höchste Kraft, die den Konflikt aufrecht erhält und vereint (d.h. die objektive Seite der Versöhnung) nicht als ein blindes oder irrationales, sondern spricht eher von einer „Vernünftigkeit des Schicksals.“¹⁸

Die Philosophie nach Hegel hat mehrmals die versöhnende Interpretation des Tragischen umgekehrt; trotzdem tritt sie immer wieder auf. Der gegenwärtige Nihilismus hat sich in die Nachfolge Nietzsches und seines tanzenden Zarathustra gestellt und hat sich so ganz der dramatischen Aspekte entledigt, die dem Denken und Leben Nietzsches noch inne waren. In diesem Nihilismus reifen die Folgen des Untergangs der Idee einer ursprünglichen Einheit und ihrer möglichen Restauration heran; doch damit – auch wenn die Auflösung in der ästhetischen oder rationalen Versöhnung vermieden wird – verliert die Tragik ihren Sinn. Fehlt die Instanz der Einheit, so löst sich die Tragik auf. Noch weiter und noch mehr verfließt sie in den verschiedenen Formen des relativistischen Denkens, und fehlt im analytischen Denken gänzlich.

3. Die hermeneutische Tragik

In der gegenwärtigen Philosophie dauert ein explizit tragisches Denken an. Ich denke dabei vor allem an Pareyson, der erkannt hat, dass das Tragische in der Dialektik der Freiheit wurzelt und der so das Thema des Bösen und der Widersprüchlichkeiten der Existenz in seine Ontologie der Freiheit aufgenommen hat. Bei Pareyson findet das tragische Denken, wie herkömmlich, im Bereich des Ethischen und Religiösen sein Anwendungsfeld. Ich glaube aber, dass es – gerade heute – möglich ist, nicht nur den Inhalt mancher Philosophien, sondern die Grundhaltung des philosophischen Denkens unter dem Gesichtspunkt des Tragischen zu deuten. Ich beziehe mich dabei sowohl auf die Spannung und den Konflikt zwischen analytischem und hermeneutischem oder phänomenologischem Denken oder, noch allgemeiner, zwischen objektivierendem und spekulativem Denken, als auch darauf, wie sich diese Spannung innerhalb des hermeneutischen Denkens widerspiegeln kann. Es handelt sich zweifellos um eine indirekte Form des Tragischen, die sich in der Philosophie offenbart und noch mehr in der Bezie-

¹⁶ Hegel: *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. III, S. 532.

¹⁷ Ebd., S. 553-554.

¹⁸ Ebd., S. 554.

hung des Denkens zur Wahrheit. Die Dialektik des Tragischen entfaltet sich in der Praxis der gegenwärtigen Philosophie als Dialektik zwischen der Notwendigkeit, Wirklichkeit und Wissen als Einheit zu denken, und der unlösbaren Dualität zweier Wahrheitsordnungen (der Wahrheit der Fakten und der Wahrheit des Ursprünglichen und der Totalität) und zweier Methoden (der analytischen und der hermeneutischen). Es handelt sich zwar nicht um eine neue Dualität, doch sie führt heute zu einer radikalen Polarisierung. Ich bin nun der Meinung, dass diese Polarisierung nur aus der Perspektive der Hermeneutik so verstanden werden kann, dass sie als Grundbedingung des Denkens erkannt wird. Doch auch hier kann man zwei verschiedene Wege gehen: Man versucht entweder, eine Vermittlung dieser Dualität zu erreichen, oder man erkennt sie als eine zu überwindende, jedoch unüberwindbare Dualität.

Dazu muss vorweg gesagt werden, dass das objektivierende Denken sich heute in zwei verschiedenen Formen darstellt: Die erste ist die von der Wissenschaft angestrebte strenge Kenntnis der Fakten, die zweite ist die Entmystifizierung. Die Gegenüberstellung zwischen der ersten, empirischen und wissenschaftlichen Form und dem hermeneutischen Denken war, wie bekannt, schon Ausgangspunkt Gadamer's; ein Ausgangspunkt, den er später zu überwinden versucht hat, indem er das objektivierende Denken als spezifische Art des Verstehens dargestellt hat. Das objektivierende Wissen wäre also nicht so sehr ein neutrales Wissen, das die Wahrheit der Dinge an sich wiedergibt, ein Wissen, das dem subjektiven Moment der Interpretation entzogen wird, sondern vielmehr ein Wissen, das sich die Dinge transparent macht, um sie durch die technische Manipulation zu beherrschen, also ein von einem besonderen Interesse oder Projekt geleitetes Wissen.¹⁹ Trotzdem aber ist der Unterschied zwischen methodischer und extramethodischer Wahrheit nicht zu überwinden. Apel seinerseits hatte in zwei Richtungen nach einer organischen Integration der zwei Denkformen gesucht. Auf der einen Seite, indem er zeigt, dass die Objektivität der empirisch-analytischen Wissenschaften nicht unabhängig vom subjektiven Moment des Verständnisses konstituiert werden kann, auf der anderen indem er bemerkt, dass das interpretative Verständnis nicht gänzlich vom objektivistischen (im Sinne von entmystifizierendem) Denken absehen kann. Die sprachlichen Ausdrücke des Menschen müssen also in einigen Aspekten nach der objektivierenden Methode behandelt werden, da ihr Sinn nicht nur interpretiert werden, sondern zuerst durch Rückgriff auf die materiellen Bedingungen, die sie hervorgebracht haben, erklärt werden muss.²⁰ Auf die gleiche Weise hat Habermas²¹ die Gegenüberstellung von Hermeneutik und analytischer Wissenschaft auf der einen Seite verneint, darauf bestehend, dass die erste in der zweiten enthalten sei, und auf der anderen Seite gefordert, dass sich die hermeneutische Erfahrung in Ideologiekritik verwandle. Versucht Gadamer das objektive Denken zum hermeneutischen zurückzuführen, wird bei Apel und Habermas das hermeneutische in die Sphäre des objektiven gezogen.

Es gibt aber, genauer betrachtet, noch eine dritte Form des objektivierenden Denkens. Es ist die Selbstreflexion des Denkens, ein fundamentaler Moment jeder Philosophie, der in der hermeneutischen Philosophie gerade darin liegt, die hermeneutische Natur des philosophischen Wissens zu erkennen und zu rechtfertigen. Nun gehören

¹⁹ Siehe Hans Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen ²1965, S. 426.

²⁰ Siehe Karl-Otto Apel: *Transformation der Philosophie*, Bd. II, Frankfurt a. M. 1973.

²¹ Siehe Jürgen Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M. 1967.

diese Erkenntnis und Rechtfertigung auf eine andere logische Ebene als die des Inhaltes einer besonderen Philosophie, also ihrer spezifischen Interpretation des Sinnes vom Sein. So entsteht auch in der hermeneutischen Philosophie eine Spannung, die von der unlösbaren Dualität zweier Denkordnungen, also zweier Wahrheitsordnungen, hervorgebracht wird. Es handelt sich um eine Dualität, die weder vermieden werden noch als einfache Nebeneinanderstellung registriert werden kann.

Nun verleihen die Differenz und die Spannung zwischen Objektivierung und Interpretation dem Denken eine tragische Note. Sie zeigen nämlich, dass die Beziehung zwischen Denken und Wahrheit von einer tiefen Spaltung durchdrungen ist: Auf der einen Seite kann das Denken nicht auf die Instanz einer Objektivität verzichten, also auf den direkten Ausdruck der Wahrheit in ihrer Einheit und Universalität – mit einer damit verbundenen Neigung, auch das nicht zu Objektivierende objektiv zu machen –, auf der anderen Seite muss es, da es den zum Scheitern verurteilten Charakter dieses Unterfangens erkennt, den indirekten und unerschöpflichen Weg der Interpretation gehen. Dies bedeutet, dass die Philosophie, da sie den objektivierenden Gedanken nicht ausschließen kann, anerkennen muss, dass die als Offenbarung der Wahrheit erkannte Interpretation immer eine unvollkommene und undurchsichtige Dimension mit sich bringt. Die Interpretation, die an sich eine positive – wenn auch endliche – Erkenntnis der ganzen Wahrheit ist, ist also in Wirklichkeit eine unbefriedigte Erkenntnis, die auf den – wenn auch trügerischen und irreführenden – Wunsch einer objektiven Wahrheit nicht verzichten kann. Die Philosophie als Interpretation ist also das Sehen der Wahrheit im Abbild, wie in dem vom hl. Paulus beschriebenen Spiegel; ein Sehen, das vom Gefühl einer unüberwindlichen Unzulänglichkeit begleitet wird.

Die Spaltung der hermeneutischen Philosophie zeigt sich nicht nur in der Beziehung zwischen hermeneutischem und objektivierendem Denken (die wir als synchronischen Riss bezeichnen können), sondern auch in der Beziehung zu Symbolen, Mythen, Erzählungen, zu den ursprünglichen Wahrheitserfahrungen also, aus denen sie dank der Interpretation ihre Inhalte bezieht. Die Philosophie als Hermeneutik hat die Aufgabe, diese Erfahrungen und ursprünglichen Erkenntnisse der Wahrheit zu klären und ihren universalen Sinn zu zeigen. Doch diese Aufgabe ist nur dadurch gerechtfertigt, dass diese Erfahrungen und Wahrheiten ihre Klarheit verloren haben; ihre Wahrheit wird nicht mehr universell erkannt. Die Philosophie ist also der Versuch, einen Verlust und eine Verarmung zu beheben. Ihre Kraft liegt in ihrer Fähigkeit, gegen diesen Zustand anzukommen, da sie jene Wahrheiten, die in ihrer tradierten Form dunkel und unbeständig geworden sind, wieder behauptet und erhält. Sowohl die Philosophie, als auch die Erfahrung und der Mythos sind authentische Wahrheitserkenntnisse, sind aber zugleich von einer gegenseitigen Spannung und Anziehungskraft durchdrungen: Mythos und Erfahrung drängen, um sich von der übermäßigen Unmittelbarkeit zu befreien, zu einer reflexiven Erkenntnis, die ihre Wahrheitserkenntnis eher zu einem Besitz macht, als zu einer Offenbarung; die Philosophie hingegen strebt nach der Fülle des Mythos und der Erfahrung, um sich von der übermäßigen Vermittlung zu lösen, die die Erkenntnis wiederum eher zum Abbild der Wahrheit oder zum einfachen Streben nach ihr macht, anstatt zu einem Besitz. Sie können also nicht einfach als zwei verschiedene Formen betrachtet werden, welche die Wahrheit gleichermaßen angemessen erkennen; ihre Beziehung zeigt vielmehr, wie jegliche Form der Wahrheitserkenntnis Spuren einer tiefen Spaltung in sich trägt.