

Die (Nicht-)Dialektik des Tragischen in Nietzsches Denken

Lucian Ionel
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Abstract

The Non-Dialectic of Tragic in Nietzsche's Thinking

Based on the dialectical interpretation of tragedy in classical philosophy, one could read Nietzsche's conception of the tragic in a dialectical manner. A dialectical reading of Nietzsche's *The Birth of Tragedy* generally considers the Apollonian and the Dionysian as contrasting, but mutually dependent powers. However, beginning with the fifth chapter of this book, Nietzsche gives a different account of the tragic, emphasizing the affirmative character of the Dionysian. Following this idea, I argue that Nietzsche proposes a non-dialectical conception of tragic, which abandons the project of justifying life, i.e., of condemning it and giving it an alien meaning. Instead, the tragic consists for Nietzsche in affirming life as it is. This conception overcomes the pessimism that informs the dialectical conception of the tragic: suffering and finitude are no longer seen as opposed to life and thus in need of justification, but they essentially belong to it. This raises the question of what is still tragic in the absolute affirmation of life, if the dialectic dichotomy is repealed.

Keywords: Nietzsche, tragedy, dialectic, Dionysian, Apollonian, justification of life, affirmation of life

I. Einleitung

Die Ausgangsfrage des vorliegenden Textes bezieht sich darauf, worin das Tragische in Nietzsches Denken besteht. Diese Frage ist nicht vor kurzer Hand zu beantworten und sie wird in den folgenden Überlegungen nur unter einem Aspekt untersucht werden. Dabei steht Nietzsches Werk *Die Geburt*

der Tragödie aus dem Geiste der Musik in Betrachtung. Der hierbei betrachtete Aspekt betrifft die Gegensätzlichkeit und Zusammengehörigkeit des Apollinischen und Dionysischen, deren Verhältnis in der Tragödie eine Art Dialektik zu enthalten scheint. Die vorliegende Analyse stellt sich der Aufgabe, nach dieser anscheinenden Dialektik des Tragischen zu fragen.

Die dialektische Lesart betont die Zusammengehörigkeit dieser natürlichen Kunsttriebe trotz ihrer Gegensätzlichkeit und beruft sich auf die ersten Kapitel der *Geburt der Tragödie*. Die dialektische Zusammengehörigkeit besteht darin, dass der Traum und der Rausch als natürliche Triebe apollinisch und dionysisch erst durch das gegenseitige Verhältnis werden. Forciert gesagt, wird das Apollinische apollinisch erst durch den Bezug auf das Dionysische, welches den Traum mit dem Bewusstsein begleitet, dass er ein scheinhafter Traum ist. Demgegenüber wird der Rausch erst dadurch dionysisch, dass die apollinische Dimension dazugehört, wenn es die Individualität derart gebildet wird, dass das Dionysische sie begleitet. Dieses Verhältnis wird von Nietzsche als „gegenseitige Notwendigkeit“ bezeichnet und der Gegensatz wird, wie er später in *Ecce homo* schreibt, „in der Tragödie zur Einheit aufgehoben.“ (Nietzsche 2007 e / KSA 6, 310) Ebenfalls in *Ecce homo* findet man die Behauptung, dass diese Schrift „anstößig Hegelisch [riecht].“ (Nietzsche 2007 e / KSA 6, 310) Gemäß dieser Lesart würde Nietzsches Satz »Apollo konnte nicht ohne Dionysos leben« besagen, dass Apollo sein Wesen erst durch Dionysos gewinnt und umgekehrt. Die Zusammengehörigkeit dieser Gegensätze würde dieser Lesart zufolge das Tragische ausmachen.

Die dialektische Lesart missachtet jedoch eine bedeutsame Verwandlung der Konzeption des Tragischen bei Nietzsche, die bereits in *Die Geburt der Tragödie* ab dem fünften Paragraphen durch eine Akzentverschiebung geschieht, Konzeption die sein ganzes spätes Denken bestimmt. Um diese nichtdialektische Konzeption des Tragischen nachzuvollziehen, nehme ich auf Deleuzes Interpretation Bezug, der in *Nietzsche et la philosophie* argumentiert, dass „der Kommentator Nietzsches [...] grundsätzlich vermeiden [muß], dessen Denken

unter einem wie immer gearteten Vorwand zu »dialektisieren.«” (Deleuze 1976, 15) Das Dionysische erhält in dieser zweiten Konzeption nicht nur die zentrale Rolle in der Tragödie, sondern es wird zum Grund des Apollinischen selbst. Einerseits begegnet man einer Aufhebung des Apollinischen im Dionysischen, da die Not der Traumwelt und der Trieb der Schöpfung aus dem Dionysischen selbst entspringen und im Grunde einer Manifestation des Dionysischen als Lebensausdruck entsprechen. Andererseits wird die Rolle der Rechtfertigung des Lebens, die dem Apollinischen zukam, vom Dionysischen ausgelöst, da das Dionysische das Leben mit dem zum Leben selbst gehörenden Vergehen bejaht, ohne das Bedürfnis einer Rechtfertigung des Lebens anzuerkennen.

Diese Entwicklung von Nietzsches Denken ist vom Projekt angetrieben, den Pessimismus zu vermeiden – das Tragische ist bei Nietzsche nicht mit dem Pessimismus verbunden. Das Tragische besteht dabei nicht so sehr im Wissen und Bedauern eines unvermeidlichen Endes aller Dinge, sondern vielmehr in der absoluten und radikalen Bejahung des Lebens. Das Ja-sagen zur ganzen »Realität« ist in Nietzsches Denken das Zeichen der Zentralität des Dionysischen – Dionysos wird so das Merkmal des tragischen Denkens. Wenn aber der Gegensatz zum Apollinischen aufgelöst wird, ist es immer noch zu fragen, was das tragische Phänomen ausmacht.

Tragisch ist für Nietzsche nicht das unhintergehbare Ende des Lebens oder der bloße Gegensatz, der im Leben waltet – insofern der Mensch, um weiter leben zu können, dem Leben Sinn geben muss, mit dem tragischen Bewusstsein, dass dieser Sinn oder dieses Ideal, diese Rechtfertigung des Lebens im Grunde vergeblich ist. Diese Bedeutung hat das Tragische innerhalb einer dialektischen Konzeption. Aber eben auf dieses Verständnis beschränkt sich Nietzsche nicht und seine Philosophie ist ein Versuch, eine andere Auffassung des Tragischen zu erarbeiten. Es sei im Voraus gesagt, dass das Tragische bei Nietzsche nicht bloß in der Bejahung des Vergehens besteht, sondern darin, dass diese Bejahung dem Leben nicht äußerlich ist, sondern eine dem Werden des Lebens zugehörige Erkenntnis repräsentiert. Die tragische Weisheit

bejaht das Werden, weil sie dem Werden gehört. Es ist das werdende Leben selbst, das sich behauptet, und deshalb wird keine Reue über das dem Werden zugehörigen Vergehen erfahren. Das absolut Tragische enthält kein Trennen, keine Not der Versöhnung, keinen Gegensatz. Streng genommen, gibt es keinen Gegensatz, weil alles Gegensatz ist. Der Gegensatz darf nicht von außen betrachtet werden, weil diese Betrachtung einen Abstand zum Leben involviert, eine theoretisierende Haltung, die dem Tragischen der Feind *par excellence* ist: sie ist Sokratismus.

II. „In der Tragödie der Gegensatz zur Einheit aufgehoben“ (Nietzsche 2007 e / KSA 6, 310)

Mit diesen Worten beschreibt Nietzsche in *Ecce homo* das gegenseitige Verhältnis des Apollinischen und Dionysischen in der *Geburt der Tragödie*. Die Einheit, zu der sie erhoben werden, ist die Einheit der Tragödie. Die Einführung der zwei Kunsttriebe soll die Erscheinung der Tragödie erklären. Diese Kunstgattung ist keine nachträgliche Erscheinung dieser Kunsttriebe, sondern das Apollinische und das Dionysische kommen als solche erst im tragischen Kunstwerk zum Tragen.

Die Frage nach der Bedeutung der Tragödie ist andererseits nicht nur eine Frage nach dieser ausgezeichneten Kunstgattung, sondern die Kunstgattung der Tragödie bringt das Tragische als ein der Welt innewohnendes Prinzip zum Ausdruck. Die Frage nach der Tragödie ist eigentlich, und darin besteht Nietzsches philosophischer Ansatz, die Frage nach dem Tragischen. Es ist somit nicht die tragische Kunst, welche die Welt nicht zu einer tragischen Welt ausmacht, sondern das Kunstwerk drückt die Erkenntnis des tragischen Wesens der Welt aus. Erst aufgrund dieser Erkenntnis können das Apollinische und das Dionysische eine Welt gestalten.

Inwiefern ist aber die Welt immer schon tragisch? Eine Antwort, die auf das Wechselspiel der Urgegensätze der Wirklichkeit verweist, nimmt eine dialektische Lesart in Anspruch. Da die Welt der Kampf zwischen Leben und Tod, Freiheit und Notwendigkeit, Wahrheit und Täuschung ist, sei

sie dadurch tragisch. Diese dialektische Lesart des Zwiespaltes von Apollinischem und Dionysischem findet sich zudem darin bestätigt, dass Nietzsche selbst am Anfang der *Geburt der Tragödie* ihren Gegensatzcharakter und ihre gleichzeitige Zusammengehörigkeit betont.

Wir werden im Folgenden diese Lesart rekonstruieren, jedoch wird Nietzsches Text zeigen, dass das Verständnis der griechischen Tragödie einer Verwandlung der klassischen Konzeption des Tragischen bedarf. Nietzsches Betonung der bejahenden Funktion des Dionysischen erschließt das Tragische auf eine radikal andere Weise. Die Bejahung des Lebens überwindet den Pessimismus und das Tragische – als ein ausgezeichneter Blick in das Wesen der Dinge – wird der Resignation entgegengesetzt.

II.a. „Bei fortwährendem Kampfe und nur periodisch eintretender Versöhnung“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 25)

Traum und Rausch sind unterschiedlich, aber nicht entgegengesetzt. Traum und Rausch, mögen sie als privilegierte Augenblicke des menschlichen Lebens und nicht nur als Aktivitäten der Alltäglichkeit verstanden werden, sind als natürliche Triebe die Quellen zweier Grundaspekte des menschlichen Lebens – der Idealisierung und des Sichverlierens; des verklärten Horizontes, worin man seine Lebensform entwirft, und der rohen Existenz, worin man das gemeinsame Schicksal mit den anderen Menschen erfährt. Traum und Rausch sind getrennt, obwohl sie im Apollinischen und Dionysischen aufeinander bezogen werden: „Um uns jene beiden Triebe näher zu bringen, denken wir sie uns zunächst als die getrennten Kunstwelten des Traumes und des Rausches; zwischen welchen psychologischen Erscheinungen ein entsprechender Gegensatz, wie zwischen dem Apollinischen und Dionysischen.“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 26)

Traum und Rausch sind somit die natürlichen oder psychologischen Quellen zweier Kunstzustände, des Apollinischen und des Dionysischen, die auch ihrerseits Naturtriebe sind. Sie entsprechen nur „auf der Seite der Kunst“

dem Traum und dem Rausch (Nietzsche 2007 g / KSA 13, 235). Der Ausdruck „auf der Seite der Kunst“ deutet darauf, dass das Apollinische und das Dionysische nur im Kunstwerk Pendant zum Verhältnis zwischen Traum und Rausch repräsentieren. Das Apollinische und das Dionysische werden aber nicht auf die Kunst beschränkt. Auf der Seite des Lebens ist aber die Natur des Verhältnisses zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen eine andere als zwischen Traum und Rausch.

Darin liegt der Grund, warum Nietzsche mit zwei Begriffspaare – Traum und Rausch, Apollinisches und Dionysisches – operiert, obwohl er das Leben der Kunst nicht entgegengesetzt. Das Apollinische und das Dionysische sind nicht gleichgültig gegenüber einander, sondern sie gehören – als entgegengesetzte Prinzipien – zusammen, wie die ersten Paragraphen der *Geburt der Tragödie* beschreiben. Es liegt am Wesen ihrer Gegensätzlichkeit, dass sie sich miteinander zu versöhnen haben. Die Welt der Bildkunst, die das Apollinische symbolisiert, und die unbildliche Kunst der Musik, die dem Dionysischen entspricht, sind nicht bloß getrennte Kunstwelten. Am Anfang der *Geburt der Tragödie* beschreibt Nietzsche das privilegierte Verhältnis zwischen Apollinischem und Dionysischem wie folgt:

„Beide so verschiedene Triebe gehen neben einander her, zumeist im offenen Zwiespalt mit einander und sich gegenseitig zu immer neuen kräftigeren Geburten reizend, um in ihnen den Kampf jenes Gegensatzes zu perpetuieren, den das gemeinsame Wort »Kunst« nur scheinbar überbrückt; bis sie endlich, durch einen metaphysischen Wunderakt des hellenischen »Willens«, mit einander gepaart erscheinen und in dieser Paarung zuletzt das ebenso dionysische als apollinische Kunstwerk der attischen Tragödie erzeugen.“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 27)

Selbst in ihrer Versöhnung bleiben das Apollinische und Dionysische entgegengesetzt, obwohl die Versöhnung in der Tragödie ihr gemeinsames Ziel ist, wie Nietzsche im vierten Paragraph behauptet: „und hier bietet sich unseren Blicken das erhabene und hochgepriesene Kunstwerk der attischen Tragödie und des dramatischen Dithyrambus, als das gemeinsame Ziel beider Triebe, deren geheimnisvolles Ehebündnis, nach langem vorhergehenden Kampfe, sich in einem solchen Kinde – das zugleich Antigone und Cassandra

ist – verherrlicht hat.“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 42) Aus diesem Fragment erfahren wird, dass das Apollinische und das Dionysische selbst in ihrem „vorhergehenden“ Kampf, vor dem Zeitpunkt ihrer Versöhnung, wesentlich verbunden sind.

Wenn das Apollinische und das Dionysische nicht nur verschieden sind, sondern entgegengesetzt, ergibt sich die Frage, woraus ihre Entgegensetzung entspringt. Und wenn sie trotz ihrer Entgegensetzung zusammengehörig sind, dann ist es zu fragen, worin ihre Zusammengehörigkeit besteht. Diese Fragen selbst gehören zusammen. Um die erste zu antworten, muss man bereits die zweite behandeln. Dies liegt daran, dass beide Frage eine Antwort verbindet: Sowohl die Gegensätzlichkeit als auch die Zusammengehörigkeit des Apollinischen und Dionysischen bestehen in ihrer »gegenseitigen Notwendigkeit«. Nietzsche verwendet diesen Ausdruck im vierten Paragraphen, wenn er sich auf Raffaels Kunst bezieht: „Hier haben wir, in höchster Kunstsymbolik, jene apollinische Schönheitswelt und ihren Untergrund, die schreckliche Weisheit des Silen, vor unseren Blicken und begreifen, durch Intuition, ihre gegenseitige Nothwendigkeit.“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 39)

Die gegenseitige Notwendigkeit besteht somit zwischen der Welt der Schönheit und der schrecklichen Weisheit des Silens. Warum ist aber die schreckliche Weisheit des Silens für die Schönheitswelt notwendig? Im dritten Paragraphen der *Geburt der Tragödie* behauptet Nietzsche, dass die „Volkswahrheit“, welche Silen in seiner Antwort auf die Frage des Königs Midas ausgesprochen hat, der Grund des Apollinischen ist.

„Als er ihm endlich in die Hände gefallen ist, fragt der König, was für den Menschen das Allerbeste und Allervorzüglichste sei. Starr und unbeweglich schweigt der Dämon; bis er, durch den König gezwungen, endlich unter gellem Lachen in diese Worte ausbricht: »Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Erpriessliche ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich – bald zu sterben.“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 35)

Diese Volkswahrheit drückt das Wissen aus, welches das Dionysische ständig tragen und woran es erinnern wird. Der

dionysische Hang zur Nichtigkeit des Lebens ist keine boshafte und krankhafte Haltung dem Leben gegenüber, sondern der tiefe Blick in das Wesen aller Dinge, die Erkenntnis der Wahrheit des Lebens im Lichte der Endlichkeit: „Der Grieche kannte und empfand die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins: um überhaupt leben zu können, musste er vor sie hin die glänzende Traumgeburt des Olympischen stellen.“ (Nietzsche 2007 a / KSA1, 35) Die Schöpfung des Apollinischen, die olympische Welt, ist die Reaktion auf die stetig verborgene, aber anwesende Erkenntnis dieser Endlichkeit. Wenn das Leben in seiner Endlichkeit erfahren wird, dann muss es gerechtfertigt werden. Das Apollinische liegt gerade im Versuch, dem Leben Sinn zu geben. Die olympische Welt, die das Leben des Menschen idealisiert, macht das Leben lebbar, insofern das menschliche Leben sich in diesem hypostasierten Ideal wiedererkennt:

„So rechtfertigen die Götter das Menschenleben, indem sie es selbst leben – die allein genügende Theodicee! Das Dasein unter dem hellen Sonnenscheine solcher Götter wird als das an sich Erstrebenswerthe empfunden, und der eigentliche Schmerz der homerischen Menschen bezieht sich auf das Abscheiden aus ihm, vor allem auf das baldige Abscheiden: so dass man jetzt von ihnen, mit Umkehrung der silenischen Weisheit, sagen könnte, »das Allerschlimmste sei für sie, bald zu sterben, das Zweitschlimmste, überhaupt, einmal zu sterben.«“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 36)

Es ist somit das Wesen des Apollinischen, die lähmende Endlichkeit zu überwinden und somit das Leben, trotz seiner Vergänglichkeit, zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung verleiht dem griechischen Geist die Heiterkeit, die inmitten seines tragischen Geistes waltet. Apollo, „das herrliche Götterbild des principii individuationis“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 28), verkörpert die Schönheit der olympischen Welt und dadurch den Glauben an die Schönheit der menschlichen Welt. Allerdings wird die Tendenz des Apollinischen, aufgrund der verklärten Welt die tiefliegende Wahrheit des Silens zu vergessen, vom Dionysischen ermahnt. Erst in diesem Sinne, dass es den trügerischen Schein des apollinisch verklärten Individuums entlarvt und an die Endlichkeit des Daseins erinnert, hat das Dionysische eine vernichtende Rolle. Das Dionysische entrückt den Menschen aus seiner Illusion der

Individualität in die Ureinheit aller Lebewesen. Das Dionysische ist die Erinnerung an den Tod, der trotz aller verschönenden Versuche, ihn zu vergessen, als Wahrheit des Lebens waltet. „Die Musen der Künste des »Scheins« verblassten vor einer Kunst, die in ihrem Rausche die Wahrheit sprach, die Weisheit des Silen rief Wehe! Wehe! aus gegen die heiteren Olympier. Das Individuum, mit allein seinen Grenzen und Maassen, ging hier in der Selbstvergessenheit der dionysischen Zustände unter und vergass die apollinischen Satzungen.“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 41)

Principio individuationis und Ureinheit, scheinbare Bedeutung und Entdeckung dieser Illusion, gerechtfertigtes Sein und vergängliches Werden – diese Paare drücken die Gegensätzlichkeit des Apollinischen und Dionysischen aus. Nietzsche betont aber immer wieder, dass sie sich einander brauchen. Im Hinblick auf den »apollinischen Griechen« schreibt er: „Sein ganzes Dasein mit aller Schönheit und Mäßigung ruhte auf einem verhüllten Untergrunde des Leidens und der Erkenntnis, der ihm wieder durch jenes Dionysische aufgedeckt wurde. Und siehe! Apollo konnte nicht ohne Dionysos leben! Das »Titanische« und das »Barbarische« war zuletzt eine eben solche Nothwendigkeit wie das Apollinische!“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 40) Die Vernichtung des Individuums bedarf ebenfalls der Individualität und der verklärten Lebensform. Nicht jedes Bacchanal ist ein dionysisches – erst im Zuspiel mit der apollinischen Dimension ist der Vernichtungsdrang dionysisch. Es ist eine „ungeheuere Kluft [...], welche die *dionysischen Griechen* von dem dionysischen Barbaren trennt“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 31).

Was in dieser Konzeption demnach dialektisch anklingt, ist die Tatsache, dass das Apollinische erst durch das Dionysische zum selbstbewussten Apollinischen wird – es weiß, dass es nur ein Traum ist; es weiß, dass es sich an die Schönheit bindet, um das Entsetzen zu vergessen. Wiederum verneint das Dionysische das *principio individuationis* mit dem Bewusstsein, dass diese individualisierte und scheinhafte Lebensform notwendig ist. Darin besteht die Zusammengehörigkeit des Apollinischen und des Dionysischen, die auf eine dialektische Einheit hindeutet. Neben anderen

Autoren hat auch Gilles Deleuze die These vertreten, dass diese dialektische Konzeption des Tragischen für die *Geburt der Tragödie* maßgeblich ist und dass sie sich erst nach diesem Werk verändert:

“Dionysos und Apollo stehen sich demnach weniger wie die zwei Momente eines Widerspruches, als vielmehr wie antithetische Formen seiner Lösung gegenüber: Apollo, mittelbar, in der Anschauung des plastischen Bildes; Dionysos, unmittelbar, durch die Abbildung, im musikalischen Symbol des Willens. Dionysos ist gleichsam der Untergrund, auf dem Apollo den schönen Schein ausbreitet; unter Apollo aber grollt und brummt Dionysos. Die Antithese bedarf also selbst der Lösung, muß «zur Einheit aufgehoben» werden.” (Deleuze 1976, 17)

II.b. Diese Schrift „riecht anstößig Hegelisch“ (Nietzsche 2007 e / KSA 6, 310)

Diese Worte, die Nietzsche in *Ecce homo* schreibt, geben seinen späteren Eindruck über sein junges Werk wieder. Der Hinweis auf den hegelschen Charakter seines Gedankens kommt in einem Kontext vor, in welchem Nietzsche den Ansatz der *Geburt der Tragödie* als »eine Idee« beschreibt – „eine »Idee« – der Gegensatz dionysisch und apollinisch – ins Metaphysische übersetzt; die Geschichte selbst als Entwicklung dieser »Idee«; in der Tragödie der Gegensatz zur Einheit aufgehoben.“ (Nietzsche 2007 e / KSA 6, 310) Diese Übersetzung des Gegensatzes ins Metaphysische ist in den ersten »hegelischen« Paragraphen der *Geburt der Tragödie* zu verorten, denn auf diese ersten Paragraphen bezieht sich jede dialektische Lesart. Was kann darin als hegelisch bezeichnet werden?

Ähnlichkeiten zwischen Hegels Konzeption des Tragischen und Nietzsches Auffassung mögen identifiziert werden, aber sie riskieren, reine und unbegründete Assoziationen zu bleiben. Die Elemente des tragischen Gegensatzes bei Hegel entsprechen nicht dem Verhältnis zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen bei Nietzsche. Wenn Hegel »das abstrakte Unwirkliche«, bzw. die Notwendigkeit des Schicksals, dem »wirklichen Einzelnen« in der Tragödie entgegengesetzt sieht, oder wenn er den Zwiespalt

der ethischen Substanz, die sich zwischen einem sittlichen Gesetz und einer verborgenen Normativität teilt, als Ursprung der tragischen Entgegensetzung beschreibt, dann sind diese Gegensätze nicht leicht übersetzbar durch den Widerspruch des Apollinischen und Dionysischen.

Worin besteht demzufolge Nietzsches hegelische Auffassung des Tragischen? Die Antwort, dass diese Auffassung »in dem Gedanken des Gegensatzes selbst« besteht, würde nicht viel besagen. Es ist indessen die Art und Weise, in der Hegel den tragischen Gegensatz begreift, woran sich Nietzsche annähert: Diese besteht in der Annahme des negativen Charakters eines Pols der Entgegensetzung. In der dialektischen Auffassung übernimmt ein Pol des Gegensatzes eine negative Funktion. Mit Deleuze gesagt,

„Die Dialektik gibt eine bestimmte Konzeption des Tragischen vor: Sie verbindet es mit dem Negativen, dem Gegensatz, dem Widerspruch. Als Widerspruch zwischen Leiden und Leben, zwischen Endlichen und Unendlichen im Leben selbst, zwischen dem besonderen Schicksal und dem allgemeinen Geist in der Idee; als Bewegung des Widerspruches und auch seiner Lösung : In diesen Formen gerät das Tragische in ihr zur Darstellung.“ (Deleuze 1976, 16)

Negativ ist für Hegel eine Dimension der Notwendigkeit, die dem tragischen Helden verborgen bleibt. Es handelt sich um die Wahrheit, über welche der tragische Held zunächst nichts weiß. Das Wissen, nach dem er handelt, ist das sittliche Gesetz, die Befehle „dieses wahrredenden Gottes, dessen Bekanntmachungen dessen, was ist, [...] vielmehr trügerisch [sind]“ (Hegel 1988, 481). Was sich durch den wahrredenden Gott bzw. durch Apollo mitteilen lässt, übersieht eine andere Dimension der ethischen Substanz, eine Notwendigkeit, die das sittliche Gesetz nicht mitberücksichtigt. Das Eintreten dieses Wissens, die Erfahrung des Rätsels, bringt das Tragische hervor. Hegel schreibt am Ende seiner Beschreibung der Tragödie in der *Phänomenologie des Geistes*:

„Diese Notwendigkeit hat gegen das Selbstbewusstsein die Bestimmung, die negative Macht aller auftretenden Gestalten zu sein, in ihr sich selbst nicht zu erkennen, sondern darin vielmehr unterzugehen. (...) Aber das Selbstbewusstsein, die einfache Gewissheit seiner, ist in der Tat die negative Macht, die Einheit des

Zeus, des substantiellen Wesens, und der abstrakten Notwendigkeit, es ist die geistige Einheit, worein alles zurückgeht.“ (Hegel 1988, 484)

In Nietzsches Auffassung kann die Negation dem Dionysischen zugesprochen werden, da das Apollinische durch die dionysische Wahrheit seines Scheins bewusst wird. Das Dionysische vernichtet die verklarte Welt des Apollinischen und erweist das apollinische Werk als vergeblich. Das Zurückführen des menschlichen Daseins auf eine Ureinheit ist ebenso eine Funktion des Dionysischen bei Nietzsche, wie er im siebten Paragraph behauptet: „In gleicher Weise, fühlte sich der griechische Culturmensch im Angesicht des Satyrchors aufgehoben: und dies ist die nächste Wirkung der dionysischen Tragödie, dass der Staat und die Gesellschaft, überhaupt die Klüfte zwischen Mensch und Mensch einem übermächtigen Einheitsgeföhle weichen, welches an das Herz der Natur zurückführt.“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 56)

Die dionysische Volkswahrheit verhindert das Handeln. Die Vergänglichkeit der menschlichen Welt entzieht dieser ihren Handlungsboden. Dieser Gedanke wird im achten Paragraphen der *Geburt der Tragödie* formuliert:

„In diesem Sinne hat der dionysische Mensch Ähnlichkeiten mit Hamlet: beide haben einmal einen wahren Blick in das Wesen der Dinge gethan, sie haben erkannt, und es ekelt sie zu handeln; denn ihre Handlung kann nichts am ewigen Wesen der Dinge ändern, sie empfinden es als lächerlich oder schmachvoll, dass ihnen zugemuthet wird, die Welt, die aus den Fugen ist, wieder einzurichten. Die Erkenntnis tödtet das Handeln, zum Handeln gehört das Umschleiertsein durch die Illusion – das ist die Hamletlehre (...); nicht das Reflectiren, nein! – die wahre Erkenntnis, der Einblick in die grauenhafte Wahrheit überwiegt jedes zum Handeln antreibende Motiv, bei Hamlet sowohl bei dem dionysischen Menschen.“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 57)

Das Tragische über die Einsicht Hamlets hinaus zu denken, bedeutet, dass trotz dieser grauenhaften Erkenntnis die Welt weiter gehen muss. Und sie kann nicht anders weiter gehen als durch die Illusion, durch das »Umschleiertsein«, welches das Handeln ermöglicht. Trotz Augenblicke des tragischen Erkennens muss die apollinische Verschleierung und somit der Widerspruch weiter bestehen. Die apollinische Schöpfung muss das Leben rechtfertigen, selbst mit dem

Bewusstsein, dass nur Schein ist, was es für den Sinn des Lebens hält.

Aber eben auf diese Weise denkt Nietzsche das Tragische nicht. Trotz des hegelischen Nachklanges der Schrift erfährt seine Auffassung des Tragischen eine bedeutsame Verwandlung bereits in der *Geburt der Tragödie*.

In einer dialektischen Auffassung des Tragischen kommt die Rolle der Überwindung des Entsetzens dem Apollinischen zu – das Bedürfnis der Rechtfertigung des Lebens kann nur vom Apollinischen befriedigt werden. Jedoch will Nietzsche gerade dieses Bedürfnis aufheben, wie es im Folgenden gezeigt wird. Zudem besteht die Rolle des Dionysischen nicht nur in der angesprochenen Negation, sondern das Dionysische übernimmt selbst die Aufgabe der „Rechtfertigung“. Es handelt sich aber nicht mehr um eine „Rechtfertigung“, sondern um eine Behauptung des Lebens, so wie es ist, ohne die Not, es zu verschleiern. Die apollinische Illusion wird somit sekundär – sie muss nicht mehr die Welt im Grunde nicht rechtfertigen, weil die Welt nicht gerechtfertigt zu werden braucht.

Im Anschluss an das angegebene Zitat über Hamlet beschreibt Nietzsche die Kunst als rettend – „sie allein vermag jene Ekelgedanken über das Entsetzliche oder Absurde des Daseins in Vorstellungen umzubiegen.“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 57) Die Vorstellungen, von denen Nietzsche hierbei spricht, sind das Erhabene („die künstlerische Bändigung des Entsetzlichen“) und das Komische („die künstlerische Entladung vom Ekel des Absurden“). Aber sie sind nicht mehr apollinisch, sondern sie entstammen dem Dionysischen selbst, obwohl es die Endlichkeit des Daseins erschließt. Das, was das Leben verneint, findet auch die Lösung im Leben selbst.

Das Erhabene und das Komische werden dem Leben nicht hinzugefügt, sondern sie sind dem Leben zugehörig. Dadurch opponiert Nietzsche der Dialektik des Tragischen eine dionysische Kunst. Im fünften Paragraphen heißt es: „denn nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt.“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 47) Dieser Hauptsatz der *Geburt der Tragödie* ist nicht mehr apollinisch zu verstehen, wie ich im Folgenden erläutern werde. Das

Dasein muss nicht als ästhetisches Phänomen ausgebildet werden, sondern es ist immer schon ein ästhetisches Phänomen. Es kann sich nur durch das »rechtfertigen«, was es immer schon ist.

II.c. „Alles Widerstrebende in eine Harmonie zusammen“ (Nietzsche 2007 b / KSA 1, 830)

Ab dem fünften Paragraphen der *Geburt der Tragödie*, in welchem Nietzsche das Wesen des Dionysischen aus der Lyrik und der Musik her erläutert, findet eine Verwandlung des Akzentes statt, der in einem gewissen Kontrast mit der vorherigen Konzeption des Apollinischen und Dionysischen steht. Die Kunst, die bei Nietzsche als Lebensausdruck zu verstehen ist, ist nicht mehr wesentlich apollinisch. Die apollinische Kunst war jedoch für die Schöpfung einer Ordnung verantwortlich, die das Leben lebbar machte. Was verwandelt sich aber durch die Beschreibung des Dionysischen?

Wenn die Kunst eine Lebensmanifestation ist, dann ist die dionysische Kunst als unmittelbarer Lebensausdruck die Kunst *par excellence*. Die musikalische Stimmung, so Nietzsches Schiller- und Schopenhauer-Rezeption, ist der erste Ausdruck einer Lebensordnung. Der Lyriker, wie der Musiker,

„ist zuerst, als dionysischer Künstler, gänzlich mit dem Ur-Einen, seinem Schmerz und Widerspruch, eins geworden und producirt das Abbild dieses Ur-Einen als Musik, wenn anders diese mit Recht eine Wiederholung der Welt und ein zweiter Abguss derselben genannt worden ist; jetzt aber wird diese Musik ihm wieder wie in einem gleichnissartigen Traumbilde, unter der apollinischen Traumeinwirkung sichtbar. Jener bild- und begrifflose Widerschein des Urschmerzes in der Musik, mit seiner Erlösung im Scheine, erzeugt jetzt eine zweite Spiegelung, als einzelnes Gleichniss oder Exempel. Seine Subjektivität hat der Künstler bereits in dem dionysischen Prozess aufgegeben: das Bild, das ihm jetzt seine Einheit mit dem Herzen der Welt zeigt, ist eine Traumscene, die jenen Urwiderspruch und Urschmerz, sammt der Urlust des Scheines, versinnlicht. Das »Ich« des Lyrikers tönt also aus dem Abgrunde des Seins: seine »Subjektivität« im Sinne der neueren Ästhetiker ist eine Einbildung.“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 44)

Die apollinische Kunst wird zur sekundären Kunst, insofern sie die Urkunst der Musik nachahmt. Als unmittelbare

Lebensmanifestation wird die dionysische Kunst zum ersten Lebensausdruck, zur ersten Anordnung des Lebens. Sie ist, im Gegensatz zur apollinischen Kunst, mit dem Abgrund des Seins direkt verbunden, eine unmittelbare Übersetzung der Ureinheit aller Dinge, jenseits und vor aller Subjektivität – d.h. vor aller Einbildung.

Ohne Ordnung ist das Leben nicht möglich, weil es nur als Lebensform besteht. Aber die Anordnung ist jetzt nicht mehr ein Resultat der apollinischen Kunst, sondern sie entspringt unmittelbar aus dem Leben, das als natürliches immer schon angeordnet ist. Selbst der Schein, das Spezifikum der apollinischen Konstruktion, ist nun kein Zusatz zum Leben, sondern ein diesem selbst zugehörendes Prinzip. Das Apollinische tritt nun als Teil des Dionysischen hervor.

Um die Differenz dieser verwandelten Konzeption zur ersten Konzeption zu klären, muss die modifizierte Funktion des Apollinischen verstanden werden. Steht das Apollinische von Anfang an im Dienst des Dionysischen, um das Leben zu rechtfertigen und somit zu bejahen? Wesentlich für die Verwandlung der Konzeption Nietzsches ist gerade der Stellenwert der Rechtfertigung: Die Rechtfertigung des Lebens des Lebens wird nicht vom Dionysischen übernommen, sondern als solche – als Rechtfertigungsbedürfnis – gestrichen. Wenn aber die Sinnggebung des Lebens als Werk des Apollinischen beschrieben worden ist, wenn die Traumwelt, die Idealisierung des menschlichen Lebens durch die Schöpfung der olympischen Welt das Leben erträglich, erlebbar, wünschenswert machen und die Volkswahrheit des Silens bewältigen, wie kann dann das Dionysische durch sich selbst, trotz seines Einblickes in die Endlichkeit des Lebens, die Vergewlichkeit des Daseins bewältigen?

Um diesen Zusammenhang zu verstehen, soll Nietzsches Verweis auf Heraklit im siebten Paragraphen seiner Abhandlung *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* betrachtet werden. Hier interpretiert Nietzsche den Spruch von Heraklit, demzufolge der *Aeon* ein Kind sei, das Brettspiel spielt, als Gedanke über die Unschuld des Lebens. Das Leben, so wie es ist, notwendigerweise endlich und mit Leid verbunden, ist als solches unschuldig und soll als solches

gewollt und vollzogen werden. Die Bejahung des Werdens schließt eine Bejahung des ihm zugehörigen Vergehens mit ein. Es ist ein Spiel des *Aeon* mit sich, wie Nietzsche es ausdrückt, und der Mensch ist dabei nur Vermittler, er vollzieht das Wesen des *Aeon*, indem alles Widerstrebende „für ihn [...] in eine Harmonie zusammen [führt]“ (Nietzsche 2007 b/ KSA 1, 830). Die Schuld, die Ungerechtigkeit, der Widerspruch, das Leid, die aus der Sicht des Apollinischen überwunden werden müssen, gibt es „nur für den beschränkten Menschen, der auseinander und nicht zusammen schaut.“ (Nietzsche 2007 b / KSA 1, 830)

Die dionysische Bejahung des Lebens enthält keine Verneinung, im Gegensatz zu der apollinischen traumhaften Rechtfertigung. Der dionysische Mensch, zwar entsetzt, der Wahrheit der absurden Illusion des Handelns bewusst (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 57), behauptet das Leben als solches: Das Vergehen muss nicht überwunden werden, da es dem Werden selbst gehört. Diese Bejahung, wie Nietzsche am Ende des siebten Kapitels der *Geburt der Tragödie* erörtert, geschieht durch die Kunst. Es handelt sich um eine künstlerische Bejahung – nicht im Sinne einer künstlerischen Transformation des Lebens (wie im Fall der apollinischen Verklärung), sondern einer erkennenden Bejahung dessen, was Leben jeweils ist: Kunst und als solche wiederkehrende Schöpfung von vergänglichen Bildern, die keine Kontinuität haben, die keinen Olymp aufstellen, sondern, fragmentarisch, den Strom des Lebens vollziehen. Dadurch kommt Nietzsches Auffassung zum Ausdruck, dass Leben Kunst ist und dass jedes Lebewesen findet nur als Kunstwerk Erfüllung. „Wohl aber dürfen wir von uns selbst annehmen, dass wir für den wahren Schöpfer derselben schon Bilder und künstlerische Projectionen sind und in der Bedeutung unsre höchste Würde haben – denn nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt.“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 47)

Dionysos ist der Gott eines fragmentarischen, künstlerischen Weltbildes. In der verwandelten Konzeption ist das Hervorbringen selbst eine dem Leben innewohnende Kunst, wodurch das Leben sich ästhetisch bejaht. Diese Bejahung besteht nun allein in der Möglichkeit des Schöpfens, der

Ermöglichung des Lebens durch beständige Formungen. Der Sinn liegt nicht in dem Zweck oder in dem Ergebnis dieses Schöpfens, sondern es besteht in dem Schöpfen selbst. In diesem Vollzug findet das Leben seinen Sinn und damit sich selbst. Die „Rechtfertigung“, wenn man sie noch so nennen darf, vollzieht sich durch die dionysische Einstellung selbst. „Der metaphysische Trost – mit welchem, wie ich schon hier andeute, uns jede wahre Tragödie entlässt –, dass das Leben im Grunde der Dinge, trotz allen Wechsels der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvoll sei, dieser Trost erscheint in leibhafter Deutlichkeit als Satyrchor, als Chor von Naturwesen, die gleichsam hinter aller Civilisation unvertilgbar leben und trotz allem Wechsel der Generationen und der Völkergeschichte ewig dieselben bleiben.“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 56)

Diese zweite Konzeption Nietzsches, die für sein spätes Denken bestimmend sein wird, erweckt jedoch im Zusammenhang mit der dialektischen Lesart ein paar Fragen, die im Folgenden behandelt werden. Ist der dionysische Ausdruck des Lebens als Formung desselben, der sich durch Vorstellungen, Bilder und Abbilder des musikalischen Lebensrhythmus konkretisiert, nicht eine Aufhebung des Apollinischen im Dionysischen? Wenn dem so wäre, dann wäre die Zusammengehörigkeit des Apollinischen und des Dionysischen und dadurch ihr dialektisches Wechselverhältnis bewahrt. Das Spezifikum der zweiten Konzeption im Gegensatz zur ersten würde darin bestehen, dass das Apollinische nur eine Funktion innerhalb einer dionysischen Lebensform erfüllen würde, und zwar die Gestaltung der Erscheinungen. Die dialektische Einheit würde jedoch im Dionysischen selbst aufgehoben werden.

Zudem stellt sich die Frage: Wenn Nietzsche in der zweiten Konzeption den dionysischen Kunstrieb hervorhebt, der dem Leben als solchem innewohnt, worin würde dann das Tragische noch bestehen? Der Gegensatz, der ewige Kampf und die Versöhnung zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen scheinen in der zweiten Konzeption zu verschwinden. Was ist im dionysischen Vollzug des Lebens noch tragisch? Besteht dann das Tragische, nur aus der Sicht

des Dionysischen betrachtet, in der notwendigen Bejahung eines absurden Lebens?

III. „Im dionysischen Symbol die äußerste Grenze der Bejahung erreicht“ (Nietzsche 2007 e / KSA 6, 310)

Die Leitfrage der folgenden Überlegungen bezieht sich auf das Wesen des Tragischen jenseits der Dialektik. Wie ist das Tragische außerhalb des Gegensatzes zu denken? Ist das Dionysische an sich, die absolute Bejahung allen Lebens, tragisch?

Die Auflösung des Gegensatzes ist einerseits keine Auflösung des Apollinischen. Wie Eugen Fink suggeriert hat, wird „das Apollinische [...] nicht geleugnet, sondern im Begriff des Dionysischen hineingenommen“ (Fink 1960, 19). Andererseits gibt es keine Auflösung der Idee des Gegensatzes. Die Welt wird immer noch als Raum der Widersprüchlichkeit angesehen. Das Dionysische erkennt aber diesen Widerspruch als Wesen des Lebens. Die Differenz besteht nun darin, dass diese dionysische Erkenntnis dem Apollinischen nicht entgegengesetzt wird. Das Apollinische gehört dem Dionysischen, sie sind beide Grundtriebe des Lebens. Die Gegensätzlichkeit wird nicht aufgehoben, sondern der Gegensatz selbst wird bejaht. Gerade mit dieser Bejahung verbindet Nietzsche die tragische Stimmung.

Der Gegensatz besteht nicht mehr zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen, sondern »der wahre Gegensatz«, wie im Folgendem untersucht wird, besteht zwischen der Bejahung des Lebens und der Verneinung desselben, zwischen dem Tragischen und dem Sokratismus, zwischen Dionysos und dem »Gekreuzigten«.

III.a. „Ich sah den eigentlichen Gegensatz“ (Nietzsche 2007 e / KSA 6, 311)

Die Interpreten von Nietzsches Konzeption des Tragischen unterscheiden zwischen der Auffassung in der *Geburt der Tragödie* und der Auffassung im nachfolgenden

Werk. In der *Geburt der Tragödie* stehe das Dionysische für die Erkenntnis, dass dem Leben an sich der Sinn fehlt. Deshalb bedarf es des Apollinischen, um diesen Mangel des Daseins zu überwinden. Apollo stehe somit für den Versuch, das Leben zu rechtfertigen. Nietzsches Denken entwickelt sich aber derart, dass das Dionysische diesen scheinbaren Mangel des Daseins zu bejahren kommt. Die Tatsache, dass das Leben keine letzte Rechtfertigung hat, bedarf keiner Theodizee. Es ist die Natur des Lebens, dass es Formen annimmt, nicht um dem Dasein einen letzten Sinn zu verleihen, sondern weil es sich als Leben in einer Form manifestiert. Das Leben zu bejahren, heißt daher, die Lebensformen sich gestalten zu lassen. Das Dionysische erfüllt nicht mehr die Rolle der Verneinung der Lebensformen, sondern wird zur absoluten Bejahung, welche auch die apollinische Verklärung einbezieht.

„In der *Geburt der Tragödie* operiert Nietzsche noch mit dieser Unterscheidung wie mit einem echten Gegensatz, so als ob das Apollinische auf der einen, das Dionysische auf der anderen Seite stünde. Auf dem Wege seines Denkens aber radikalisiert sich dieser anfängliche Gegensatz zu einer Hereinnahme des Apollinischen selbst in das Dionysische. Das un-endliche Leben selbst ist das Bauende, das Bildende, welches Gestalten fixiert – und sie wieder zerbricht. Das Apollinische wird am Ende von Nietzsches Entwicklung als ein Moment des Dionysischen begriffen.“ (Fink 1960, 18)

Deleuze betont ebenfalls die Tatsache, dass die Konzeption des Tragischen in der *Geburt der Tragödie* unter dem Zeichen der Rechtfertigung des Lebens steht. Diese Not der Rechtfertigung sei eine christliche Kategorie und Nietzsche überwinde in der Entwicklung seines Denkens eben diese Annahme.

“In *Die Geburt der Tragödie* besteht der Widerspruch zwischen Ureinheit und Individuation, Wollen und Schein, Leben und Leiden. Dieser »Ur«widerspruch legt Zeugnis ab wider das Leben, er stellt das Leben unter Anklage: das Leben bedarf der Rechtfertigung, d.h. es muß vom Leiden und vom Widerspruch erlöst werden. *Die Geburt der Tragödie* entfaltet sich im Schatten jener christlich-dialektischen Kategorien: Rechtfertigung, Erlösung, Versöhnung.“ (Deleuze 1976, 16)

Der Gegensatz besteht nicht mehr zwischen der Rechtfertigung und der Endlichkeit des Daseins, sondern

zwischen dem Bedürfnis der Rechtfertigung und einer Bejahung, die auf dieses Bedürfnis verzichtet. Das Leben braucht nichts Äußeres, um sich zu rechtfertigen. Aber nicht nur nach, sondern bereits in der *Geburt der Tragödie* besteht der wesentliche Gegensatz nicht zwischen Apollo und Dionysos, sondern zwischen Dionysos und Sokrates: „Und Sokrates ist nicht weniger dionysisch wie apollinisch.“ (Deleuze 1976, 18) Sokrates widerlegt das Tragische selbst, weil er vom Bedürfnis geprägt ist, das Leben zu erklären und zu rechtfertigen. Dieses Bedürfnis verkörpert eine Entfremdung vom Leben. „Er setzt die Idee in Gegensatz zum Leben, beurteilt das Leben durch die Idee, postuliert, daß das Leben durch die Idee beurteilt, gerechtfertigt, erlöst werden müsse.“ (Deleuze 1976, 19)

Wenn das Apollinische nicht geleugnet, sondern im Dionysischen aufgehoben wird, dann besagt dies, dass dem Apollinischen die Rolle der Rechtfertigung nicht mehr zukommt. Das Apollinische wird zur Manifestation des Lebens – es entspringt aus dem Leben selbst und ist diesem nicht mehr fremd. In diesem Sinne ist Sokrates unapollinisch – um apollinisch zu sein, müsst er die dionysische Erkenntnis haben. Diese fehlt laut Nietzsche dem Sokratismus, wie auch dem Christentum. Das Dionysische fehlt ihnen, weil sie das Leben fehlerhaft finden und dadurch das Leben verneinen. Dadurch formuliert Nietzsche den Gegensatz um: Er ist kein Gegensatz innerhalb der Tragödie, sondern ein Kampf zwischen dem Tragischen und der Lebensentfremdung. In *Ecce homo* heißt es:

„Ich sah zuerst den eigentlichen Gegensatz: – den entartenden Instinkt, der sich gegen das Leben mit unterirdischer Rachsucht wendet (Christentum, die Philosophie Schopenhauers, in gewissen Sinne schon die Philosophie Platos, der ganze Idealismus als typische Formen) und eine aus der Fülle, der Überfülle geborene Formel der höchsten Bejahung, ein Jasagen ohne Vorbehalt, zum Leiden selbst, zur Schuld selbst, zu allem Fragwürdigen und Fremden des Daseins selbst.“ (Nietzsche 2007 e / KSA 6, 311)

Nietzsches Philosophie entwickelt sich als Projekt, den Gedanken der Bejahung des Lebens zu artikulieren. Diese Bejahung enthält zugleich die höchste Rechtfertigung des Lebens, die Nietzsche im Begriff der Unschuld des Werdens auffasst. Eine Stelle aus der *Götzen-Dämmerung* besagt:

„Wir haben den Begriff »Zweck« erfunden: in der Realität *fehlt* der Zweck... Man ist nothwendig, man gehört zum Ganzen, man ist im Ganzen, - es giebt Nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte, denn das hiesse das Ganze richten, messen, vergleichen, verurtheilen... *Aber es giebt Nichts ausser dem Ganzen!* – Dass Niemand mehr verantwortlich gemacht wird, dass die Art des Seins nicht auf eine *causa prima* zurückgeführt werden darf, dass die Welt weder als Sensorium, noch als »Geist« eine Einheit ist, *dies erst ist die grosse Befreiung*, – damit erst ist die *Unschuld* des Werdens wieder hergestellt.“ (Nietzsche 2007 f / KSA 6, 97)

Um die Frage danach, worin das Tragische in dieser Konzeption besteht, zu beantworten, muss angenommen werden, dass diese Bejahung selbst tragisch ist. Die Frage verwandelt sich somit: Warum ist das Jasagen tragisch? Gibt es noch einen Gegensatz innerhalb der Bejahung? Wartet dahinter ein Bedauern, dass es sich so verhält, wie es nicht sein sollte? Wie kann die Freude der Bejahung mit dem Leid verknüpft werden? Wenn das Dionysische zu einer bejahenden Stimmung wird, wie kann es im Leben noch Leid und Vergänglichkeit empfinden?

Der Unterschied dieser Konzeption zum Pessimismus besteht im Vermeiden der Resignation – obwohl das Leben so ist, wie es nicht sein sollte, bejaht man dieses Leben, will man dieses Leben, mit dem in ihm eingeschlossenen Leid, leben. Aber Nietzsche ermahnt mehrmals, dass der Satz »es hätte anders sein sollen« dem dionysischen Zustand entgegengesetzt ist – es ist der tragischen Einsicht fremd. Kann aber diese Bejahung tragisch sein, ohne dass sich ihr etwas entgegensetzt? Gibt es im absoluten Jasagen eine implizite Verneinung? Wenn dem so wäre, dann wäre diese radikale Auffassung des Tragischen immer noch eine Art Dialektik.

III.b. „Hart genug, um das Leiden als *Lust* zu empfinden“ (Nietzsche 2007 g / KSA 12, 555)

Dionysos ist der jasagende Gott, der das Leben im Ganzen bejaht. Und was das Dionysische bejaht, scheint zunächst ein Entgegengesetztes zu sein – ein Aspekt des Lebens, der dem Leben widerspricht. Das Dionysische bejaht das Leben im Ganzen, aber so muss es zugleich das bejahen, was dieses Leben verneint – das Vergehen, das Leid, den

Schmerz, die Vergeblichkeit. Denn was das Leben verneint, macht das Leben, so wie es ist, aus. Die Bejahung des Dionysischen ist kein Bejahen eines dem Leben Entgegengesetzten, sondern des Gegensatzes selbst, der inmitten des Lebens waltet.

In der *Götzen-Dämmerung* beschreibt Nietzsche sein philosophisches *credo* als tragische Philosophie. Ihr Ansatz besteht darin, das Leid nicht nur zu bejahen, sondern auch Lust daran zu empfinden. Das Leid gehört der Unschuld des Lebens und hat keinen geringeren Wert als die Leidlosigkeit.

„Das Jasagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen; der Wille zum Leben, im *Opfer* seiner höchsten Typen der eignen Urerschöpflichkeit frohwerden – *das* nannte ich dionysisch, *das* errieth ich als die Brücke zur Psychologie des *tragischen* Dichters. *Nicht* vom Schrecken und Mitleiden loszukommen, nicht um sich von einem gefährlichen Affekt durch dessen vehemente Entladung zu reinigen – so verstand es Aristoteles –: sondern um, über das Schrecken und Mitleiden hinaus, die ewige Lust des Werdens *selbst zu sein*, – jene Lust, die auch noch die *Lust* am *Vernichten* in sich schliesst... Und damit berühre ich wieder die Stelle, von der ich einstmals ausgieng – die *Geburt der Tragödie* war meine erste Umwerthung aller Werthe: damit stelle ich mich wieder auf den Boden zurück, aus dem mein Wollen, mein *Können* wächst – ich, der letzte Jünger des Philosophen Dionysos, - ich, der Lehrer der ewigen Wiederkunft...“ (Nietzsche 2007 f / KSA 6, 160)

Die Bejahung ist in Nietzsches Konzeption tragisch, weil sie ihren Gegensatz, das Verneinende, bejaht, obwohl das Negative durch die Bejahung aufgehoben werden soll – das Verneinende hat durch die Bejahung keinen negativen Charakter mehr. Das Verneinende wird bejaht, als ob es keine Negation wäre, obwohl es zunächst eine Negation darstellt. In diesem widersprüchlichen Charakter dessen, was bejaht wird, besteht das Tragische. „Es sind die *heroischen* Geister, welche zu sich selbst in der tragischen Grausamkeit ja sagen: sie sind hart genug, um das Leiden als *Lust* zu empfinden.“ (Nietzsche 2007 g / KSA 12, 555) Das Leid wird als dem Leben zugehörig bejaht, als ob es kein Leid wäre. Aber selbst wenn Lust am Leiden empfunden wird, ist das Leiden nichtsdestoweniger Leid.

„Diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann“ (Nietzsche 2007 e / KSA 6, 335), verweist

bei Nietzsche auf den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Martin Heidegger, der die Vorstellung der ewigen Wiederkehr des Gleichen als den Hauptgedanken von Nietzsches tragischer Philosophie ausdeutet, erkennt die dionysische Grundstimmung der Bejahung in der Vorstellung der ewigen Wiederkehr: „Warum ist der Wiederkehrsgedanke die höchste Bejahung? Weil er noch das äußerste Nein, die Vernichtung und das Leid als zum Seienden gehörig bejaht.“ (Heidegger 1996 / GA 6.1, 249) Heidegger betont in seiner Interpretation die Zusammengehörigkeit der Gegensätze in Nietzsches Begriff des Tragischen. Die Bedeutung des Tragischen würde demnach in der Bejahung der Zusammengehörigkeit der Gegensätze bestehen.

„Zum Tragischen selbst gehört das Furchtbare, jedoch nicht als das Furchterregende in dem Sinne, daß es davor ausweichen läßt in die Flucht zur »Resignation«, in die Sehnsucht zum Nichts; im Gegenteil: das Furchtbare als das, was bejaht wird, und zwar bejaht in seiner unabänderlichen Zugehörigkeit zum Schönen. Tragödie ist dort, wo das Furchtbare als der zum Schönen gehörige innere Gegensatz bejaht wird. Die Größe und Höhe gehören mit der Tiefe und dem Furchtbaren zusammen; je ursprünglicher das eine gewollt wird, um so sicherer wird das andere erreicht. »Zur Größe gehört die Furchtbarkeit: man lasse sich nichts vormachen.« (*Der Wille zur Macht*, n. 1028) Die Bejahung der Zusammengehörigkeit dieses Gegensätzlichen ist tragische Erkenntnis, tragische Haltung, ist das, was Nietzsche auch das »Heroische« nennt. »*Was macht heroisch?*« fragt Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* (n. 268). Antwort: »Zugleich seinem höchsten Leide und seiner höchsten Hoffnung entgegengehen.« Das Zugleich ist hier das Entscheidende, nicht das Ausspielen des Einen gegen das Andere, noch weniger das Wegsehen von beiden, sondern das Herrwerden über sein Unglück, auch über sein Glück, also nicht zum Narren seines vermeintlichen Sieges zu werden.“ (Heidegger 1996 / GA 6.1, 248)

Mit dieser Auslegung legt aber auch Heidegger eine dialektische Ausdeutung des Tragischen vor. Die Tatsache, dass das Negative selbst bejaht wird, überwindet nicht das dialektische Denkschema, sondern bekräftigt sie im Gegenteil. Der Gedanke, dass das Tragische im Bewusstsein der dem Leben innewohnenden Negation oder in der Anerkennung der Zusammengehörigkeit von Gegensätzen liegt, ist wesentlich dialektisch. Die Pole des Gegensatzes erhalten dabei ihre Bedeutung durch den Bezug auf einander. Heidegger liest

Nietzsche dialektisch, weil er seine eigene Theorie der Kunst auf diese Weise auffasst – als Streit zwischen Erde und Welt. „In dem Streit wird die Einheit von Welt und Erde erstritten.“ (Heidegger 1977 / GA 5, 50) Obwohl die Welt auf der Erde beruht, lässt erst die im Kunstwerk aufgestellten Welt „die Erde eine Erde sein.“ (Heidegger 1977 / GA 5, 32) Ein solches dialektisches Schema mag in der *Geburt der Tragödie* vorhanden sein, aber mit der absoluten Bejahung des Dionysischen löst Nietzsche die dialektischen Gegensätze auf.

III.c. „Man muss selbst die Illusion wollen – darin liegt das Tragische“ (Nietzsche 2007 g / KSA 12, 427)

Die Bejahung dessen, was dem Leben zunächst als entgegengesetzt erscheint, verwandelt den Charakter des Entgegengesetzten selbst. Durch den Gedanken der Unschuld des Werdens verändert sich die Negativität des Negativen. Das will Nietzsche sagen durch den Ausdruck »das Leiden als Lust zu empfinden«. Dies bedeutet aber nicht, dass das Negative bloß zu einem Bejahten wird. Die Herausforderung der Konzeption liegt vielmehr darin, dass das Negative *als solches* bejaht wird. Statt verurteilt zu werden, wird es geliebt, wie Nietzsche mit Spinoza es ausdrückt. „*Amor fati*: das sei von nun an meine Liebe!“, behauptet Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft* – „Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. *Wegsehen* sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Grossen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!“ (Nietzsche 2007 c / KSA 3, 521)

Die Entgegensetzung der Bejahung und der Verneinung ist somit selbst irreführend. Die tragische Philosophie Nietzsches soll vielmehr das »es hätte anders sein sollen« oder das »ich will es anders« aufheben. Sein dionysischer Ansatz ist wesentlich gegen das Programm der Theodizee gerichtet – und gegen den Vorsatz, eine Lebensform endgültig zu rechtfertigen. Das Dionysische bejaht hingegen die apollinische Verklärung als solche bzw. als eine nur mögliche Lebensgestaltung: „man muss selbst die Illusion wollen – darin liegt das Tragische“ (Nietzsche 2007 g / KSA 12, 427). Das Ja-sagen bejaht die

Illusion und die Endlichkeit des Daseins. Was bejaht wird, wird zugleich in seiner Negativität bejaht, und der, wer bejaht, behauptet zugleich seine Endlichkeit und das Vergehen der Bejahung selbst. Es gibt keine dauerhafte Bejahung: Die dionysische Wahrheit kann nicht auf Dauer gestellt werden und als einen absoluten Zustand erreicht werden. Wenn das Dionysische den apollinischen Schein »will«, dann gibt es kein Leben außer dem Schein nicht: Die dionysische Wahrheit selbst ist nicht außerhalb des Scheins zu verorten.

Diese Gedanken können immer noch hegelisch riechen. Im Bejahen waltet noch das Negative. Gegen diese dialektische Deutung seiner Bejahungskonzeption kämpft Nietzsche im Laufe seines ganzen Werkes an. Nietzsches Gegner ist, wie Deleuze bemerkt hat (Deleuze 1976, 12), die Dialektik selbst. Gegen die dialektische Auffassung der Negativität wendet Nietzsche die Motive der Heiterkeit und des Lachens, die seine Philosophie durchprägen. In „Vom Gesicht und Rätsel“ aus *Also sprach Zarathustra* befindet sich die Erzählung, dass Zarathustra einmal ein Lachen hörte, nach welchem er daraufhin immer strebte. „Niemals noch auf Erden lachte je ein Mensch, wie er lachte! Oh meine Brüder, ich hörte ein Lachen, das keines Menschen Lachen war, - - und nun frisst ein Durst an mir, eine Sehnsucht, die nimmer stille wird. Meine Sehnsucht nach diesem Lachen frisst an mir: oh wie ertrage ich noch zu leben! Und wie ertrüge ich's, jetzt zu sterben!“ (Nietzsche 2007 d / KSA 4, 202)

Die Nichtdialektik des Tragischen wird zutreffend in diesem Motiv des reinen Lachens erfasst. Das Lachen verwischt den Gegensatz zwischen Leid und Freude. Die tragische Bejahung liegt im Vermögen, trotz aller Gründe zum Leiden lachen zu können. Das Leid tragisch bejahen zu können, bedeutet für Nietzsche vor allem, eine verurteilende Haltung gegenüber dem Leben abzulehnen und dadurch das Ressentiment zu vermeiden. Seine Konzeption der Bejahung ist gegen eine Tradition des Ressentiments gerichtet und schlägt dagegen ein versöhnendes Verhältnis zur Endlichkeit des Daseins vor. Wenn aus der Liebe zum Werden das Vergehen selbst bejaht wird, dann handelt es sich um keine Rechtfertigung des Lebens und um keine Erlösung, sondern um

eine heitere Anerkennung der Endlichkeit des Daseins, wodurch der Bejahende dem Werden selbst entspricht. Er wird, was er immer schon ist – eine Manifestation des Werdens.

BIBLIOGRAPHIE

Deleuze, Gilles. 1976. *Nietzsche und die Philosophie*. Übersetzt von Bernd Schwibs. München: Rogner & Bernhard.

Fink, Eugen. 1960. *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer.

Hegel, G.W.F. 2006. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Heidegger, Martin. 1977. „Der Ursprung des Kunstwerkes.“ In *Gesamtausgabe*, Band 5 (*Holzwege*). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin. 1996. „Nietzsche, Bd. 1.“ In *Gesamtausgabe*, Band 6.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Nietzsche, Friedrich. 2007 a. „Die Geburt der Tragödie.“ In *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. 1, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag & de Gruyter.

Nietzsche, Friedrich. 2007 b. „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen.“ In *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, 9. Auflage, Bd. 1, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag & de Gruyter.

Nietzsche, Friedrich. 2007 c. „Die fröhliche Wissenschaft.“ In *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, 9. Auflage, Bd. 3, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag & de Gruyter.

Nietzsche, Friedrich. 2007 d. „Also sprach Zarathustra.“ In *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, 9. Auflage, Bd. 4, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag & de Gruyter.

Nietzsche, Friedrich. 2007 e. „Ecce homo.“ In *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, 9. Auflage, Bd. 6, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag & de Gruyter.

Nietzsche, Friedrich. 2007 f. „Götzen-Dämmerung.“ In *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, 9. Auflage, Bd. 6, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag & de Gruyter.

Nietzsche, Friedrich. 2007 g. „Nachgelassene Fragmente.“ In *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, 9. Auflage, Bd. 7, Bd. 12, Bd. 13, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag & de Gruyter.

Lucian Ionel ist DAAD-Stipendiat am Philosophischen Seminar der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Er interessiert sich für Hermeneutik, Geschichte der Metaphysik, Phänomenologie und hat bisher Texte über Platon, Spinoza, Nietzsche, Heidegger und über neuere Hermeneutik veröffentlicht.

Address:

Lucian Ionel

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Philosophisches Seminar

Platz der Universität 3

79085 Freiburg i.Br., Germany

Tel: (+) 49 761 203 5487, Fax: (+) 49 761 203 6809

Email: lucian.ionel@yahoo.com