

## Die (Nicht-)Dialektik des Tragischen in Nietzsches Denken

Lucian Ionel  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

### Abstract

#### The Non-Dialectic of Tragic in Nietzsche's Thinking

Considering the dialectical structure of tragic thought in classical philosophy, one can read Nietzsche's conception of the tragic in a dialectical way. Reading Nietzsche's *The Birth of Tragedy* in this way is justified, as long as the Apollonian and Dionysian are understood as contrasting impulses who work together in their "reciprocal necessity". Beginning of the fifth chapter of this book, however, there is a second design of the tragic experience; here Nietzsche emphasizes that Dionysian is the affirmative dimension of the tragic. This non dialectical conception of tragic, as Nietzsche builds it along his work, stresses the non necessity to justify life, the affirmation of life as it is, without deploring and rebuilding it, and without giving it an alien meaning. This conception cancels the negativity which founds the dialectical conception of the tragic, in so far as suffering, vain, and finiteness are no longer seen as opposed to life and in need of an appoint justification: they belong to it. The philosophical task is to ask: of what does the tragic of an absolute affirmation of life consist of, if the dialectic contradiction is repealed.

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

### I. Einleitung

Die Ausgangsfrage der vorliegenden Arbeit bezieht sich darauf, worin das Tragische in Nietzsches Denken bestehe. Eine solche Frage ist nicht vor kurzer Hand zu beantworten und deshalb wird sie im Folgenden nur unter einem Aspekt untersucht werden, insofern Nietzsches Werk *Die Geburt der*

*Tragödie aus dem Geiste der Musik* in Betrachtung steht. Der hierbei verfolgte Aspekt bezieht sich somit auf die Gegensätzlichkeit und Zusammengehörigkeit des Apollinischen und Dionysischen, deren Duplizität in der Tragödie eine Art Dialektik einzubeziehen scheint. Die vorliegende Arbeit nimmt sich demnach vor, nach dieser anscheinenden Dialektik innerhalb des Tragischen zu fragen.

Die dialektische Lesart betont die simultane Einheit dieser natürlichen Kunsttriebe trotz ihrer Gegensätzlichkeit und ist den ersten Kapiteln der *Geburt der Tragödie* entsprechend. Eine solche Einheit besteht darin, dass jeder Trieb, sei es der Traum oder der Rausch, zum apollinischen oder dionysischen durch den Bezug auf den anderen wird. Forciert gesagt, wird das Apollinische ein wahrhaftes Apollinisches erst durch die Präsenz des Dionysischen, die dem Traum das Bewusstsein zufügt, dass es ein scheinhafter Traum ist. Demgegenüber wird der Rausch ein dionysischer, wenn eine apollinische Dimension dazugehört, wenn es eine Konstruktion der Individualität gibt, der das Dionysische widersprechen kann. 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 sich 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 nach dieser Lesart das Tragische ausmachen.

Allein, die dialektische Lesart berücksichtigt eine Verwandlung der Konzeption des Tragischen bei Nietzsche nicht, die bereits in *Die Geburt der Tragödie* ab dem fünften Paragraph durch eine Modifikation der Betonung geschieht, Konzeption die sein ganzes spätes Denken bestimmt. Um diese nichtdialektische Konzeption des Tragischen nachzuvollziehen, nehmen wir Deleuze als Referenzpunkt hin, 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 bezeugt das Vermeiden des Pessimismus – das Tragische verbindet sich bei Nietzsche nicht mit dem Pessimismus. Das Tragische besteht hierbei nicht nur in dem Wissen und Bedauern eines unvermeidlichen Endes aller Dinge, sondern vielmehr wird das Tragische mit der absoluten und radikalen Bejahung des Lebens verknüpft. Das Jasagen zur ganzen »Realität« begleitet in Nietzsches Denken die zentrale Setzung des Dionysischen – Dionysos wird für ihn 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 beherrschende Ende des Lebens oder der bloße Gegensatz, der im Leben waltet, da der Mensch dem Leben Sinn geben muss, um weiter zu leben, mit dem „tragischen“ Bewusstsein, dass dieser Sinn oder dieses Ideal, diese Rechtfertigung des Lebens im Grunde vergeblich sind. Das scheint das Tragische innerhalb einer dialektischen Konzeption zu sein. Aber eben auf diese Weise der Auffassung beschränkt sich Nietzsche nicht und seine Philosophie ist ein Versuch, eine andere Konstellation des Tragischen zu bezeichnen. Es sei im Voraus gesagt, dass das Tragische nicht nur in dem Bejahen des Vergehens besteht, sondern in der Tatsache, dass selbst dieses Bejahen keine dem Leben äußerliche Entscheidung ist, sondern eine dem Werden zugehörige Erkenntnis des Werdens. Die tragische Weisheit

bejaht das Werden, da sie dem Werden gehört. Es ist das werdende Leben selbst, das sich behauptet, und deshalb erkennt man kein Leid gegenüber dem im Werden enthaltenen Vergehen. Das absolut Tragische enthält kein Trennen, keine Not der Versöhnung, keinen Gegensatz. Gegensatz gibt es nicht, denn Gegensatz ist alles. Er kann nicht als solcher von außen betrachtet werden – wenn das geschieht, dann ist es ein Abstand zum Leben, ein bestrügendes Verlassen des Lebens, eine theoretisierende Haltung, die dem Tragischen der Feind par excellence ist: es 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* den Ansatz der Duplizität des Apollinischen und Dionysischen aus der *Geburt der Tragödie*. Die Einheit, zu der sie erhoben werden, ist die Einheit der Tragödie. Die Einführung der zwei Kunsttriebe hat vom Anfang an den Auftrag, die Erscheinung der Tragödie zu erklären. Diese Kunstgattung ist keine nachträgliche Erscheinung dieser Duplizität, sondern der Gegensatz zwischen Apollinischen und Dionysischen hat seine wesentliche Tragweite in dem Wesen der Tragödie.

Die Frage nach der Tragödie ist andererseits nicht nur eine Frage nach dieser ausgezeichneten Kunstgattung, sondern die Kunstgattung der Tragödie ist deshalb ausgezeichnet, weil sie ein der Welt innewohnende Prinzip offenbart – das Tragische. Der Gegensatz des Apollinischen und Dionysischen ist bei Nietzsche im Bereich des Wesens des Tragischen zu denken. Die Frage nach der Tragödie ist eigentlich, und darin besteht Nietzsches philosophischer Ansatz, die Frage nach dem Tragischen. Die tragische Kunst macht die Welt nicht zu einer tragischen aus, sondern sie erkennt das tragische Wesen der Welt.

Inwiefern ist aber die Welt immer schon tragisch? Die Antwort, die auf das Widerspiel der Urgegensätze der Wirklichkeit hindeutet, ist eine Lesart im dialektischen Schlüssel. Da die Welt der Kampf zwischen Leben und Tod, Freiheit und Notwendigkeit, Wahrheit und Täuschung ist, sei

sie dadurch tragisch. Die gegensätzliche Einheit, der Zwiespalt von Apollinischem und Dionysischem wäre demnach dialektisch zu lesen, da Nietzsche selbst am Anfang der *Geburt der Tragödie* den Gegensatzcharakter und die zugleichige Zusammengehörigkeit betont.

Wir werden im Folgenden diese Lesart verfolgen, aber Nietzsches Text selbst wird uns zu einer radikalen Einstellung bringen, die eine Verwandlung der klassischen Konzeption des Tragischen aufstellt. Die Betonung der Hauptrolle des Dionysischen in der Tragödie wird das Tragische selbst auf eine radikale Weise erschließen. Die Bejahung des Lebens überwindet jeden Pessimismus und schenkt dem Tragischen einen anderen Blick in das Wesen der Dinge als denjenigen der Resignation.

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

Traum und Rausch sind nur unterschiedlich, aber nicht entgegengesetzt. Traum und Rausch, mögen sie privilegierte Augenblicke des menschlichen Lebens und nicht nur gemeine Teile der Alltäglichkeit sein, gehören nicht einander. Als natürliche Triebe sind sie die Quellen zweier Grundaspekte des menschlichen Lebens – des Ideals und des Sichverlierens; des Horizontes, wohin man sich bewegt, und des heimlichen Erdbodens, worin man sich mit und unter den anderen wiederfindet. Traum und Rausch sind getrennt und Nietzsche bezieht sich auf sie, um das Apollinische und Dionysische zu erklären. „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 zugleich ihrerseits Naturtriebe sind. Sie entsprechen nur auf der Seite der Kunst

dem Traum und dem Rausch (Nietzsche 2007 g / KSA 13, 235). „Auf der Seite der Kunst“ heißt aber bei Nietzsche nicht in der Kunst – keineswegs erst in dem Kunstwerk. „Auf der Seite der Kunst“ deutet auf keine andere Seite als diejenige des Lebens selbst hin. Selbst die Tatsache, dass Nietzsche Traum und Rausch als Kunstwelten bezeichnet, obwohl sie in ihrer natürlichen und psychologischen Dimension angesehen werden, spricht von der Untrennbarkeit von Leben und Kunst.

Wenn aber Leben und Kunst das Selbe sind, warum braucht man zwei Begriffspaare – Traum und Rausch, Apollinisches und Dionysisches? Weil die letzten einander nicht gleichgültig sind – sie werden als entgegengesetzt und einander gehörig in den ersten Paragraphen der *Geburt der Tragödie* dargestellt. Sie sind so miteinander in Kampf, dass sie sich auch miteinander versöhnen können. Vielmehr besteht das Ziel ihrer Gegensätzlichkeit darin, sich miteinander zu versöhnen. Die Welt der Bildkunst, die das Apollinische symbolisiert, und die unbildliche Kunst der Musik, die dem Dionysischen entspricht, sind nicht nur getrennte Kunstwelten. Von dem Anfang der *Geburt der Tragödie* bekundet Nietzsche das privilegierte Verhältnis zwischen Apollinischem und Dionysischem:

„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)

In Ihrer Versöhnung bleiben das Apollinische und Dionysische entgegengesetzt, obwohl diese 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 Ehebandnis, nach langem vorhergehenden Kampfe, sich in einem solchen Kinde – das zugleich Antigone und Cassandra

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

Wenn das Apollinische und das Dionysische zuerst nicht nur verschieden sind, sondern entgegengesetzt, ergibt sich die Frage, woraus ihre Entgegensetzung entspringt. Und wenn sie zugleich, gerade in ihrer Entgegensetzung, zusammengehörig sind, dann ist es zu fragen, worin ihre Zusammengehörigkeit besteht. Diese Fragen selbst sind geradezu zusammengehörig. Um die erste zu antworten, muss man bereits die zweite stellen. Dieser Sachverhalt entspricht der Antwort auf die beiden Fragen – die Gegensätzlichkeit und die Zusammengehörigkeit des Apollinischen und Dionysischen bestehen in ihrer »gegenseitigen Notwendigkeit«. Nietzsche verwendet diesen Ausdruck im vierten Paragraph, wenn er sich auf Rafaels 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 wird hierbei als diejenige zwischen der Schönheitswelt und der schrecklichen Weisheit des Silen beschrieben. Warum ist die schreckliche Weisheit des Silen für die Schönheitswelt notwendig? Nietzsche legt im dritten Paragraph der *Geburt der Tragödie* fest, dass die „Volkswahrheit“, welche durch den Silen als Antwort auf die Frage des Königs Midas ausgesprochen wird, 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 wird die Wahrheit, die das Dionysische ständig tragen und woran es erinnern wird. Der

dionysische Klang der Vernichtung 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 Ganzen als Vergeblichkeit. „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 Reaktion auf die ständig verborgene aber anwesende Volkswahrheit. Wenn es so ist, dass das Leben vergeblich ist, da es vergeht, dann muss das Leben gerechtfertigt werden. Das ist der Grundauftrag des Apollinischen – dem Leben Sinn zu geben. Das Schaffen der Götter, die selbst das Leben des Menschen in Ewigkeit leben, macht das Leben lebbar. Die Schönheit der olympischen Welt spiegelt sich im menschlichen Leben auf der Erde wider.

„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)

Das Apollinische drückt den Versuch aus, die Wahrheit des Rausches zu überwinden und somit das Leben, trotz seiner Vergeblichkeit, zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung gab dem griechischen Geist die Heiterkeit, die rätselhaft inmitten eines tragischen Geistes waltete. Apollo, „das herrliche Götterbild des principii individuationis“ (Nietzsche 2007 a / KSA 1, 28), veranschaulicht die Schöpfung einer Schönheitswelt und damit die Stiftung der Schönheit dieser Welt. Das Apollinische sieht in dieser Schöpfung ihre Wahrheit an und eben darin wird es vom Dionysischen verneint. Die Gegensätzlichkeit besteht eigentlich in der vernichtenden Rolle des Dionysischen – es verweist die apollinische Wahrheit als trügerischen Schein, es vernichtet das apollinisch gebildete Individuum. Das Dionysische entrückt den Menschen aus seiner Illusion der



Individualität in die Ureinheit aller Lebewesen. Das Dionysische ist die Erinnerung des Todes, der, trotz aller verschönenden Versuche ihn zu vergessen, als die 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 Wahrheit und Entdeckung dieser Illusion, bewahrendes Sein und vergehendes Werden – diese Paare drücken die Gegensätzlichkeit des Apollinischen und Dionysischen aus. Aber sie brauchen einander, wie Nietzsche es im Hinblick auf den »apollinischen Griechen« betont. „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 braucht ebenfalls eine Dimension des Lebens, die das Individuum ermöglicht. Nicht jede Orgie ist eine dionysische – erst im Zuspiel mit der apollinischen Dimension wird die Vernichtung dionysisch. Denn 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 zu einem durch das Dionysische selbstbewussten Apollinischen wird – es weiß, dass es nur ein Traum ist; es weiß, dass es sich an die Schönheit anknüpft, um das Entsetzen zu vergessen. Wiederum vernichtet das Dionysische das *principio individuationis* mit dem Bewusstsein, dass diese individuelle und scheinhafte Dimension notwendig ist, um weiter zu leben. Darin besteht die Zusammengehörigkeit des Apollinischen und des Dionysischen, die auf eine dialektische Einheit hindeutet. Neben anderen

Autoren hat ebenfalls Deleuze die These vertreten, dass diese dialektische Konzeption zur *Geburt der Tragödie* gehört und dass die Konzeptionsveränderung erst nachher auftreten würde:

“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 drücken Nietzsches späteren Eindruck über sein junges Werk aus, den er in *Ecce homo* unterschreibt. Der Hinweis auf einen Hegelschen Charakter seines Gedankens kommt in einem Kontext vor, in welchem Nietzsche den Ansatz der *Die Geburt der Tragödie* als »eine Idee« versteht – „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 finden – eine dialektische Lesart bezieht sich auf diese ersten Paragraphen. Was gibt es dort, was als Hegelisch angesehen werden kann?

Ähnlichkeiten zwischen Hegels Konzeption des Tragischen und Nietzsches Auffassung mögen gefunden werden, aber sie riskieren, bloße und unbegründete Assoziationen zu bleiben. Die Elemente des tragischen Gegensatzes bei Hegel entsprechen im Grunde nicht der Duplizität des Apollinischen und Dionysischen bei Nietzsche. Wenn Hegel »das abstrakte Unwirkliche«, als Notwendigkeit verstanden, dem »wirklichen Einzelnen« in der Tragödie entgegengesetzt ansieht, oder wenn er den Zwiespalt der

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

Worin besteht demzufolge Nietzsches Hegelische Auffassung des Tragischen? Die Antwort – »in dem Gedanken des Gegensatzes selbst« – würde so viel besagen, als die Ähnlichkeit der Tragödie mit ihr selbst. Es ist aber die Art und Weise, wie Hegel den tragischen Gegensatz denkt, an die sich Nietzsche annähert – nämlich die negative Funktion des Entgegengesetzten. Die negative Rolle versetzt sich auf einen Pol des Gegensatzes – dieser Pol, das Entgegengesetzte als Entgegensetzendes, hat eine bestimmte Funktion der Negativität. 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 zuerst verborgen bleibt. Es ist 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. Apollo) mitteilen lässt, vergisst eine andere Dimension der Substanz, eine Notwendigkeit, die das sittliche Gesetz nicht mitfasst. Die Eröffnung dieses Wissens, 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 Denken kann die Negation an dem Dionysischen identifiziert werden, da das Apollinische durch die dionysische Wahrheit seines Scheins inne wird. Das Dionysische vernichtet das, was das Apollinische aufbaut und verweist das apollinische Werk als vergeblich. Das Zurückgehen von allem 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 Vergeblichkeit der Welt entzieht ihr ihren Boden – und diesen Gedanken drückt Nietzsche hervorragend im achten Paragraph der *Geburt der Tragödie* aus:

„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)

Davon weiter das Tragische zu denken, würde darin bestehen, dass trotz dieser grauenhaften Erkenntnis die Welt weiter gehen muss. Und sie kann nicht anders weiter gehen als durch die Illusion, durch das »Umschleiertsein«, das das Handeln ermöglicht. Es gäbe allerdings Augenblicke des tragischen Erkennens, aber die apollinische Verschleierung und somit der Gegensatz würden ständig bestehen. Die apollinische Schöpfung rechtfertigt das Leben, selbst mit dem

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

Aber eben auf diese Weise denkt Nietzsche das Tragische nicht. Trotz des Hegelischen Geruches seiner Schrift trifft der Leser eine Verwandlung in dieser Dialektik an, die durch Zweierlei geschieht.

Einerseits würde in einem solchen dialektischen Kontext die Rolle der Überwindung des Entsetzens dem Apollinischen zukommen – die Not der Rechtfertigung kann nur vom Apollinischen her auftreten. Aber eben diese Not schafft Nietzsche ab, wie es im Folgenden untersucht werden wird. Andererseits besteht die Rolle des Dionysischen nicht nur in der beschriebenen Negation, sondern das Dionysische nimmt selbst die Aufgabe der „Rechtfertigung“. Aber es geht nicht mehr um eine „Rechtfertigung“, sondern um eine Behauptung des Lebens – Bejahung der grauenhaften Welt, so wie sie ist, ohne die Not, sie zu verschleiern. Die apollinische Illusion wird somit sekundär – sie kann die Welt im Grunde nicht rechtfertigen. Und das ist so, weil die Welt nicht gerechtfertigt zu werden braucht.

Im Anschluss an das angegebene Zitat Nietzsches kommt die Kunst als rettend hervor – „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, dem, was das Entsetzen des Daseins eröffnet. Das, was das Leben verneint, findet auch seine Lösung – im Leben selbst.

Diese Vorstellungen sind nicht dem Leben hinzugefügt, sondern dem Leben gehörig. Nietzsche bringt sie ins Spiel, da er bereits im fünften Paragraph die Antwort auf das Paradox einer tragischen Dialektik gegeben hat – „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 apollinisch zu verstehen, worauf wir im Folgenden hinweisen werden. Das

Dasein wird nicht als ästhetisches Phänomen ausgemacht, 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 Paragraph der *Geburt der Tragödie*, in welchem Nietzsche das Wesen des Dionysischen aus der Lyrik und der Musik her erläutert, geschieht eine Verwandlung des Tones, die sich mit der vorherigen Konzeption des Apollinischen und Dionysischen nicht zu versöhnen scheint. Die Kunst, die als Lebensausdruck bei Nietzsche zu verstehen ist, erscheint hierbei in erster Linie nicht mehr apollinisch. Die apollinische Kunst drückte die Schöpfung einer Ordnung aus, 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, wie Nietzsche mit Schiller behauptet, 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, die die Urkunst der Musik nachahmt. Als unmittelbare

Lebensmanifestation wird die dionysische Kunst zum ersten Lebensausdruck, zur ersten Anordnung des Lebens. Aber sie knüpft sich, im Gegensatz zur apollinischen Kunst, direkt an den Abgrund des Seins an, unmittelbar an die Ureinheit aller Dinge, jenseits und vor aller Subjektivität – d.h. vor aller Einbildung.

Ordnung ist etwas, ohne das das Leben nicht möglich wäre. Aber die Anordnung ist jetzt nicht mehr ein Gewinn der künstlichen apollinischen Kunst, sondern sie gehört unmittelbar dem Leben. Leben ist immer schon angeordnet. Und wenn der Schein, der die Konstruktion des Apollinischen war, notwendig zum Leben ist, dann ist er kein Zusatz zu dem Leben, sondern ein dem Leben selbst gehörendes Prinzip. Das Apollinische tritt nun als Teil des Dionysischen hervor.

Um nach der Differenz zur ersten Konzeption zu fragen, muss man danach fragen, was mit der Funktion des Apollinischen geschieht. Wird das Apollinische vom Dionysischen von Anfang an gebraucht, um das Leben zu rechtfertigen? Eben in diesem Punkt geschieht die Kluft in Nietzsches Auffassung der Duplizität. Es ist nicht nur so, dass die »Rechtfertigung« des Lebens allein durch das Dionysische vollzogen zu sein scheint, sondern die Rechtfertigung selbst wird abgeschafft. Die Sinnggebung des Lebens, die das Werk des Apollinischen ist – die Traumwelt, die Schöpfung der Götterwelt, die Spiegelung des menschlichen Lebens in Ewigkeit – machte das Leben erträglich, erlebbar, wünschenswert – sie brachte die Vergessenheit der Volkswahrheit des Silen und somit ihre Überwindung. Wie kann nun aber das Dionysische durch seine eigenen Möglichkeiten sich selbst, d.h. sein Trauma vor der Vergänglichkeit des Daseins, überwinden?

Um das zu verstehen, betrachten wir den Verweis Nietzsches auf Heraklit, der im siebten Paragraphen von Nietzsches Abhandlung *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* zu finden ist. Hierbei interpretiert Nietzsche den Spruch von Heraklit, nach dem der *Aeon* ein Kind sei, das ein Brettspiel spielt, im Hinblick auf die Unschuld des Lebens. Das Leben, so wie es ist, mit dem ihm notwendigen Vergehen, mit dem ihm zugehörigen Leid, ist unschuldig und soll als solches

gewünscht und vollzogen werden. Die Bejahung des Werdens schließt eine Bejahung des ihm zugehörigen Vergehens mit ein. Es ist ein Spielen des *Aeon* mit sich, wie Nietzsche es ausdrückt, und dabei ist der Mensch 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 vom Apollinischen hervorgerufen werden, um überwunden zu werden, gibt es „nur für den beschränkten Menschen, der auseinander und nicht zusammen schaut.“ (Nietzsche 2007 b / KSA 1, 830)

Die dionysische Rechtfertigung 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. Die Bejahung, wie Nietzsche am Ende des siebten Kapitels der *Geburt der Tragödie* behauptet, geschieht durch Kunst. Es ist nichts als eine künstlerische Bejahung – nicht im Sinne einer künstlerischen Transformation des Lebens (wie im Fall der apollinischen Rechtfertigung), sondern eines Erkennens und einer 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. Leben ist Kunst und jedes Lebewesen erfüllt sich, wenn es ein Kunstwerk wird. „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 Weltbildes der Kunst. In der zweiten Konzeption ist das Hervorbringen selbst, als die dem Leben innewohnende Kunst verstanden, das, wodurch das Leben sich ästhetisch rechtfertigt. Die Rechtfertigung besteht 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, besteht in der dionysischen 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)

Allein, diese zweite Konzeption Nietzsches, die sein ganzes spätes Denken bestimmen wird, erweckt in Hinblick auf eine dialektische Lesart ein paar Fragen, mit denen wir uns im Folgenden beschäftigen werden. Erstens ist der beständige Ausdruck des Lebens als Formung desselben durch das Dionysische, Ausdruck der sich jedoch in Vorstellungen, Bildern, Abbild des musikalischen Lebensrhythmus vollzieht, nicht eine Art Aufhebung des Apollinischen innerhalb des Dionysischen? Wenn es so ist, dann wäre die im vierten Kapitel angekündigte notwendige Zusammengehörigkeit zwischen Apollinischen und Dionysischen, die auf eine Art Dialektik zurückgreift, beibehalten. Die Differenz der zweiten Konzeption im Gegensatz zur ersten würde darin bestehen, dass das Apollinische nur eine Funktionsrolle innerhalb eines dionysischen Vollzuges hätte, nämlich die Schöpfung der Erscheinungen, aber die dialektische Einheit wäre immer noch da.

Wenn der dem Leben innewohnende Kunstrieb zweitens nur auf der Seite des Dionysischen betont wird, worin besteht dann noch das Tragische? Der Gegensatz, der ewige Kampf und die Versöhnung zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen scheinen in der „zweiten Konzeption“ zu verschwinden. Was ist in dem Vollzug des Lebens durch das Dionysische tragisch? Besteht das Tragische, nur auf der Seite

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 sagt, 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 den absoluten Raum der Widersprüchlichkeit angesehen. Das Dionysische eröffnet eben diesen Widerspruch als das Wesen des Lebens. Die Differenz besteht darin, dass das Dionysische in dieser Erschließung dem Apollinischen nicht entgegengesetzt wird. Das Apollinische gehört dem Dionysischen, sie sind beide Grundtriebe des Lebens. Der Versuch, die Gegensätzlichkeit aufzuheben, fehlt hierbei – der Gegensatz wird behauptet und in dieser Behauptung ist die tragische Stimmung zu finden.

Der Feind des Tragischen als Feind des Dionysischen begriffen ist nicht mehr das Apollinische, sondern, wie wir in Folgendem untersuchen werden, »der wahre Gegensatz« besteht zwischen der Bejahung des Lebens und der Verneinung desselben, zwischen Tragödie und Sokratismus, zwischen Dionysos und »Gekreuzigtem«.

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

Die Kommentatoren von Nietzsches Konzeption der Tragödie sehen den Unterschied seiner Auffassungen als einen zwischen der *Geburt der Tragödie* und seinem nachträglichen

Werk an. Apollo wird in der *Geburt der Tragödie* dem Dionysos entgegengesetzt, da Apollo versucht, das Leben zu rechtfertigen. Dem Leben an sich fehlt noch etwas – der Sinn. Das Dionysische erkennt eben diesen Mangel und braucht deshalb das Apollinische, um ihn zu überwinden. Im Laufe seines Denkens werde aber das Dionysische diesen anscheinenden Mangel selbst bejahen, so dass es sich nicht mehr als einen negativen Aspekt des Lebens zeigt, sondern dem Leben gehörig. Das Leben nimmt Formen an, nicht um sich einen Sinn zu geben, sondern weil es sich jeweils in einer Form manifestiert. Das Leben zu bejahen heißt die Formen sich gestalten lassen. Das Dionysische wird nicht mehr die Rolle der Vernichtung haben, wie Eugen Fink betont, sondern die Funktion der absoluten Bejahung, die die apollinische Schöpfung ständig einschließt.

„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 ist aber eine christliche Kategorie und Nietzsche werde in der Entwicklung seines Denkens eben diesen Aspekt überwinden.

“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 wird nicht mehr zwischen der Rechtfertigung und der Vergeblichkeit derselben sein, sondern

eben zwischen der Not der Rechtfertigung und der Bejahung der Unnötigkeit der Rechtfertigung. Das Leben braucht nichts Äußeres, um sich zu rechtfertigen. Das Leben muss nicht ausgebessert werden. Die Opposition sei nach der und bereits in der *Geburt der Tragödie* nicht zwischen Apollo und Dionysos, sondern zwischen Dionysos und Sokrates. „Und Sokrates ist nicht weniger dionysisch wie apollinisch.“ (Deleuze 1976, 18) Sokrates widerlegt sich dem Tragischen selbst. Sein Versuch, das Leben zu erklären und zu rechtfertigen, ist 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 gelehnet wird, sondern im Dionysischen aufgehoben, dann besagt dies, dass dem Apollinischen die Rolle der Rechtfertigung nicht mehr gehört. Das Apollinische wird zur Manifestation des Lebens – es entspringt dem Leben selbst und ist diesem nicht mehr fremd. In diesem Sinne ist Sokrates unapollinisch – um apollinisch zu sein, würde er die dionysische Dimension brauchen. Das fehlt aber dem Sokratismus, so wie es dem Christentum fehlt. Es fehlt ihnen, insofern sie das Leben fehlerhaft finden – insofern sie das Leben verneinen. Somit ändert sich der Gegensatz – es ist kein Gegensatz innerhalb der Tragödie, sondern es ist ein Kampf zwischen dem Tragischen und der Lebensentfremdung. In *Ecce homo* liest man:

„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 um den Gedanken der Bejahung des ganzen Lebens, so wie es ist. Diese Bejahung ist auch die höchste Rechtfertigung des Lebens – Nietzsche fasst sie in dem Begriff der Unschuld des Werdens auf. 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)

Die Frage danach, worin das Tragische in dieser Konzeption besteht, muss die Antwort hinnehmen, dass diese Bejahung selbst tragisch ist. Die Frage verwandelt sich somit – warum ist das Jasagen tragisch? Gibt es noch einen Gegensatz innerhalb der Bejahung, wenn das Vernichtende selbst bejaht wird? Waltet dahinter ein Bedauern, dass es so ist, wie es nicht sein sollte? Warum wird die Freude der Bejahung mit dem bejahten Leid verknüpft? Wenn das Dionysische zur absolut bejahenden Stimmung wird, wie kann es das Leben noch als Leid und als Vergeblichkeit empfinden?

Der Unterschied zum Pessimismus besteht in dem Vermeiden der Resignation – obwohl es so ist, obwohl es nicht so sein sollte, bejaht man dieses Leben, will man dieses Leben, mit dem in ihm eingeschlossenen Leid, leben. Aber Nietzsche behauptet mehrmals, dass sich der Satz »es hätte anders sein sollen« außerhalb des dionysischen Zustandes manifestiert – es ist dem Tragischen fremd. Was ist es aber, das sich dem Jasagen entgegensetzt, um die Bejahung tragisch zu machen? Gibt es noch in dem absoluten Jasagen eine Verneinung? Wenn es 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 somit muss es zugleich das bejahen, was dieses Leben vernichtet – das Vergehen, das Leid, den

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

In der *Götzen-Dämmerung* beschreibt Nietzsche sein philosophisches *credo* als tragische Philosophie – und das bedeutet für ihn, das Leid nicht nur zu bejahen, sondern Lust darauf zu empfinden. Denn das Leid gehört dem unschuldigen Leben und ist nicht mehr geringeren Wertes als die Leidlosigkeit des Lebens.

„Das Jasagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen; der Wille zum Leben, im *Opfer* seiner höchsten Typen der eignen Uerschöpflichkeit 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)

An diesen Punkt gelangt, müssen wir auffassen, was für Nietzsche tragisch ist. Die Bejahung ist tragisch, aber nicht nur weil sie ihren Gegensatz, das Verneinende, zugleich bejahen muss, sondern auch weil dieser Gegensatz durch die Bejahung aufgehoben wird – das Vernichtende hat keinen negativen Charakter mehr. Jedoch wird es so bejaht, als ob es ein Entgegengesetztes wäre – darin besteht das Tragische. Das dem Leben zugehörige Leid ist eigentlich kein Leid mehr. „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) Lust auf Leiden zu haben, da man weiß, dass das Leiden Leben ist, macht das tragische Bewusstsein aus.

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

sich bei Nietzsche auf den Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Martin Heidegger, der den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen als den Hauptgedanken von Nietzsches tragischer Philosophie ansieht, überträgt die Eigenschaften der dionysischen Grundstimmung auf den Gedanken der ewigen Wiederkehr. „Warum ist der Wiederkunftsgedanke 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) In der Auslegung von Nietzsches Begriff des Tragischen betont Heidegger die Zusammengehörigkeit der Gegensätze. Das Tragische sei die Bejahung der Zusammengehörigkeit der Gegensätze.

„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 bleibt aber Heidegger in einer dialektischen Ausdeutung des Tragischen. Die Tatsache, dass das Negative selbst bejaht wird, ändert nicht das Hegelische Denkschema – diese Bejahung des Negativen trägt bei Hegel den Namen Selbstbewusstsein. Erst das Bewusstsein, dass dem Leben seine Negation gehört, gebäre das Tragische. Die Tragödie sei nicht nur eine Erschließung der Gegensätzlichkeit, sondern vielmehr ihrer Zugehörigkeit. Beide Elemente des Gegensatzes gewinnen ihre Identität durch das jeweils Andere.

Heidegger liest Nietzsche dialektisch, da seine eigene Theorie der Kunst sich auf diese Weise konstituiert – als der Streit zwischen Erde und Welt. „In dem Streit wird die Einheit von Welt und Erde erstritten.“ (Heidegger 1977 / GA 5, 50) Die Welt beruht auf der Erde und erst die im Kunstwerk aufgestellten Welt „lässt die Erde eine Erde sein.“ (Heidegger 1977 / GA 5, 32) Allein, ein solches Schema mag in der *Geburt der Tragödie* vorhanden sein, aber mit der absoluten Bejahung des Dionysischen löst sich bei Nietzsche die Rolle der Negation auf.

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

Die Bejahung des dem Leben Entgegengesetzten verwandelt das Entgegengesetzte selbst – es ist nicht mehr negativ, sondern es gehört dem ganzen Bejahten. Durch die Unschuld des ganzen Werdens wird auch die Negativität des Negativen aufgehoben. Das will Nietzsche besagen durch den Ausdruck »Lust auf Leid zu empfinden«. Es geht nicht nur darum, den Gegensatz zu erschließen, sondern den Gegensatz in seiner Negativität aufzulösen. Der Gegensatz wird als das Wesen der Welt zugelassen und als solches bejaht – geliebt, wie Spinoza es ausdrücken würde. „*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)

Das Erkennen der Gegensätzlichkeit als das Sein der Welt hebt alles Bedauern auf. Das »es hätte anders sein sollen« oder das »ich will es anders« verschwindet. Das Dionysische erkennt hierbei die apollinische Dimension des Lebens und verbleibt nicht nur bei ihrer Notwendigkeit, sondern das Dionysische »will« die apollinische Manifestation: „man muss selbst die Illusion wollen – darin liegt das Tragische“ (Nietzsche 2007 g / KSA 12, 427). Warum ist aber das tragisch? Weil auf diese Weise das Bejahen selbst eine Art Selbstvernichten wird. Das bejahte Leben enthält in sich das Vergehen. Das Jasagen



lässt das Vergehen zu – das, was bejaht wird, wird auch in seiner Vernichtung bejaht und der, der bejaht, behauptet zugleich seine Vernichtung und das Vergehen der Bejahung selbst. Es gibt keine dauerhafte Bejahung – das dionysische Wahrheit wird nicht auf Dauer gestellt. Es kann absolut nicht erreichbar sein. Wenn die dionysische Wahrheit den apollinischen Schein »will«, weil es Leben außer dem Schein nicht gibt, dann ist diese Wahrheit selbst nicht außerhalb des Scheins zu verstehen.

Das kann immer noch Hegelisch riechen, solange man die Bejahung der eingeschlossenen Vernichtung als Negativität ansieht. Im Bejahen walte noch das Negative. Aber dagegen kämpft Nietzsche entlang seiner ganzen Philosophie an. Einer seiner philosophischen Aufträge besteht eben darin, die Negativität endgültig abzuschaffen. Nietzsches Gegner ist, wie Deleuze betont (Deleuze 1976, 12), die Dialektik selbst. Gegen die Negativität der Dialektik betont Nietzsche die Sehnsucht nach einem absoluten Lachen, die seine Philosophie durchträgt. In „Vom Gesicht und Rätsel“ aus *Also sprach Zarathustra* findet man 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 besteht in diesem reinen Lachen. Tragisch ist, trotz aller Gründe zum Leiden lachen zu können und dadurch das Leid in Lust aufzulösen. Wenn das geschieht, eröffnet das Lachen dem Leiden einen privilegierten Raum – die Vernichtung wirkt immer noch, aber sie wird nicht negativ vernommen, sondern in einem versöhnenden Einverständnis. Aus der Liebe zum Werden wird das Vergehen selbst geliebt. Das ist keine Rechtfertigung des Lebens und keine Rettung, sondern ein Zu-Grunde-gehen: Das Zu-Grunde-gehen des Lachens selbst – „Ich liebe Den, der über sich selbst hinaus schaffen will und so zu Grunde geht.“ (Nietzsche 2007 d / KSA 4, 83) Und weil das so ist, entspricht

der Bejahende dem Werden selbst. 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