

Asmus Trautsch

Die Rolle der Tragödie in der zeitgenössischen Philosophie – Über die ethisch-politische Dimension tragischer Erfahrung

Dem Athen des 5. Jahrhundert v. Chr. verdanken wir zwei kulturelle Ereignisse, deren globaler Erfolg bis heute nicht zu überschätzen ist: die Tragödie und Sokrates. Die zeitnahe Entstehung argumentativ operierender Philosophie und dramatischer Kunst in der attischen Polis ist keine zufällige Koinzidenz. Vielmehr entwickelt sich die philosophische Reflexion des platonischen Sokrates, Mitbürger und Gesprächspartner von Sophokles und Euripides, in Konkurrenz zur Kunst der Tragödie, die sie einerseits mit einer inhaltlichen, insbesondere ethisch-politischen Kritik und andererseits durch eine Transformation des Dramas in den Dialog *abzulösen* beansprucht.¹ Richtet sich die inhaltliche Kritik gegen den von der Tragödie vorgeführten Bruch zwischen dem gutem, im sozialen Zusammenhang der Polis sich behauptenden Leben und der es leitenden Rationalität, nimmt die Form der platonischen Philosophie das Dialogische auf, um es von seiner bis zur Peripethie zugespitzten Dramatik und der Funktion des Chores zu trennen. Beides, die inhaltliche Kritik an der Tragik der Tragödie und die Auflösung der Tragödie in den Dialog und seine sich „diesseits von Tragik und von Komik“² entfaltende Dialektik, hat nach Platon allerdings nicht zur endgültigen Aufhebung der Tragödie oder zu ihrem seit Nietzsche mehrfach proklamierten „Tod“³ durch Reflexion geführt.⁴

Vielmehr hat keine andere Kunstform die Philosophie so in ihrem Geltungsanspruch herausgefordert wie die Tragödie. Denn sie setzt sich mit ihrer exemplarisch auf der Bühne vorgeführten These, dass eine vernünftige Lebensführung, um die es der Ethik geht, an sich selbst trotz Klugheit und Tugend radikal scheitern kann, zur Philosophie in eine bis heute anhaltende *systematische* Spannung. Sowohl gegen den praktischen Anspruch einer Ethik guten Lebens, das Gelingen individuellen Daseins durch die Begründung einer vernünftigen Lebensform sichern zu können, als auch gegen eine Geschichtsphilosophie, die eine Welt posttragischer Konstellationen

1 Vgl. vor allem Platon: *Politeia*, Buch II, 377b-383c, Buch III, 391c-398a und vor allem Buch IX, 603c-608b. Und *Nomoi*, Buch VII, 817a-d.

2 Vgl. Walter Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Gesammelte Schriften, Bd. I, 1. Frankfurt / Main 1974, S. 297.

3 George Steiners Essay *Der Tod der Tragödie* (Frankfurt / Main 1981) ist in seiner Kritik eines modernen Verlustes des Sinns für Tragik maßgeblich für mehrere philosophische Abhandlungen zur Tragik und Tragödie gewesen; der *topos* des Tragödientodes geht allerdings zurück auf Nietzsche, der den Tod der Tragödie „durch Selbstmord“ diagnostizierte. Friedrich Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, KSA 1, S. 75. Zur Wirkung Steiners vgl. Christoph Menke: „Tragödie und Spiel“, in: *Akzente*, Heft 3 (Juni 1996), S. 210ff.

4 Dass man für eine Aktualität der Tragödie auch in der Moderne überzeugend argumentieren kann, zeigt Christoph Menke: *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*. Frankfurt / Main 1996. Diesem Buch sowie Menkes darauf folgenden Arbeiten zur Tragödie verdanke ich wichtige Anregungen für diesen Vortrag.

durch politisch-institutionelle Vermittlungsstrategien für machbar hält, stellt die Tragödie einen mit ästhetisch beispielloser Wirkungsmacht vorgetragenen Einspruch dar.

Die Ethik hat von Platon über die Stoa bis in die gegenwärtige Ethik des guten Lebens behauptet, begründen zu können, wie sich Akteure gegen den „Umschlag dessen, was erreicht werden soll, in das Gegenteil“⁵ durch praktische Rationalität – Tugend, Klugheit und Selbstsorge – normativ versichern oder zumindest wappnen können. Andererseits hat sich die geschichtsphilosophische Selbstdeutung der Moderne von Hegel über die Kritische Theorie bis in die liberale Gegenwart als nachtragisch verstanden, da sie in der These einer Unaufhebbarkeit sich fatal auswirkender Gegensätze im Sittlichen einen a-historischen Schein erkannte, der das Scheitern des Lebens metaphysisch festschreibe und dadurch apologetisch gegen Kritik immunisiere. Dabei bestätigt diese Deutung Hegels und Nietzsches Ablösefigur der Tragödie durch die sokratisch-platonische Aufklärung, die, wie jüngst Jean-Luc Nancy bekräftigt hat, nur gestatte, uns immer schon „nach der Tragödie“⁶ zu verorten. Auch der moderne Liberalismus etwa eines John Rawls lässt sich in dieser Tradition als Strategie verstehen, die von Hegel für die attische Polis des 5. Jahrhunderts diagnostizierte „Tragödie im Sittlichen“ durch institutionelle Vermittlungsinstanzen, Verfahrensrationalität und von jedem vernünftigen Bürger prinzipiell affirmierbare Gerechtigkeitsprinzipien nicht nur einzuhegen, sondern *in the long run* aufzuheben.

Gegen die Konzeption einer durch praktische Vernunft vor Tragik gefeiten Lebensform einerseits und gegen eine geschichtsphilosophische Selbstausszeichnung der (liberalen) Gegenwart als posttragisch andererseits versucht eine Philosophie des Tragischen Einwände zu formulieren, die der lebensweltlichen Tragik und ihrer Transformation in der (dramatischen) Kunst gerecht zu werden vermögen.

I. Die liberale Kultivierung von Selbstdistanz

Ohne Zweifel besteht die Legitimität des liberalen Selbstverständnisses ebenso wie seine empirische Überzeugungskraft gerade in der rechtlichen, moralischen und politischen Vermittlung von interpersonalen Konflikten, bei denen die Parteien, wie Hegel in seiner Antigonedeutung gezeigt hat, gegenüber der einseitigen Verabsolutierung ihres normativ berechtigten Anspruches blind zu werden drohen, obwohl doch beide Seiten Teil *einer* Sittlichkeit sind, die sich in ihnen selbst entzweit. Das Tragische solcher Konflikte besteht „darin, daß innerhalb solcher Kollision beide Seiten des Gegensatzes für sich genommen *Berechtigung* haben, während sie andererseits

5 Aristoteles: *Poetik*, 11. Kap., 1452a. Stuttgart 1982, S. 35.

6 Jean-Luc Nancy: *Nach der Tragödie*. Stuttgart 2008.

dennoch den wahren positiven Gehalt ihres Zweckes und Charakters nur als Negation und *Verletzung* der anderen, gleichberechtigten Macht durchzubringen imstande sind und deshalb in ihrer Sittlichkeit und durch dieselbe ebenso sehr in *Schuld* geraten.⁷ Wie es in Hegels Verständnis erst dem betrachtenden Bewusstsein dieser Konflikte, d. h. dem Zuschauer aus der Perspektive des historisch nächsten Weltzustandes zukommt, den Konflikt als tragisch, nämlich als Selbstentzweiung „der ihrem Begriffe nach einigen sittlichen Mächte“⁸ zu verstehen, nehmen rechtliche und moralische Institutionen die Konfliktparteien gegenwärtig, aber aus der Distanz eines dritten, *idealiter* neutralen Standpunktes wahr, der ihnen erlaubt, die Berechtigung beider Seiten so zu vermitteln, dass sie in der Anerkennung der Berechtigung der jeweils anderen Seite versöhnt und in eine beide Positionen integrierende Normativität inkorporiert werden können.

Doch dieses Modell, das den Liberalismus bis heute prägt, kann entgegen seinem posttragischen Selbstverständnis nicht verhindern, dass es zu tragischen Konflikten kommt. Wenn wir mit Hegel einen tragischen Konflikt in einem engeren Sinn nicht bloß als eine Fragilität von Lebensplänen aufgrund allgegenwärtiger Kontingenz verstehen, die etwa durch wissenschaftlich-technischen Fortschritt oder eine fortschreitende Verrechtlichung zu reduzieren wäre, sondern als ein Konfligieren innerhalb einer normativen Ordnung begreifen, das von ihr nicht ausgeschlossen werden kann, ohne dass sie sich selbst unterliefe, erscheint der Liberalismus selbst als ein sich fortsetzendes *constituens* möglicher Tragik.

Nur ein Argument soll dafür nun skizziert werden: Die Legitimität einer normativen Ordnung, der prinzipiell alle rationalen Subjekte zustimmen können müssten, hat ihr Fundament in der Funktion, die diese Ordnung der Moral oder des Rechts für die Individuen ausübt. Dabei ist nach Rawls die öffentliche Gerechtigkeitskonzeption die stabilste, „die mit unserem Guten übereinstimmt, es uneingeschränkt berücksichtigt und die nicht in der Ablehnung unserer Person, sondern der Zustimmung zu ihr wurzelt.“⁹ Nur eine normative Ordnung, die ein „wirksames Mittel für die bestimmte Konzeption des Guten“ (187) ist, die Individuen in ihr entwickeln, hat überhaupt einen Sinn: „Wenn Bürger keine bestimmten Konzeptionen des Guten hätten, die sie zu verwirklichen suchten, wären die gerechten sozialen Institutionen einer wohlgeordneten Gesellschaft zwecklos.“ (206) Doch obwohl Rawls, Habermas oder die seit Anfang der 90er wieder aufgenommene Ethik des guten Lebens betonen, dass den Individuen von der Philosophie nicht vorgeschrieben werden könne, wie dieses Gute auszubuchstabieren sei, damit es überhaupt zu *ihrem*, und das heißt individuell-konkretem Guten zu werden vermag, muss der Liberalismus dennoch die Ausbildung

7 Hegel: *Ästhetik III. Die Poesie*. Stuttgart 1971, S. 308f.

8 Ebd., S. 312.

9 John Rawls: *Die Idee des politischen Liberalismus*. Frankfurt / Main 1992, S. 188. Im Folgenden finden sich die Seitenangaben im Haupttext.

bestimmter Fähigkeiten der Person voraussetzen, ohne die dem von ihm methodisch proklamierten Vorrang des Rechts nicht die Macht zukäme, die es benötigt, um den Individuen ihr jeweils individuell Gutes in der Gesellschaft zu ermöglichen. Personen müssen nämlich zuallererst in der Lage sein, sich von ihren partikularen Interessen jeweils soweit zu *distanzieren*, dass sie die Grenzen, die ihnen das Recht und die Moral setzen, prinzipiell einzuhalten vermögen. Denn ihr individuell, und man kann sagen existentiell Gutes, das die Basis ihres Selbstseins ausmacht, muss, so Rawls, „den von der politischen Konzeption gesetzten Grenzen – dem erlaubten Raum – angepaßt sein“ (365), ansonsten verwirkt es seine Berechtigung, Schutz und Anerkennung seitens öffentlicher Gerechtigkeit einzufordern. Die, so Habermas, „begründete Enthaltensamkeit“¹⁰ einer modernen Moral- oder Gerechtigkeitstheorie hört am Rahmen, den sie steckt, gewissermaßen auf. Innerhalb seiner Grenzen zu agieren, und das heißt, eine rationale Lebensform auszubilden, erfordert aber, dass die Personen im Zuge der Kristallisierung ihrer Konzeption gelingenden Daseins immer auch die Fähigkeit kultivieren, eine nicht nur episodische Distanz gegenüber dem einzunehmen, woran ihnen wesentlich liegt.

Sie sollen der normativen Ordnung, wie Habermas betont, *entgegenkommen*. Es ließe sich konstatieren, dass dies einfach der Preis für die bestmögliche Gesellschaftsordnung ist, wie jeder unangenehme Einspruch gegenüber eigenen Neigungen der Preis für eine ernstgenommene Moralität ist. Doch dieser Preis wird genau dann ein tragischer, wenn die Selbstbeschränkung „existentiell unzumutbar“ wird, wenn in einer Situation „die einzig angemessene Norm eine Handlung forder[t], die die derart verpflichtete Person durchaus als moralisch gebotene Handlung anerkennt, aber nicht ausführen könnte, ohne sich als die Person, die sie ist und seine möchte aufzugeben – sie bräche unter der Last dieser Verpflichtung zusammen.“¹¹ In diesem existentiellen Konfliktfall kann die eigene individuelle Integrität irreversibel Schaden nehmen, weil das, wofür ein Mensch gelebt hat, durch *sein eigenes Handeln* wesentlich beschädigt worden ist.

Da nun eine wohlgeordnete Gesellschaftsordnung nur dann einen *Sinn* hat, wenn sie den Individuen ihre Konzeption des Guten, ihre Integrität und damit ihre Selbstachtung ermöglicht, liegt es in ihrem eigenen Interesse, diese tragische Erfahrung *ex ante* zu verhindern. Denn wenn die Selbstachtung eines Individuums zerbricht, die, so Rawls, in der sicheren Überzeugung besteht, „daß unsere bestimmte Konzeption des Guten es wert ist, ausgeführt zu werden“, „würde nichts der Ausführung wert erscheinen“ (190). Und wenn nichts der Ausführung wert erscheint, weil das Selbstsein sich in *den* Werten erkannt und verankert hat, die nun im eigenen Handeln zerbrochen sind, verliert die Ordnung der Gerechtigkeit ihren Zweck, auch sie droht der Einhaltung nicht wert

10 Jürgen Habermas: „Begründete Enthaltensamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem 'richtigen Leben'?", in: Ders.: *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt / Main 2001, S. 11-33.

11 Jürgen Habermas: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt / Main 1991, S. 198.

zu erscheinen – zumindest in diesem singulären Fall. Dieser darf aber nicht als theoretisch zu vernachlässigende Ausnahme gelten, da überhaupt nur die möglichst uneingeschränkte Anerkennung aller sich ausformenden Konzeptionen des Guten die Legitimität der normativen Ordnung als Rahmen für eine Pluralität von Formen guten Lebens begründet. Christoph Menke hat aus dieser möglichen Tragik moralisch-rechtlicher Ordnungen eine stets individuell sensible Rechtstransformation gefordert: „Die singulare Gerechtigkeit [die gegenüber einzelnen gerecht ist] ist gerade deshalb rechtskonstitutiv, weil sie für das Recht *transformativ* ist: Sie ist die Quelle der Veränderungen der rechtlichen Gleichheit um willen der einzelnen.“¹² Dass aber die fortwährende Rückbindung der Rechtsetzung an den individuellen Fall nicht gelingen kann, liegt an der *Form* des Rechts als eines *gleichen* Rechts für alle, das seinen Vorrang im Konfliktfall gerade deshalb reklamiert, weil es aufgrund seiner *allgemeinen* Geltung nicht garantieren *kann*, jedes individuell Gute in seiner existentiellen Dimension immer schon zu berücksichtigen. Daher muss der normative Rahmen, auch wenn er singularer Gerechtigkeit im Fall einer durch das geltende Recht fortgesetzten existentiellen Zumutung Rechnung trägt, vorab von Lebensformen fordern, sich *ihm angemessen* zu entwickeln. Diese Forderung stellen Moral, Recht und Politik in eigenem Interesse, da sie auf das Entgegenkommen der Individuen, deren Interaktionen sie normativ regulieren, angewiesen sind. Und das Entgegenkommen setzt prinzipiell die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung oder, wie Rorty sagt, zur Ironie voraus.¹³

II. Für etwas leben lernen: Identifikation mit Werten

Da die liberale Ordnung die größtmögliche Freiheit in der Entwicklung einer individuellen Identität zu stützen hat, fördert sie *eo ipso* auch die Ausbildung leidenschaftlicher Identifikationen mit Werten, die durch die in ihnen freigesetzten Energien wiederum die gemeinsam geteilte Lebenswelt interaktiv und kommunikativ zu beleben vermögen. Tatsächlich ist es der Kern des liberalen Selbstverständnisses, diese Identifikationen weder zu regulieren noch zu bewerten. Die sich unserer freien Verfügung faktisch immer auch entziehende Dynamik starker Wertbindungen generiert in Harry Frankfurts Terminologie *volitionale Notwendigkeiten*,¹⁴ die dem Gebot der Selbstdistanzierung in Bezug auf diesen Wert prinzipiell widerstreiten. Wenn sie mit der normativen Ordnung kollidieren, bedeutet deren Vorrang keine akzeptable Einschränkung, sondern eine existentielle Verletzung, an der die individuelle Identität zerbrechen kann. Diesen tragischen Konflikt können weder Moral noch Recht einer freiheitlichen Ordnung prinzipiell auflösen, da sie

12 Christoph Menke: *Tragödie im Sittlichen*. Frankfurt / Main 1996, S. 313.

13 Vgl. Richard Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt / Main 1992.

14 Harry Frankfurt: *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge 1999, S. x (Einleitung) und 110ff.

dem individuellen Leben einen Freiraum bieten, Erfahrungen zu machen, aus denen existentielle Verwurzelungen entstehen können, die nicht mehr zu suspendieren sind.

In der Regel jedoch kollidieren solche existentiellen Selbstverhältnisse nicht mit der normativen Ordnung, innerhalb derer sie durch sozialisatorische Prozesse gefördert und bereits gültige Anerkennungsverhältnisse gestärkt entstehen. Doch die öffentliche Normativität *kann* aufgrund ihres eigenen Anspruchs eine tragische Transgression prinzipiell nicht ausschließen. Dass das Recht erlaubt, eine solche Kollision auf der Seite des Handelnden nicht zwingend als Verbrechen einzuschätzen, sondern auch als tragische Erfahrung anzuerkennen, zeigt pointiert der Paragraph 60 des Strafgesetzbuches, der das Absehen von Strafe in dem Fall regelt, in dem „die Folgen der Tat, die den Täter getroffen haben, so schwer sind, dass die Verhängung einer Strafe offensichtlich verfehlt wäre.“¹⁵

Aufgrund der selbstgesetzten Grenze moralischer, rechtlicher und politischer Verfügung über individuelle Lebensläufe kann allerdings nicht nur ein tragisches Konfligieren zwischen existentiellen Selbstverhältnissen und normativer Ordnung entstehen. Die andere, lebensweltlich viel tiefer liegende Quelle der Tragik liegt in der Möglichkeit des wechselseitigen Widerstreits individueller Konzeptionen des Guten, die sich *innerhalb* des rechtlichen und moralischen Rahmens bewegen und auf eine Lösung des Konflikts durch dessen Instanzen daher nicht Anspruch erheben können. Tragische Verletzungen, etwa zwischen Liebenden, wären von der rechtlich-politischen Ordnung nur mit einer kompletten Durchregulierung des Lebens zu vermeiden, die die Möglichkeit leidenschaftlicher Orientierungen kontrollierte oder gänzlich unterbände. Aber genau das kann der Liberalismus als Alternative zu totalitären Formen der Gesellschaftsorganisation nicht wollen, da er so seine legitimatorische Basis – die Anerkennung und Berücksichtigung der sich in einer unverfügbaren Lebensgeschichte konkretisierenden und verwirklichenden Individualität – selbst in tragischer Ironie unterliefe.

III. Das Risiko der ernst genommenen Individualität

Hegels Tragödienverständnis weist selbst eine Ambivalenz auf, die die Kosten einer historischen Ablösung tragischen Scheiterns in einer extremen Verarmung der Individualität zu erkennen erlaubt. In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* bestimmt Hegel das Recht des Willens, „von sich so

15 Der § 60 des Strafgesetzbuches berücksichtigt, dass ein Rechtsverstoß mit einer tragischen Erfahrung einhergehen kann, die den Täter, der das Recht gebrochen, dadurch aber sich selbst unendlich verletzt hat, von Strafe zu befreien erlaubt, da sein „Leben schon Strafe genug“ ist, wie eine Berliner Richterin 2004 einen Prozess gegen eine Mutter abschloss, die ihr eigenes Kind auf Verlangen tötete. Ansonsten kann nur durch Gnade die Befugnis des Rechts, mit Sanktionen zu zwingen, im Einzelfall aufgehoben werden.

viel wie möglich ab[zu]wälzen“¹⁶: „Die Folgen, als die *Gestalt*, die den *Zweck* der Handlung zur *Seele* hat, sind das Ihrige (das der Handlung Angehörige), – zugleich aber ist sie, als der *Äußerlichkeit* gesetzte Zweck, den äußerlichen Mächten preisgegeben, welche ganz anderes daran knüpfen, als sie für sich ist, und sie in entfernte, fremde Folgen fortwälzen. Es ist [...] das Recht des Willens, sich nur das erstere *zuzurechnen*, weil nur sie in seinem *Vorsatze* liegen.“ (218) Im Gegensatz zum modernen Selbstbewusstsein sei das heroische „(wie in den Tragödien der Alten, Ödipus usf.) [...] aus seiner Gediegenheit *noch* [Hervorh., A.T.] nicht zur Reflexion des Unterschiedes von *Tat* und *Handlung*, der äußerlichen Begebenheit und dem Vorsatze und Wissen der Umstände, sowie zur Zersplitterung der Folgen fortgegangen, sondern übernimmt die Schuld im ganzen Umfange der Tat.“ (219) Auch in seiner *Ästhetik* stellt Hegel Ödipus „das Recht unsres heutigen, tieferen Bewußtseins“ gegenüber, das Taten, die es nicht gewollt habe, „nicht als die Taten des eigenen Selbst anzuerkennen“¹⁷ bereit ist. Doch der Auszeichnung der Moderne als „tieferes Bewusstsein“ steht im gleichen Zug eine unmissverständliche Hochschätzung der antiken Individualität gegenüber, die „das Band zwischen Subjektivität und Inhalt des Wollens“ (332) nicht wie die moderne Willkür beliebig aufzulösen neigt: „der plastische Grieche aber steht ein für das, was er als Individuum vollbracht hat, und zerschneidet sich nicht in die formelle Subjektivität des Selbstbewusstseins und in das, was die objektive Sache ist.“ (331) Das ist nach Hegel seine Größe und seine Stärke.

Weil Hegel hier nicht zwischen den konträren Interessen innerhalb *einer* Subjektivität differenziert, muss er eine *systematische* Differenz als *historische* auszeichnen und zugleich beklagen. Wenn eine Tat unfreiwillig negative Folgen zeitigt, attestiert die aufgeklärte Reflexion dem Akteur das Recht, diese Folgen als extern gegenüber seinem subjektiven Bestimmungsgrund von sich abzuwenden. Dieser von Hegel diagnostizierte Fortschritt ist der von Kants Moralphilosophie, die explizit den moralischen Wert einer Handlung an die Art ihrer Motivation und nicht an ihre von kontingenten Faktoren abhängigen Folgen knüpft. Insofern ist es ein Gewinn an Freiheit, sich gegenüber dem, was eine Handlung unvorhersehbar mit sich bringt, *distanzieren* zu können. Das ist der Stadtpunkt desjenigen, der seine Subjektivität gegenüber den Kontaminationen ungewollter Randkonsequenzen behauptet. Ödipus aber verzichtet auf eine Distanzierung von dem, was er unbewusst tat, nicht weil er das Recht, sich zu distanzieren, nicht kennen würde. Vielmehr *kann* er es nicht in Anspruch nehmen, da eine Distanzierung von dem, was er tat, eine Distanzierung vom Kern seines Selbstverständnisses wäre, das ihn, seitdem er aus Korinth aufbrach, existentiell prägte: dem Orakelspruch durch eigenes Handeln zu entgehen, d. h. seinen Vater *nicht* zu töten und seine Mutter

16 G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Theorieausgabe. Frankfurt / Main 1970, Bd. 7, S. 221.

17 Hegel: *Ästhetik* III, S. 331.

nicht zu ehelichen. Die Distanzierung von den Zielen, die seiner tragischen Selbstverfehlung zugrunde liegen, würde eine Distanzierung von dem sein, was sein Leben überhaupt motivierte. Folgerichtig blendet er *sich selbst*, wie er sich auch *selbst* verflucht und *selbst* verurteilt. Der Adressat seines laut Hegel erst modernen Rechts, die Folgen seines unbeabsichtigten Tuns von sich abzuspalten, könnte daher nur er selbst sein. So aber wäre eine Distanzierung von seiner Selbstverfehlung keine Suspension tragischer Erfahrung durch das Recht, die Verantwortung für die unbeabsichtigten Konsequenzen seines Tuns abzulehnen, sondern ein Umschlag der Tragödie seines Lebens in die Tragödie seiner Selbstentzweiung.

Ödipus' Schicksal zeigt, dass in der Struktur seiner Tragödie das im modernen Rechtsstaat in neuer Form wiederkehrende Risiko einer Individualität liegt, die sich im Verhältnis zu ihren existentiellen Werten vertieft und praktisch ausdrückt. Es zeigt ferner, dass eine *umfassende* Distanzierungs- oder Dezentrierungskompetenz nur um den Preis notorischer Ironie sich selbst gegenüber zu haben ist, die das Individuum von sich entfremdet und seine motivationale Kraft auszutrocknen droht. Eine Immunisierung gegenüber tragischer Ironie des Schicksals wäre nur durch die habituelle Gegenironie eines Selbstverhältnisses möglich, das gegenüber allem, was das eigene Handeln bewirkt, gelassen zu sein vermöchte: So hielt Diogenes von Sinope Ödipus wegen seiner Selbstblendung schlicht für „dumm“: „Hähne regen sich über so etwas nicht auf, auch Hunde und Esel nicht“¹⁸. Ergo, Kyniker ebenso wenig. Doch Kyniker zu sein, *kann* eine liberale Ordnung nicht dekretieren.

Beides, das Konfligieren des individuell Guten mit seinem Rahmen, der Ordnung des Rechten, *und* das Konfligieren einer Handlung mit ihren Bedingungen, den von liberalen Institutionen weder faktisch noch normativ *in toto* zu kontrollierenden Handlungsumständen, bilden den nicht nur kontingenten, sondern durch die liberale Normativität selbst hervorgebrachten Boden aus, auf dem Tragödien sich ereignen können. Es ist der Boden, auf dem Individuen leben, die offen sind für existentielle Erfahrungen, die den Kern des individuellen Selbstseins kristallisieren und zur zentralen Orientierung für die Lebensführung werden lassen. Nur ein irreversibles Scheitern dieser tiefen normativen Orientierung führt in eine tragische Erfahrung.

Diese Diagnose schließt nicht aus, dass wir weiterhin Fortschritte darin machen sollten, mögliche Konflikte tragischen Ausmaßes durch die Transformation des Rechten in Anerkennung singularer Gerechtigkeit zu vermeiden.¹⁹ So stellen die aktuellen Auseinandersetzungen mit der Tragödie in

18 Dion Chrysostomos: „Diogenes oder Über Sklaven“, in: Georg Luck (Hrsg.): *Die Weisheit der Hunde. Texte der antiken Kyniker*. Stuttgart 1997, S. 342.

19 Als ein Beispiel kann jüngst ein Fall in Sachsen angeführt werden. Wiederholt sind eine Schwester und ein Bruder aus Zwickau, die sich seit ihrer frühen Kindheit nicht sahen und erst wiedertrafen, als sie erwachsen waren, dann verliebten und Kinder bekamen, vor Gericht gebracht und nach dem Inzestparagrafen 173 bestraft worden. Eine Anerkennung singularer Gerechtigkeit müsste hier rechtstransformativ wirken und könnte zur Aufhebung des

der Philosophie immer auch Versuche dar, ihr unabgeholtenes Potential für eine Orientierung in der gegenwärtigen Ethik, Ästhetik und Politischen Philosophie nutzbar zu machen. Dabei zielt ihr Erkenntnisinteresse entweder darauf, unser ethisches Selbstverständnis unter Bedingungen einer Gegenwart der Tragödie zu reformulieren, oder darauf, aus einer Re-Lektüre von Tragödien zu lernen, „wie die Welt der Gesetze aussehen müsste, in der Antigone am Leben geblieben wäre, hätte leben können, in der das Leben für sie lebenswert gewesen wäre.“²⁰

Anstatt die Tragödie als bloß Vergangenes oder aber als das schlechthin Andere der Philosophie zu verstehen, wie es die pantragische Metaphysik nach Hebbel oder ihre Deutung in der Psychoanalyse behaupten, muss eine aufgeklärte Philosophie, die sich auch den Widerständen und Abgründen zu widmen hat, die ein optimistischer Rationalismus zu leichtfertig übergang, in der Tragödie ihr eigenes Moment erkennen.²¹ Wenn die tragische Erfahrung, dass individuelles Leben mit seinen existentiellen Interessen fatal scheitert, zugleich die, so Christoph Menke, „Erfahrung der Grenze der Vernunft“ *ist*, hat die philosophische Ethik diese Grenze als ihre eigene zu denken. In diesem Sinne wäre eine gegenwärtige Philosophie der Tragödie ein Kantianisches Projekt.

IV. Tragische Erfahrung und theatrale Tragödie

Sie müsste sich, wenn sie von der Hoffnung getragen wird, für die Gegenwart des Tragischen etwas aus der Tragödie zu lernen, auch mit dem Einwand ästhetischer Autonomie auseinandersetzen, der die Möglichkeit einer Rede von der Tragik und ihrer Aktualität jenseits ihrer dramatischen und theatralen Performanz in Frage stellt.

Pointiert lautet der Einwand, dass das Tragische nicht nur historisch, sondern wesentlich ein ästhetisches Phänomen sei. Hans-Georg Gadamer hat aus einer Analyse der ästhetischen Erfahrung die These entwickelt, dass „der Abstand des Zuschauerseins zum Wesen des Tragischen gehört“²². Diese Bestimmung wurde von Christoph Menke weitergedacht, der in Bezug auf Connop Thirlwall und Arnold Hug überzeugend zeigen konnte, dass die Figuren der Tragödie ihr Schicksal selbst hervorbringen, indem sie doppelsinnig als Figur unter Figuren *und* als ihr Autor zum Publikum sprechen. Erst das Nachsprechen des Textes treibt die tragische Ironie ihres Handelns für den

Paragrafen durch das Bundesverfassungsgericht oder zumindest zur Straffreiheit in diesem Fall führen, denn die Anwendung des Gesetzes verletzt hier fortgesetzt den existentiellen Kern der Individualität zweier Menschen.

20 Judith Butler: „Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre“, Interview in: DZPhil, Berlin 49 (2001) 4, S. 589.

21 Es kann also nicht um eine Konkurrenz von Dichten und Denken gehen, wie sie sich im *agon* der Dichter und Sophisten als ethische Pädagogen für die Polis des 5. Jahrhunderts gezeigt hat, vgl. Martha C. Nussbaum: „Tragedy“, in: *Encyclopedia of Ethics*, hrsg. von Lawrence C. Becker und Charlotte B. Becker, 2nd Edition, Vol III. New York / London 2001, S. 1721-1724.

22 Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Tübingen, S. 137.

Zuschauer einsichtig hervor.²³ Um daher eine Tragödie überhaupt als Tragödie verstehen zu können, ist die Distanz des Zuschauers unverzichtbar, die uns im Leben verschlossen bleibt. Darin widerspricht die These von der wesentlich ästhetischen Dimension des Tragischen implizit der These seiner Präsenz in der Praxis liberaler Gesellschaftsordnungen.

Doch kann diesem Einwand mit einer Distinktion von tragischer Erfahrung und Tragödie begegnet werden. Individuen, die ihr Selbstsein in etwas verankern, das sie unfreiwillig selbst irreversibel verletzen, erleiden eine *tragische Erfahrung*, die nicht zugleich die *ästhetische einer Tragödie* sein kann. Diese nämlich vermag die Zumutung schicksalshafter Übermacht, so Gadamer, durch eine tragische Affirmation zu bewältigen. Im existentiellen Scheitern gibt es diese Affirmation jedoch nicht, da der unendliche Schmerz tragischer Selbstverfehlung jede Distanz zum schönen Spiel radikal zerstört. Doch nur in einer Distanz, die der ästhetischen Einstellung eignet, kann es die Sinneinheit einer Tragödie als Szenerie geben, in der die tragische Erfahrung zu ihrer Selbsterkenntnis zu kommen vermag.

Nietzsche hat in allen Phasen seines Denkens die Spannung zwischen dem existentiellen Ernst der Tragödie und der ästhetischen Freiheit ihrer Zuschauer und -hörer reflektiert und in *ein* Wissen zu integrieren versucht, das Teilnehmer- und Beobachterperspektive überlagert und das eigene lebensweltliche Involviertsein nach Analogie des Theaters *vor-stellt*. Dabei eröffnet diese Perspektive *sub specie theatralis* einen Freiraum, den Nietzsche in die eindrucksvolle Metapher eines „dritten Auges“ fasst, das ins Theater der Welt blickt und eine Zuflucht findet, „selbst noch, wenn deine eigenen Leidenschaften über dich herfallen. Mache dein Theater-Auge auf, das grosse dritte Auge, welches durch die zwei anderen in die Welt schaut!“²⁴

Die entscheidende Einsicht, die in dieser Metapher liegt, betrifft die Erweiterung, die die imaginäre Sehposition ermöglicht. Nicht nur erweitert diese Perspektive des dritten Auges die Bühne *um* den Betrachter des Welttheaters, von dem schon Platon als einer Tragödie sprach.²⁵ Die Perspektive des Theaterauges zieht diese Bühne noch weiter – nach *innen*. Dadurch soll das Individuum *selbst* zum Gegenstand einer distanzierenden Betrachtung werden, auch wenn es sich in die tragischen Erfahrungen der Praxis leidenschaftlich verstrickt. Dieser Blick *sub specie theatralis* kann aber selbst nur unter günstigen Bedingungen der Distanz eingeübt werden, die er ebensowenig voraussetzen kann wie der gegenüber existentiellen Identifikationen notwendigerweise offene Liberalismus.

Und so vermag auch die Philosophie ein tragisches Wissen, dessen Pointe für Nietzsche in der

23 Vgl. Christoph Menke: *Die Gegenwart der Tragödie. Versuch über Urteil und Spiel*. Frankfurt / Main 2005 und ders.: „Ästhetik der Tragödie. Romantische Perspektiven“, in: Bettine und Christoph Menke (Hrsg.): *Tragödie – Trauerspiel – Spektakel*. Theater der Zeit. Recherchen 38 (2007), S. 179-198.

24 Friedrich Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 297.

25 Vgl. Platon: *Philebos*, 50b, *Nomoi*, VII. Buch, 817b.

schonungslosen Anerkennung der Möglichkeit des Durch-sich-selbst-Zugrundegehens ohne den Pessimismus der Resignation liegt, nur aus der Distanz gegenüber tragischer Erfahrung, vornehmlich aus der Kunst, zu gewinnen. Dadurch kann das tragische Wissen jedoch immer nur ein Wissen *über* die Tragik des Lebens sein, kein Wissen *für* die Tragik, als könnte es einen Gang aus der tragischen Erfahrung ins immer schon überblickende und besonnene Bewusstsein *gegenüber* der Tragödie anleiten.

Damit dieses tragische Wissen aber keine bloß theoretische Diagnose bietet, sondern als Selbsterkenntnis auf den Ernst der unwägbar Praxis zumindest in je individueller Weise einwirken kann, darf die Distanz, aus der es die Tragödie reflektiert, nicht die einer affektiv stillgelegten Wissenschaft sein. Vielmehr ist zu der Distanz tragischen Wissens selbst ein Pathos nötig, das dem Abgrund zerbrechender Selbstachtung und versiegenden Lebenswillens, in den eine tragische Erfahrung zu reißen vermag, als leidenschaftliche Gegenkraft der Reflexion im Dienst des Lebens zu begegnen versucht.

Klüger, strategischer, effektiver und moralisch besser wird dieses Wissen uns womöglich nicht machen. Eine Philosophie der Tragödie wiederholte den Irrtum der geschichtsphilosophischen Ablösefigur im therapeutischen Gewand, wenn sie die Restitution der Selbstachtung als Ergebnis einer praktischen Überlegung normativ auszuweisen versuchte. Aber vielleicht vermag im *individuellen Fall* das tragische Wissen den Verlust des Weltvertrauens mit der vagen Aussicht auf eine distanzierende Selbsterkenntnis so umzubiegen, dass ein tragisch Scheiternder sich nicht wie Ajax oder Phédre für das eigene Ende, sondern das Aushalten der tragischen Erfahrung entscheidet, um sein Zugrunde-Gehen nach und nach *als* Tragödie verstehen zu lernen. In diesem Vielleicht läge existentiell gesehen eine Welt.