

Die Herausforderung menschlichen Leids

Zum Verständnis des Tragischen bei Paul Ricœur

1. Einleitung (703) | 2. Zugang zum Tragischen (706) | 3. Sich dem Tragischen nähern (707) | 4. Der »tragische Knoten« (711) | 5. Das tragische Leid und die Antwort des Menschen (715) | 6. Die Wirkung der Tragödie (720) | 7. Das *πάθει μάθος* und das »tragische Wissen« (724) | 8. Das Tragische und die Philosophie (728)

*Er allein ist es, der mit den Göttern
»gewürfelt und gewettet« hat.¹*

1. Einleitung

Von Platon und Aristoteles über Seneca, Kant, Hegel, Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, (um nur einige Namen zu nennen) bis zu Walter Benjamin und auch bis zu Paul Ricœur hat das Tragische bzw. die Tragödie die Philosophen interessiert. Vielleicht weil eine Grunderfahrung des Menschen darin zum Ausdruck kommt, vielleicht auch – und das eine schließt ja das andere nicht aus –, weil die Philosophie mit diesem Thema, mit dieser Erfahrung nicht zu Rande kommt. Als würde sie von dem angezogen, woran sie scheitert. Als müsste sie sich dem zuwenden, was sich ihrem Zugriff nie völlig ergibt.

Seit den Anfängen seines Philosophierens hat Ricœur die Begegnung mit dem gesucht, was dem philosophischen Denken sich darbietet, indem es sich ihm eben nicht darbietet. Der 1994 publizierte Band *Lectures 3*, der Aufsätze vereinigt, die zwischen 1948 und 1993 verfasst wurden, trägt den Untertitel *Aux frontières de la philosophie*. Mit ihm ist nicht nur eine rückblickende Charakterisierung formu-

1 W. F. Otto, *Das Wort der Antike*, Stuttgart 1962, 272, unter impliziter Aufnahme eines Wortes von Nietzsche (*Morgenröthe*, Abschnitt 130).

liert, sondern ein programmatischer Ansatz. Die Philosophie kann sich nach Ricœurs Verständnis nicht innerhalb ihrer festliegenden oder von ihr selbst festgelegten Grenzen mit einer gesicherten Zuständigkeit begnügen. Dort, wo sie an dem, was der ihr eigenen Kohärenz sich nicht fügt, aufläuft, muss sie sich aufhalten und aufgefordert wissen, sich neu zu orientieren, um sich treu zu bleiben. Solche Neuorientierung hat Ricœur ein Leben lang gesucht. Das ›Thema‹ des Tragischen gehört in diesen permanenten Selbstfindungsprozess der Philosophie weder zufällig noch nur peripher.

Vier Jahrzehnte nach seiner Erstpublikation (1953) ist in *Lectures* 3 einer der wichtigen Texte abgedruckt, die dem Thema der Tragödie gewidmet sind. Er trägt den Titel *Sur le tragique*² und widmet sich vier Werken zur Problematik des Tragischen, von denen drei³ kurz vorher erschienen waren und eines – ein Text Max Schelers – 1952 auf französisch veröffentlicht worden war⁴. Es handelt sich dabei allerdings nicht um eine Buchbesprechung im herkömmlichen Sinn, sondern um ein Sich-Vertiefen in eine Fragestellung, die Ricœur in diesen Jahren intensiv beschäftigt hat. Das wird dadurch bestätigt, dass ein zweiter bedeutender Text Ricœurs zum Thema des Tragischen im selben Jahr erschien: *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*⁵.

Es war die Zeit, in der Ricœur sich im Zusammenhang seines großen Projektes einer *Philosophie de la volonté* mit der Frage von »Endlichkeit und Schuld« und mit der Frage der Begegnung philosophischer Rede mit nicht-philosophischer, wie etwa der des Mythos, auseinandersetzte⁶. Die beiden Problemfelder überschneiden sich. Gerade was die Endlichkeit und Schuld des Menschen angeht,

2 P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994 [=L3], 187–209.

3 G. Nebel, *Weltangst und Götterzorn*, Stuttgart 1951; H. Gouhier, *Le Théâtre et l'Existence*, Paris, 1952; K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München, 1947, 915–960.

4 M. Scheler, *Zum Phänomen des Tragischen*, in: *Vom Umsturz der Werte* [1915], Bern, München ⁵1972; frz.: M. Scheler, *Mort et survie, suivi de Le phénomène du Tragique*. Traduit et préfacé par M. Dupuy, Paris 1952.

5 P. Ricœur, *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 33 (1953), 285–307. (Die Übersetzungen ins Deutsche stammen von mir; HCA.).

6 Vgl. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et culpabilité II: La symbolique du mal* [1960], Paris 2009 [=SM]; dt. *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1971 [=SdB].

ist die ursprüngliche Ausdrucksform nicht die der philosophischen Darlegung, sondern die des Bekenntnisses oder die des Mythos, was dann unweigerlich zu der Frage führt, ob das in dieser Form Angesprochene sich in eine andere Form der Rede und des Denkens transponieren lässt. Diesem Problem ist explizit der Band *La symbolique du mal/Die Symbolik des Bösen* gewidmet. Für unsere Fragestellung sind einschlägig neben dem Kapitel *Der böse Gott und die ›tragische‹ Existenzanschauung* das Kapitel *Der Zyklus der Mythen*, sowie die Schlussausführungen *Das Symbol gibt zu denken*⁷. In den großen Werken der 1980-er und 1990-er Jahre: *Zeit und Erzählung I* (im Kapitel *La mise en intrigue*) und *Das Selbst als ein Anderer* (im »Zwischenspiel« der Neunten Abhandlung) kommt Ricœur bezeichnenderweise wieder auf das Tragische zurück.

Das sind die Texte, die am direktesten dem Thema des Tragischen gewidmet sind. Sich auf sie beschränken, würde aber bedeuten, Ricœurs Denken nicht in der Weite seiner Anlage und in der Eindringlichkeit seiner Öffnung auf fremde Horizonte wahrzunehmen, die seine spezifische Unruhe ausmachen. Der Titel einer der Hermeneutik gewidmeten Aufsatzbandes *Der Konflikt der Interpretationen*⁸ etwa zeigt an, dass das Potential eines unlösbaren, aber darum doch nicht unfruchtbaren Konflikts, wie die Tragödie ihn dramatisch inszeniert, dem Denken seinerseits den »dramatischen« Stil des von ihm zwar nicht entfachten, aber ständig wachgehaltenen Auch-anders-verstehen-Könnens und darum auch Anders-verstehen-Müssens mitteilt⁹.

7 Eine analoge Fragestellung, in der das Problem des Tragischen im Hintergrund präsent ist, wird diskutiert in Ricœurs Aufsätzen *Le ›péché originel‹: étude de signification*, in: *Église et Théologie*, no. 23 (1960), 11–30; *Démystifier l'accusation*, in: *Archivio di Filosofia* 35, no. 1–2 (1965), 49–65; und *Interprétation du mythe de la peine*, in: *Archivio di Filosofia* 37, no. 1–2 (1967), 13–42. Alle drei wieder abgedruckt in *Le conflit des interprétations*, Teil IV.

8 P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969.

9 Olivier Abel hat in seinem Aufsatz *Ricœur et la question tragique*, in: *Études théologiques et religieuses* 3 (1993), 365–374, ausdrücklich auf diesen Sachverhalt hingewiesen. In dem Abschnitt »Le tragique de conflit« schreibt er: »Il faut d'abord remarquer que le conflit tragique n'est pas seulement un sujet d'étude, mais la démarche même d'une philosophie herméneutique prise dans le *Conflit des Interprétations*« (366 f.). »Man muss zuerst bemerken, dass der tragische Konflikt nicht nur Gegenstand einer Untersuchung ist, sondern vielmehr das

Bevor wir auf diese weit gefasste Fragestellung wieder zurückkommen, wollen wir uns Ricœurs Interpretationen des Tragischen bzw. der Tragödie zuwenden.

2. Zugang zum Tragischen

Die eben gebrauchte Formulierung: »des Tragischen bzw. der Tragödie« zeigt schon ein erstes Problem an: Es gibt eine große Fülle von Tragödien, wie kommen wir eigentlich dazu, in Bezug auf sie alle vom »Tragischen« zu sprechen? Wo können wir einen Ausgangspunkt nehmen, der uns Kriterien liefert, um das Phänomen des Tragischen als solches zu fassen? Das ist die Ausgangsfrage in Ricœurs Aufsatz *Sur le tragique*; es ist auch der Ausgangspunkt des Kapitels *Der böse Geist und die ›tragische‹ Existenzanschauung*. In der Tat gibt es eine verführerische Hypothese, der nach jeder ja irgendwie weiß, was unter tragisch zu verstehen ist. Schopenhauer ist auf der Basis eines solchen vorauszusetzenden Kennens des Tragischen so weit gegangen, ein insgesamt tragisches Weltbild zu entwerfen und in ihm die Grundgegebenheit alles je so oder so ausgeformten Tragischen zu sehen.¹⁰ Scheler hat auf seine Weise von einem Grundwissen um das Tragische ausgehend das Phänomen der Tragödie zu erschließen unternommen. Dagegen haben sich bedeutende Altphilologen, dagegen hat sich auch Ricœur entschieden gewandt. »[Man] muss von der griechischen Tragödie ausgehen«, um das »Wesen des Tragischen« zu erfassen¹¹. Die griechische Tragödie ist nach Ricœur also keineswegs nur ein Beispiel unter möglichen anderen für einen allgemeineren Sachverhalt, sie ist »die sofortige und ganze Manifestation des Tragischen als solchen, das Tragische verstehen heißt in sich selbst das griechische Tragische wiederholen [...]« (SdB, 241).

Mit diesem Einsatz bei der griechischen Tragödie ist über die Berücksichtigung des historischen Ursprungs der Tragödie hinaus

Vorgehen einer philosophischen Hermeneutik, die in den ›Konflikt der Interpretationen‹ hineingezogen ist.« (Übersetzung HCA.).

10 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung III. Sämtliche Werke* (Hg. A. Hübscher), Mannheim ⁴1988, Bd. 2, 298 ff., vgl. Bd. 3 (Ergänzungen zum Dritten Buch), 495–498.

11 Vgl. SdB, 241.

eine Entscheidung gefällt, die inhaltlich das Wesen des Tragischen betrifft. Denn in der griechischen Tragödie wird »in aller Härte« die »theologische Spannung« des Tragischen enthüllt (SdB, 242). Diese »theologische Spannung« besteht in einer Verbindung der »tragischen Anschauung vom Menschen« mit der »tragischen Anschauung des Göttlichen« (ebd.). »[G]erade in der griechischen Tragödie wurde das Thema von dem durch die Götter ›verblendeten‹ und in sein Verderben geführten Menschen mit einem Schlag auf die Spitze seiner Virulenz getrieben«, heißt es (ebd.).

Nun gibt es zwei Möglichkeiten: entweder diese theologische Spannung, die sich in der griechischen Tragödie als nicht nur extrem, sondern als »unerträglich« offenbart (vgl. ebd.), als einen speziellen, wenn man so will, exzessiven Sonderfall einer im Prinzip weiter gefassten tragischen Konfiguration zu sehen (im Sinne etwa des Aufeinandertreffens zweier gleichberechtigter, aber unvereinbarer Positionen) oder umgekehrt in dieser höchsten, ins Unerträgliche, weil in die Sphäre des Göttlichen getriebenen Unauflöslichkeit, das wahrhaft Tragische zu sehen, gegenüber dem alle rein weltlichen Formen tragischen Aufeinanderprallens nur Abschwächungen und Entfernungen von einem Authentischen, Wahreren sind.

Je weiter im Unfassbaren der Konflikt verortet bzw. entdeckt oder genauer: »enthüllt« wird¹², umso dringlicher stellt sich die Frage, ob er einer anderen Sprach- und Denkform als der dramatisch-theatralischen überhaupt zugänglich ist.

3. Sich dem Tragischen nähern

Hinsichtlich einer theoretischen Beschäftigung mit dem Tragischen gibt es zwei Schwierigkeiten, die miteinander zusammenhängen: einerseits sich dem Phänomen des Tragischen anzunähern und andererseits vom Phänomen des Tragischen wieder loszukommen. Die *erstgenannte* Schwierigkeit hängt damit zusammen, dass die Tragödie ihre Härte, d.h. ihre spezifische Tragik verliert, wenn sie von einem schon bestehenden Vorwissen, von einer Erkenntnis, über die

12 Auf dies »Enthüllen« verweist in verschiedenen Aufsätzen Otto, *Das Wort der Antike*, 168, 173, 176 ff., 210, 212. Wiederholt spricht er auch vom »Offenbaren« (vgl. 234, passim), wie seinerseits Ricœur (vgl. SdB, 242).

wir sowieso schon verfügen, her angegangen wird. Die *letztgenannte* Schwierigkeit hat darin ihren Grund, dass das Tragische wie die griechische Tragödie es »zeigt«, eine Erfahrung zur Sprache bringt¹³, die *unvergessbar* bleibt, die aber zugleich *unaufhebbar* in einer theoretischen Vergegenwärtigung und Distanzierung ist.

Warum muss man sich aber dem Phänomen des Tragischen, wie es die Tragödie uns vorführt, überhaupt »annähern«? Weil die Tragödie einem Grundlebensgefühl des Menschen eine Gegenerfahrung entgegenhält. Das Grundlebensgefühl ist, dass das Dasein des Menschen ein Positives ist im doppelten Sinn des Wortes: eine unhintergehbare *Gegebenheit* und ein *Gutes*. Wovon aber spricht die Tragödie? Von einem Unglück großen Ausmaßes, das den Menschen unabwendbar trifft und in sich hineinnimmt. Aus dem Aufeinanderprallen dieser beiden Erfahrungen entsteht die spezifische *Wirkung* der Tragödie, die nach ihrem größten Theoretiker – Aristoteles – ihr Hauptcharakteristikum ist: sie erzeugt *φόβος* und *ἔλεος*¹⁴. Um der Schrofheit willen des Aufeinanderprallens einer Grunderfahrung menschlichen Dasein und dessen, was die Tragödie uns sehen lässt, können wir das in der Tragödie Gesagte und Gezeigte nicht einfach direkt angehen, wir könnten es sonst überhaupt nicht aufnehmen. Wir müssen uns eines Hintergrunds von Erfahrung erinnern, den die Tragödie anspricht.

Dies, daß die Tragödie nicht beziehungslos im Raum steht, sondern bei aller Besonderheit dessen, was sie zur Sprache bringt, doch anknüpft an ein Wissen und an Erfahrungen des Menschen, ist für Ricœurs Konzeption des Tragischen von grundlegender Bedeutung. Er geht darauf ein in zwei Texten *Culpabilité tragique et culpabilité biblique* und *Der böse Gott...* und wählt in jedem der beiden eine

13 Und die Erfahrung gibt es eben so, eben in diesem Zur-Sprache-Kommen.

14 Vgl. Aristoteles, *Poetik*, 1449b 24–28 und 1452b 30 ff. Die Übersetzung der beiden Begriffe stellt ein großes Problem dar. Zumeist wird die aristotelische Formulierung im Deutschen durch »Furcht und Mitleid« wiedergegeben. Schadewaldt, der sich eingehend mit der Frage auseinandergesetzt hat, erläutert: »Was Aristoteles damit im Auge hat, ist die Wirkung der Tragödie auf den Zuschauer, ihre Dynamis. Die besteht zunächst darin, dass im Verlauf des Spiels die genannten Affekte erregt werden: Schrecken, Grauen, Furcht [...], und auf der anderen Seite Rührung und Jammer« (W. Schadewaldt, *Die griechische Tragödie*, Frankfurt/M. 1991, 20). Ich werde später auf dieses Problem zurückkommen.

eigene Herangehensweise, bzw. legt den Akzent auf unterschiedliche Aspekte¹⁵. In *Culpabilité tragique et culpabilité biblique* geht Ricœur von der Beziehung zwischen »Endlichkeit« und »Schuld« aus. Jeder Mensch trägt mit sich das Wissen um seine Endlichkeit und jeder Mensch die Erfahrung von Schuld. Beide sind *Einbrüche* in eine Grundeinstellung des Menschen, die sich damit nicht abfinden will. Dennoch sind sie unwiderleglich. Wir wissen – in einem Wissen, das aller distanzierenden, objektiven Erkenntnis vorausgeht –, dass wir endlich sind. Wir werden sterben, wir haben uns nicht selber in die Welt gesetzt, wir werden krank, unsere Kräfte lassen nach... Noch einmal etwas anderes ist die Erfahrung von Schuld: etwas Irreparables, etwas für immer Verlorenes – eine Unschuld –, ein nicht zu stillender Schmerz über uns selbst. Trotz ihrer unterschiedlichen Ausprägung und Ausrichtung sind Schuld und Endlichkeit in einander verwickelt. Die Erfahrung von Schuld ist zugleich eine von Endlichkeit (Wie sind wir eigentlich in diese Schuld hineingekommen, und warum kommen wir nicht wieder aus ihr heraus?), und die Erfahrung von Endlichkeit prägt sich im Wissen um das Schuldiggewordensein in besonders schmerzlicher Weise aus. Es ist, als wäre die Schuld und ihre Erfahrung eine Radikalisierung der Endlichkeit. Die Endlichkeit als solche enthält zwar ein »Moment von Negativität«¹⁶, das aber als solches weder »vernunftwidrig« (»déraisonnable«) noch »traurig« (»triste«) ist, schreibt Ricœur. »Hingegen führt die Schuld ein Nichts ganz anderer Art ein, das die Endlichkeit [...] entstellt, verdunkelt, verfremdet: das ist die wirkliche Irrationalität, die wirkliche Traurigkeit des Negativen [und, wie Ricœur hinzufügt] – vielleicht die einzige Absurdität.«¹⁷

Sind wir hier nicht ganz nahe beim Tragischen? Die Frage ist aber, wie diese »Irrationalität«, die etwas benennt, was doch nicht abzuleugnen ist, zur *Sprache* kommen kann. Die Antwort ist über-

15 Das ist umso bemerkenswerter, als es zwischen *Culpabilité tragique et culpabilité biblique* und dem Kapitel *Der böse Gott und die »tragische« Existenzanschauung* aus der *Symbolik des Bösen* nicht nur eine große gedankliche Nähe, sondern wörtliche Übernahmen relativ langer Passagen gibt, die Ricœur offenbar so wichtig waren, dass er auf sie zurückgriff.

16 Ricœur, *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, 286.

17 »Par contre, la culpabilité introduit un néant d'une autre nature, qui ne constitue pas la finitude, mais qui l'altère, qui la brouille, qui l'aliène: c'est le véritable irrationnel, la véritable tristesse du négatif – peut-être la seule absurdité« (Ricœur, *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, 286).

raschend: Sie ist schon zur Sprache gekommen: einerseits im Bekenntnis, das sie *hinaus*-sagen will, andererseits im Mythos, der von Verstrickungen erzählt, die niemand erklären kann, und die es doch gibt. Erst sekundär versucht die theoretische Rede der Theologie und der Philosophie sich dieser Erfahrungen zu bemächtigen. Der Mythos und die besondere Form, die die Tragödie ihm gibt, geht dem voraus.

Das wird noch deutlicher, wenn wir uns nun der *anderen* Weise zuwenden, wie Ricoeur sich dem, was die Tragödie in so erschütternder Weise vor Augen führt, annähert. Hier nimmt er den Ausgang bei der Frage, ob es nicht »vortragische Themen« gibt, die die Tragödie dann aufnimmt und transformiert. Wir folgen hierfür der Darstellung im ersten Abschnitt des Kapitels »Der böse Gott und die ›tragische‹ Existenzanschauung« (SdB, 243–248).

Von diesen »vortragischen Themen« (etwa der Erfahrung, daß es nicht nur punktuell auftretendes Böses, sondern etwas wie einen *Zusammenhang*, eine *Macht*, vielleicht sogar ein »Prinzip« des Bösen gibt, oder der Erfahrung, daß die Gottheit selber ambivalent sein könnte, nicht nur zum Guten anleiten, sondern auch zum Bösen verführen...), von diesen »Themen« wollen wir hier nur auf eines eingehen. Es ist das in der griechischen Mythologie immer wieder auftretende, aber auch in anderen Mythologien nicht unbekannte Motiv des Aufeinandertreffens des göttlichen Neids, der göttlichen Eifersucht (*φθόρος*) einerseits und der menschlichen Vermessenheit, der menschlichen Überhebung (*ὑβρις*) andererseits. Das Konzept der *Hybris*, des Aufbegehrens der Menschen gegen die größeren Götter, des Nicht-Akzeptierens dieses Unterschieds, ist für uns zum Bildungsgut geworden. Gut. Ist es damit abgetan? Bringt es nicht etwas zur Sprache, was immer auf irgendeine Weise zwischen den Menschen und dem Göttlichen – dort, wo es nicht nur ein abstrakt Göttliches ist, eine Idee, sondern wo es in Göttern, in Gott sich »verkörpert« – was also dort unvermeidlich auszutragen ist: ein ganz spezifischer Streit? Davon weiß natürlich nicht nur die tragische Ausformulierung; aber ist es nicht eben diese Erfahrung, diese Grunderfahrung des Menschen, die zur tragischen Ausformulierung *führt*? »[D]ie ›eifersüchtigen‹ Götter dulden keine Größe neben sich; der Mensch fühlt sich daher in sein Menschsein zurückgestoßen. Dies ist die Geburt des ›Tragischen‹, gleichursprünglich mit dem berühmten griechischen Maß [...]« (SdB, 248).

Wie immer, sucht auch hier der menschliche Verstand, das menschliche Verstehen-Wollen wieder nach einer *Lösung*, indem er auf Grund käme, indem ihm eine Herleitung und so eine Beruhigung gelänge. Etwa in dem Sinn, dass der göttliche Neid die Folge der menschlichen Überhebung wäre, oder in dem Sinn, dass die menschliche Vermessenheit als Reaktion auf eine göttliche Einschränkung aufgefasst werden könnte. Damit wären wir aber noch gar nicht in jener Sphäre, in der das Göttliche und das Menschliche, Gott und Mensch, in ihrem letzten Ernst auf-einandertreffen. Dieser letzte Ernst ist erst dort, wo ihr Verhältnis unentwirrbar wird, und doch Gott Gott und der Mensch Mensch ist. Eben diese Grundkonfiguration wird in den folgenden Interpretationen und Überlegungen der Fluchtpunkt der Denkbewegung sein.

4. Der »tragische Knoten«

Wir haben nun also einige Aspekte angesprochen, die eine Art tragisches Grund->Gefühl umreißen, und doch noch nicht die entscheidende Dimension des Tragischen ausmachen. Was muss noch hinzukommen, damit das Tragische der Tragödie uns begegnet?

»Was ist das für ein Keim, der das Tragische kristallisieren lässt?«, fragt Ricœur und antwortet: »Das strenggenommen Tragische erscheint erst dann, wenn das Thema der Vorherbestimmung zum Bösen – um es bei seinem Namen zu nennen – mit dem Thema der heroischen Größe zusammenstößt; erst muss das Geschick den Widerstand der Freiheit verspüren, muss gewissermaßen von der Härte des Helden abprallen und ihn schließlich zermalmen, damit die eigentlich tragische Erregung – der *φόβος*, entsteht« (SdB, 249).

Wie weit sind wir hier von Hegels Bestimmung des Tragischen entfernt, die an der *Antigone* gewonnen ist, nach der sich im tragischen Konflikt zwei gleichermaßen berechnigte ethische Einstellungen unvermittelbar gegenüberstehen und zu beidseitigem Unglück führen! Will man des Spezifischen der Ricœur'schen Interpretation gewahr werden, so wird man zwei Momente unterstreichen, die Hegels Auffassung charakterisieren, von der Ricœur Abstand nimmt: a) Es geht nach Hegel um einen Konflikt, der sich realisiert auf der sittlichen Ebene; b) es gibt aus diesem Konflikt und über ihn

hinaus eine Versöhnung. »Die wahre Entwicklung besteht nur in dem Aufheben der Gegensätze als *Gegensätze*, in der Versöhnung der Mächte des Handelns, die sich in ihrem Konflikte wechselweise zu negieren streben. Nur dann ist nicht das Unglück und Leiden, sondern die Befriedigung des Geistes das letzte [sic] [...].«¹⁸

Nach Ricœur schürzt sich der tragische Knoten nicht auf der Ebene des Sittlichen, der Ethik, sondern im Bereich der Theologie¹⁹. Das Göttliche spielt allerdings bei Hegel auch eine Rolle, aber es ist hier »die konkrete Einheit der sittlichen Substanz«²⁰, die als solche nicht in den tragischen Konflikt eintritt, ihn vielmehr als Umfassendes – als die »absolute Vernünftigkeit« – übersteigt, während nur die Vereinseitigung der Standpunkte zum tragischen Konflikt führt. Entsprechend Ricœurs Auffassung des Tragischen aber geht das Göttliche in den tragischen Konflikt ein – und nur daher wird er überhaupt zu seiner tragischen Größe erhoben. Damit es zur Tragödie kommt, wie sie sich im klassischen Griechentum ausgebildet hat, bedarf es einer transzendenten Macht, die in das Geschehen eingreift. Das hatte schon Henri Gouhier betont, auf den Ricœur positiv Bezug nimmt, wenn dieser das Tragische charakterisiert »durch die Präsenz einer Transzendenz im Verhältnis zu freien Wesen« (L3, 198). Oder in Ricœurs eigenen Worten: »Die Tragödie ist aus dem Hochtreiben, bis zum Zerreißen, einer doppelten Problematik geboren: aus der des ›bösen Gottes‹ und aus der des ›Helden‹ [...].«²¹

In der Tat, wenn nur menschliche Positionen sich unvereinbar gegenüberstehen, ist noch keine tragische Dimension erreicht; ebenso: wenn das Unglück sich nur von der Gottheit her über die Menschen ergießt, besteht kein tragischer Konflikt, und es gibt keine tragische Größe. Doch eben diese Größe gehört unverzichtbar zum Tragischen. Wir haben von einem »Unglück großen Ausmaßes« gesprochen. In Wahrheit ist das große Ausmaß ein Übermaß; vom »Hochtreiben bis zum Zerreißen« sprach Ricœur. Zu diesem »Hochtreiben« aber gehören zwei Pole, die sich antagonistisch ge-

18 G. W. F. Hegel, *Ästhetik. Bd. II*, Hg. F. Bassenge, Westberlin 1985, 566.

19 So spricht Ricœur von einer »tragischen Theologie und Anthropologie« (SdB, 244), von einer »Theologie der Verblendung« (SdB, 242, vgl. 244) und von einer »Theologie der Schuld« (SdB, 246).

20 Vgl. Hegel, *Ästhetik II*, 549.

21 SdB, 249. »La tragédie est née de l'exaltation, jusqu'au point de rupture, d'une double problématique: celle du ›dieu méchant‹ et celle du ›héros‹« (SM, 430).

genüberstehen: der Gott und der tragische Held. Was heißt hier aber antagonistisch? Es heißt: in aller Ungleichheit doch ebenbürtig. Das ist entscheidend, denn ist es nicht so, dass das Tragische gerade dadurch aufkommt, dass das zutiefst Ungleiche (Gott und Mensch) in eine Ebenbürtigkeit gerissen wird, ohne dass doch die Ungleichheit aufgehoben wird? Wozu aber? Vielleicht um nichts anderes willen, als darum, dass der tragische Zusammenprall zustande kommt. Als *sollte* er zustande kommen, was doch am weitesten von aller Intuition entfernt ist (denn das Tragische ist doch gerade das nicht zustande kommen Sollende).

Indessen vielleicht soll es doch sein? Warum? Damit Gott als Gott und der Mensch als Mensch *hervortritt*. Um dieser Scheidung, dieser Unterscheidung willen würden sie in eine Unentwirrbarkeit geraten, in welcher nicht mehr die Verantwortlichkeiten, wie es doch die Ethik fordert, klar geschieden sind, sondern im Gegenteil ineinander verwirrt; verwirrt freilich um einer Scheidung willen, die allerdings erst noch geschehen muss. Wie Hölderlin in den Anmerkungen zum *Oedipus* schreibt: »[...], daß das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart, und gränzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn eins wird, dadurch sich begreift, daß das gränzenlose Eineswerden durch gränzenloses Scheiden sich reiniget«,²²

»Ebenbürtig und ungleich«, hatten wir gesagt; ungleich für immer und doch für einen Moment ebenbürtig, damit das ›ungleich‹ sich – und sei es grausam – ereignet und bestätigt. Ereignet und bestätigt um der göttlichen »Gerechtigkeit« willen, die diese Ungleichheit – *ist*. Denn die göttliche Gerechtigkeit ist es, die letztlich in der Tragödie sich durchsetzt und offenbart²³. Und zwar aller Rätselhaftigkeit, allem menschlichen Nicht-Verstehen zum Trotz so, dass der

22 F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Grosse Stuttgarter Ausgabe, Stuttgart 1943–1985 (F. Beißner Hg.), Bd. 5, 201.

23 »Wir erfahren mit größter Bestimmtheit, daß es so kommen *mußte*, ja noch mehr: daß es trotz aller Fürchterlichkeit des Geschehens so recht war«, schreibt Otto (*Das Wort der Antike*, 167). Wie er überhaupt die »göttliche Gerechtigkeit«, die sich in der Tragödie offenbart, als das Wesen der Tragödie erkennt. (Vgl. ebd., 167, 169, 199, 205 f., 211, passim.) Interessanterweise sieht auch Hegel (von einem ganz anderen Ansatz als Otto herkommend) darin das Entscheidende: »Über der bloßen Furcht und tragischen Sympathie steht deshalb das Gefühl der *Versöhnung*, das die Tragödie durch den Anblick der ewigen Gerechtigkeit gewährt, welche in ihrem absoluten Walten durch die relative Berechtigung

Mensch dennoch etwas davon erfährt und erkennt, indem er nämlich in diese Rätselhaftigkeit, in diese Gerechtigkeit *hineingenommen* wird. Denn worin besteht diese göttliche Gerechtigkeit? Besteht sie nicht darin, dass Gott Gott und der Mensch Mensch ist? *Ist* sie also nicht gerade der Abstand, der Abgrund, der zwischen beiden waltet, und die der Mensch als einziger – als einzig Erwählter – erfahren darf, erfahren muss?

Doch wir haben uns weit von Ricœur entfernt. Kehren wir zurück zu seiner These: »Das strenggenommen Tragische erscheint erst dann, wenn das Thema der Vorherbestimmung zum Bösen [...] mit dem Thema der heroischen Größe zusammenstößt«. Ricœur hat den Anspruch, dass dies für die griechische Tragödie überhaupt gilt, er hat es aber am Leitbild einer bestimmten Tragödie abgelesen: dem *Gefesselten Prometheus* des Aischylos. In dieser Tragödie stehen sich gegenüber bzw. prallen aufeinander Prometheus und Zeus. Mit Zeus, schreibt Ricœur »wird die Problematik des ›bösen Gottes‹ auf die Spitze getrieben. Alle Linien der tragischen Theologie münden in diese Figur des bösen Zeus, sie zeichnet sich schon in den ›Persern‹ ab« (SdB, 249).

Die Tragödie *Die Perser* liefert denn Ricœur auch das ›Material‹ für seine Anschauung vom »bösen Gott«²⁴, die ein grundlegender Baustein seiner Tragödientheorie ist. Wie kann es sein, dass den Athenern in einer Tragödie ihr Feind Xerxes so vorgeführt wird, dass sein Untergang nicht Triumphgefühl, sondern »tragisches Mitleid« auslöst? »Weil [...] Xerxes nicht nur als ein zu Recht bestraffter Bösewicht vorgeführt wurde – das hätte nur ein patriotisches Drama ergeben –, sondern als ein von den Göttern vernichteter exemplarischer Mensch; Xerxes manifestiert das *mysterium iniquitatis*: ›Anhub, o Herrin, alles Weh ein rächender (ἀλάστωρ), erzürnter Daimon (κακὸς δαίμων), der woher auch je (ποθέν) erschien«, sagt der Bote. ›Grausamer Dämon‹ (στρυγὲ δαίμων), ruft die Königin Atossa aus, ›wie betrogst du (ἔψευσας) Persiens Hoffnungen!‹ und der Chorführer: ›O unerträglich arger Dämon, allzuschwer tratst du mit empörtem Fuß zu Boden Persis Volk‹« (SdB, 249 f.).

einseitiger Zwecke und Leidenschaften hindurchgreift [...]« (*Ästhetik II*, 551; vgl. 548 f.).

24 »Der κακὸς δαίμων in den Persern ist der Schlüssel zum Zeus des Prometheus« (SdB, 250).

Das ist also der Grund, warum die Athener bei der Aufführung der Tragödie mit ihren Feinden »Mitleid« haben können (und müssen): sie sehen, wie der Mensch Opfer einer göttlichen Bosheit wird. Nicht, dass Xerxes schuldlos wäre²⁵ – dann würde das übermäßige Unglück ihn nur überrollen –, sein Schicksal wäre noch nicht tragisch; nein, er ist schuldig, aber seine Schuld ist ihm zugleich entzogen, sie ist *größer* als er, größer als was er getan hat. Man kann es nicht anders als in paradoxer Weise sagen: er ist für eine Schuld verantwortlich, die *über* ihn *kommt*, die ihm – als Täter (!) – *widerfährt*. Unentwirrbar hängt beides miteinander zusammen, und keine gewöhnliche Logik kommt da heran und kommt da heraus. Als würde die Logik der »tragischen Theologie« dort beginnen, wo die Logik des alltäglichen Funktionierens und Zuteilens nicht mehr gelten kann, als würde die Logik der Theologie darin bestehen, dass sie die alltägliche, gelingende und auf Gelingen hin abgestimmte Logik hinter (unter!) sich lässt. Eher »unter« als »hinter«, denn es ist eine Sphäre der Größe, die mit dem Tragischen betreten wird, wie wenn das Tragische das einzige Tor zu ihr wäre. Wo der Mensch in eine gewisse Höhe sich begibt (aber begibt er sich denn aus eigener Initiative dorthin, als wäre es ein Weg, der zu beschreiten möglich wäre, wird er nicht, als das einzige Wesen, das von dieser Höhe etwas ahnt (außer den Göttern) möglicherweise – exzeptioneller und doch exemplarischer Weise – in diese Höhe gerissen (wie Ricœur vom »Hochtreiben« spricht?), wo also der Mensch in diese Höhe kommt, begegnet ihm das *mysterium iniquitatis*, widerfährt ihm das tragische Unglück, aber man muss doch wohl auch hinzufügen: *und* die tragische Würde, dass nur ihm dies widerfahren hat können.

5. Das tragische Leid und die Antwort des Menschen

Sind wir mit diesen Gedanken aber nicht weit von der Idee des »bösen Gottes« abgekommen, die für Ricœur so entscheidend ist? In der Tat, die Idee des »κακὸς δαίμων«²⁶, die meines Wissens nur in den *Persern* so *expressis verbis* formuliert ist, scheint mir

25 Vgl. *Die Perser*, 724; dazu Ricœur: Er ist »Übertreter eines in die Geographie eingezeichneten Verbotes [...], das die Völker an Orte verweist« (SdB, 253).

26 Insbesondere, wenn der Ausdruck mit »*dieu méchant*« übersetzt wird.

die Erfahrung des Tragischen, die die Tragödie heraufbeschwört, in einer Weise zu bündeln, die die unauflösliche »Dialektik« von Schicksal und Schuld bzw. von »Schicksal und Freiheit« (SdB, 252), die Ricœur so treffend hervorhebt, abmildert. Dass der Mensch in seiner Verzweiflung, wie der Bote, der die furchtbare Nachricht zu überbringen hat, ausruft: »Anhub, o Herrin, alles Weh ein rächen-der, erzürnter Dämon« und bestätigend der Chorführer antwortet: »O unerträglich arger Dämon!«, das ist nur zu verständlich und zu berechtigt; aber wenn in dem einen Pol des Geschehens der Gott und die Bosheit verschmelzen, dann kann der Gedanke nicht anders als an diesem Rätsel vergeblich auflaufen und die Energie seines Staunens und Schreckens wird abflauen, statt sich im Schrecken selbst immer mehr aufzubauen.

Schadewaldt, unter Rückverweis auf Aristoteles kommt auf den Begriff »Kakodaimonie«: »Für ihn [sc. Aristoteles] ist die Tragödie [...] die Darstellung einer Handlung; ›nicht Darstellung von Menschen‹ [...]. Denn in der Handlung liegt das, womit es die Tragödie immer zu tun hat: die Eudaimonie und Kakodaimonie des Lebens – schwer zu übersetzen, weil wir keine richtige Vorstellung vom Daimonischen haben. Es ist ein schicksalhafter Hineinwirken von Mächten in das Leben zum Guten oder Schlimmen hin.«²⁷

Nicht von ungefähr zieht Aristoteles die Aufmerksamkeit vom Menschen ab, denn in einer Innenschau des Menschen würden wir das Tragische nicht finden können, dort hat es nicht statt; aber im »Innern« des Göttlichen hat es auch nicht statt. Es hat »außerhalb« von beiden statt: dort, wo sie sich begegnen. Und es ist, als würden sie sich begegnen, *damit* es statthat. Das ist der Ursprung der Tragödie: dass sie sein soll – um des Menschen und des Gottes willen. Darum »Kakodaimonie« und »Eudaimonie«: ein höheres Walten, das zum Guten oder Bösen führt, aber nicht »der böse Gott«, obwohl er in den *Persern* als solcher hinausgeschrien wird²⁸.

Es muss alles viel mehr in der Dialektik bleiben oder vielmehr in die Dialektik kommen zwischen Schicksal und Freiheit, eine Dialektik, aus der es keinen Ausgang und auch keine Vereinseitigung gibt.

27 Schadewaldt, *Die griechische Tragödie*, 23.

28 Aus demselben Grund zögere ich, mit Ricœur mitzugehen, wenn er in Erläuterung der Rede vom »bösen Gott« von der »Schuldhaftigkeit des Seins« spricht (SdB, 251 [dreimal], vgl. 250).

Darum ist die Antwort des Menschen auf die Verstrickung, in die er gerät – als Opfer und Schuldiger zugleich – auch nicht eine theoretische Erkenntnis, etwa ein Wissen über die Natur des Menschen oder über die Natur der Götter (oder über den Weltlauf²⁹), sondern das Leid, das sein Los ist. Aber eben dies Leid ist eben nicht nur Leid – das wäre wiederum gar nicht tragisch –, es ist *als* Leid Wissen, und als Leid und Wissen ist es Antwort. Und als Antwort ist es Teil jener »Handlung«, von der Aristoteles spricht, um dann gar nicht auf ihren Inhalt einzugehen, sondern auf ihre Wirkung.

Hier sind wir am Punkt der tiefsten Erkenntnis der Ricœur'schen Interpretation des Tragischen. Ricœur spricht von der »ungeheuren Dichte des Leidens, die der Mensch dem göttlichen Tun entgegensetzt«³⁰, der Mensch, der »von Ursprung an als Gegenpol des auf ihn niederbrechenden Unglückes eingesetzt ist« (SdB, 253). Die »ungeheure Dichte des Leidens«, sagt Ricœur, nicht: »das ungeheure Ausmaß des Leidens«, denn dies Leiden ist eben nicht nur ein Widerfahrnis (vor dessen Größe der Mensch nur erschauern oder von ihr zerschmettert werden könnte), es ist, wie Ricœur kurz danach sagt, eine Art »Akt« (*acte*), es ist des Menschen *Beitrag*, der *menschliche* Beitrag zu jener Begegnung, deren göttlicher Beitrag in einem Walten liegt, das den Menschen radikal übersteigt (radikal heißt hier *bis ins Unfassbare*) und doch in sich hineinnimmt. Auf dies Doppelte: unfassbares Übersteigen des göttlichen Waltens in Bezug auf alle menschlichen Kategorien, und doch Betroffenwerden des Menschen, Hineingenommenwerden des Menschen in dies Geschehen, in diese Größe, Hinaufgerissenwerden auf die Höhe dieser übermäßigen Begegnung..., antwortet der Mensch – mit seinem Leid.

Und eben das ist entscheidend: die Antwort ist Leid und kann nur Leid sein, aber auch: das Leid ist Antwort: *so* steht der Mensch, wie wir vorhin sagten: in aller Ungleichheit dem Gott – für einen Moment ebenbürtig gegenüber. Oder, wie Ricœur sagt: »In seinem

29 Wie etwa Schopenhauer suggeriert, nach dem der »tragische Geist« im »Aufgehen der Erkenntnis [besteht], daß die Welt, das Leben, kein wahres Genügen gewähren könne, mithin unserer Anhänglichkeit nicht wert sei [...]« (*Die Welt als Wille und Vorstellung. Ergänzungen zum dritten Buch*, Bd. 3, 495).

30 »[...] cette énorme opacité du souffrir que l'homme oppose à la geste divine« (SM, 434).

Sinn als Antwort, Entgegnung, Herausforderung beginnt das Leid tragisch zu werden, nicht nur lyrisch« (SdB, 253).

»Lyrisches Leid« ist beklagenswert, »tragisches Leid« ist groß und macht groß, oder umgekehrt gesagt: die Größe *bringt* das Leid, sie reißt den Menschen und den Gott im Leid zusammen. Dann aber kommt das Leid nicht einfach über den Menschen, es wird, wie gesagt, Antwort an den Gott und darin Anerkennung seiner, aber Anerkennung im Behaupten des eigenen »erhabenen Handelns« und »sich weigernden Wollens«³¹ (SdB, 254); eines Handelns, das erhaben wird, indem es sich mit Gott misst – und d.h. *vermisst*.

Am Ende seines ersten Paragraphen über die »Vortragischen Themen« kam Ricoeur auf die unlösbare Frage, ob die Vermessenheit des Menschen der Grund der göttlichen Eifersucht (des göttlichen Neides) sei oder ob dieser Neid die Vermessenheit ›mit Hilfe‹ der Verblendung des Menschen provoziert (vgl. SdB, 248). Sehen wir jetzt nicht, dass die Sackgasse dieser Alternative letztlich selbst die Antwort ist? Die menschliche Vermessenheit ist, wo der Mensch auf einer gewissen Höhe dem Gott begegnet, *sein Menschsein selbst*, so wie der göttliche Neid dort, wo der Mensch sich zu seinem Gegenüber erhebt, weil es nicht anders sein kann, wo es Götter und Menschen gibt, *das Gottsein selbst*. Das *mysterium iniquitatis*, von dem Ricoeur spricht (SdB 250), und das er als das »mysterium iniquitatis des bösen Gottes« versteht³², ist dann in Wahrheit das *mysterium iniquitatis* der Ungleichheit zwischen Gott und Mensch, das sein Geheimnis darin hat, dass sie sich doch begegnen.

Mit Recht betont Ricoeur, dass »die Hybris allein nicht tragisch« ist (SdB, 253); sie kann auch rein ethisch verstanden werden³³, dann ist von ihr abzuraten, denn in ihr überhebt sich der Mensch. (Und wenn er dieser Gefahr eingedenk ist, kann er sie vermeiden.) Die tragische Vermessenheit hingegen gibt es erst im Verhältnis zu dem Gott, der nicht anders kann als ihr zu zürnen, so wie sie nicht anders kann, als sich gegenüber ihm aufzubauen. Weder ist die Überheblichkeit eine menschliche Eigenschaft noch ist der Neid

31 SdB, 254; auf Französisch: »au pur souffrir se joint l'agir, l'agir suprême d'un vouloir qui refuse« (SM, 435).

32 SdB, 253, vgl. 250.

33 Das hat schon Solon entfaltet: »das Glück erzeugt Begehren nach Noch-mehr – die *πλεονεξία* –, diese die Vermessenheit – *ὑβρις* – und diese das Unglück« (SdB, 253).

eine göttliche; weder die eine noch auch die andere ist auch eine Gemütsregung, beide sind vielmehr die auf die beiden Seiten der Begegnung verteilten Kräfte ihrer Beziehung.

Ich bin mir nicht sicher, ob Ricœur das so gesehen hat, obwohl er einen Begriff ins Spiel bringt, dem wir in Hölderlins Deutung des Ödipus-Tragödie schon begegnet sind, den des »Zorns«, der bei Hölderlin genau dies objektive Geschehen bedeutet. Wenn Ricœur vom »Zorn« spricht (»Von da an hat der Zorn der Götter als Gegenüber den Zorn der Menschen«³⁴), dann nimmt er auf den *Gefesselten Prometheus* Bezug, in dem der Titan offen gegen den obersten Gott revoltiert. Vom Zorn bewegt, in Zorn geraten überschreiten sowohl der Gott als auch der Titan das Maß, das eine gelingende Gemeinsamkeit gewähren könnte. Der »Zorn« bleibt so gesehen eine »subjektive« Regung. Ist aber aufs Ganze der griechischen Tragödie gesehen das gemeint? Ist nicht der Begriff des »Zorns« in einem objektiveren Sinn zu nehmen? Wir können an Ricœurs Formulierung selber die Richtung anzeigen, in die das weist. »Von da an hat der Zorn der Götter als Gegenüber den Zorn der Menschen« (SdB, 254). Ist damit nur eine momentane Aufwallung benannt, ist damit nicht eine Ungleichheit bezeichnet, die irreparabel ist? Ein *mysterium iniquitatis* anderer Art: im tiefsten Grund des Seins ist nicht Gleichheit, sondern Ungleichheit. Bisher war von Neid/Eifersucht (*φθόρος*) auf der einen Seite und Vermessenheit/Hybris (*ὑβρις*) auf der anderen die Rede; nun aber tritt ein Wort auf, das für beide Seiten gelten soll – nicht nur für den Gott, der zornig wird gegen den Menschen, nicht nur für den Menschen, der zornig wird auf den Gott –, sondern für beide zugleich in ihrer Begegnung. In der Tat, das Erstaunliche ist, dass hier dasselbe Wort für die Götter und die Menschen wahr ist; und ist nicht eben das – anachronistisch gesprochen – der *Grund* ihres Zorns? Diese Begegnung im zugleich Gleichen und Ungleichen. Ein Aneinander-, Ineinandergeraten, das nicht sein kann und das doch auch nicht ausbleiben kann. Darum »Zorn« zwischen Gott und Mensch, als die Weise ihrer Begegnung. Beide haben mit der Ungleichheit zu kämpfen von verschiedenen Seiten her, und ihr Kampf ist Annäherung und Entfernung (und zwar im gleichen Geschehen) oder radikaler (mit Hölderlin): Einswerden und Scheidung. Dafür steht das Wort »Zorn« – und zwar

34 SdB, 254, vgl. 255.

nicht nur der der Götter, die ihre unvergleichliche Stellung behaupten wollen, sondern auch der der Menschen, die die ihre einnehmen wollen und müssen³⁵. Zorn, der sich auf beide Seiten verteilt: Gott und Mensch. Beide treten in ein Verhältnis ein, das sie – je näher sie sich kommen – umso weiter auseinanderschleudern muss.

Das war der Grund, warum wir von »Größe« sprachen, als Charakteristikum der tragischen »Handlung«. Die Tragödie, die bleibende Unfassbarkeit der Tragödie, als Ausformulierung eines göttlich-menschlichen Geschehens, ist eine Frage der Höhe, auf der sie sich abspielt.

6. Die Wirkung der Tragödie

Seit der ersten systematischen Betrachtung der Tragödie in Aristoteles *Poetik* gehört zu ihrer Wesensbestimmung die Wirkung, die sie auslöst: »Die Tragödie ist die Nachahmung einer edlen und abgeschlossenen Handlung von einer bestimmten Größe in gewählter Rede, derart, daß jede Form der Rede in gesonderten Teilen erscheint und daß gehandelt und nicht berichtet wird und daß mit Hilfe von Mitleid und Furcht eine Reinigung von eben diesen Affekten bewerkstelligt wird.«³⁶

Die die Wirkung kennzeichnenden griechischen Begriffe sind *ἔλεος*, *φόβος* und *κάθαρσις*. Ihre Übersetzung ist umstritten und ergibt sich aus der Bedeutung, die man ihnen vom Verständnis der Tragödie (und auch von anderen Voraussetzungen) her zuteil werden lässt. Zumeist übersetzt man ins Deutsche mit »Mitleid und Furcht«; Schadewaldt, der der Formulierung eingehende Untersu-

35 Vom »Zorn der Menschen, der sich dem Zorn Gottes ins Angesicht erhebt«, spricht Riceur (SdB, 255).

36 Aristoteles, *Poetik* VI, 1449b 24–28, zitiert nach der Übersetzung von Olof Gigon: Aristoteles, *Vom Himmel. Von der Seele. Von der Dichtkunst*, München 1983, 398. Die für uns entscheidende Passage lautet auf Griechisch: δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν. Die Übersetzung Gignons »mit Hilfe von...« scheint mir in unsachgemäßer Weise zu vereindeutigen; es wäre wohl besser zu übersetzen »bewirkt durch ...« Oder noch näher beim griechischen Wortlaut (nach Schadewaldt): »durch ἐλεος und φόβος hingeliegend zur [...] Reinigung von derartigen Affekten«. (Die griechische Tragödie, II; die Hervorhebungen sind von mir.)

chungen gewidmet hat, erläutert: »das Wort *éleos* [...] bezeichnet von Homer an das unmittelbare Gefühl der Ergriffenheit und Rührung«. Was *phobos* angeht, tun wir »gut daran, zu der vor Lessing üblichen Übersetzung ›Schrecken‹ zurückzukehren. [...] Die Tragödie ist also ein Spiel der schrecklichen und rührenden Begebenheiten.«³⁷

Ricœur geht in keinem der Texte, in denen er das Tragische bzw. die Tragödie ausführlich behandelt, systematisch auf dies Thema ein, kommt aber immer wieder auf die Wirkung der Tragödie zu sprechen³⁸. Er übersetzt *φόβος* und *ἔλεος* mit »terreur« und »pitié«³⁹ oder er paraphrasiert durch »crainte spécifique« und »regard miséricordieux«⁴⁰. In beiden Fällen unterstreicht er, dass es um spezifische Gefühle geht; es geht also nicht um Furcht (oder Schrecken) und Mitleid im alltäglichen Sinn; diese Gefühle sind hier gebunden an das, was Aristoteles »die Handlung« nennt: Ein unerbittliches Schicksal trifft auf den Menschen, der doch Verantwortung hat, der schuldig werden kann und in der Tragödie schuldig wird, aber schuldig-unschuldig in unfassbarer Verquickung, die nicht anders kann als eine »immerfort bestürzende Wirkung« erzeugen (SdB, 244). Diese Bestürzung ist der *φόβος*. Der Zuschauer weiß, dass ihm solches nicht widerfahren wird, in zu gleichmäßigen Bahnen verläuft (bei allem Glück und Unglück) sein Leben, aber er ahnt auch – und das, was ihm die Tragödie zeigt, treibt seine Ahnung an, treibt sie sozusagen in die Höhe eines Geschehens, das er und niemand fassen kann – dass das Menschliche in seiner Größe und Abgründigkeit nicht gesehen wäre ohne dies gewaltige Zusammenstoßen. Darum ist die Übersetzung mit »Schauer« vielleicht die treffendste, weil der »Schauer« in Furcht und Schrecken, in der *Form* von Furcht und Schrecken, den Blick zugleich nach oben richtet, in der Erfahrung eines nicht nur Schrecklichen, sondern zugleich auch Über-mäßigen und Überlegenden.

37 Schadewaldt, *Die griechische Tragödie*, 16 f.

38 So geht er (relativ kurz) auf die »Läuterung«/»Reinigung« (Katharsis) ein in SdB, 259 vgl. 264 und in; P. Ricœur, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, Paris 1983, 82 f. Hier auch der Hinweis Ricœurs auf seinen Aufsatz *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling*, in: *Critical Inquiry* 5, no. 1 (1978), 143–159.

39 »[L]es émotions spécifiques de la terreur et de la pitié« (SM, 438).

40 In *Temps et récit I* übersetzt Ricœur mit »frayeur et pitié« (82, vgl. 112).

Nicht umsonst spricht Ricœur von »Schicksalsangst« und »Schicksalsleid«⁴¹: »Läßt man die eine oder die andere Seite der Tragik weg, das Geschick oder das menschliche Handeln, so schwindet die Schreckenswirkung hin. Selbst das Mitleid wäre nicht tragisch, wenn es nicht aus dieser *Schicksalsangst* stiege, die eine Freiheit und eine Transzendenz zusammenspannt; das Mitleid geht aus dieser Angst als ein *Schicksalsleid* hervor [...]«⁴²

»*Schicksalsangst*« – damit ist nicht nur gemeint Angst vor dem, was das Schicksal bringt, sondern Angst (oder, wie wir eben sagten, »Schauder«) vor dem, dass es das Schicksal ist, das bringt; als wäre das, *was* es bringt nur das Vehikel der Erfahrung (und *zu* der Erfahrung), dass das Schicksal mit dem Menschen zu tun hat, dass aber, wo dies der Fall ist, es zu groß (zu mächtig, zu fürchterlich) ist für den Menschen, und zwar gerade, wenn es ihn zu dieser Größe (zur Größe dieser Begegnung) erhebt.

»*Schicksalsangst*« ist das eine, »*Schicksalsleid*« das andere. Es ist als käme das Deutsche durch die in ihm angelegte Möglichkeit, unterschiedliche Begriffe in einen zusammenzuziehen, der Kühnheit der Ricœur'schen Formulierung entgegen: Schicksalsangst – nicht nur Angst vor dem Schicksal, sondern auch Angst, die das Schicksal, wenn man so verwegen sagen darf, gewährt, mit-teilt; und ebenso Schicksalsleid – Leid am Schicksal, Leid durch das Schicksal, aber auch Leid vom Schicksal mit dem Menschen geteilt⁴³, Leid, an dem der Mensch Anteil haben muss (sonst wäre es ja nicht Schicksal) und – beinahe unerträglich zu sagen – Anteil haben darf.

»Mitleid« im gebräuchlichen Sinne des Wortes führt eine Bewegung aus von oben nach unten; der Gesunde beugt sich hinab zum Kranken, der Besitzende zu dem, der alles verloren hat – nicht in Herablassung, sondern in der seelischen Großmütigkeit, auf seiner Position, auf seinem Stand nicht zu beharren, sondern an dem Leid »dort unten« (und dass es »dort unten« ist, das macht das Leid selber) teilzunehmen. Darum hat wahres Mitleid gar nichts von Arroganz, es steigt wirklich hinab, um im Leid nun *beisammen*, d.h. auf der gleichen Ebene (eben der des Leidens) zu sein.

41 SdB, 253, vgl. 261. Auf Französisch: »peur de destinée« und »souffrance de destinée« (SM, 434).

42 SdB, 253, Hervorh. von mir (HCA).

43 Der französische Genitiv erfüllt übrigens in seiner Mehrdeutigkeit eine vergleichbare Funktion wie die Zusammenziehung der Begriffe im Deutschen.

Das »Mitleid« aber, das die tragische Handlung auslöst: der Zusammenprall des Übermächtigen (Göttlichen) und des doch auf seine Weise auch Mächtigen (Menschlichen) in unerklärlicher Ungleichheit (*mysterium iniquitatis!*), die doch als Begegnung sich ereignet und notwendig *Zusammenstoß* wird, dies Mitleid beugt sich nicht von oben herab zum armen Leidenden, sondern es wird vom Leid des tragischen Heroen mit in seine Höhe genommen. Denn es betrifft ja nicht einen Menschen, dessen Leid wir auch als das unsere vorstellen könnten, vielmehr einen vom Schicksal ausgezeichneten, mit dem wir uns in keiner Weise vergleichen können, und es betrifft ein Widerfahrnis, von dem wir wissen, dass es uns nie gelten wird. Und dennoch sind wir von ihm betroffen, aber nicht, indem wir zu ihm hinab-, sondern indem wir zu ihm *auf*-sehen.

Das tragische Mitleid (*eleos*), von dem Aristoteles spricht, und eben darin ist es von dem *phobos* untrennbar – ist dementsprechend Mitleiden in dem Sinn, dass die Erregung des Zuschauers ihn in die Nähe des Helden »transportiert«, an dessen Leid er für einen Moment teilhaben darf. Welchen Moment? Den Moment der Erregung, die sich auffächert in den »Schauder«, der den Blick nach oben richtet in bestürztem und doch auch verehrendem Entsetzen angesichts der Übergröße des Unglücks, und in das »Mitleid«, das mit dem Schauder in die Höhe genommen wird, als Teilhabe an einem Leid, das der gewöhnliche Mensch nie »verdient« haben würde, das ihn aber doch berührt, das doch geheimnisvoller Weise auch für ihn wahr ist, weil er weiß, dass es dem Menschen *als Menschen* gilt. Weiß, dass es hervorgeht aus der Begegnung zwischen Mensch und Gott, und dass es in all seiner unfassbaren schrecklichen Größe diese Begegnung *ist*, und zwar so, dass sich in ihr die Wahrheit des Göttlichen für den Menschen zeigt, weil in ihr für eine kurze Weile der Mensch dem Gott gegenüberstehen darf.

»Vom Leid des tragischen Heroen« war eben die Rede; ist es aber, wenn wahr ist, was wir eben von der Begegnung zwischen Gott und Mensch sagten, nicht zugleich das Leid des Gottes, der es »schickt«? Wie Ricoeur vom »Zorn der Götter« und vom »Zorn der Menschen« redet (254) und von der »Verstricktheit des Götterzorns und des Menschenzorns« (SdB, 257, vgl. 259), muss man so nicht auch vom Leid des Menschen *und* vom Leid des Gottes reden, von der Verstricktheit beider Leiden, weil es dies Leiden gar nicht gäbe, wenn nicht beide an ihm beteiligt und beide von ihm betroffen

wären, wenn es nicht aus der Begegnung *iniquitatis* der beiden – und aus gar nichts anderem entstünde?

Das ist also das tragische Mitleid: das unverdiente Teilhaben des gewöhnlichen Zuschauers der Tragödie am göttlich-menschlichen Leid, das den Menschen überwältigt und sich ihm doch auch – gewährt.

7. Das *πάθει μάθος* und das »tragische Wissen«

Es gibt noch eine andere »Wirkung« der tragischen »Handlung«, sie betrifft nicht in erster Linie den Zuschauer (wie *eleos* und *phobos*), sondern den ins tragische Geschick Hineingezogenen, und in ihm schuldig werdenden: es ist die »Erkenntnis durch Leiden«. Sie wird im berühmten (ersten) Chorlied des *Agamemnon* ausdrücklich benannt: »Zeus, *wer* Zeus auch immer möge sein, / ist ihm dieser Name lieb, will ich gern ihn nennen so; / ihm vergleichen kann ich nichts, / wenn ich alles erwäg', außer ihm selbst / – so des Denkens vergebliche Qualen / ich in Wahrheit bannen will ... // Ihm, der uns des Denkens Weg führt / zum *Verstehen durch Leid*, / unter dies Gesetz uns stellt. / Drum pocht selbst im Schlaf Gewissensangst jähren Schlags wach das Herz, / und es keimt wider Willen weiser Sinn. / Wohl heißt streng und schonungslos / der ewgen hochgethronten Götter Gunst.«⁴⁴

Halten wir uns zunächst an die berühmt gewordene Formel selber! »[D]urch Leiden zum Verstehen«. Es wurde viel gerätselt, was damit wohl gemeint sei. Die einfachste Lösung wäre, den Ausdruck in einem didaktischen Sinn zu verstehen. »Sieh her«, sagt der Zuschauer zu sich selbst, und er legt es auch dem tragischen Helden nahe, es zu sich zu sagen: »... so geht es, so muss es gehen, wenn der Mensch sich über sich selber erhebt!« Solche moralische Lehre hätte einen Sinn, wenn tatsächlich in erster Linie ein moralisches Problem vorläge; aber genau das ist ja in der Tragödie nicht der Fall. Der Mensch (der tragische Held) ist zwar schuldig, aber er ist nicht schuldig, dass er schuldig ist; er ist »unschuldig-schuldig« (SdB,

44 SdB, 261; *Agamemnon*, 160 ff. Die Übersetzerin Maria Otto zitiert Aischylos nach der Übertragung von J. G. Droysen, Wiesbaden, Berlin o. J. (Die Einteilung nach Versen habe ich eingefügt; HCA.).

257); nur dass dies fatale Zusammenwirken des Menschen und einer übermenschlichen Macht aller moralischen Logik entgegen (und gibt es hier überhaupt eine andere?) seine Schuld nicht relativiert, sondern bestätigt, ja unbestreitbar macht⁴⁵. Es geht also nicht nur um Moralisches; und was »gelernt« werden kann, kann darum auch kein Moralisches, keine »Moral« sein. Ja, es ist überhaupt die Frage, in welchem Sinn hier von Lernen, von Wissen die Rede sein kann.

»Ist die tragische Theologie ausdenkbar?«⁴⁶, fragt Ricœur und er antwortet selber: »Die Tragödie arbeitet sie nicht reflexiv aus, sie zeigt sie an den Personen, in einem Schauspiel, unter einem poetischen Gewand und durch die spezifischen Gefühlsbewegungen von Furcht und Mitleid. Dennoch kam sie der Weisheit auf die Lippen, in Sentenzenform, d.h. auf halbem Weg vom gespielten Drama zur gedachten Weisheit.« (»[...] à mi-chemin du drame et de la sagesse pensée.«)⁴⁷

Hier sieht es so aus, als ließe sich das, was die Tragödie vor- oder vielleicht besser *aufführt*, doch irgendwie in ein Wissen, eine »Weisheit« (»sagesse«) überführen, beinahe als könnte man eine Lehre daraus zu ziehen. Nicht umsonst verwendet Ricœur kurz danach den Begriff der »Lehre(n)« hinsichtlich der tragischen Chöre⁴⁸. Er deutet aber doch, und wie mir scheint, der Tragik der griechischen Tragödie näher, eine andere Auslegung an. Die Frage ist nämlich die, ob die mit dem Wort *μάθος* angesprochene Erkenntnis ein Wissen ist, das außerhalb der tragischen »Handlung« oder *in* dieser Handlung statthat. In diese letztere Richtung scheint Ricœur zu gehen, wenn er sagt: »[...] diese Gefühle⁴⁹ [entstehen] nur im Klima des tragischen Mythos« und fortfährt: »Indes sind diese Gefühle auch eine Weise des Verstehens« (SdB, 264). Dann ginge es in dem aischy-leischen *μάθος* nicht um eine theoretische, etwa moralische Lehre, sondern um eine Teilhabe am tragischen Geschehen selbst, in der

45 Vom »Zyklus der Schuld als Unglück« spricht Ricœur (SdB, 250) in einer Formulierung, die trotz ihrer unerträglichen Spannung keiner Auflösung zuneigt.

46 SdB, 257. »La théologie tragique est-elle pensable?« (SM, 438).

47 SdB, 257; vgl. SM 438. O. Abel geht in seinem schon erwähnten Aufsatz *Ricœur et la question tragique* mehrfach auf die Thematik eines Übergangs zur »praktischen Weisheit« ein.

48 SdB, 257, unter Verweis auf die *Die Perser*, *Agamemnon*, *Antigone*. »Die tragischen Chöre singen die gleichen Lehren.« Auf Französisch: »Les chœurs tragiques chantent de pareilles maximes« (SM, 438).

49 *Eleos* und *phobos*.

Leid und Erkenntnis eins werden: das Leid ist Erkenntnis und die Erkenntnis ist Leid. Und beide in ihrer unteilbaren Verbindung sind Teilhabe.

Kehren wir aber nochmals zum zitierten Chorlied des *Agamemnon* zurück, aus dessen Zusammenhang wir die *πάθει μάθος*->Formel< etwas voreilig isoliert haben. Der Chor ruft zu einer Macht, deren Namen er sich nicht sicher ist. Was ist mit dieser Unsicherheit angedeutet? Ein Doppeltes: Wer der ist, zu dem gerufen wird, ist nicht gewiss – nur dies: er ist der Höchste und darum der Zuständige, zugleich aber der, der doch, *weil* er der Höchste ist, nicht zu fassen ist. Das ist das eine; das andere aber ist, dass darum das Anrufen doch nicht unmöglich wird. Es kann rufen, es weiß die Richtung, aber der Name, dessen es sich bedient, meint mindestens so wie den Zielpunkt des Rufs dies, dass er (der Ruf) immer weiter gehen muss, weil der Angerufene zwar angerufen, aber nie eingeholt werden kann. »[...] ihm vergleichen kann ich nichts, / wenn ich auch alles erwäg', / außer ihm selbst«. Das ist die schmerzhaft und nie auszuschöpfende Erkenntnis von einer Unvergleichlichkeit, die bedeutet, dass alles Denken, das ja immer Anhalt braucht, um sich zu vergewissern, um das eine am andern zu messen, hier scheitert und im Scheitern sich dem Größeren, an dem es scheitert, *übergibt*: »ihm vergleichen kann ich nichts – *außer ihm selbst*«.

So wird das *Scheitern* des Denkens selbst zu einer neuen *Art* des Denkens, die darin ihr Charakteristikum hat, dass sie statt das *zu*-Denkende in die eigenen (schon vorhandenen) Kategorien zu ziehen⁵⁰, es (dies Denken) vom *unmöglich* zu Denkenden sich ent-eignen lässt. Ja, dies »Bannen« gelingt nicht; die vergeblichen Qualen des Denkens bleiben, aber sie weisen nun über sich hinaus in eine Richtung, die der *Ruf* nimmt, die der Ruf auf tut, nicht um das Angerufene einzuholen, sondern um *im Ruf* das Enteignete (das ent-eignete Denken) zu *über-eignen*. So ist der Anruf an Zeus, wenn er denn so sich nennen lässt, zugleich die Situationsbestimmung dessen, der ruft.

Insofern ist das nun Folgende, jene berühmte Formel: »zum Verstehen durch Leid« an dieser Stelle eigentlich gar nichts Neues; denn es war ja schon gesagt, dass das Verstehen, wie der Mensch es normalerweise praktiziert (als ein Einholen des zu Verstehenden),

50 »[...] so des Denkens vergebliche Qualen / ich in Wahrheit bannen will [...].«

angesichts der göttlichen Größe scheitert. *Das* hat das Leid ihn schon gelehrt; nun lehrt es ihn nochmals dies: dass, *wie* er es in den Bereich der Unerreichbarkeit nur hinausrufen kann, in der es zwar nicht ankommt, in der es sich aber auch nicht verliert, *so* er doch gerade da hineingehört. Darum ist Erkennen hier Leid; und darum ist zugleich hier Leid Erkenntnis.

Wie es der Chor denn auch sagt: »und es keimt wider Willen weiser Sinn«. Das muss man in der strengsten, in der forderntesten Bedeutung nehmen: nicht ein Sinn flöge uns zu ohne unser Zutun oder (schon strenger): gegen die Tendenz unseres Verstehen-Wollens, sondern – auf dichtestem Raum zusammengedrängt: der Sinn, der ›keimt‹, tut es ›wider Willen‹, er ist Leid, Erfahrung des Leids. Das und gar nichts anderes ist hier der »Sinn«. – Wie Ricœur einmal sagt: »Ich glaube, dass die tragische Anschauung als reiner ›Typus‹ jede Befreiung ausschließt außer der ›Sympathie‹, dem tragischen ›Mitleid‹, d.h. einem ohnmächtigen Gefühl der Teilnahme am Unglück des Helden [...]« (SdB, 259). – Gar nichts anderes also als das Leid selber, in dem der Mensch gegenüber dem unvergleichlichen und das heißt unbegreiflichen Gott seinen Platz einnimmt, und mit dem er auf den unergründlichen Gott antwortet.

Nun aber kommt noch ein Vers, und er ist vielleicht der schwerst zu fassende des ganzen Lieds: »Wohl heißt streng und schonungslos der ewgen hochgethronten Götter Gunst.« Wie kann hier auf einmal von »Gunst« die Rede sein? Soll da eine Wende stattgefunden haben, vom Leiden zur Versöhnung, vom Leid zur Gunst? Oder soll das Leid selber, weil es die Nähe zu den Göttern bezeugt, weil es die Nähe zu den Göttern *ist*, *Gunst* sein?

Für unser Verständnis ganz unverhofft kommt das Wort von der Gunst herein, freilich nicht zur Aufhebung der schonungslosen Strenge, sondern als wäre sie in diese Strenge hineingehörig und als würde sie aus ihr – erstaunlich, unwahrscheinlich, ja wunderbar zu sagen – ausstrahlen.

Wie ist dies zu denken, dass aus dem nicht nur gewaltigen, sondern fürchterlichen (andererseits nicht nur fürchterlichen, sondern auch gewaltigen) Unglück so etwas wie göttliche »Gunst« göttliche »Huld«⁵¹ aufsteht und sich offenbart? Wenn zutrifft, was wir herausstellten, dass das Entscheidende in der griechischen Tragödie die

51 Otto, *Das Wort der Antike*, 200, vgl. 206.

Begegnung zwischen Gott und Mensch ist, dann gibt es nur eine Möglichkeit zu denken, wie mitten im schauerlichen Geschehen die göttliche Huld aufbricht, nämlich so, dass aus dem Zusammenprall zwischen Gott und Mensch das Göttliche *göttlich* – und das Menschliche menschlich hervorgeht. Darum kommt es inmitten des Staunens und Schreckens zu einer eigentümlichen Ruhe, die ihren Grund darin hat, dass sie – *im* Erfahren, *im* Leiden – das *Anerkennen* des Göttlichen und des zu ihm im Verhältnis stehenden Menschlichen ist. Die Götter sind also nicht auf einmal gnädig geworden. Aber, dass sie sind, die sie sind, und dass sie erkannt werden als die, die sie sind, dass sie von den sterblichen Menschen, die ihre Gegenwart trifft, erkannt werden, das ist *ihre* Gunst.

Wie Hölderlin, unter allen Nachfolgern der Griechen es mit der tiefsten Intuition gesehen hat: »Die Darstellung des Tragischen beruht vorzüglich darauf, daß das Ungeheure, wie der Gott und Mensch sich paart, und gränzenlos die Naturmacht und des Menschen Innerstes im Zorn eins wird, dadurch sich begreift, daß das gränzenlose Eineswerden durch gränzenloses Scheiden sich reiniget.«⁵²

Dann bedeutet auch die Katharsis, auf die Hölderlin hier anspielt, etwas anderes als nur einen psychologischen Vorgang: das objektive Geschehen, in dem Gott und Mensch *gegeneinander* und im *Gegeneinander miteinander* ihren jeweiligen Platz finden. (Alles Psychische, Psychologische ist nur ein Teil davon.)

8. Das Tragische und die Philosophie

Nach dem Versuch, in Grundzügen Ricœurs Verständnis des Tragischen darzustellen⁵³, fragen wir, inwiefern diese Gedanken über

52 F. Hölderlin, *Anmerkungen zum Ödipus*, in: *Sämtliche Werke*. Grosse Stuttgarter Ausgabe, Bd. 5, 201; vgl. Hölderlins Brief an Christian Gottfried Schütz aus dem Jahr 1799: »Der Gott und Mensch scheint eins, darauf ein Schicksaal, das alle Demuth und allen Stolz des Menschen erregt und am Ende Verehrung der Himmlischen einerseits und andererseits ein gereinigtes Gemüth als Menschen-eigentum zurückläßt« (*Sämtliche Werke*. Grosse Stuttgarter Ausgabe, Bd. 6/1, 382).

53 Wie ersichtlich wurde, war es uns nicht möglich, bei einer bloßen Darstellung zu bleiben. Das »Thema« des Tragischen, seine Dynamik, vielleicht muß man

das Tragische eingebettet sind in seine Philosophie. Wir haben dazu umso mehr Anlass, als Ricœur, nachdem er sich in den 50-er und 60-er Jahren mehrfach explizit diesem Thema gewidmet hatte, später immer wieder auf es zurückkam, insbesondere in dem späten Hauptwerk *Das Selbst als ein Anderer*.

Etwas schematisch, lassen sich vier verschiedene Ebenen unterscheiden, auf denen das »Thema« des Tragischen eine wichtige Rolle spielt.

(a) Zunächst Ricœurs ganz grundsätzliches Verständnis der Philosophie, die sich nicht in sich selber gründet. *Aux frontières de la philosophie* heißt, wie schon erwähnt, der Untertitel zum Band *Lectures 3*. Die Grenzen der Philosophie aufzusuchen, um von dem her, was in die Philosophie nicht von selber her Einlass findet, ihre Bestimmung zu ergreifen und neu zu entfalten, kann als Grundimpetus des Ricœur'schen Denkens verstanden werden. In diesem Zusammenhang spielt die Reflexion über das Tragische eine Rolle. Das Tragische – verstanden nicht als eine Wesens-Bestimmung, die die Philosophie aus sich selbst hervordenken könnte, sondern als Begriff, der bündelt, was die Tragödien – und zwar in der maßgebenden Form, die sie im klassischen Griechentum fanden – zu verstehen bzw. nicht zu verstehen geben, dies Tragische also ist eine *Erfahrung par excellence*, die die Philosophie nicht aus sich erzeugen, der sie nur begegnen kann.

(b) Auf einer zweiten Ebene hat Ricœur diese Begegnung exemplarisch durchgeführt, indem er die tragische Erfahrung in einen größeren Kontext, den er mit dem Begriff der »Fehlbarkeit des Menschen« benennt, einzeichnet und zwischen verschiedenen Mythen bzw. Symbolen und »Symbolgefügen« ein implizites »Verständnis« feststellt und herstellt. Das geschieht insbesondere im fünften Kapitel des Zweiten Teils der *Symbolik des Bösen* mit dem Titel »Der Zyklus der Mythen« und in der Schlussausführung des Buches.

(c) Das Tragische kehrt in philosophisch bedeutender Weise wieder im späten Hauptwerk *Das Selbst als ein Anderer* unter der Frage, wie die Verantwortlichkeit des menschlichen Subjekts eigentlich zu denken sei in Anbetracht dessen, dass die Freiheit des Menschen

sogar sagen, seine »Gewalt«, riss den Gedankengang immer wieder mit sich oder an sich – über eine Wiedergabe der Ricœur'schen Gedanken hinaus.

nie eine reine, dass sie vielmehr eingesenkt ist in einen Zusammenhang, der sie einerseits bestimmt, der sie aber andererseits dennoch von ihrer Verantwortung nicht entlastet. Die große Thematik des Buches: die »Dialektik des Selbst und des Anderen« (SaA, 12, passim) kommt hier in zugespitzter Weise zur Verhandlung, und das Tragische kann verstanden werden als die Ausformulierung einer nirgendwo sonst so radikal »formulierten« Aporie, die doch für den zum Handeln sich bestimmen müssenden Menschen keinen Endpunkt ausmachen darf.

(d) Auf die vierte Ebene waren wir zu Anfang schon kurz eingegangen; sie hängt mit der eben ersterwähnten zusammen. Das, was der Philosophie als ein immer Fremdes begegnet und sie gerade so herausfordert, sie verunsichert, sie aber auch belebt, das wird zu einem Grundcharakteristikum der Philosophie dort, wo ihre Suche nach Einheit, zumindest Einheit des Denkvollzugs, angesichts des immer Anderen, das ihr begegnet und dem sie begegnen will, sich aufsplittet in eine Vielheit von Perspektiven, die die Philosophie zu ihrer Aufgabe machen muss. Insofern ist der Titel eines der Aufsatzbände aus der mittleren Periode des Schaffens Ricœurs *Der Konflikt der Interpretationen*⁵⁴ die Beschreibung seines Verständnisses von Philosophie überhaupt.

Es ist unmöglich hier auf alle vier Problemstellungen einzugehen; wir müssen uns auf die erste beschränken in der Erwartung, dass die zweite, dritte und vierte an anderer Stelle Berücksichtigung finden; die zweite im Zusammenhang der Darstellung des großen Werks *Philosophie de la volonté*, die dritte bei der Besprechung von *Das Selbst als ein Anderer* und die vierte im Zusammenhang der Präsentation von Ricœurs Hermeneutik.

Kehren wir also zur ersten Ebene zurück: die Philosophie in der Begegnung mit dem Anderen ihrer selbst. »Von welchen nicht philosophischen Quellen ernährt sich die Philosophie?«⁵⁵ fragt Ricœur am Anfang seines Textes »Sur le tragique« und schlägt die Brücke zu anderen Aufsätzen desselben Bandes, in denen er etwa von der »Prophetie«, vom »Zeugnis«, vom »Namen Gottes«, vom

54 Auf Französisch: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969.

55 »[À] quelles sources non philosophiques la philosophie s'alimente-t-elle?« (L3, 187).

»Glauben« und von der Inkommensurabilität des »Bösen« spricht. Die Behandlung des Tragischen ist von Ricœur bewusst in diesen Rahmen gestellt, und zwar unter der Frage, die hier eine entschiedene Zuspitzung erfährt: »Muss die Philosophie nicht in Spannung mit dem Anderen der Philosophie bleiben, um die Substanz zu bewahren, von der sie in ihrem Diskurs lebt (wörtlich: die sie in ihrem Diskurs aufnimmt, wiederholt)?«⁵⁶ Es ist also nicht nur eine Frage der Aufrichtigkeit der Philosophie, sich mit dem abzumühen, was ihr nicht entgegenkommt, ja was sich ihr sperrt. Es geht um das Eigenste der Philosophie; in diesem Sinne spricht Ricœur die Vermutung aus, der Tragödie käme möglicherweise in ihrer Eigenschaft als »poetisches Wort« (L3, 194) und »theatralische Darstellung« (L3, 194) das Verdienst zu, die Philosophie wieder zu versorgen, »aufzuladen« (»recharger«) mit jenen fundamentalen, unhintergehbaren Spannungen, die sie die Tendenz hätte, »auszuscheiden zugunsten eines kohärenten Diskurses« (L3, 194).

Ohne sich dem zu stellen, was ihr »nicht entgegenkommt«, hat Ricœur gesagt, würde die Philosophie ihre »Substanz« verlieren. In der Tat, die Tragödie kommt der Philosophie *nicht* entgegen, sie begegnet ihr auf eine Weise, die in ihr nicht vorgesehen war, mit der sie nie fertig wird, die sie im Gegenteil »immerfort erschüttert« (vgl. SdB, 244). Man kann den Skandal, den die Tragödie darstellt, auf unterschiedliche Weise namhaft machen; etwa durch die Evokation eines übergroßen Unglücks, das einen exemplarischen Menschen in sich hineinnimmt und möglicherweise »zermalmt«⁵⁷, oder durch den nie zur Ruhe kommenden Ausdruck einer »unschuldigen Schuld«, oder durch die verzweifelte Anklage gegen den »bösen Gott«, der in Ricœurs Konzeption so wichtig ist; immer bleibt nicht nur für den gesunden Menschenverstand und nicht nur für das, wie der Mensch meint, ihm zustehende Glücks-Verlangen, sondern auch für das philosophische Verstehen (Verstehen-Wollen und Verstehen-Müssen) ein Unbegreifliches, Un-einholbares.

Das wird von Ricœur ausdrücklich thematisiert, wo er nach einem möglichen Ausgang aus dem tragischen Zusammenhang fragt, etwa mit den Worten »Was kann in der tragischen Anschau-

56 »La philosophie ne doit-elle pas rester en tension avec l'autre de la philosophie, pour conserver la substance qu'elle reprend en son discours?« (L3, 200).

57 Vgl. SdB, 249.

ung das Ende des Bösen sein?» (SdB, 259) und antwortet: »Ich glaube, daß die tragische Anschauung als reiner ›Typus‹ jede Befreiung ausschließt [...]« (SdB, 261). Oder wenig später: »Gemäß der tragischen Anschauung ist das Heil in Wahrheit nicht außerhalb, sondern in der Tragik« (ebd.). Die Tragik hört also nicht auf, und darum ist sie auch nicht – auf eine höhere Verständnis-Ebene transponiert – dem alles verstehenden Begriff einzugliedern. Und doch kann die Philosophie der Tragik gegenüber nicht indifferent sein. Sie kann ja ihr Verstehen-Wollen nicht sistieren.

Wie begegnet ihr also die Tragödie? Sie begegnet ihr als »Einbrechen«⁵⁸. Das tut sie aber nur, weil die Philosophie nicht anders kann, als von ihr – trotz aller Widerständigkeit – möglicherweise »Unterweisung«⁵⁹ zu erwarten. Eine Unterweisung höchst eigentümlicher Art, denn das in der Tragödie Erfahrene führt ja zu keiner *Lehre*. Und wenn in der Tragödie selber von einem *πάθει μάθος* die Rede ist, dann wäre es eine unendlich verharmlosende Deutung, wollte man es verstehen im Sinne eines Fazits, das zu ziehen wäre, wie etwa das, *dass die Überhebung (Hybris) notwendigerweise zum Unheil führt*, oder das, *dass man sich in das von Göttern gewollte Unglück nur schicken kann* (aller Widerstand führe nur tiefer hinein). Das hat mit der Erfahrung des in der Tragödie Begegnenden nichts zu tun, weil es nicht auf der Höhe steht, auf der es nur widerfahren kann. Nein, nicht aus dem Leiden sind kluge Schlüsse zu ziehen nach dem Motto »Aus allem kann man etwas lernen«; sondern im Leiden selber liegt das Wissen, und wirklich »wissen« heißt, in das Leiden hineinkommen, nämlich dahin, wo nach Hölderlin der göttliche Zorn und der menschliche Zorn sich vereinen, begegnen. (Oder umgekehrt: der zwischen Gott und Mensch in ihrer Begegnung aufkommende Zorn sich auf beide verteilt.)

Es gibt also für die Philosophie keine direkte Unterweisung, aber auch nicht Indifferenz in der Begegnung mit dem Tragischen. Was bleibt, ist ein Mittelweg zwischen zwei Extremen: »[E]inerseits ist es nicht möglich, Reflexion und Bekenntnis einfach zu *koppeln*; [...] die Philosophie muss alles umgreifen, selbst die Religion; denn die

58 SaA, 293; frz.: »irruption« (*Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 281).

59 SaA, 293; auf Französisch: »instruction«. Im Zusammenhang: »[D]iese ungewöhnliche Unterweisung des Ethischen durch das Tragische [...]« »[C]ette instruction insolite de l'éthique par le tragique [...]« (*Soi-même comme un autre*, 281).

Philosophie kann nicht unterwegs stehen bleiben; sie hat zu Anfang geschworen, kohärent zu bleiben; nun muss sie ihr Versprechen bis zu Ende halten. Aber ebenso wenig ist es möglich, eine unmittelbare philosophische Transskription der religiösen Symbolik des Bösen herzustellen [...]. Zwischen diesen beiden Sackgassen wollen wir einen dritten Weg erkunden: den einer schöpferischen Sinninterpretation treu dem Antrieb, der *Sinn-gabe* des Symbols und treu zugleich dem Schwur des Philosophen, der ihn darauf verpflichtet, alles zu verstehen« (SdB, 395 f.).

So gibt es eine »Bindung«⁶⁰ der Philosophie an einen Gehalt, den sie nie wird ›verdauen‹ können, und an eine Form der Sprache – die poetische – die nie die ihre wird werden können. Bindung also – und zugleich Widerstand. Wir haben von beiden schon gesprochen: »Widerstand« des Theaters gegen seine »Transponierung« in die Theorie; und Bindung der »Theorie« an das Theater, d.h. an das, was die Tragödie heraufführt. Die Verschränkung von Widerstand und Bindung wird zu einer »Mahnung« und einem »Aufruf«⁶¹. Wovor warnt aber die »Mahnung«? Vor einer Vereinnahmung. Und wozu ruft der »Aufruf« auf? Dazu, im Verstehen-Wollen des nie zu Ende zu Verstehenden nicht nachzulassen⁶².

Beides zusammen: nicht vereinnahmen einerseits und andererseits nicht nachlassen im Verstehen, wäre das, was Ricoeur im Französischen mit »protéger« zum Ausdruck bringt. »Cette liaison à un grand spectacle serait alors le moyen spécifique par lequel peut être *protégée* la puissance du symbole qui réside en tout mythe tragique« (SM, 424 f.).⁶³ Von der »Macht, der eigentümlichen Kraft des Symbols« spricht Ricoeur, die »in jedem Mythos wohnt«. Der Mythos birgt ein Symbol, und »das Symbol gibt zu denken«⁶⁴. Was aber so, in unauflöslicher Verbindung von Gabe und Aufgabe sich zuspricht, will es nur »geschützt« werden, oder wäre möglicherweise das französische »protéger« die Übersetzung jenes deutschen Wortes, das

60 SdB, 243; frz. »liaison«, SM, 424.

61 Beide zusammen gründen in einem Sich-ansprechen-Lassen, einem Angesprochen-Werden (vgl. SdB, 397).

62 »[...] eine Hermeneutik des tragischen Symbols zu versuchen«, sagt Ricoeur (SdB, 243).

63 SM, 424 f., Hervorh. von mir (HCA).

64 Immer wieder kommt Ricoeur auf dieses Motiv: »Es gibt; aber was es gibt, das ist: zu denken« (SdB, 396).

dem späten Heidegger so wichtig war? Wie es denn die deutsche Übersetzung jenes Satzes auch zum Ausdruck bringt, der die Philosophie als das unendliche Verstehen-Wollen und die Tragödie als Ausdruck des nie zu Ende zu Verstehenden *aufeinander verweist*: »Diese Bindung [sc. der Philosophie] an ein Schauspiel wäre dann das spezifische Mittel, durch das die Macht des Symbols, das in jedem tragischen Mythos wohnt, *gehütet* werden könnte.«⁶⁵

65 SdB, 243, Hervorh. von mir (HCA).