

Denis CLARINVAL

DER TRAGISCHE SINN

EINLEITUNG

Die philosophische Reflexion teilt mit dem Traum jene beinahe magische Kraft, die Zeit zu überschreiten – ebenso wie die Gedanken des Weisen und die Chimären des schlafenden Dichters uns in die innersten Orte der menschlichen Wirklichkeit führen: in das Fragen, das uns oft übersteigt, und in die Leidenschaften, die uns stets berauschen. Denke man an den Mut, der seiner Natur nach sich leicht mit jeder unserer Questen verbindet, und wir haben, wenigstens durch die Worte, jede der Seelenkräfte umrissen, die Platon uns zuzuschreiben gedachte: die Vernunft, das Begehren und den Mut.

Diese Dreiteilung ist nicht unschuldig: Sie soll Platon ermöglichen, seine Zurückweisung der Theorie der natürlichen Neigung (*pleonexia*) zu begründen, die Glaukon verteidigte. Die Theorie Glaukons setzt, ähnlich wie diejenige Thrasymachos, eine Teilung der Menschheit in Schwache und Starke voraus; doch im Gegensatz zu Thrasymachos sind es nach Glaukon nicht die Starken, die das Gesetz hervorbringen, sondern die Schwachen, die ihre Angst dazu treibt, sich schützen zu wollen. Die Erklärung des Verhaltens der Starken (die Habgier) als natürlich rechtfertigt dieses Verhalten; schließlich interpretiert Glaukon die menschliche Natur (*anthropeia physis*) in der Perspektive der alten Medizin und Thukydids als unveränderlich. Die ganze Frage, die Platon in der *Politeia* diskutieren wird, ist die, ob die menschliche Natur, wie Glaukon behauptet, die *physis* ist, oder ob sie, wie Platon meint, die *psyche* ist.

Platon bezieht die *psyche* auf ein einheitliches Fabelwesen, das das Begehren des Untiers, den Mut des Löwen und die Vernunft des Menschen vereint. Die Position Glaukons besteht nach Platon darin, den Löwen und das Untier zu nähren, indem er den Menschen hungern lässt und zerreißt; Platon schlägt vor, den Menschen stark zu machen, indem er ihn mit dem Löwen verbindet. Ob der Mensch nach Glaukon sein eigenes Interesse verfolgt oder ob er nach Platon das Gute verfolgt, diese Suche bezeugt in beiden Fällen, dass der Mensch ein Wesen ist, das

sich vollenden muss. Nach Platon vollendet sich die Vollkommenheit des Menschen in seiner Angleichung an Gott, und es ist genau die Vernunft, die von Sokrates als das „Göttliche im Menschen“ bezeichnet wird, die Zugang zu dieser Angleichung gewährt.

Nach Platon muss man im Seienden unterscheiden zwischen dem Sein, dem Nicht-Sein und der Welt der besonderen Dinge (*genesis*). Jedem dieser Aspekte der Wirklichkeit entspricht eine (Nicht-)Fähigkeit unserer Erkenntnis: dem Sein entspricht das Wissen (*gnosis*), dem Nicht-Sein die Erscheinung (*gnoia*), der Welt der *genesis* die Meinung (*doxa*). Der Philosoph (derjenige, der „das Wissen liebt“) erkennt das vollkommene Sein, während der *philo-doxos* („derjenige, der die Meinungen liebt“) nur die vielen besonderen Dinge erkennt; mit anderen Worten: Unter all diesen Träumern, die die *philo-doxoi* sind, ist nur der Philosoph, weil er wach ist, derjenige, der uns zum wahren Sein führt; und was ist Philosophieren anderes, als die Vernunft zu gebrauchen?

Nach Platon werden die Philosophen nie etwas anderes sagen; die Geschichte der Philosophie ist ebenso die der unterschiedlichsten Versuche, die Prinzipien dieser Vernunft und vor allem die gerechten Grenzen ihrer Ausübung zu definieren. Wenn die Vernunft bald eingeschränkt (Kant) und bald erweitert wurde (Phänomenologie), so hat doch niemand, im Gegensatz zu den Dichtern, Künstlern und Romantikern aller Richtungen, den Mut gehabt, ihre Chimäre anzuprangern – niemand, außer Nietzsche.

Die Gegenüberstellung von Platon und Nietzsche scheint mir umso interessanter, als sie nicht in der Konfrontation zweier Systeme besteht, die sich im Rahmen desselben Diskurses entfaltet hätten, sondern vielmehr in der Konfrontation des Diskurses selbst mit seinem Anderen. Die Worte (diejenigen Platons und die Nietzsches) beeinflussen die Welt nicht: Sie zerplatzen auf der Dicke der Dinge wie Seifenblasen, und die Welt bleibt, was sie war. Aber die Worte beeinflussen unsere Existenz, weil diese sich von der Welt empfängt, und diese Empfängnis geschieht immer in einem Sagen. Da die Wahrheit des Menschen, die immer noch aussteht, eng mit der Wahrheit der Welt verbunden ist und diese uns zum Sprechen zwingt, scheint es mir heilsam, sich nach dem Sinn dieses Sagens zu fragen, nach seiner Relevanz und auch nach seinen Gefahren.

DER DISKURS UND SEIN ANDERES

Die ersten Schritte des nietzscheanischen Ansatzes führen uns zurück zu den eigentlichen Quellen der Philosophie, zum mythischen und poetischen Boden, auf dem die Vernunft die Fundamente ihres Reiches errichtet hat; die ersten Worte Nietzsches führen uns zurück in die Zeit des verletzten Menschen, ja, des von unsicheren Göttern verratenen Menschen, in die Zeit des Menschen, der, den Mythen den Rücken kehrend, die seine Hoffnung erschaffen hatte, in Schmerz und auch in Not die Philosophie gebär: das Denken Nietzsches entsteht mit der Tragödie.

Die Welt bleibt: nur die Worte ändern sich, mit denen man sie sagt oder benennt. Die Welt Nietzsches ist durchtränkt von einem blinden Willen, von einer universalen Leidenschaft: an die unveränderliche Seinsweise des Parmenides setzt Nietzsche ein Wollen zum Leben (als er seine *Geburt der Tragödie* schreibt, steht Nietzsche noch unter dem Einfluss Schopenhauers). Es ist ein unaufhörliches Brodeln, stets bewegt, in der Art der Welt, die Heraklit entworfen hat, eine Welt, die sich unaufhörlich auflöst, um sich dann neu zu formen, eine Welt, die die Leidenschaft verzehrt, eine Welt in Flammen. Es ist auch die Welt des Dionysos, diejenige, aus der er kommt und in die er zurückkehrt. Es ist eine abgründige Welt, der Schoß der Erde, der Nährboden der Erscheinungen. Die Welt des Willens ist eine dunkle Welt, die sich den Schein eines Narzissus gibt; es ist eine Welt, die sich aus Mächten knüpft, wie der des Hades; es ist auch eine tragische Welt: jene, die Kore ergreift; es ist schließlich eine Welt der Verheißungen, eine Welt, die zurückgibt, was sie genommen hat.

Und weil sie von Verheißungen durchzogen ist, hat diese Welt ein Morgen: das der Wiese, das der Geburt der Götter, das des Kampfes der Menschen, das der Narzissen. Diese vielfältige Welt, dieses Übermaß an Erscheinungen, gewiss flüchtig (doch was macht es, da sie morgen wiederkehren werden), diese Welt in Blüte, dieses Meistergemälde, das ist genau die der Kunst. Es ist auch die Welt des Apollon, eine Welt, die entzückt, eine Welt, die sich im Schweigen der Sammlung betrachtet. Die Kunst ist keine Ansicht des Geistes, nicht mehr ein Zug von Kanones: die Kunst, das ist die Sprache der Welt. Die Kunst fällt mit der Tragödie zusammen, wenn sie uns die Wahrheit unserer Existenz offenbart, ihre letzte Bedeutung, ihr Schicksal. Und gerade die Tragödie ist es, auf die die Anklage abzielt, die Nietzsche gegen den Platonismus erhebt: indem Platon den Sinn der Kunst verfälschte, hat er den Sinn der Welt verfälscht; indem er den Sinn der Tragödie verfälschte, hat er den Sinn des Menschen verfälscht. Diese Frage der Tragödie weist auf den religiösesten Aspekt des Platonismus; sie bleibt jedoch einer der

eigentümlichsten Aspekte einer Debatte über den Diskurs, über seine Möglichkeit und über das Hervortreten seines Anderen.

Wenn wir dem Mut seine Funktion als Diener lassen, erscheint uns die menschliche Seele, in der klarsten platonischen Tradition, als das Theater der Auseinandersetzung zweier gegensätzlicher Prinzipien, der Vernunft und des Begehrens, die zumindest gemeinsam haben, uns zu etwas hinzuführen, ohne dass irgendein Wesen sie bewohnt: es sind Kräfte, mehr oder weniger lebendig, je nachdem, ob sich der Mut mit der einen oder der anderen verbündet. Das Begehren soll uns zu allem führen, was uns befriedigen kann: das Vergnügen, das Glück, eventuell das Leiden. Der Bedeutungswert (der Grad der Wahrheit) des Erworbenen steht im Verhältnis zum Grad der Befriedigung, die es uns verschafft. Weil es im Wesen der Befriedigung liegt, niemals vollkommen (es bleibt immer etwas zu begehren) und niemals endgültig zu sein (das Begehren entsteht aus seiner Befriedigung), sind die Wahrheiten, die sie uns lehrt, immer relativ (und in der Tat können die Sophisten, die ihre Spekulationen auf der pleionexis gegründet haben, keine andere Form des Universellen anerkennen als die ihres eigenen Relativismus). Im besten Fall werden diese Wahrheiten niemals mehr als Meinungen sein, und derjenige, der sie pflegt, der Philodoxe, mag auch so tun, als sei er nicht unwissend, er wird niemals verbergen können, dass es der Traum ist, der ihn bewohnt und bewegt. Das Andere des Begehrens, die Vernunft, liefert uns, in den verschiedenen Formen des Diskurses, den Schlüssel zum Sein, seine Bedeutung, seine nackte Wahrheit und also seine Unbestreitbarkeit. Die Frage nach dem Wissen zu stellen, heißt, sich zu fragen nicht nach der Wahrheit dessen, was gesagt ist, sondern nach der Möglichkeit, das Wahre zu sagen. Das ist, meiner Meinung nach, der Sinn, den man der Kritik Nietzsches zuschreiben muss; denn gleichgültig (in diesem Zusammenhang natürlich), was eine Theorie wie die der Ideen im Besonderen enthalten mag: es ist nur eine Theorie mehr in der Gesamtheit des Diskurses, eventuell die erste, eine Rivalin aller anderen. Es ist wahrscheinlich, dass nichts jemals zwei Theorien desselben Diskurses so nahe bringen wird, dass sie sich verwechseln, nicht einmal die Worte, aus denen sie gebaut sind; und doch beruhen alle, absolut alle, auf demselben Postulat: der Macht der Vernunft. Manche hielten es für gut, die genauesten, jedenfalls die sichersten Grenzen dieser Macht zu bestimmen; die Frage nach ihrem Fundament bleibt ohne wirkliche Antwort, wohl deshalb, weil sie nie wirklich gestellt wurde. Die Vernunft wird von niemandem mehr bezweifelt, da sie uns definiert; außerdem bezeugt sie sich durch die Werke, die sie hervorbringt. Doch die

unbestreitbare Existenz der Fähigkeit zu denken sagt nichts über den Wert dessen aus, was man denkt (verstanden als die Angemessenheit des Denkens an das Reale, das dieses Denken uns zu repräsentieren beansprucht). Gewiss, die Vernunft existiert, schwanger mit ihrem Anspruch, uns das Sein der Welt zu enthüllen – doch genügt dieser Anspruch, um das Enthüllte zu validieren? Die von Platon vorgeschlagene Lösung will radikal sein (aber überzeugend ist sie deshalb noch nicht): die Macht der Vernunft ist gegründet, da die Vernunft dem Göttlichen verwandt ist. Dieses großzügige Prinzip setzt voraus, dass ein System der Ideen gegründet wird, in dem die Vernunft früher oder später den Platz einnimmt, der ihr zukommt; es bleibt, dass das betreffende System ein Produkt der Vernunft ist (was nichts über seine (Nicht-)Wahrheit besagt) und dass es der Wert des Produzenten ist, der, eventuell, das, was dieser Produzent hervorbringt, validiert.

Die Vernunft ist göttlich! Zu diesem Glaubenssatz hat die abendländische Zivilisation nach der Renaissance einen zweiten hinzugefügt, ohne große Originalität, dem Christentum selbst entlehnt: dieser Gott ist einzig. Waren unsere Zeitgenossen enttäuscht oder, einfacher, ermüdet? Eines ist sicher: der Kult der Vernunft, besiegt in irgendeinem Kampf, weicht heute dem Kult des Irrationalen, jenen fauligen Lehren, die von der Wissenschaft nichts bewahrt haben als, wie einen letzten Talisman, einen leeren Titel. Die Philosophie Platons, wäre sie religiös, hat selbstverständlich nichts mit diesen ernüchterten Kulturen zu teilen. Und doch soll die Vernunft, die der Modernen wie die Platons, uns zum Wahren führen; also – ob exklusive oder geteilte Gottheit –, kann der Gott, der uns bewohnt, uns auf der alleinigen Grundlage der Prinzipien, nach denen er funktioniert, versichern, uns zum Sein in seiner Wahrheit zu führen? Wenn dies der Fall ist, dann hätte Nietzsche gewiss eine kostbare Zeit verloren, und, was noch viel glücklicher wäre, der Mensch hätte seit Platon den guten Weg gewählt, auch wenn unsere Zeitgenossen heute in die Irre gehen, indem sie ihre Hoffnungen dem Irrationalen anvertrauen.

Ich lasse den göttlichen Charakter der Vernunft beiseite, der vor allem das Schicksal des Menschen betrifft; ich wende mich aber ihrer Art, ihren Mechanismen zu, denn wenn die Vernunft, wie Nietzsche zu behaupten scheint, in Schach gehalten werden kann, dann nur dadurch, dass man die eventuellen Mängel ihres Getriebes aufdeckt. Die Frage nach dem Status der Kunst muss außerdem gestellt werden, denn wenn Nietzsche die Unfähigkeit der Vernunft anprangert, uns das Sein der Welt zu offenbaren, so prangert er auch – und vielleicht vor allem – die Einvernahme der Kunst an, ihre Einkerkierung in die Windungen des Denkens und die

daraus resultierende Unmöglichkeit für den menschlichen Geist, jemals Zugang zur Wahrheit zu haben, da es ja gerade die Kunst ist, die uns diese Wahrheit nach Nietzsche enthüllt.

Es ist ärgerlich festzustellen, dass sich die Vernunft stets unseren Versuchen entzieht, sie zu definieren. Allenfalls kann man sie ahnen, in groben Zügen skizzieren. Sie wird uns durch das Zeugnis präsentiert, das ihr der Diskurs gibt. Man kann, in einer minimalistischen Perspektive, den Diskurs definieren als ein Ensemble von Aussagen, die gemeinsam haben, rational zu sein, das heißt den Regeln der Vernunft zu gehorchen. Eine Aussage kann nur dann als rational gelten, wenn sie mindestens zwei Kriterien erfüllt: ein formales Kriterium, nämlich ihre Beweisbarkeit, und ein semantisches Kriterium, nämlich ihre Nicht-Widersprüchlichkeit mit den anderen Aussagen des Diskurses (dieses zweite Kriterium bestimmt die Kohärenz des Diskurses).

Das erste Kriterium der Wahrheit einer beliebigen Aussage ist also ein mathematisches Kriterium: eine wahre Aussage ist eine beweisbare Aussage. Dieses Kriterium ist rein formal, denn es geht von allgemein anerkannten Deduktionsregeln aus: es handelt sich darum, Aussagen, die als wahr gelten (Axiome oder ihrerseits bewiesene Aussagen), nach bestimmten Regeln zu verknüpfen. Die Wahrheit dieser Aussagen spielt als solche keine Rolle für den demonstrativen Charakter der Argumentation: die Aussagen werden formell als wahr akzeptiert (eventuell wird ihnen ein Wahrheitswert zugewiesen), unabhängig von ihrem Inhalt. Die Regeln der Deduktion ändern sich kaum mit der Zeit; aber das Korpus der Axiome und bewiesenen Aussagen verändert sich: es schwillt je nach den Notwendigkeiten durch neue bewiesene Aussagen an. Wie auch immer die mathematische Modellierung beschaffen ist, die wissenschaftlichen Argumentationen (jene, die den Anspruch erheben, uns zur Wahrheit der Dinge zu führen) entfernen sich von der mathematischen Logik zumindest in einem Punkt: wenn in der mathematischen Logik eine beweisbare Aussage eine Tautologie ist, so hindert dies nicht, dass die Aussagen, die in die Zusammensetzung dieser Tautologie eingehen, zum Teil falsch sein können; so ist $((p \neq q) = q)$ immer wahr, auch wenn p und q falsch sind: das liegt daran, dass wenn p eine Aussage ist, auch Nicht- p eine Aussage ist. In den wissenschaftlichen Argumentationen wird jede angenommene Aussage als wahr betrachtet. Es ist eine Frage der Vorkommnis: in der mathematischen Logik kann eine Aussage sehr wohl als tautologisch anerkannt werden, während die Zerlegung dieser Aussage das Vorkommen einer Aussage p und das Vorkommen ihrer Negation zeigt; in der Wissenschaft jedoch, wenn eine Aussage p als

wahr anerkannt worden ist, wird die Negation dieser Aussage aus dem wissenschaftlichen Diskurs ausgeschlossen: die wahre Aussage „Wasser gefriert bei 0 °C“ schließt aus, dass man jemals in einem wissenschaftlichen Argument eine Aussage wie „Wasser gefriert bei 10 °C“ antrifft.

Das erste Kriterium der Beweisbarkeit fehlt in der platonischen Wissenschaft, da die Ideen Gegenstand einer, auf einer Theorie der Wiedererinnerung beruhenden, anhypothetischen Einsicht sind; wie dem auch sei, die Aussagen über die Ideen unterliegen dem zweiten semantischen Kriterium der Nicht-Widersprüchlichkeit, denn nur dieses kann die Kohärenz des Systems gewährleisten. Darüber hinaus sind die mathematischen Objekte, die den Ideen verwandt sind, insofern sie mit ihnen die intelligible Welt teilen, Gegenstand einer Argumentation (*dianoia*).

Der Diskurs stellt sich also als ein Korpus dar; er besteht zunächst aus einer Gesamtheit von Aussagen, von denen man eventuell ein Inventar erstellen könnte und die jeder zumindest teilweise im Raum seines Gedächtnisses bewahrt. Es ist ein geordnetes Ensemble, das sich als eine Sicht, ein Modell der Welt darstellt: die Aussagen sind darin nicht nur in der Reihenfolge ihrer Beweisführung (oder ihrer Einsicht) nebeneinandergestellt, sondern sie sind miteinander verbunden wie die Bestandteile eines Meistergemäldes. Einige dieser Aussagen sind, im Kontext der aktuellen Wissenschaft, überprüfbar, mit größerer oder geringerer Genauigkeit (da das Modell ideal ist, kann die Angemessenheit nicht vollkommen sein); andere sind es aus vorläufigen Gründen nicht; wieder andere werden es niemals sein (insbesondere, weil die Tatsachen, auf die sich diese Aussagen beziehen, sich vor zu langer Zeit abgespielt haben und die Zeit irreversibel ist). Auf die gleiche Weise sind einige Aussagen, die von der Vernunft anerkannt werden, beweisbar; andere sind es vorläufig nicht (so war es sehr lange mit dem letzten Fermatschen Satz); wieder andere werden es niemals sein (das ist offensichtlich der Fall bei den Axiomen). Diese beiden Aspekte der Überprüfbarkeit und der Beweisbarkeit haben historisch zwei sehr unterschiedliche Unterteilungen der Vernunft bestimmt: zunächst diejenige Kants, der der reinen Vernunft nur die sinnlich den Formen der Sinnlichkeit zugänglichen Phänomene zuordnet; die *Noumena*, per definitionem nicht beobachtbar, gehören ihrerseits zur dialektischen Vernunft (diese begriffliche Verwandtschaft zeigt eine Verwandtschaft der noumenalen Wirklichkeiten mit den Ideen Platons); schließlich gibt Kant den mathematischen Objekten einen besonderen Status, da sie, obwohl nicht beobachtbar,

dennoch der reinen Vernunft zugeordnet sind. Platon seinerseits teilt die Denkfähigkeit in *epistémé*, die Wissenschaft der nicht beweisbaren Ideen, und in eine *dianoia*, deren Gegenstand die mathematischen Aussagen bilden; das sinnlich Gegebene bildet, im Gegensatz zu Kant, einen Gegenstand für die Meinung (*doxa*), aber keinesfalls einen Gegenstand für die Vernunft. Wenn man die Vernunft im weiten Sinne betrachtet (Reine Vernunft + Dialektische Vernunft nach Kant; Epistémé + Dianoia nach Platon), stellt man fest, dass sich darin Aussagen finden, die teils überprüfbar, teils nicht überprüfbar, teils beweisbar, teils nicht beweisbar sind; dagegen aber, und das gerade wegen der Kohärenz des Systems, sind diese Aussagen niemals widersprüchlich. Mit anderen Worten: was eine Aussage des Diskurses legitimiert, was ihre Zugehörigkeit zum Diskurs begründet, ist ihre Vereinbarkeit mit den anderen Aussagen. Es ergibt sich also letztlich, dass das einzige wirkliche Kriterium der Rationalität das der Nicht-Widersprüchlichkeit ist.

Es gibt also die reale Welt, von der wir wissen, dass sie existiert, die uns aber vor jeder Tätigkeit der Vernunft unbekannt ist (jedenfalls schlecht bekannt, da uns nur die Meinungen sie vorstellen); es gibt dann, nachdem die Vernunft ihre Wirkungen hervorgebracht hat, ein Bild dieser Welt, vollkommen nach Platon, unvollkommen nach der Wissenschaft (da dieses Bild sich stets im Entstehen befindet), eine kohärente und kontinuierliche Darstellung; ob diese Darstellung nun, nach der modernen Wissenschaft, eine minutiöse und exakte Nachbildung der realen Welt ist oder ob sie, nach Platon, die einzige reale Welt ist (die andere, die die Wissenschaft für real hält, sei nur aus Schatten und Erscheinungen gemacht), diese Darstellung ist in beiden Fällen der Ort, innerhalb dessen sich das Sein in seiner Wahrheit offenbart; darüber hinaus ist diese Darstellung das ausschließliche Produkt der Vernunft.

Der Kult der Vernunft, angesichts der Ansprüche, die die seinigen sind, kann nur ausschließend sein gegenüber jeder anderen Sprachform (ich gebrauche diesen Begriff vorläufig, aus dem Anliegen heraus, ihn vom durch die Vernunft hervorgebrachten Diskurs zu unterscheiden). In der Tat stellt die Königsherrschaft des Diskurses die Frage, die Nietzsche für wesentlich hält, nach dem Status der Kunst, vorausgesetzt natürlich, dass dieser Status als Alternative zum Diskurs bestehen bleibt. Die von Platon getroffene Wahl konnte nur zu einer Einkerkung der Kunst führen und folglich zu ihrer Verneinung als alternative Formulierung. Konkret verfährt die platonische Position zu einer Verdoppelung der Kunst in eine Kunst, die uns, weil sie sich die Formen der Vernunft gibt, grundsätzlich nichts mehr sagt, und in eine Kunst, die uns, gerade

weil die Formen, die sie sich gibt, nicht die der Vernunft sind, nichts zu lehren hat. Es ist diese zweite Form der Kunst, die Nietzsche rehabilitieren will, und es ist diese, der ich, der Bequemlichkeit halber, den Titel *Kunst* vorbehalte; außerdem werde ich die Kunst in ihrer besonderen Art betrachten, die in der Poesie verwirklicht wird (im Übrigen wird sich allmählich zeigen, dass die Kunst ihrem Wesen nach poetisch ist).

Die Poesie und die Wissenschaft gehen, in ihren unterschiedlichen Formulierungen, aus der Verwendung derselben Sprache hervor, desselben Ensembles von Zeichen. Was sie in ihrer Form unterscheidet, sind die literarischen Verfahren, die sie in Anwendung bringen. Was sie noch unterscheidet, ist ihre bedeutende Absicht oder genauer gesagt die Sphäre unseres Geistes, an die sie sich richten: die poetische Sprache richtet sich nicht als solche an die Vernunft, denn sie will nicht zum Verstehen bringen; die Poesie richtet sich an eine der Formen der Sinnlichkeit: es ist die Intuition, der sie vorschlägt, das zu erfassen, was sie zu bedeuten, anzudeuten beabsichtigt. Die Poesie bietet sich einer unmittelbaren und totalen Erfassung an, nicht den reflexiven Umwegen der Vernunft: die Poesie zerfällt nicht, denn sie will ganz als Werk bedeutend sein. Nichts in ihr widerspricht dem Diskurs der Wissenschaft: sie haben nichts gemeinsam, da die Erkenntnisfähigkeit, an die jede von ihnen sich richtet, grundverschieden ist von der, an die... Ebenso die poetische Vorgehensweise mit dem Vorwand ihrer mangelnden Rationalität zurückzuweisen, heißt, ihre im Wesentlichen ästhetische und intuitive Tragweite zu verkennen; es heißt auch, unsere sensible Fähigkeit, für diese Vorgehensweise empfänglich zu sein, zu verkennen: nichts verbietet dem Wissenschaftler, auch Dichter zu sein, nichts verbietet ihm, auch eine Seele zu haben, nichts verbietet ihm, einfach ein Mensch zu sein.

Die Poesie ist die Kunst der Nicht-Repräsentation: jedes Gedicht, in der Art eines Gemäldes von Magritte, stellt ein absolutes Ereignis dar, ein nicht-referentielles Werk. Angesichts dieser Kunst der Nicht-Repräsentativität, die die poetische Haltung darstellt, kann uns die Wissenschaft als die Kunst der Repräsentation schlechthin erscheinen, da die Wissenschaft ja zur Konstruktion eines idealen Modells schreitet, das dennoch auf das Reale abgebildet sein soll. Das Kriterium der Angemessenheit wird das der Ähnlichkeit; man erwartet von der Wissenschaft, dass sie uns vom Realen das getreueste Bild wiedergibt, man erwartet von der Wissenschaft, dass sie „fotografisch“ sei. Aber gerade die Ähnlichkeit ist es, die unter den Prinzipien, die die Malerei Magrittes bestimmt haben, problematisch ist. Wenn gewisse surrealistische Gemälde erstaunen in Bezug auf die Realität, die sie darstellen sollen (sei es durch das Mittel von

Symbolen), so lässt die perfekte Ähnlichkeit eines Gemäldes wie *Das Fernrohr* (*La lunette d'approche*) im Prinzip keinen Zweifel: dieses Gemälde stellt ein Fenster dar. Doch diese unmittelbare Gewissheit, die aus der bloßen Anschauung des Gemäldes entsteht, stößt auf Details, die, so unbedeutend sie auch sein mögen, diese Gewissheit erschüttern: dieses Gemälde kann kein Fenster darstellen, trotz der Tatsache, dass das, was gemalt ist, zum Verwechseln einem Fenster ähnelt. Der Betrachter des Gemäldes mag suchen, selbst in den verborgensten Falten der irrationalen Interpretation: er wird sich schließlich der Evidenz beugen müssen, dass dieses Gemälde nichts darstellt. Es ist ein absolutes Ereignis, eine Manifestation im rohen Zustand des Geheimnisses in seiner ganzen Dichte. Manche Gemälde evozieren das Geheimnis (man kann an das Lächeln der Mona Lisa denken): das Gemälde Magrittes ist Geheimnis. So lehrt uns Magritte, dass die Ähnlichkeit nicht genügt, um jede geistige Konstruktion zu legitimieren, die repräsentativ für das Reale sein will.

Ein Schritt weiter wird mit *Der Schlüssel der Felder* (*La clef des champs*) gemacht: die perfekte Ähnlichkeit begründet unsere Gewissheit, dass dieses Gemälde eine zerbrochene Scheibe darstellt. Doch ein Detail (die Malerei auf den Glasscherben) lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die Scheibe selbst, unabhängig davon, dass sie zerbrochen ist; in der Tat lehrt uns dieses Detail, dass die Scheibe trompe-l'œil gemalt war. So bildete sie also, vor ihrem Bruch, nur die Stütze eines Bildes, das unseren Blicken dargeboten war, und die Maske dessen, was uns die Transparenz der Scheibe hätte vom Realen erkennen lassen sollen. Der geworfene Stein lässt die Maske fallen und enthüllt uns die Welt in ihrer Identität mit dem Bild; kurz gesagt, ob unsere Sicht bei dem gemalten Bild stehen bleibt oder ob uns im Gegenteil die Transparenz der Scheibe ohne Vermittlung mit dem Realen in Kontakt bringt (mit anderen Worten, ob es Repräsentation gibt oder nicht), wir erfassen die Realität, die uns gegenübersteht, auf dieselbe Weise (und doch ist diese Realität in ihrer Natur verschieden, je nachdem, ob es sich um eine gemalte Scheibe oder um eine transparente Scheibe handelt). „Die Realität auf dieselbe Weise erfassen“ bedeutet: von zwei verschiedenen Realitäten ein und dasselbe Bild zu haben, zwei verschiedene Realitäten in einer und derselben Darstellung zu sammeln. Kurz, während der Betrachter der Scheibe meinte, in der Transparenz die Realität selbst zu erfassen, war er in Wirklichkeit einer Darstellung gegenübergestellt, die glücklicherweise offenbar die exakte Replik dessen war, was ihm eine wirklich transparente Scheibe hätte sehen lassen sollen.

Ein neuer Schritt wird mit *Der Zustand des Menschen* (*La condition humaine*) getan; tatsächlich wird der Betrachter des Gemäldes darauf hingewiesen, dass ein Teil der durch das Fenster sichtbaren Realität durch ein Gemälde verdeckt wird (Effekt der Perspektive); das, was auf dieser Leinwand dargestellt ist, steht in vollkommener Kontinuität mit dem wahrgenommenen Realen, aber das bedeutet nicht unbedingt, dass das, was von der Realität sich hinter der Leinwand verbirgt, auch tatsächlich das ist, was von ihr dargestellt wird. Wie dem auch sei, die Erinnerung an die Stelle der Leinwand müsste uns ermöglichen, selbst wenn wir der Szene gegenüberstehen, zu unterscheiden, was real ist und was nicht (auf jeden Fall wird unsere Darstellung des Realen unvollständig sein); aber derjenige, der von Anfang an das Ganze von vorn sieht, würde glauben, durch die von ihm als völlig transparent angenommene Scheibe die Realität einer Landschaft zu erfassen, während in Wirklichkeit ein Teil dieser Landschaft durch eine Leinwand verdeckt ist. Nimmt man an, man würde ihm enthüllen, dass ein Teil dieser Landschaft durch eine Leinwand verdeckt ist (ohne ihm zu sagen, welcher), so wäre er außerstande, irgendeine Gewissheit über die Realität zu haben.

Analog verfährt die Wissenschaft bei der Ausarbeitung einer wissenschaftlichen Theorie (eines Modells), die gegebenenfalls schematisch illustriert werden kann, gemäß den Gesetzen der Geometrie; wie dem auch sei, Theorie oder Illustration gelten als fähig, uns ein repräsentatives Bild des Realen zu liefern. Die Wissenschaft geht außerdem zu einer doppelten Überprüfung über: eine interne Überprüfung, die im Wesentlichen auf die Nicht-Widersprüchlichkeit des Systems abzielt (das System der Ideen Platons ist von dieser ersten Überprüfung betroffen, da es, wie alle anderen Theorien des Diskurses, dem er selbst angehört, dem Prinzip der Nicht-Widersprüchlichkeit unterliegt) und den guten Gebrauch der Deduktionsregeln (die Intellektion der Ideen ist an-hypothetisch, das System Platons entzieht sich daher auf natürliche Weise dieser zweiten Überprüfung); sodann eine externe Überprüfung, die durch eine Konfrontation mit dem, was als real vorausgesetzt wird, das Maß der Ähnlichkeit (und somit der Repräsentativität) der Theorie festzustellen sucht. Es bleibt dabei, dass diese zweite Überprüfung nicht immer durchführbar ist, weil die betreffenden Phänomene nicht beobachtet werden können (und das ist genau der Fall der platonischen Ideen, die nur innerhalb des Diskurses insgesamt gehalten werden können aufgrund ihrer Kompatibilität mit allen anderen Aussagen dieses Diskurses).

Nehmen wir, in der Art des Gemäldes von Magritte *Der Zustand des Menschen*, ein wissenschaftliches Modell an, das man schematisch durch ein Rechteck ABCD illustrieren könnte; innerhalb dieses Rechtecks illustriert ein zweites Rechteck A'B'C'D' eine Zone des Zweifels, das heißt eine besondere Theorie, die nicht der externen Überprüfung unterworfen ist, sich aber perfekt in das Ganze integriert (der Rest des Modells ist der externen Überprüfung unterworfen worden). Nehmen wir an, dass das, was durch das Rechteck A'B'C'D' „verborgen“ ist, überhaupt nicht dem entspricht, was dargestellt ist; es ergibt sich, dass das Reale nicht kohärent ist; es sei denn, es ist präzise kohärent und das Modell ABCD, ebenfalls kohärent, entspricht dennoch nicht der Realität, trotz der Überprüfungen, denen dieses Modell unterzogen wurde (mit anderen Worten, dass es sich nicht um eine Repräsentation im erwarteten Sinne dieses Begriffs handelt).

Wir haben der Wissenschaft die Aufgabe zugewiesen, uns ein kohärentes Bild des Realen zu liefern, eine Darstellung. Es stellt sich heraus, im Gegenzug, dass es aufgrund eines Effekts der Darstellung selbst unmöglich ist, die Repräsentativität des wissenschaftlichen Modells zu bewerten. Folglich kann man sich fragen, ob es schließlich möglich ist, der Welt der Darstellung zu entkommen, ob wir die Welt nicht gerade in dieser Darstellung eingeschlossen haben. Gibt es heute für den Menschen eine andere mögliche Welt: ist die menschliche Welt nicht genau die der Darstellung?

Die Idee selbst der Darstellung legt eine Distanzierung nahe, einen möglichen Vergleich des Dargestellten mit dem Inhalt der Darstellung, was eine Herausstellung außerhalb der Sphäre der Darstellung voraussetzt; aber ist eine solche Flucht möglich? Gibt es für uns ein Anderes des Diskurses? Gibt es eine Welt, die dem „Tastsinn“ zugänglich ist, außerhalb der Schemata der Darstellung? Wenn die Darstellung uns jeglichen Zugang zur Welt verbietet, kann die Welt nicht in die Sphäre der Darstellung hereinbrechen und sich uns anbieten, in der ganzen Dichte ihres Geheimnisses?

Es ist bemerkenswert, dass, wenn der Diskurs uns unwiderruflich von der Welt getrennt hat, diese zu uns zurückkehrt, wie ein absolutes Ereignis, in den Zügen eines Kunstwerks (dem die Sprache nicht immer fremd ist). Wenn es unmöglich ist, den Diskurs zu verlassen, um der Welt entgegenzugehen, muss die Welt zu uns kommen, im Inneren des Diskurses selbst, in der Art eines Anderen, mit anderen Worten außerhalb der Modalitäten des Diskurses. Das Andere des

Diskurses ist nicht eine neue Form des Sagens, ein Ort, an dem die Welt anders auftreten würde: die Poesie ist ein Ereignis der Welt.

Es gibt einen Mythos der Vernunft: indem wir die Vernunft zum Urheber des Diskurses machen, behalten wir uns im Verhältnis zum Diskurs, weil die Vernunft uns gehört, den privilegierten Platz eines Künstlers gegenüber seinem Werk vor; aber unsere Unmöglichkeit, den Schemata der Darstellung zu entkommen, macht aus den Autoren, die wir glaubten zu sein, die Angestellten eines Diskurses, der unser Horizont ist.

DER TRAGISCHE SINN

Die Kunst, durch die sich nach Nietzsche das Wesen der menschlichen Existenz am besten ausdrückt, ist die Tragödie. Indem Platon die Kunst im Labyrinth der Vernunft einsperrte, hat er schlicht den Sinn des Tragischen erstickt. Jede Realität, und unsere Existenz ist eine, ist ein Janus, ein Mischblut aus einem dionysischen Willen und apollinischen Erscheinungen. Der Wille, weil es sein Wesen ist, befreit sich aus seinen latenten Formen; aber diese Formen, kaum sind sie in das Schauspiel der Erscheinungen geworfen, gehört es bereits zum Wesen des Willens selbst, sie wieder aufzunehmen, sie zu verdauen, um sie aufs Neue zurückzugeben, identisch, unveränderlich.

Diesem ewigen Wiederkäuen, diesem kindlichen Spiel, das uns an alte Sentenzen erinnert («Die Zeit ist ein Kind, das Würfel spielt: Königsherrschaft eines Kindes», Heraklit, Fragment 52), das uns höchstens ärgerlich erscheinen könnte, wenn es nicht eben das unserer eigenen Existenz wäre, hat Nietzsche jenen Namen gegeben, der zugleich wie ein Versprechen und wie ein Drama klingt: die Ewige Wiederkehr des Gleichen. Das Versprechen entsteht aus den Formen, die sich der Wille in großzügiger Ausgießung gibt; die Tragödie entsteht aus eben diesen Formen, die der Wille in seiner tiefsten Abjektion verschlingt. Indem er den tragischen Sinn der Existenz erstickt, zerstört Platon das Versprechen, das mit ihm verbunden ist (in gewisser Weise erweckt Platon die Tragödie wieder, indem er sie verneint, da eben diese Verneinung eigens tragisch ist); diese Verneinung des Lebenswillens, aus dem sich das Hervortreten der Formen versteht, nennt Nietzsche Nihilismus. Die Wissenschaft, die Religion, die Moral, die Philosophie, ja selbst die Kunst (wie die Musik Wagners), von Nietzsche angeklagt, gehören alle zu demselben Nihilismus, der darin besteht, den dem Welt innewohnenden Willen zu verneinen.

Sind diese verschiedenen Formen des Nihilismus die unterschiedlichen Etappen eines historischen Prozesses, oder lehren sie vielmehr die ganz menschliche Weigerung gegenüber jener verletzenden Wahrheit, die uns die Tragödie offenbart? Kann der Mensch sich höchstens über die Nutzlosigkeit der Leidenschaften, die ihn bewohnen, beklagen oder sich bestenfalls mit der Perspektive der Ewigen Wiederkehr des Gleichen trösten? Waren die Götter in diesem Zusammenhang, wie Kritias behauptet, von den Menschen erfunden, um ihre Macht zu festigen, oder wurden sie einfacher von denselben Menschen erfunden, um sich über das unabwendbare Schicksal zu beruhigen, das das ihre ist und in dem Heidegger die Quelle unserer existenziellen Angst gesehen hat: den Tod?

Der tragische Sinn der Existenz ist genuin menschlich, weil er aus unserer Erkenntnis entspringt – ohne Teilhabe mit irgendeiner anderen Lebensform –, dass der Gipfel, den Sisyphos anstrebt, ihm auf ewig unzugänglich ist, dass seine Mühsal ihn unerbittlich ins Tal zurückführen wird, in den latenten Zustand des reinen Willens, dass er jedoch ohne Zweifel (weil er nur seinen Mut hat und weil dies sein Schicksal ist) den langen Weg der Existenz noch einmal erklimmen wird und dass sich mit ihm der Wille noch eine weitere Erscheinung geben wird. Soll man sich vorstellen, mit Camus, in einer offen platonischen Perspektive, dass Sisyphos glücklich ist und dieses Glück aus der Erkenntnis zieht, die er beim Abstieg ins Tal gewinnt, selbst wenn diese Erkenntnis eine Herausforderung an die Götter ist, selbst wenn sie behauptet, dass fortan der Mensch Herr seines Schicksals ist? Alles, was Sisyphos beim Abstieg ins Tal wissen kann, ist, dass er wieder einmal gescheitert ist, dass seine Existenz nicht einfach absurd ist (von jener Absurdität, die, ein wenig wie bei Sartre, zum rein intellektuellen Selbstmord einlädt), sondern dass sie tragisch ist.

Gewiss, das Heil, das Platon vorschlägt, ist weit erfreulicher; dem bitteren Glück, das Camus vorschlägt, setzt er die kontemplative und ewige Seligkeit entgegen; es bleibt, dass es sich in beiden Fällen um ein Glück der Vernunft handelt, um ein rein intellektuelles Glück, von dem schwer zu sehen ist, wie es dem unbestreitbaren Tragischen der Existenz das Gewicht halten könnte. Wenn die Perspektive des Heils, wie Hesiod nahelegt, die Möglichkeit bewahrte, dass im Herzen des Menschen das Gefühl des Tragischen aufsteigt (das Versprechen, das Hesiod im Mythos von den Geschlechtern gibt, die Unsterblichkeit der Götter als Belohnung für ein von Gerechtigkeit erfülltes Leben zu teilen, lässt einen Rest von Zweifel an der künftigen Wirklichkeit dieser Teilhabe bestehen), so ist es im Wesen der platonischen Seele, gerettet zu

werden, was jede Bewusstwerdung des Tragischen unserer Existenz unnötig und vor allem irrig macht.

Der Diskurs Hesiods trug das Gepräge der Hoffnung; derjenige Platons verlangt nur den Glauben. Für seinen Teil hat Sisyphos nichts zu hoffen; er glaubt auch nicht an die singenden Morgen; er hat keine andere Zukunft als die, aus der er kommt, dort unten am Fuß des Berges. So besteht sein Leben nur aus Gegenwarten, Gegenwarten, die einander ähneln; und doch reißt ihm jeder Augenblick, möge er ihm auch die Hände aufschürfen, den Schrei seines Leidens oder die Tränen seiner Verzweiflung ab, ist jener seiner Sieges: jede seiner Anstrengungen bezeugt einen Willen, der sich aus seiner Reserve herausreißt und der, auch wenn er sich, beim Näherkommen jedes neuen Gipfels, wieder in das Dunkel des Tales zurückzieht, immer wieder mit gleicher Kraft hervortreten wird, denn wenn der Tod unausweichlich ist, so ist es das Leben ebenso.

SCHLUSSFOLGERUNG

Die Kritik ist streng, grausam auch, weil sie schwer auf dem Aspekt des religiösen Platonismus lastet, der aus menschlicher Sicht der bedeutsamste ist: dem unserer Bestimmung. Und doch, so radikal sich Nietzsches Vorgehen geben will (tatsächlich will Nietzsche das Ende der Philosophie bedeuten, nach Heidegger), weil die Fragen, die sie hervorgerufen und genährt haben, letztlich dieselben sind wie die, die Platon zur Errichtung seines Systems der Ideen geführt haben, muss man feststellen, dass dieses Vorgehen Nietzsche nur zu einer Haltung zurückführen konnte, die in ihrem vor-rationalen Charakter die mystische Gestalt der Religion annimmt.

Stellen wir zunächst fest, dass Nietzsches Kritik eine wahre kopernikanische Revolution im kantischen Sinn vollzieht: An die zentrale Stellung der Vernunft, die die Welt in ihrer Vorstellung hervorbringt, setzt Nietzsche ein Konzept der Kunst als weltliches Ereignis, im Hinblick auf welches die menschliche Sensibilität den Charakter der Passivität hat. Wenn die Darstellung (und das System der Ideen ist eine) uns die Welt in ihrer Kohärenz liefert, wird die weltliche Totalität durch die Reserve (das Geheimnis) zurückgewiesen, die dem neuen Kunstbegriff innewohnt; eben diese Reserve wird uns in der Tragödie bedeutet, denn wenn das Weltereignis Verheißung ist, gründet sich sein Rückzug, sobald er uns als unser einziger Horizont erscheint, in allem Tragischen unserer Existenz.

In diesem Tragischen wird jede Aussicht auf Heil, wie sie etwa durch die Unsterblichkeit der Seele nach Platon eröffnet wird, unwiderruflich verneint; und doch begleitet dieselbe Verheißung der Ewigkeit die Idee einer Ewigen Wiederkehr des Gleichen, als ob Nietzsches Suche sich mit dem unvermeidlichen Tragischen nicht begnügen könnte. An die Mystik der Erkenntnis, die Platon verkündet, setzt Nietzsche das *Amor Fati*, eine Liebe zum Schicksal, die nicht die stolze und hochmütige Resignation des Stoikers ist, sondern vielmehr die freudige Bejahung, dass trotz des Tragischen, das unsere Existenz kennzeichnet, der Wille (das heißt letztlich das Leben) das Stärkere ist.

Die Effektivität des Heils nimmt bei Platon die Form eines dialektischen Aufstiegs in die Welt der Ideen an; in Nietzsches Perspektive bedeutet der Wille zur Macht die singuläre Wiederaufnahme des Projekts des Willens durch jedes Individuum; dieser Wille zur Macht ist jedoch mangels einer Effektivität eine reine Potentialität, und man kann in hegelscher Sprache sagen, dass die Befreiung, die er bestimmt, völlig abstrakt ist. Der Wille zur Macht führt, wie zu seiner Verwirklichung, zum Mord am letzten Menschen; diese Verneinung des Nihilismus (dieser konkrete Zurückweis der lebensverneinenden Werte) ist im eigentlichen Sinn der Akt, durch den die Befreiung wirksam wird, der Akt, durch den die Geburt des Übermenschen sich vollzieht. Schließlich setzt Nietzsche an die Stelle des Philosophen bei Platon, der König ist, weil er in die Intimität des Wahren eingetaucht ist, den Übermenschen, der, indem er lebt, den Wert des Lebens bejaht.

Der Begriff der Substitution erscheint mir unangebracht, insofern als Nietzsches Wille, mit der Philosophie, das heißt mit jeglicher Philosophie, Schluss zu machen, sobald sie nur eine Gestalt einer radikaleren und allgemeineren Verwerfung von allem ist, was die Vernunft hervorgebracht hat – letztlich die Geschichte und die Kultur –, die Geburt eines neuen Menschen bedeutet (für den nichts von dem, was für den alten Menschen gedacht wurde, durch etwas anderes ersetzt werden kann, ja nicht einmal durch etwas besser Geeignetes: in diesem Sinn spricht Nietzsche von Umwertung). Der von Nietzsche gewollte Mensch ist ein neuer Mensch, der mit der Welt ein neues Verhältnis unterhält: Sein Hervortreten markiert das Ende der Geschichte und mit ihr das Ende des Menschen. Man hat das merkwürdige Gefühl, dass Nietzsche mit einem Federstrich das entstehen ließ, was Platon nur ersehnt hatte: einen neuen Gott!