

Friedrich Kümmel

### Besprechungsbeitrag

Ki-Sun Kim, *Mythos und Tragödie. Anamnetische Betrachtungen zu Nietzsches Geburt der Tragödie*. Verlag Königshausen und Neumann Würzburg 1999, 366 Seiten (Reihe: Traditionserkenntnis und Zeitkritik. Philosophische Korrekturen, hrsg. v. D. Jähnig, Bd. 7)

Gegenstand und hauptsächlicher Ertrag der als Dissertation 1998 an der Universität Tübingen eingereichten Untersuchung ist, wie der Untertitel „Anamnetische Betrachtungen“ ankündigt, die genauere Durchleuchtung der mythologischen Hintergründe, die für die von Nietzsche in der „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ aufgestellten Thesen:

- a) einer engen Zusammengehörigkeit („Duplizität“, „Bruderbund“ u. a. mehr) des „Apollinischen“ und des „Dionysischen“ und
- b) des dionysischen Grundzugs der aus beiden Mächten hervorgehenden griechischen Tragödie,

den konkreten historisch-philologischen Hintergrund nachzuliefern und Nietzsches Unternehmen von dem Verdikt freizusprechen, als handle es sich hierbei lediglich um eine kühne philosophische Konstruktion in zukunftsweisender Absicht, die in dieser profilierten Form jedoch des Fundaments in der vergangenen Welt des Mythos entbehrt.

Zum Thema steht also das Verhältnis des Philosophen zum Altphilologen, der Nietzsche ja in gleicher Kompetenz und Leidenschaft war. Seine Fachkollegen haben ihm beim Erscheinen der „Geburt der Tragödie“ allerdings den Beifall versagt, denn auf Grund der historischen Quellenlage konnte es lange Zeit so scheinen – und dieses Vorurteil ist bis zur Gegenwart nicht völlig ausgeräumt worden –, als hätte Nietzsche im wesentlichen doch nur sein eigenes, *zukunftsweisendes Philosophem* in der doppelt gespiegelten Form eines *rückwärtsgerandeten Mythologems* vorgestellt, das indes einer näheren Überprüfung seitens der Fachwissenschaft nicht standhalte.

Es ist nach Meinung der Verfasserin aber nicht ausgemacht, ob die historische Quellenlage nicht doch auch die weitreichenden Folgerungen mit zu tragen vermag, die Nietzsche mit seinem eigenen Projekt verbunden hat. Die weitgespannten Perspektiven, die er aus der von ihm in der „Geburt der Tragödie“ *philosophisch* rekonstruierten historischen Sachlage zieht, bedürfen selbst notwendig einer geschichtlichen Fundierung und Substantialisierung, sollen die getroffenen Aussagen in der Tat zukunftssträchtig sein und nicht in der Luft bloßer Spekulation hängen. Nietzsche selbst würde sich vehement dagegen gewehrt haben, den historischen ‘Stoff’ als ein bereits Abgetanes betrachten zu dürfen; alles Geschehene bzw. Getane ist für ihn „ewige Wiederkehr“ und hat als ein immer neu zu Verwandelndes eine ‘ewige’ Gültigkeit.

Daß Nietzsche mit seiner Thematisierung der „Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik“ eine *Gegenwartsfrage* aufnimmt, genauer eine philosophisch-systematische *Leitperspektive* auf zukünftige Entwicklung hin entwirft, wird schon dadurch unterstrichen, daß das „Dionysi-

sche“ als ein für ihn historisch gar nicht zureichend aufhellbares und erst zukünftig einzulösendes Phänomen sich wie ein roter Faden bis in seine letzten Äußerungen hindurchzieht. Diese Zukunftsperspektive tut jedoch der in der vorliegenden Arbeit unternommenen gegenläufigen Bemühung um die historische Rekonstruktion der Ausgangslage keinen Abbruch, ja sie fordert eine solche geradezu heraus.

Gleichwohl ist Nietzsches eigene, in der „Geburt der Tragödie“ entworfene und später im Zusammenhang mit der „Ewigen Wiederkehr“ weiter ausgeführte Fragestellung zurecht nicht das Thema der hier unternommenen „anamnetischen Betrachtungen“. Vielmehr schließt die Arbeit durch den Nachweis der Genealogie des Gedankens eine Lücke, wie dies dem ‘rückwärtsgewandten Propheten’ Nietzsche in der Tat zukommt und ihm in *beiden* Blickrichtungen Gerechtigkeit widerfahren läßt.

Ich zeichne in einem ersten Schritt den allgemeinen Rahmen der Erörterung und die zur Debatte stehenden Sachverhalte nach und gehe dann in einem zweiten Teil auf die logische Struktur der von Nietzsche entwickelten Gedankenkonstruktion genauer ein.

\*

Die von Nietzsche vertretene Sicht der Dinge läßt sich auch vor konkretem zeit- und gattungsgeschichtlichen Hintergrund nicht als einseitige Zuspitzung oder gar Übertreibung abtun. Auch wenn dieser in seiner Tragödienschrift mit Schopenhauers Ur-Widerspruch des Daseins durchaus philosophisch einsetzt und bezüglich seiner These der Vereinigung des Apollinischen und Dionysischen in der griechischen Tragödie mit der Symbolgestalt des „musiktreibenden Sokrates“ als eines „Dionysos philosophos“ auf die Zukunft verweist, entbehrt doch diese philosophische Perspektive keineswegs des historischen Fundaments, was im einzelnen nachzuweisen Frau Kims erklärtes Unterfangen ist. Dem entspricht die Anlage der Arbeit in drei großen Kapiteln:

Zunächst noch ganz unabhängig von Nietzsches Text, behandelt das 1. Kapitel entlang der Theogonie Hesiods den Eros als Anfang und Prinzip der Genealogie, Zeus als deren Telos und die Musen als die dichterische Vollendung.<sup>1</sup>

Das 2. Kapitel thematisiert den Dionysoskult und die historischen Etappen im Werden der Tragödie. In beiden Kapiteln profiliert sich die Arbeit als eine profunde mythologische bzw. religionsgeschichtliche Untersuchung, die die Quellenlage sorgfältig nachzeichnet, die diesbezügliche Literatur diskutiert und an philologischer Genauigkeit nichts zu wünschen übrig läßt.

Erst im 3. Kapitel zur „tragischen“ Welterfahrung der alten Griechen wird der Bezug auf Nietzsche explizit aufgenommen und dessen eigener philosophischer Interpretationsansatz für das Verständnis des Mythos und der griechischen Tragödie fruchtbar gemacht. Dabei zeigt die genauere Nachzeichnung der Etappen auf dem Weg zu derer Ausformung:

- der Ausgang von einer „Duplizität“ der „Kunstgottheiten“ Apollos und Dionysos,
- der Aufweis des tragisch-musikalischen Wesenszugs des „Dionysischen“ und schließlich

---

<sup>1</sup> Das Kapitel ist angereichert mit informativen Exkursen über Mythos und Kultus und die altgriechische Sprache als *Musiké*.

– die Nietzsches Vorgabe folgende Rekonstruktion der drei poetischen Etappen des *Epos* („apollinische Objektivation des dionysischen Untergrundes“), der *Lyrik* („dionysisch-subjektivierende Einverleibung des Apollinischen“) und schließlich der *Tragödie* („wechselseitige Durchdringung des Apollinischen und des Dionysischen“), daß Nietzsche gerade auch in seiner der Geschichte zugewandten Denkarbeit ernstzunehmen ist und der von ihm entwickelte Interpretationsansatz eine Überprüfung auf historisch-philologische Stichhaltigkeit nicht zu scheuen braucht.

Nun im einzelnen: Die „olympische“ Welt ist im Mythos bereits die Antwort auf eine Herausforderung und stellt sich dar als der „Sieg“ „über eine schreckliche Tiefe der Weltbetrachtung und reizbarste Leidensfähigkeit“, wie Nietzsche gegen Ende des 3. Abschnitts ausführt. Die bezüglich der mythologischen Ausgangslage entwickelte Grundthese betrifft somit nicht so sehr die Bewältigung des Konfliktes zwischen den ‘olympischen’ Göttergestalten und den älteren ‘titanischen’ Gestalten bzw. Mächten, sondern vielmehr die Klärung der Rolle, die die „Gaia-Erde“ als Schauplatz dieses Geschehens und Ort des „Dionysischen“ und „Apollinischen“ spielt. In der attischen Tragödie konzentriert sich für Nietzsche die Essenz des Entstehungszusammenhangs der griechischen Religion bzw. Kultur, wie Hesiod ihn in seiner „Theogonie“ nachgezeichnet hatte.

Was die Entstehung der Tragödie als Kunstgattung betrifft, kommt eine Reihe historisch-soziologischer und formgeschichtlicher Befunde hinzu. Daß die klassische griechische Tragödie vom „dionysischen“ Chor getragen ist und im „Geist der Musik“ ihren Grundvorgang findet, war nie strittig gewesen. Auch die öffentlichen Aufführungen der Tragödien anlässlich der Dionysien sprechen für diese Zuordnung. Von außen her betrachtet geht es somit darum, diese historisch überlieferte Zugehörigkeit der attischen Tragödie zum Kultfest des Dionysos zu verstehen und in Verbindung damit den „dionysischen“ Grundzug und Charakter der Tragödie selbst ins Licht zu rücken. Zwar ist der Stoff aus den homerischen Epen genommen und dem Gesetz der Zeus-Herrschaft verpflichtet, doch tut das dem dionysischen Unterton und Grundgefühl des Ganzen keinen Abbruch. Der „Held“ der Tragödie erleidet das „tragische“ Schicksal des Dionysos als des „sterbenden Gottes“.<sup>2</sup> Dementsprechend verteilen sich die Rollen auf das „Dionysische“ des Chors und die vom „Apollinischen“ her aufzuschließende Handlung bzw. den Dialog. Der Nachdruck liegt nun aber darauf, daß unerachtet der von der Wurzel her (und d. h. ‘radikal’) verschiedenen Herkunft der beiden Mächte die Tragödie der Form und der Sache nach *im ganzen* dionysisch ist und von daher allererst ihre Tragik erhält.

Entscheidend für das tiefere Verständnis des historisch belegten Zusammenhangs ist die von Nietzsche aufgestellte These des „Bunderbundes“ und d. h. eines unverbrüchlichen Zusammenhangs des „Dionysischen“ und „Apollinischen“, wobei der Charakter der Tragödie dem Rechnung trägt, daß es sich bei diesem Verwandtschaftsverhältnis um eine „tragische Duplizität“ handelt und das so Verbundene keineswegs mehr bruchlos aufgehen kann. Nimmt man beides: die Herkunfts- bzw. Wesensverschiedenheit *und* die engste verwandtschaftliche wie sachliche Zusammengehörigkeit gleichermaßen ernst („Duplizität“ meint: zwei Seiten desselben! nun allerdings gesehen durch eine doppelte Brechung und Spiegelung hindurch), so muß

---

<sup>2</sup> Vgl. dazu das 2. Kapitel, Abschnitt II, S. 146 ff. und das Abschlußstück „Die Tragödie als Dionysoskult“ im IV. Abschnitt des dritten Kapitels, S. 252 ff.

an dieser Stelle alles Denken in Alternativen und wiederum zerlegbaren historischen Linien bzw. Strängen sein Ende finden. Es ist ein und derselbe tragische Geist, der sich im Apollinischen wie im Dionysischen gleichermaßen ausdrückt und durch ihre Verschränkung und gegenseitige Durchdringung sein sich brechendes Licht wie schöpferisch werdendes Leben erhält.

Auch die *Quellenlage* spiegelt, so verstanden, bereits eine *Denklage* wider, die leicht verkannt werden kann, solange ihre Logik nicht ausgearbeitet ist. Geht man von der in der Tat gegebenen „Heterogenität“ des Dionysischen und des Apollinischen aus, wie sie von Anfang an als ein sich Fremdes empfunden wurde und auch von Nietzsche der Verhältnisbestimmung beider zugrunde gelegt wird, so kann darunter sehr Verschiedenes verstanden werden, je nachdem, welche Logik und damit verbundene Vorstellungsweise man zur Klärung dieses schwierigen Begriffs in Anschlag bringt:

a) Versteht man Heterogenität wörtlich als „Herkunftsverschiedenheit“ und denkt man diese in räumlichen Kategorien, so legt sich die Vorstellung getrennter Ursprungsorter und damit verbundener *Stammeseigenschaften* bzw. Stammesbeziehungen nahe. Eine mit räumlicher Abgrenzung verbundene Stammesbeziehung kann konkret durch Rivalität und Unterwerfung oder gar Auslöschung, aber auch durch wechselseitigen Austausch und Vermischung bestimmt sein. Beide Vorgänge blieben so gesehen äußerlich und das „Griechische“ und „Barbarische“ nach wie vor verteilt auf getrennte Welten.

b) Geht man jedoch bei der in Frage stehenden Heterogenität des Dionysischen und des Apollinischen, wie Nietzsche das tut, vom Geschlechterverhältnis aus, wie dies genealogischem bzw. mythologischem Denken angemessener ist und bis hinein in die aristotelischen Gattungs- bzw. Artverschiedenheit bestimmend blieb, so stellt sich von vornherein das Thema einer „Vereinigung des Heterogenen“ (Platon) und nötigt dazu, die gegebenen Verwandtschaftsverhältnisse, genauer gesprochen die Art des hier waltenden „Bandes“ (Platon) näher ins Auge fassen.

Im Sinne einer Abgleichung der beiden Positionen stellt Ki-Sun Kim fest: „Die historische Forschung hat versucht, die Gegnerschaft beider Gottheiten ‚in ein historisches Nebeneinander aufzulösen‘, indem die These von der Einwanderung der Dionysosreligion in das griechische Mutterland aufgestellt wurde, wobei unter anderem auch die Spärlichkeit der auf Dionysos bezogenen Zeugnisse bei Homer mit ein Argument lieferte, auf das diese These sich stützte. Doch im Hinblick auf die Tragödie, und zwar auf das ‚Tragische‘ der Tragödie, besitzt die Einwanderungsthese keine Überzeugungskraft, ganz zu schweigen von der durch diese These keineswegs geklärten Rätselhaftigkeit der Zusammengehörigkeit beider Gottheiten. Eine Gegnerschaft zwischen einem Einheimischen und einem fremden Eindringling kann für die Tragödie nicht konstitutiv sein. Diese Art von Gegnerschaft mag höchstens Schrecken einjagen, tragisch aber dürfte sie wohl kaum wirken. Dies kann nur dann der Fall sein, wenn die Gegnerschaft aus einem Zwiespalt hervorgeht, der in ein und demselben Boden wurzelt bzw. in der Seele ein und desselben Menschen oder Volkes haust.“ (S. 201)

Der tiefe und auch im Sinne einer unterschiedlichen Logik formal zu fassende Unterschied in der Denkweise ist deutlich: Auf der Basis räumlicher Wanderungsbewegungen von Stämmen gedacht, konnte das Dionysische mit seinen gegenüber dem geistbestimmten Apollinischen triebhaft und barbarisch erscheinenden Zügen als ein wesensfremder Eindringling empfunden

werden, der in die hohe griechische Götter- und Geisteswelt von außen einbricht. Im Falle der Geschlechterverhältnisse aber ist auch das Dionysische selbst als ein genuin Griechisches zu betrachten und stellt dessen elementare, naturverwurzelte ‘weibliche’ Seite dar, während die Zeusherrschaft die ‘männliche’ Seite derselben verkörpert. Für den *urgriechischen* – und nicht etwa *ungriechischen* – Charakter des Dionysischen spricht der reaktive Duktus der Herrschaft des Zeus, der seine homerische Götterwelt den Titanen abringen und auch die weiblichen Erd-Gottheiten noch mit List überwinden muß.

Die Verfasserin zieht aus dieser Überlegung das folgende Fazit: „Gegenüber der vorhin genannten Auffassung über die Entstehung der Tragödie, die zwei voneinander unabhängig gedachte parallele Stränge annimmt, könnte also eine andere Auffassung in Betracht gezogen werden, daß nämlich in dem von Homer und Hesiod begründeten Mythos der Griechen alle Ansätze – das Dionysische inbegriffen – bereits enthalten sind, die das Leben und Schaffen der Hellenen in der Folgezeit bestimmen, bis der auf der polaren Spannung basierende mythische Weltbezug durch den sukzessiven Verlust dieser Spannung langsam seine Verbindlichkeit einbüßt.“ (S. 204) Nietzsches Aussage: „Durch die Tragödie kommt der Mythos zu seinem tiefsten Inhalt, seiner ausdrücklichsten Form“ (Geburt der Tragödie, Erster Abschnitt, KSA S. 74), bestätigt einen solchen Zusammenhang, „daß nämlich das Dionysische ein unausgesprochen waltendes, immanentes Moment des homerischen Mythos selbst ausmache.“ (S. 205)

All dies ist im Detail sorgfältig nachgezeichnet. Schließlich sprechen auch die neueren Forschungen zum Matriarchat dafür, daß der Dionysoskult als ein Naturkult die ältere, matriarchalisch geprägte Schicht darstellt und das Aufkommen des Zeuskults den Übergang zum Patriarchat markiert. Der eine Kult konnte, wie die Verfasserin betont, den anderen jedoch nicht verdrängen oder gar ersetzen. Delphi steht als Institution für Dionysos *und* Apoll. Schließlich bezeugt der weitere Verlauf der Geschichte ein sich bis in die frühchristliche Zeit durchhaltendes, genuin Dionysisches, und das heißt: Auch wenn inzwischen der Logos aufgeklärter Rationalität an die Stelle des Mythos getreten ist, tut dies dem dionysischen Unterstrom in der griechischen Kultur keineswegs Abbruch und kann einen solchen vielmehr noch bestärken. Von einer bloßen *Abfolge* kann so, historisch gesehen, keine Rede sein. Das mit der „Duplizität“ des Apollinischen und Dionysischen gestellte und von Nietzsche ausdrücklich aufgenommene Thema der *Transformation* stellt sich vielmehr in beiden Richtungen zugleich: Nicht nur gilt es, den „Mythos“ in den „Logos“ zu übersetzen, sondern vielmehr *durch das Logische hindurch* dem Mythos erneut eine zukunftsweisende Gestalt zu geben. Eine solche Verbindung verlangt der geschichtliche Prozeß selbst, denn auch aufgeklärtes geschichtliches Bewußtsein kann immer nur aus beiden Quellen leben, indem es sie verbindet und sich dadurch neue Qualitäten erschließt.

Die *Quellen-* und *Forschungslage* spiegelt somit in der Tat eine *Denklage* wieder, und umgekehrt. Auch wenn beide Annahmen (‘*ungriechischer*’ bzw. ‘*urgriechischer*’ Charakter des Dionysischen) sich in den Kontroversen altphilologischer Forschung wiederfinden<sup>3</sup>, ist ihre Diskussion nicht so sehr eine Frage der historischen Wahrheit und markiert vielmehr einen

---

<sup>3</sup> Im Sinne der zweiten Option markiert die Verfasserin deutlich ihre Differenz zur Schadewaldt-Schule, der auch ihr Doktorvater Jähmig angehört.

tiefgreifenden Unterschied in der Denkhaltung als solcher. Noch deutlicher gesagt, folgen die beiden Optionen einer jeweils anderen *Logik*, wobei die These der Zusammengehörigkeit („Duplizität“) des Dionysischen und Apollinischen auf dem Nenner des Dionysischen grundsätzlich nicht mehr im Sinne einer einfachen Alternative behandelt werden kann und das hier waltende „Logische“ eine komplexere Struktur zeigt. Ich möchte mich deshalb nicht darauf beschränken, den in der vorliegenden Arbeit untersuchten geschichtlichen Befund und die von Nietzsche damit verbundene philosophische Perspektive nachzuzeichnen, sondern in einem zweiten Schritt das „Logische“ an der Sache noch genauer herausarbeiten, als es der Verfasserin im Rahmen ihrer historisch zentrierten Fragestellung möglich war.

\*

Auch wenn die Verfasserin das ihre Fragestellung betreffende historische Material sehr gründlich aufgearbeitet hat, bleibt die *Quellenlage* eines und das Problem ihrer zu jeder Zeit neu zu leistenden *Interpretation* ein anderes. Der zu erwartende Gewinn betrifft dabei nicht so sehr die *Befunde*, die sich nicht wesentlich erweitert haben, als vielmehr einen *Wandel in der Denkform*, mit der man ihnen näher zu kommen zu hofft. Jede Zeit enthält in diesem Sinne die Chance einer neuen Perspektive auf die alte Zeit. Die Denkform bestimmt, wie ein Befund gesehen und eine darauf bezogene Fragestellung entwickelt wird, so daß die Antwort befriedigend erscheint. Zu ihr gehören auch die unterschwelligten Aspekte, die ebenso sehr zu Blickbeschränkungen führen wie den Blick erweitern können. Zur Blickbeschränkung führt an zentraler Stelle die in Anschlag gebrachte Logik, die wegen ihrer vermeintlichen Selbstverständlichkeit oft gar nicht eigens diskutiert, ja nicht einmal bewußt wahrgenommen wird. Mit der Logik verbinden sich aber auch die Widerstände, die man gegen bestimmte Auffassungen hegt. Diese ‘logische Selbstblindheit’ gilt es zu durchbrechen, was wiederum eine andere Logik verlangt. Die Frage der Logik ist somit auch für die nun ins Auge zu fassenden, das *Heterogene* verbindenden Verknüpfungsleistungen von zentralem Rang.

Eine „Logos“ und „Mythos“ produktiv verbindende Logik kann nicht dieselbe Logik sein, die beides voneinander trennt. Nun wurde stets und nicht nur in den Aufbruchzeiten des griechischen Geistes ein tiefgreifender und bis an die Wurzel reichender, ‘radikaler’ Unterschied zwischen dem Mythos und dem ihn bestreitenden Logos empfunden – wobei immer auch fließende Übergänge und ambivalente Verhältnisse zu konstatieren waren; jedenfalls gab es *nie nur* das antithetische Geltendmachen dieser grundverschiedenen Weltverhältnisse. Vielmehr wurde bereits in der eleatischen Schule und bei Heraklit, vor allem aber von Platon ein höchst wichtig werdendes *Zusammenspiel* des ‘Alten’ und ‘Neuen’ ins Auge gefaßt und eine weiterreichende, *philosophisch* zu leistende Verbindung der beiden heterogenen Geistesmächte thematisiert. An diesem von Platon ausdrücklich eingeführten Motiv der Notwendigkeit einer „Vereinigung des Heterogenen“ gilt es festzuhalten, um – seiner Spur folgend – das geschichtlich Gegebene auch philosophisch und d. h. für ein durch Selbstaufklärung wach und selbstkritisch gewordenes Bewußtsein einzuholen. Was der Mythos vorzeichnet, muß auch der Logos einholen und ‘logisch’ durchdringen.

Aus historischer Distanz betrachtet, kommt der Bruch im Übergang zur griechischen Rationalität einem epochalen Bewußtseinswandel gleich, der jedoch, genauer betrachtet, die ver-

schiedenen Zeiten und Geistesmächte unter neuem Vorzeichen eher wieder verknüpft, als daß er sie trennen würde. Dabei geht die nun anzustrebende, höhere Form der Vereinigung des geschichtlich gegebenen Heterogenen von vornherein nicht glatt auf. Einerseits wird das Empfinden des Bruches durch die Mythenforschung noch gesteigert, wenn diese herausarbeitet, daß der Mythos einer durchaus anderen Logik folgt als der durch Aristoteles ausgearbeiteten und bis heute bestimmend gebliebenen Logik des Schlusses und der trennenden Alternativen. Wenn der Mythos selbst aber keineswegs der Logik entbehrt und vielmehr dazu auffordert, deren eigenes Feld umfassender zu bestimmen, verlangt dies eine weitergehende Denkleistung, die „Mythos“ und „Logos“ auch *logisch* miteinander verbindet und ein gleichzeitig nach zwei Seiten hin zu lesendes, produktives Verhältnis zwischen beiden schafft. Das Verhältnis des Apollinischen und Dionysischen gibt dazu gleichsam den Prototyp her.<sup>4</sup>

Eine solche Aufgabe ist nicht leicht zu lösen, denn sie verlangt die Zusammenschau von Logiken verschiedenen Typs bzw. verschiedener Funktionalität, die sich auf den ersten Blick auszuschließen scheinen, bei näherem Zusehen aber eng miteinander verbunden sind. Um dem Mythos gerecht zu werden gilt es eine Logik zu denken, die den Brüchen und Inkommensurabilitäten ebenso wie dem Verbindenden gerecht wird. Eine solche, von vornherein komplexer ansetzende Logik ist im Mythos selbst bereits vorgeprägt. Dieser enthält

1. Aspekte einer *Logik der (unaufhebbaren) Ambivalenz* und der damit verbundenen Wegeproblematik, wie sie für den Menschen überhaupt und prototypisch für Mensch-Gestalten wie Odysseus charakteristisch ist;
2. gibt es in ihm Aspekte der von Parmenides geübten *Logik der (strikten) Disjunktion* und schließlich
3. eine *Logik der (streitenden) Gegensätze*, wie sie bei Heraklit vorliegt und über das eleatische Denken paradoxer Sachlagen bis hin zur sophistischen Logik des unaufhebbaren Widerspruchs weiterentwickelt worden ist.

Das im Mythos vorgebildete logische Instrumentarium ist somit wesentlich reichhaltiger, als es von der aristotelischen Logik der Widerspruchsfreiheit her in Anschlag gebracht wird. Man muß deshalb die Differenz zwischen Mythos und Logos (die sich ja nicht einfach ablösen) auch im Sinne einer *logischen* Differenz ins Auge zu fassen und zu ihrer Darstellung das logische Feld erweitern. Dabei kann es nicht darum gehen, der einen Logik eine andere additiv hinzuzufügen und in geläufiger Manier von Logiken im Plural zu reden. Vielmehr ist davon auszugehen, daß es in der Tat nur *eine* Logik gibt, die jedoch in unterschiedlicher Weise gehandhabt werden kann, und dies insbesondere hinsichtlich der Art und Weise, *wie* Identität (bzw. das ‘Gleiche’, ‘Gemeinsame’, ‘Verbindende’ etc.) und Differenz (bzw. der Unterschied, Gegensatz, Widerspruch usw.) in ihr geltend gemacht und beides in ein Verhältnis zueinander

---

<sup>4</sup> Erst über die Logik ergibt sich die Möglichkeit einer historisch-systematischen Verallgemeinerung, zu der die Verfasserin feststellt: „Der universale Geltungsanspruch dieses Gedankens mag nun davon herrühren, daß Nietzsche in der attischen Tragödie nicht allein die Kulmination des vom Mythos getragenen Kunstphänomens der alten Griechen erkennt, sondern einen Prototyp von Kunst überhaupt, der die Norm, also das, was die Kunst zur Kunst macht, in sich birgt und also dazu berufen ist, den Anspruch auf die Klassizität zu erheben. Der vordergründig historische Bezug seines Gedankens erweist sich somit als Versuch einer Wesensbestimmung von Kunst überhaupt, und zwar von Kunst als der ... eigentlichen metaphysischen Tätigkeit des Lebens.“ (S. 173 f.) Was hier der „Kunst“ aufgetragen wird, muß im Zeichen des „musiktreibenden Sokrates“ in gleicher Weise aber auch der „Logik“ als der basalen, die grundlegenden Unterscheidungen treffenden und die Form der Welt überhaupt bestimmenden ‘Kunsttätigkeit’ zugeschrieben werden.

gesetzt wird. Der springende Punkt ist für jede Logik die Art und Weise des Umgangs mit 'Identität' und 'Differenz' bzw. die Behandlung des 'Gleichen' und 'Verschiedenen', des 'Verträglichen' (Konsistenten) und 'Unverträglichen' (Inkonsistenten), der 'Behauptung' (Setzung) und ihrer 'Bestreitung' (Negation), des 'Einverständnisses' und des 'Widerspruchs'. Die *stets* gegebene Differenz wird im einen Falle tendenziell ignoriert bzw. ausgeschlossen, während sie im anderen Falle eine nicht zu beseitigende, konstitutive Rolle spielt.

Das logische Feld kann nie nur den geordneten Binnenbereich betreffen, sondern umfaßt stets auch das von diesem Ausgegrenzte und unbestimmt Bleibende. Das ganze, durch 'Innen' und 'Außen' gleichermaßen bestimmte logische Feld bleibt somit in jedem Falle zwei-seitig, auch wenn der einen oder anderen Seite der Vorrang eingeräumt wird. Inkommensurabilität ist dabei keineswegs eliminierbar, denn definiert man die eine Seite durch „Möglichkeit“, so ist die andere durch „Notwendigkeit“ bestimmt, et vice versa, und beides geht nie glatt ineinander auf. Mit dem Instrumentarium von Platons später Prinzipienlehre ausgedrückt, geht es bei allen gebrochenen, d. h. Heterogenes verbindenden und widerspruchsvoll bleibenden Beziehungsformen um eine „Zwei-Eins“, die grundsätzlich nicht auf eine einfache „Eins“ reduziert werden kann.

Deutlich ist das bei den vom Mythos thematisierten und auch vom Logos nicht abstreifbaren Geschlechterverhältnissen. Einfache Entscheidungsalternativen werden hier sinnlos und d. h., die zu thematisierenden Sachlagen können, formal ausgedrückt, nicht im Rahmen einer Logik trennender Alternativen mit eindeutiger Wahrheitszuweisung unter Ausschluß der anderen Seite rekonstruiert werden. Die Logik bipolarer bzw. zwei-seitig bleibender Sachverhalte kann und will deren Ambivalenz und innere Widersprüchlichkeit nicht beseitigen, was bedeutet, daß eine hinreichend komplex ansetzende Logik *stets beide Seiten* affirmieren wie negieren muß, und dies nicht willkürlich, sondern im strengsten Verhältnis zueinander. Die erkenntnistheoretischen Konsequenzen liegen auf der Hand: Auch bezüglich der Gegebenheit und Zuweisung von Wahrheit und Falschheit, Wirklichkeit und Schein, Absolutheit und Relativität, Symmetrie und Asymmetrie, Gleichheit und Ungleichheit usw. führt das zu der Konsequenz, daß die *eine* Seite von der *anderen* grundsätzlich nicht *getrennt* werden kann und beides vielmehr im Sinne des zwei-seitigen, sich in sich selber wendenden Feldes verbunden bzw. ineinander gearbeitet werden muß. Bezüglich der Alternativenbildung und Entscheidungsfindung wird ein so verstandenes, durch Brüche und Inkommensurabilitäten definiertes Ganzes dilemmatisch und erscheint aufs Ganze gesehen labyrinthisch; doch ebenso einleuchtend ist, daß nur auf diese Weise auch die weiterführenden Aspekte einer Sache gewonnen werden können. An die Stelle der Logik des konsistenten Systems tritt die Logik der zu beschreitenden Wege, die, labyrinthisch zwar, allein den Ariadnefaden der Befreiung in sich bergen.

Um dieses unterschiedliche Verständnis des Logischen an dem für die frühe Erkenntnisbemühung prototypischen Beispiel der Wahrnehmung und der mit ihr verbundenen Scheinerzeugung zu verdeutlichen: Daß im Medium der Wahrnehmung die Wahrheit (ἀλήθεια) grundsätzlich nicht vom Schein (δόξα) ablösbar ist und sich vielmehr in der *Differenz* zu diesem allererst herausbildet, wird in der vorliegenden Arbeit im Zusammenhang mit der Dichterweihe anhand des Verhältnisses der Kategorien ἀληθία und ψεύδεια gezeigt (vgl. S. 69 ff.). Hier ist die Zwei-seitigkeit der Sachlage ausdrücklich thematisiert und vieles von Nietzsches Behand-



lung der Problematik des Scheins<sup>5</sup> bereits vorweggenommen. Auch Nietzsche geht es in *doppelter* Betonung um die *Wahrheit im Schein* und um den notwendigen *Schein in der Wahrheit*, genauer jedoch um die Feststellung, daß in der Verbindung beider die Wahrheit keineswegs aufhört solche zu sein und weder der Schein zur Wahrheit noch die Wahrheit zum Schein erklärt werden darf. Will man nun aber, der Verbundenheit von beidem entsprechend, *beides zugleich* affirmieren *und* negieren, so muß man die in diesem Verbundensein selbst liegende *Disjunktion* zum Ausdruck bringen. Nur so kann Wahrheit und Schein in der Tat *verbunden auftreten*, ohne daß man sie in ihrer *wesentlichen Differenz einnivelliert*. Wahrheit und Schein sind 'zusammengehalten' (con-tinere), ohne dadurch im Sinne eines *quid pro quo* ein und dasselbe zu werden. Dies auszudrücken verlangt eine Erweiterung der Logik in dem Sinne, daß Relatives und Absolutes *zusammen bestehen* kann, ohne auf *gleicher Ebene* verrechnet zu werden und sich gegenseitig das Recht streitig machen zu müssen. In diesem Sinne geht es Nietzsche mit seiner konsequenten Durchrelativierung keineswegs mehr um eine Neuauflage der mit aristotelischer Logik verbundenen skeptischen Tropen. Das Absolute bzw. die Wahrheitsfrage bleibt für ihn zentral und kommt gerade dadurch zum Tragen, daß er beides in eine wesentliche Verbindung mit der Notwendigkeit einer *Ausarbeitung des Scheins als Schein* bringt. Gerade weil es Nietzsche um die Wahrheit im absoluten Sinne geht, muß er, wie der frühe Text „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“ zeigt, deren Verbindung mit dem Schein ins Auge fassen. Formal ausgedrückt heißt das: Wahrheit und Schein bilden *einen*, durch *Disjunktion* bestimmten und nicht mehr im Sinne einer *Alternative* auflösbaren oder durch das *Paradox* uneinsehbar gemachten Verband.

Damit ist eine neue logische Sachlage gegeben, der die beiden Möglichkeiten herkömmlichen Denkens: das Alternativendenken einerseits und das Paradoxdenken andererseits, nicht gerecht werden können. Sie verhalten sich zueinander wie ein feindliches Zwillingpaar, das sich zwar gegenseitig blockieren, an entscheidender Stelle aber nicht weiterhelfen kann. Eine ausgesprochene Hilfe für die hier verlangte, *logisch andere* Behandlung derartiger *zweiseitiger* Sachlagen und *Begriffspaare* stellt nun aber gerade das *Studium des Mythos* dar, wenn man diesen in Verbindung mit der *Aufklärung des Logos* sieht und beides auch begrifflich in ein Verhältnis zu bringen weiß. In logischem Verstande handelt es sich hier um ein *Begriffspaar*: daß nämlich der Mythos zum Logos gehört und umgekehrt der Logos auf den Mythos nicht verzichten kann, sollen beide Seiten sich nicht ihres innersten Nervs berauben und von ihrer gemeinsamen Lebensquelle abschneiden. Ihre *bewußt* ins Auge zu fassende, gegenseitige Durchdringung schafft Formen von Verbindung, die *weder* in Form einer *Alternative* einseitig entscheidbar sind *noch* in Form eines *paradoxen Knotens* unentwickelbar bleiben müssen. Ihr Verhältnis erschließt sich unter dem Aspekt der beide Seiten bzw. Dimensionen scheidenden *wie* verbindenden, einen *Ort* generierenden bzw. ein *Feld* zwischen ihnen öffnenden *Disjunktion*. In diesem Sinne ist die griechische Tragödie der Ort des Zusammenspiels des Apollinischen und Dionysischen und lebendiger Ausdruck ihrer gegenseitigen Angewiesenheit.

Das deutlich empfundene Ungenügen der aristotelischen Logik für die Ausarbeitung derartiger, durch konstitutive Mehrseitigkeit definierter Grundbeziehungen sensibilisiert Nietzsche

---

<sup>5</sup> Vgl. den frühen Text „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“.

für komplexere logische Sachlagen, ohne deren zumindest ansatzweise Kenntnis er nicht von einer „Duplizität“ des Apollinischen und des Dionysischen hätte reden können – immer vorausgesetzt, daß dies für ihn ein *logischer Terminus* und nicht einfach ein bequemes Kunstwort für die ebenfalls verwendeten *metaphorischen Ausdrücke* wie (Geschlechter-), „Kampf“, „Bruderbund“ usw. ist. Die Metapher folgt hier einer Logik, und umgekehrt. Was man diesseits begrifflicher Fassung nur noch metaphorisch bzw. im Symbol angemessen ausdrücken zu können glaubt, ist in Wirklichkeit oft genug der Versuch, eine empfundene „Lücke“ zu markieren und, näher besehen, einer anderen Logik der Dinge Gehör zu verschaffen.

Nun liegt auch der Behauptung einer engen Zusammengehörigkeit des „Apollinischen“ und „Dionysischen“ eine Logik zugrunde, von der vermutet werden kann, daß sie *nicht nur* die ältere *Logik des Mythos*, sondern vielmehr die umfassender begriffene *Logik des Logos selber* ist. Verkennt man die mit „Duplizität“ umschriebene komplexe logische Struktur, so führt das bezüglich der ästhetischen Ausdeutung und Rezeption des hier verhandelten Gegensatzpaares zu vielfachen Mißverständnissen. Ein mit dem Denken in Alternativen verbundenes Hauptmißverständnis liegt darin, als handle es sich hierbei um zwei unabhängig voneinander gegebene ‘Kunstmächte’ bzw. ‘Kunststile’, die, wie Epos und Lyrik, in wechselnder Abfolge auftreten und sich im Kontrast zueinander profilieren. Ein solcher Anschein kann hinsichtlich der historisch gegebenen *Abfolge* konkurrierender Stilrichtungen in der Tat entstehen, und doch handelt es sich auch hierbei um eine zyklische Form von Wiederholung, die eine innere Zusammengehörigkeit beweist, ohne ihr in jeder Hinsicht gerecht werden zu können.

Nun ist gegen eine solche geschichtsbildende, differentielle Bewegung und Stil- bzw. Formausprägung nichts zu sagen, denn das in ihr liegende Moment der Beschränkung ist für die Formen selbst und ihre unterschiedliche Ausprägung konstitutiv. In die Irre aber führt alsbald der damit verbundene Gedanke, als handle es sich hier lediglich um eine Abfolge beständig wiederkehrender *Alternativen*, die – aus welchem Grund auch immer – weder geschichtlich zu versöhnen noch begrifflich auszugleichen sind, so daß nur der Wechsel der Stilrichtungen und bezüglich ihrer ‘Einheit’ die enzyklopädische Zusammenstellung übrig bleibt.

Die unbegriffene Logik der Geschichte stellt sich unter diesem einschränkenden Gesichtspunkt doppelt dar: als *Logik unentscheidbar bleibender Alternativen* und als *Wiederholung des immer Gleichen*. Beide Bilder decken sich nicht und müssen doch, um der Geschichte gerecht zu werden, in Einklang miteinander gebracht werden. Ein *Denken in Alternativen* versucht alles auf *einem* nicht hinreichenden Nenner zu verrechnen und verspricht die schließliche Aufhebung im ‘System’, wobei es jedoch über eine architektonische Anordnung nicht hinauskommt. Der wirkliche Charakter der obwaltenden Einheit wird damit verfehlt, aber auch die in der Alternative selbst zum Ausdruck gebrachte Differenz. Nun ist deutlich: Beschränkung kann nie nur Einseitigkeit sein, und schon gar nicht in der Kunst; sie ist notwendiges Moment des Ganzen und signalisiert keineswegs – wie die Alternativen – seinen Zerfall. Mit anderen Worten bleiben die sich geschichtlich ausarbeitenden Alternativen aneinander gebunden und können sich doch nicht finden; die daraus resultierende *Pendelbewegung* enthält denjenigen Teil ihrer Wahrheit, der sich dem Kriterium der Entscheidbarkeit nicht unterwerfen läßt. Analoges ließe sich bezüglich der *Wiederholung des immer Gleichen* sagen, solange die-

se im Sinne identischer Reproduktion mißverstanden wird und auch hier weder dem Charakter der Einheit noch dem der Differenz Genüge getan ist.<sup>6</sup>

Nun aber zur Behandlungsweise logischer Strukturmerkmale bezüglich der von Nietzsche in der „Geburt der Tragödie“ getroffenen Verhältnisbestimmungen. Was die „Duplizität“ des Apollinischen und Dionysischen betrifft<sup>7</sup>, versteht die Verfasserin die „Zweiheit der Geschlechter“ als einerseits *kontrapunktisches*, andererseits „*einheitsbildendes* Gegensatzpaar“ (S. 173; kursiv von mir) und spricht (mit Nietzsche) bezüglich des Antagonismus beider von einer „gegenseitigen Notwendigkeit“<sup>8</sup>, aber auch (mit Jaspers) von einem „liebenden Streit“ (S. 189 u. ö.), wobei in beiden Fällen ein gleichgewichtiges „Nebeneinander“ (S. 190) in Anschlag gebracht wird.<sup>9</sup> In diesem Sinne wird von ihr<sup>10</sup> betont: „Gegensätzlichkeit bedeutet hier nicht gegenseitige Ausschließlichkeit, wie dies in der formalen Logik der Fall ist“ (S. 186 Anm.), wengleich in der Tat ein „unlösbarer Widerspruch“ (S. 187) und, damit verbunden, die ständige Gefährdung, ja drohende Absurdität gegeben ist.<sup>11</sup> In Anschlag zu bringen ist vielmehr die Struktur der „wechselseitigen Bedingung“ und „wechselseitigen Angewiesenheit“ (S. 190 u. ö.) beider Mächte und verallgemeinert „beides zusammen [scil. der „Sokratismus“ und die „attische Tragödie“] als ein unzertrennbarer, sich gegenseitig bedingender

---

<sup>6</sup> Eine genauere logische Analyse durchzuführen ist hier nicht der Ort. Die wechselnde Abfolge streitender Alternativen entspricht in Wirklichkeit einer spiralig zu verstehenden Wiederholungsfigur, wie Nietzsche sie durch sein ganzes Werk hindurch verfolgt und im Gedanken der „Ewigen Wiederkehr des Gleichen“ zur zentralen Denkkategorie gemacht hat.

<sup>7</sup> „Wiewohl dieser Duplizitätsgedanke nun seinem konkreten Anliegen nach hier im Hinblick speziell auf die attische Tragödie herangezogen wird, beschränkt sich der Geltungsbereich desselben nicht auf dieses Kunstphänomen der alten Griechen. Vielmehr sieht Nietzsche in diesem Gedanken eine Richtschnur für die ‚ästhetische Wissenschaft‘ überhaupt, denn die ‚Fortentwicklung der Kunst‘ ist seiner Ansicht nach an diese Duplizität gebunden.“ (S. 173; vgl. bei Nietzsche in der „Geburt der Tragödie Abschnitt 1, [KSA (ed. Colli/Montinari) Bd. 1], S. 25). Diese Duplizität bezüglich des *Kunstschaffens* inhaltlich auszuführen ist hier nicht der Ort. Kurz zusammengefaßt heißt es dazu: „Im Apollinischen sieht er den ‚Trieb‘ zur ‚Kunst des Bildners‘, im Dionysischen, den zur ‚unbildlichen Kunst der Musik‘. Das Bildhafte und das Unbildliche der beiden Kunsttriebe werden zunächst durch die Analogien jeweils des Traumes und des Rausches weiter expliziert, jener ‚künstlerischen Mächte‘, ‚die aus der Natur selbst, ohne Vermittlung des menschlichen Künstlers, hervorbrechen, und in denen sich ihre Kunsttriebe zunächst und auf directem Wege befriedigen‘ (GT, [KSA Bd. 1], S. 30).“ (S. 176)

<sup>8</sup> S. 187; bei Nietzsche in der „Geburt der Tragödie“ KSA Bd. 1, S. 39.

<sup>9</sup> Vgl. bei Nietzsche in „Die dionysische Weltanschauung“: „Nicht im Wechsel von Besonnenheit und Rausch, sondern im Nebeneinander zeigt sich das dionysische Künstlerthum“ (KSA Bd. 1, S. 555 f.). Ein gleichgewichtiges Nebeneinander „nötigt“ die beiden Kunsttriebe, „ihre Kräfte in strenger wechselseitiger Proportion, nach dem Gesetz ewiger Gerechtigkeit zu entfalten“ (a. a. O.), wobei der „ungeheure Gegensatz, nach Ursprung und Zielen“ (Geburt der Tragödie, 1. Abschnitt) keineswegs einnivelliert wird. Die „apollinische Apotheose des Dionysischen“ ist bereits „Antwort auf den unlösbaren Widerspruch“ (S. 187) *angesichts desselben*. „Aus der Not heraus mußten die Griechen den Schleier der Maya (in der Form der ‚Scheinwelt der Kunst‘; a. a. O.) um sich ausbreiten um über den dionysischen Abgrund des Widerspruchs hinweg – und sich doch damit zugleich auseinandersetzend – in einer bewohnbaren Welt von apollinischer Dauer heimisch sein zu können.“ (S. 187) Dies meint nun aber keineswegs mehr Verfangenheit im Schein, sondern ist bereits ein bewußter Umgang mit der Einsicht in dessen Notwendigkeit. Die Abzweckung ist klar: „Aus diesem Bündnis wird nun der Mensch in einem neuen Element geboren, indem die beiden Bündnispartner, in ihrer antipodischen Wechselbeziehung sich gegenseitig modifizierend, einen Wandel im menschlichen Geist herbeiführen.“ (A. a. O.)

<sup>10</sup> Im II. Abschnitt des 3. Kapitels über „Die ‚Duplicität‘ der Kunstgottheiten Apoll und Dionysos“, S. 173 ff.

<sup>11</sup> „Die Einheit beider Gottheiten, ihre ‚Versöhnung‘ durch die Kunst, wurzelt also wesentlich in ihrem unlösbaren Widerspruch, den die Kunst ‚nur scheinbar überbrückt‘. Der apollinische Schein der Kunst bleibt Schein, der den dunklen Abgrund des Seins, der aus der ‚dionysischen Weisheit‘ (a. a. O., S. 55) sprechenden ‚dionysischen Wahrheit‘ (a. a. O., S. 73), wie mit einem Schleier nur überdeckt.“ (S. 191) Es handelt sich hier um eine ‚Lösung‘, die ‚nichts löst‘ und doch, wenn man sich in sie vertieft, zur befreienden Lösung wird.

Problemkomplex“ (S. 175) zu begreifen. Im Bild der zu überschreitenden Schwelle, die für globale Bewußtseinsveränderungen charakteristisch ist, versinnbildlicht sich ihr eine polare Struktur der gleichgewichtigen Zusammengehörigkeit von wechselseitig sich bedingenden Unvereinbaren, wie sie prototypisch im Verhältnis des Dionysischen und Apollinischen vorgebildet ist. Weder geht es bei deren „Nebeneinander“ um einen „Wechsel der beiden Prinzipien“ (S. 190), noch wird der „unumschränkten Dominanz des einen über das andere“ (a. a. O.) das Wort geredet. Beides stellt keine befriedigende Lösung dar, denn es würde weder der „barbarischen“ „Tyrannei des Dionysischen“ noch der „sokratischen“ „Tyrannei des Apollinischen“ ein Ende bereiten können (vgl. a. a. O.) und müßte gleichermaßen unfruchtbar bleiben. Entscheidend für die Art und Weise des in der *Tragödie*<sup>12</sup> gegebenen „Zusammen“ ist vielmehr der Gedanke, daß das *Moment des gegenseitigen Sichforderns* (der Polarität) um das *Moment des Dramatischen bzw. Tragischen* und d. h. um das Moment der *Notwendigkeit* erweitert werden muß, so daß es nicht mehr hinreichend ist, Polarität lediglich im Sinne eines harmonischen Komplementärverhältnisses zu denken. Die im „Tragischen“ gegebene Verhältnisbestimmung dient der *Transformation* und nicht mehr nur – wie es im chinesischen Begriff einer Polarität von Yin und Yang den Anschein haben kann – der *Erhaltung* des Ganzen.

Gleichwohl zieht die Verfasserin es vor, im ganzen von „Polarität“ zu sprechen<sup>13</sup> und möchte mit dieser Kategorie den inneren Bezug der so Bezogenen so stark wie möglich zum Ausdruck bringen.<sup>14</sup> Auch der Rückgriff auf Heraklit und die Aufnahme Hegelscher Wendungen dient demselben Zweck.<sup>15</sup> Die Polarität bzw. das „Ganze“ ist in jeder Seite selbst schon ent-

---

<sup>12</sup> „In nichts anderem als im Erreichen der Gleichgewichts beider antagonistischen Kunstgottheiten durch das Austragen ihrer polaren Spannung begründet sich nach Nietzsche die selten in der Geschichte erreichte Höhe der Tragödie als Kunstgattung. Überall dort aber, wo diese Spannung nicht aufrechterhalten oder ungleichgewichtig ausgetragen wird, stellen sich, aufgrund des einem jeden Seienden anhaftenden Hanges zur eigenmächtigen Selbstzentriertheit, jeweils Entartungserscheinungen ein.“ (S. 192)

<sup>13</sup> „Die Konzeption des Antagonismus beider Kunstgottheiten legt die Einsicht der vom Mythos getragenen alten Griechen in den wesenhaft polaren Charakter alles Seienden an den Tag... So stehen das All-Eine als das Andere der Individuation und die Individuation als das Andere des All-Einen im Verhältnis notwendiger Einheit zweier von Natur aus unvereinbarer Pole.“ (S. 191) Und: „Nun ist es die im mythischen Weltbezug verwurzelte Grundeinsicht des Menschen in das Phänomen Leben, daß alles ins Dasein Getretene, sei es Gott oder Welt, Mensch oder Natur, vom polaren Streit getragen ist, wie dies in dieser Arbeit anhand der *Theogonie* des Hesiod exemplarisch zu zeigen versucht worden ist.“ (S. 180) Dabei muß jedoch betont werden, daß die anzustrebende Einheit vom Geltendmachen der Differenz der Bezogenen und ihrer Verselbständigung abhängig gemacht wird (vgl. S. 190 Anm.).

<sup>14</sup> „Im Herzen des Apoll selbst ist der dionysische Keim verborgen, wie auch im Herzen des Dionysos der apollinische Keim verborgen liegt.“ (S. 189) Dies erinnert an das Yin/Yang-Zeichen im Chinesischen. Verallgemeinert ausgedrückt heißt das: „Nach dem mythischen Weltverständnis hat ein jedes Seiende das Andere seiner selbst als Gegenpol nicht bloß außer sich, sondern trägt es zugleich als Keim in sich.“ (S. 180) Die letzte Formulierung erinnert unmittelbar an das Yin-Yang-Symbol.

Was die unterschiedslose Behandlung der „Duplizität“ und der „Polarität“ betrifft, ließen sich Einwände geltend machen, denn manche der mit „Duplizität“ verbundenen Strukturmomente sind in dem geschmeidiger gemachten Begriff der „Polarität“ bereits wieder aus dem Blick gerückt, so daß ihre Konsequenzen für eine weiter zu entfaltende „Logik der Zweiseitigkeit“ nicht hinreichend gesehen und ausgearbeitet werden können. Die hier und an anderer Stelle gebrauchten Hegelschen Wendungen und auch die bei Heidegger gemachten Anleihen müssen in dieser Hinsicht noch weitergehend ausgeschöpft, aber auch in ihrer Beschränkung eingesehen werden.

<sup>15</sup> Vgl. z. B. die Formulierung: „Apoll vermag allein in der Negation des Dionysos, des Anderen seiner selbst, er selbst zu sein, wie dies auch umgekehrt bei Dionysos, der Fall ist. Demzufolge herrscht in dieser Dichotomie eine unaufhebbare Verweisung aufeinander: Dionysos kann nicht ohne Apoll, Apoll nicht ohne Dionysos sein, und doch müssen sie notwendigerweise den anderen jeweils negieren, um sie selbst zu sein.“ (S. 191) Die hier wie an

halten, so wenn Apoll durch „Bogen“ (todbringend beim Überschreiten der Grenze, aber auch heilend) und „Leier“ (Zauber der Heiterkeit in dem von der Verfasserin ausgiebig behandelten Musischen) symbolisiert<sup>16</sup> und im Dionysischen als dem Spiegel des „Rausches“<sup>17</sup> bereits das apollinisch-geistige Moment hervorgekehrt wird.<sup>18</sup> Beide Mächte bilden so in sich selber schon, mit Heraklit gesprochen, eine „gegenstrebige Einheit“ bzw. „Harmonie“ von „Wider-spänstigem“ (Bruno Snell), und eben dadurch sind sie auch wiederum verbindbar und von Anfang an miteinander verbunden.

Der Stellenwert des Bruches für die Möglichkeit der Transformation und Heilung darf bei alledem jedoch nicht übersehen werden: „Der Bruch aber läßt sich nicht ohne Bruch wieder zur Ganzheit fügen: Nicht die unverbrüchliche Kontinuität also, sondern die Diskontinuität des Bruches bereitet den Weg zur Versöhnung der geschiedenen Mächte, was aber nicht zu dem Zustand vor dem Bruch zurückführt, sondern zu einer neuen, durch den Bruch hindurch erst zu erlangenden, verwandelten Ganzheit führt. Nicht Prometheus also, sondern nur des Zeus Sohn Dionysos, der einzige Gott unter den Olympiern aus dem Schoß einer Sterblichen, vermag die beiden Bereiche wieder zu verbinden als derjenige, der durch den Tod hindurch, den er mit den Sterblichen teilt, über ihn triumphierend als Verwandelter und Verwandelter wiederkommt.“ (S. 199<sup>19</sup>) Aus dieser ‘gebrochenen’ Zusammenfügung resultiert für die Verfasserin, formal gesprochen, eine Argumentationsform, die, ähnlich der sophistischen, die Alternativenbildung hinterfragt und stets beiden Seiten das Wort zu reden weiß. In der Unabdingbarkeit eines „Bündnisses“ des Dionysischen mit dem Apollinischen geht es einerseits um das Form gebende und Bestand schaffende apollinische Element, gleichzeitig aber wird auf der anderen Seite betont, daß durch die Aufrichtung der Zeus-Herrschaft deren Rückbindung an die alles tragende und verlebendigende Gaia-Erde keineswegs dispensiert ist und daß umgekehrt auch deren Potential nun allererst vertieft gehoben werden kann. Darin liegt einerseits eine Vorentscheidung für die ordnungstiftende Macht, die aber um des Lebens willen auch wiederum relativiert und als eine dominierende Macht in gewissem Sinne zurückgenommen werden muß. Dies verwandelt nicht nur den Herrschaftsbegriff, sondern auch den der Erde.<sup>20</sup>

---

anderer Stelle gebrauchten Hegelschen Wendungen und auch die bei Heidegger gemachten Anleihen müßten noch weitergehend ausgeschöpft, aber auch in ihrer Beschränkung eingesehen werden. Insbesondere was die unterschiedslose Behandlung der „Duplizität“ und der „Polarität“ in diesem Zusammenhang betrifft, ließen sich Einwände geltend machen, denn manche der mit „Duplizität“ verbundenen Strukturmomente sind in dem geschmeidiger gemachten Begriff der „Polarität“ bereits wieder aus dem Blick gerückt, so daß ihre Konsequenzen für eine weiter zu entfaltende „Logik der Zweiseitigkeit“ nicht mehr gesehen und hinreichend ausgearbeitet werden können.

<sup>16</sup> Vgl. S. 176 ff.

<sup>17</sup> Vgl. S. 182 ff.

<sup>18</sup> In der Zukunftsformel wird daraus der „musiktreibende Sokrates“ bzw. der „Dionysos philosophos“ (vgl. dazu S. 186 Anm.)

<sup>19</sup> Es kann bei dieser Frage m. E. nicht außer acht gelassen werden, daß zur gleichen Zeit in Ägypten der dem Dionysoskult nahe verwandte Isiskult blühte und in analoger Weise im sterbenden und wiederverlebendigten Osiris das Mysterium des Lebens gefeiert wurde.

<sup>20</sup> „Nicht länger also bleibt die „Gaia-Erde“ der dunkle Schoß, der, alles aus sich hervorgehen und in sich zurückkehren lassend, in der Verschlossenheit der ewigen Wiederkehr des Chtonisch-Elementaren verharrt. Durch den apollinisch-musischen Tanzschritt rhythmisch-musikalisch gestimmt, richtet sie sich nun als Klangkörper vibrierend auf, und der Himmel und Erde umspannende, vom Abgrund des Chaos bis hin zum Gipfel des Olymp hinaufreichende Zeus-Kosmos verwandelt sich vermöge der als Klangleib erwachenden Gaia in ein einziges tönendes Feld.“ (S. 196)

Wäre das Votum einseitig für das Apollinische ausgefallen, wie dies aus vielerlei Gründen naheliegen könnte, so dürfte das Dionysische immer nur mit Vorbehalt betrachtet oder gar als mit einem Verdikt versehen eingeführt werden. Dem widerspricht jedoch der historische Sachverhalt ebenso wie die Einsicht in die Natur der Sache. Von Anfang an und immer von neuem ist ein Doppeltes im Spiel, dem gegenüber die abstrakten Alternativen von 'Ordnung *versus* Chaos' usw. versagen und, was geschieden ist, sich als zusammengehörig erweist: „Das Chaos ist, wiewohl es zuerst entstanden heißt, kein Ursprung in dem Sinne, daß aus ihm die Gaia hervorgeht ... Die Erde stellt als Festung, die im Agon mit dem Chaos diesem abgerungen ist, den Gegenpol zum Chaos dar. ... Ohne Gaia wäre Chaos nicht denkbar, und ohne Chaos nicht Gaia. Das unvereinbare Widerstreben von Chaos und Gaia als allererste Erscheinung vom Ur-teil des Eros markiert den Anfang aller Dinge.“ (S. 22 f.) „Das Chaos ist jedoch durch Gaia nicht ein für allemal gebändigt ...“ (a. a. O.), und nach wie vor erhält alles Dasein seinen Lebensimpuls aus diesem in sich selbst gedoppelten Muttergrund des Unergründlichen. Wie das Beispiel zeigt, ist der Bezug des Geformten, Festgewordenen und Auskristallisierten zum Chaotischen also keineswegs abgeschnitten, sondern wird vielmehr in der Wahrnehmung der konstitutiven Gebrochenheit allererst recht zur Geltung gebracht. Bereits das im „Eros“ als dem „Anfang“ gegebene erste Verhältnis (vgl. S. 18 ff.), aber mehr noch die daraus erwachsenden Folgeverhältnisse führen im Sinne einer sich steigernden und immer tiefer ineinander arbeitenden Polarität zur *Ambivalenz* aller grundlegenden Beziehungen. Die Verfasserin versucht dem mit sich gegenseitig relativierenden 'zwar – aber' Formulierungen gerecht zu werden, so z. B. in der folgenden antithetischen Aussage: „Nun ist es [zwar] offenkundig, daß solch ein ekstatischer Zustand mystischer Selbstvergessenheit unmöglich den Boden bieten kann, auf dem man stehen und wohnen, auf dem man etwas bauen und gründen kann, was Bestand hat, es sei denn als Kunstphänomen. Denn die einzige Beständigkeit des Ur-Einen, dieses pulsierenden kosmischen Schoßes aller Wesen, ist [aber, paradoxerweise] der Bestand der Bestandlosigkeit und dessen Grund Grund der Abgründigkeit.“ (S. 187) Nicht erst die Kunst als ein vergleichsweise spät auftretendes Epiphänomen bindet die widersprüchlichen Ursprungsmächte zusammen, sie verdankt ihre eigene Mächtigkeit vielmehr dem Leben selbst, das dem Mythos (der selber schon ein Denken ist) seinen tiefsten und umfassendsten, nach Form und Wirkung vollkommenen Inhalt gibt.

Die erste Prämisse von alledem liegt in der *Notwendigkeit*, daß alles, was im mythologischen Sinne 'ist', eo ipso *ewig* ist und unvernichtbar bleibt; es kann insofern auch nur *in Verhältnissen zueinander* bestimmt werden, nicht aber zu Verwerfungen und Ausschlüssen führen. Das „Bündnis“ stellt nicht nur den ersten, sondern den durchgängigen und angesichts des Bruches den in gewandelten Formen immer neu herzustellenden Grundsachverhalt dar. Was so verbunden ist, muß stets nach zwei Seiten hin gelesen werden. Die letzte Begründung der Zusammengehörigkeit des Dionysischen und Apollinischen liegt in der Doppelformel des „Bindens *und* Lösens“. Die Bündnisformel ist eine Befreiungsformel, und umgekehrt. Dazu gehört die ewige Wunde und Verwundbarkeit im Dunklen, Chthonischen der „Erde“ ebenso wie der Hinweis auf das befreiende Geistige („Zeus“) in seiner Transzendenz zur Erdgebundenheit (vgl. S. 40 ff.). Das Geistige ist für Nietzsche bekanntlich kein Hinterweltlerisches, sondern dasjenige, was der Erde wiederum ihre Zukunft öffnet, indem es ihr hilft, ihre Verstrickung in

sich zu durchbrechen und sich aus ihrer Selbstbefangenheit zu befreien. Zukunft ist immer das Resultat aus beidem zugleich; die Erde allein kann es nicht, der Geist allein aber auch nicht.

Wenn „Dionysos“ für Nietzsche ein letztlich unnennbares und historisch gar nicht hinreichend aufzuklärendes Phänomen (ein „Labyrinth“) ist und im Sinne eines „Kunstprinzips“ mehr wert als die „Wahrheit“, so spricht das für eine Lebens-Realität, der die Wahrheit *nur insofern* vorenthalten werden kann, als diese sich an eine ihr nicht gerecht werdende Logik entscheidbarer Alternativen gebunden hat. Die von Nietzsche zur Darstellung der griechischen Ausgangslage verwendeten Kategorien und Grundformeln spannen demgegenüber ihren Bogen stets nach beiden Seiten zugleich und werden nur so der ganzen Wahrheit gerecht. Die eine Seite ist: Das im singenden und tanzenden Leib seelisch erregte Dionysische und in der Bestimmung des „Rausches“ zum „Kunstzustand der Natur“ Erhobene wirkt gegenüber der geistigen „Ordnungsmacht“ und ihren „Satzungen“ entgrenzend und sprengt auch noch den Rahmen der ‚Freiheit unter dem Gesetz‘; aber nur *insofern* steht es im Gegenzug gegen das *principium individuationis* des Apollinischen, das wiederum die *unio mystica* vor dem Verfließen bewahrt. Auf der anderen Seite gibt es auch den apollinischen Rausch im erregten Auge der Vision, und erst das von zwei Seiten her gespeiste Versöhnungsfest der Natur mit dem Menschen wird zur Geburtsstätte des konkret Individuellen, das sich kraft des Dionysischen positiv erfüllen und nicht nur negativ vom Allgemeinen abgrenzen kann. In historischer Rückblende und kategorialer Raffung zugleich drückt die Verfasserin das aus, indem sie sich des urgriechischen, begrifflich nicht auflösbaren Verhältnisses von hervortretender Gestalt und zurücktretendem Hintergrund bedient: „Die Individuation als Vereinzeln ist überhaupt erst denkbar vor dem Hintergrund des undifferenzierten All-Einen: als Negation des All-Einen beschwört sie geradezu das Sein desselben herauf. Das All-Eine hinwiederum kann überhaupt erst zum Vorschein kommen durch die Individuation und an ihr: als Negation der Individuation ruft es erst recht die Vereinzeln auf den Plan. Die beiden sind auf diese Weise gezwungen, sollen sie überhaupt da-sein, sich gegenseitig heraufzubeschwören, da sie allein im negierenden Bezug zum jeweils anderen sie selbst sein wie auch ihrer selbst gewahr werden können. So stehen das All-Eine als das Andere der Individuation und die Individuation als das Andere des All-Einen im Verhältnis notwendiger Einheit zweier von Natur aus unvereinbarer Pole.“ (S. 191) Auch hier können die Hegelschen Wendungen hilfreich, aber auch Anlaß zu Mißverständnissen sein.

Auch der moderne Gedanke der Individualität verdankt sich von vornherein *beiden* Seiten, denn Individualität kann sich Kierkegaards und Nietzsches Einsicht zufolge nicht einfach setzen bzw. in abstrakter Weise einen Zugang zu sich selbst verschaffen. Bindend *und* lösend wird im „Zarathustra“ das „Ich will“ (des „Löwen“) *erst in Verbindung* mit dem Erbe der Vergangenheit (der Last des „Kamels“) und der ihr Nein überwindenden „Bejahung des Lebens“ (dem „Kind“).<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Vgl. das die Reden Zarathustras einleitende Kapitel „Von den drei Verwandlungen“.