

## Nachwort

Zu einer Zeit, in der die Reihe der Ursachen so viel vollständiger vor uns liegt, und der doch (vielleicht eben deswegen!) der lebendige Bezug auf ihre Ursprünge abhanden gekommen ist, mag es verwunderlich erscheinen, dass eine Untersuchung, die sich anfangs nur dem besseren Verständnis eines über zwei Jahrtausende alten Theaterstückes widmete, die Fülle ihrer Seiten mit Worten über die Zukunft der Menschheit beschließt. Was kann die Dichtkunst der Antike denn noch beitragen zur Erhellung jener aktuellsten Fragen? Ist derlei Mythologie nicht längst überholt, ein staubiges Relikt vergessener Tage? Oder um erneut das Werk für sich sprechen zu lassen und damit wieder zu den ersten Zeilen dieser Arbeit zurückzukehren: *κοῦδαμοῦ τιμαῖς Ἀπόλλων ἐμφανῆς* (»nimmer strahlt nunmehr Apollons Ehrenglanz«, Soph. OT 909)? Was als philosophischer Blickwinkel auf ein philologisches Spezialproblem begann, ist an ein Ziel gelangt. Die Aporie der tragischen Schuld des Sophokleischen *Oedipus Rex* lichtete sich, sobald die Diffusion ihres begrifflichen Fundamentes durch die hermeneutische Analyse und Kritik der Bedingungen ihrer Möglichkeit bereinigt und einer interdisziplinären Bestimmung zugeführt wurde, welche Tragik und Schuld auf einer übergeordneten Ebene zu verbinden und von dieser aus die Mannigfaltigkeit bisheriger Deutungen im Kontext ihrer Anerkennung oder Verschleierung existentieller Verstrickungen zu relativieren imstande ist.

In Rückwendung auf jene Ursprünge konnte dieser Begriff schließlich seine Legitimität durch die Eröffnung weiterführender Anwendungsbereiche und Perspektiven der Bezugnahme als Anknüpfungspunkte für Geschichte(n) bewähren. So fand die Frage nach der Schuld des Ödipus in der jüngeren Tragödienforschung ihre Lösung in einer weiteren Frage: was aber ist Schuld? – also in eben dem, was Robert Parker einst mit etwas unglücklicher Abschätzigkeit als »the tiresome ›But what do you mean by ... ?‹ of the philoso-

phers«<sup>1</sup> bezeichnet hatte. Vergebens war die Mühe nicht, denn worauf sich die Infragestellung bezog, ist als Formgesetz und Ordnungsprinzip jeder Anschauung Grundlage auch der historischen Erkenntnis. Unsere Kategorien bestimmen die Grenzen unseres Verstehens. Um diese zu erweitern, musste Schuld daher begriffen werden als etwas, das nicht im Subjekt, sondern nur *zwischen* ihm und etwas anderem sein kann, und was demgemäß einen Bezug zu diesem anderen notwendig voraussetzt, um verständlich zu werden. Die Metaphysik des freien Willens allein erklärt nichts – jene Verstrickungen existieren ohne ihn, ohne Absicht oder Wissen, und damit auch das Ungleichgewicht der Schuld. Aber Reinigung, Sühne, und Versöhnung werden erst dann möglich, wenn der Bezug erinnert wird durch Reinszenierung, erneuert durch Hingabe, wiederhergestellt durch den symbolischen Tausch des Opfers.

Schuld ohne Ekstase verliert sich in Selbstaufhebung, doch Tragik und Schuld verweisen über einander hinaus. So wie Ödipus seine wahre Identität im Bezug auf seine Herkunft entdeckt, offenbart tragische Schuld als Chiffre ihren Sinn in der Verknüpfung des Lebens mit seinem Ursprung – und auch mit dem, was erst noch Ursprung zukünftigen Lebens werden kann: die ernährende Umwelt, der Mitmensch als Spiegel der eigenen Möglichkeiten, das göttliche oder schlechthin andere als äußerster Fluchtpunkt auf Transzendenz bezogener Existenz. Zuletzt ergeben sich daraus im zeitlichen Bezug wiederum einige interessante historische Fragen: Waren die Prozesse um 430 v. Chr. Anlass oder Nachwirkung des Stückes? Ist »Infamie«<sup>2</sup> noch ein Argument für eine Datierung vor dem Tod des Perikles, wenn dieser aufgrund seiner Taten (die fragwürdige Expedition gegen Samos<sup>3</sup>, Entfremdung von Delphi nach Verlust der Kolonie Thurioi, die Zensur<sup>4</sup> der Kunst) und seines Umgangs (Anaxagoras, Aspasia, Phidias, Protagoras) gerade in Glaubensfragen (*δεισιδαιμονία*)<sup>5</sup> mit

<sup>1</sup> Parker, R.: *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon 1983, S. 325.

<sup>2</sup> Müller, C. W.: *Zur Datierung des sophokleischen Ödipus*, Wiesbaden: Franz Steiner 1984, S. 38.

<sup>3</sup> Wo es bereits erste Rivalitäten zwischen Sophokles und Perikles gab: Athen. Deipn. XIII.603 E–604 F (T 75).

<sup>4</sup> Nach einem Streik der Komödiendichter 437/6 v. Chr. durch die Volksversammlung annulliert; vgl. Ps. Xen. Const. Ath. II, 18, sowie Gelzer, K.: *Die Schrift vom Staate der Athener*. Berlin: Weidmann 1937, S. 128–132.

<sup>5</sup> Vgl. Plut. Per. VI, VIII; Diog. Laert. IX, 8; zu Perikles eigener Blutschuld: Thuk. I,

dem götterfürchtigsten Dichter entzweit sein musste – oder liefert nicht vielmehr eben dies den Grund für die Verweigerung des Sieges im Agon durch politisch zweifellos beeinflussbare<sup>6</sup> Preisrichter? Was galt es also noch klarzustellen, als Sophokles seine letzten Lebensjahre erneut der Thematik widmete – müssen wir uns *Ödipus auf Kolonos* als einen glücklichen Menschen<sup>7</sup> vorstellen?

Vieles muss gleichwohl aufgrund des gesetzten Rahmens Andeutung und Anregung bleiben. Nachfolgende Publikationen sollen sich eingehender damit beschäftigen. Es ist jedoch meine Hoffnung, dass der Wert der vorliegenden Arbeit sich auch in diesen noch weiterhin erweisen möge, indem eine Wiederaufnahme und Fortführung ihres Ariadnefadens die Gültigkeit der hierin nur mit den Werkzeugen des Übersetzers erworbene und auf die Theorie menschlichen Selbst-, Welt- und Transzendenzbezuges angewandte Struktur ekstatischer Verfasstheit auch als Prinzip eines nachhaltigen und verantwortungsvollen Handelns bezeuge – als ein Weg hin zu jenem Imperativ, welcher für einen neuen Typ des Handelns bereits ausgesprochen wurde: »Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden«, bzw. negativ formuliert: »Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens«<sup>8</sup>. Denn dies wäre die wohl beste Widerlegung der eingangs ausgesprochenen Zweifel, wenn so am Ende jenes langen Weges der Blick zurück zugleich zu einem Blick hinaus werden könnte.

Zeitbezug und Aktualität der Tragödie sind unsere Aufgabe. Wie werden wir ihr gerecht? *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* schrieb einst Nietzsche: »Ich wüsste nicht, was die klassische Philologie in unserer Zeit für einen Sinn hätte, wenn nicht den, in ihr unzeitgemäss – das heisst gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zugunsten einer kommenden Zeit – zu wirken«<sup>9</sup>.

126; Perikles als Tyrann: Kratinos, *Choir.* (Fr. 240), in: Kock, T.: *Comicorum Atticorum Fragmenta*. Leipzig: Teubner 1880, Bd. I, S. 86.

<sup>6</sup> Vgl. Latacz, J.: *Einführung in die griechische Tragödie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, S. 44 f.

<sup>7</sup> Vgl. Camus, A.: *Der Mythos des Sisyphos*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2005, S. 160.

<sup>8</sup> Jonas, H.: *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979, S. 36.

<sup>9</sup> Nietzsche, F.: *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, in: *Kritische Studienausgabe (KSA)*. München: dtv 1999, Bd. 1, S. 247, vgl. Lefèvre, E.: *Die Unfähigkeit, sich zu erkennen*,

Jene Kritik des seiner Zunft entwachsenden Professors an den Altertumswissenschaften seiner Epoche, welche noch in dieselbe Kerbe schlägt wie Schopenhauers Kapitel *Über Geschichte* wider jedes teleologische »System der Geschichte«<sup>10</sup> im Sinne Hegels, entwickelte seine Wirkung zunächst durch die Entlarvung der Historie als Krankheit, hervorgerufen durch ein »Übermaass« (ebd., S. 258) derselben, das die plastischen Kräfte des Menschen lähmt und erstickt. Als Diagnoseinstrument und Heilmittel dient ihm hierfür gleichermaßen der rauschhaft-ekstatische Bezug auf das Leben.

Den Ursprung der Historie verortet er dabei im Gedächtnis: anders als das unhistorische Tier, dessen Vergesslichkeit um seines Glückes willen zu beneiden ist, erinnert sich der Mensch und »stemmt sich gegen die grosse und immer grössere Last des Vergangenen« (S. 249). Wird diese Last zu groß, geht er daran zugrunde. Doch Geschichte ist auch lebensnotwendig – seine spätere Schrift *Zur Genealogie der Moral* wird vom »Gedächtniss des Willens«<sup>11</sup> sprechen, einem »Gegenvermögen« zum Vergessen, mit dem »der »freie« Mensch, der Inhaber eines langen unzerbrechlichen Willens [...] das stolze Wissen um das außerordentliche Privilegium der *Verantwortlichkeit*, das Bewußtsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich und das Geschick« (ebd., S. 294) als eine zweite Natur sich »angezüchtet« habe.

Nietzsche unterscheidet drei Arten der Historie nach ihrer »Dreiheit der Beziehungen« zum Leben: Dem Lebendigen »als dem Thätigen und Strebenden« gehört die *monumentalische* Historie, welche den Menschen mit dem Anreiz großer Effekte zur schöpferischen Nachahmung antreibt, jedoch die Gefahren eines blinden Fanatismus, wie auch des bitteren Zynismus bloßen Epigonentums in sich birgt. Dem »Bewahrenden und Verehrendem« gebührt die *antiquarische* Historie, die ihn in einen Rahmen der Kontinuität einordnet und so rechtfertigt. Als Nivellierung des Lebens droht sie dagegen zu einem »Wissen ohne Wirken« (KSA 1, S. 282) zu werden. Ausgleichend dient die *kritische* Historie zuletzt dem Menschen »als dem Leidenden und der Befreiung Bedürftigen« (S. 258) mit der Kraft des

---

Unzeitgemäße Betrachtungen zu Sophokles' Oidipus Tyrannos, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, N.F. 13 (1987), S. 37–58.

<sup>10</sup> Schopenhauer, A.: Die Welt als Wille und Vorstellung. München: dtv 1998, Bd. II, Kap. 38, S. 510 ff.

<sup>11</sup> Nietzsche, F.: Zur Genealogie der Moral, in: KSA 5, S. 292.

Vergessens. Da er jedoch hierbei »mit dem Messer an seine Wurzeln« geht, bedarf es einer »Grenze im Verneinen des Vergangenen« (S. 270).

Im Zusammenwirken dieser Beziehungen können wir nun die drei Dimensionen ekstatischen Ursprungsbezuges erkennen, eben weil ihr Ungleichgewicht, welches den Bezugspunkt des Lebens nicht mehr erreicht, zum Verlust dieses Bezuges und damit zur Selbstaufhebung führt. Das schaffende *über-sich-hinaus* einer monumentalen, jene exzentrische Offenheit im *außer-sich* der antiquarischen und das selbst-gestaltende *auf-sich-zurück* kritischer Historie sind Weisen der Relation des Subjekts zu seinen Anfängen über die Zeiten hinweg, welche für sich genommen jeweils nur einen Abschnitt, nie das ganze des Weges zu bestreiten vermögen. Erst das richtige Verhältnis zwischen Handeln, Erkenntnis und Freiheit ermöglicht ein ewiges Werden, wie es die Art alles Lebendigen<sup>12</sup> ist. Womöglich dachte Nietzsche hier an Heraklits *παλίντονος ἄρμονίη ὀκωσπερ τόξου καὶ λύρης* (»des Wider-Spännstigen Fügung wie bei Bogen und Leier«<sup>13</sup>, Fr. B 51), doch dieselbe Struktur kreativer Rückbezüglichkeit wurde anderenorts auch mit den Worten *Autopoiesis*<sup>14</sup> oder *Dialogik* beschrieben.

Heidegger wird Nietzsches Historie im Begriff der »Geschichtlichkeit«<sup>15</sup> übernehmen, doch seine Reduktion der Sorge auf den Horizont der Zukunft verkürzt Mensch und Geschichte um ihren Ursprung. So wird das Dasein zu einem Geworfenen, seine Schuldigkeit zur diffusen Last ohne Sühne und Ohnmachtserfahrung im »Grundsein einer Nichtigkeit« (ebd., S. 285). Zukunft aber braucht Herkunft<sup>16</sup>, der Mensch als bezuglose *aeterna veritas* ist der wahre Nihilismus: »Mangel an historischem Sinn ist der Erbfehler aller Philosophen; [...] Sie wollen nicht lernen, dass der Mensch geworden ist, dass auch das Erkenntnisvermögen geworden ist; während Einige von ihnen sogar die ganze Welt aus diesem Erkenntnisvermögen sich herausspinnen lassen. [...] Alles aber ist geworden; es giebt *keine*

<sup>12</sup> Vgl. Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra, in: KSA 4, S. 147.

<sup>13</sup> Übers. v. Bruno Snell, in: Heraklit. Fragmente. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler 2000, S. 18.

<sup>14</sup> Varela, E.: Der kreative Zirkel. Skizzen zur Naturgeschichte der Rückbezüglichkeit, in Watzlawick, P. (Hrsg.): Die erfundene Wirklichkeit. München: Piper 2002, S. 296–298; s. o., Kap. II.3.c, Anm. 81.

<sup>15</sup> Heidegger, M.: Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer 1993, §76, S. 396.

<sup>16</sup> Vgl. Marquart, O.: Philosophie des Stattendessen. Stuttgart: Reclam 2000, S. 66 ff.

*ewigen Thatsachen*: sowie es keine absoluten Wahrheiten giebt. – Demnach ist das *historische Philosophiren* von jetzt ab nöthig und mit ihm die Tugend der Bescheidung.«<sup>17</sup>.

Nietzsche selbst benennt zwei Gegen-gifte, um ein gesundes Verhältnis wiederherzustellen: »Mit dem Worte ›das Unhistorische‹ bezeichne ich die Kunst und Kraft *vergessen* zu können und sich in einen begrenzten *Horizont* einzuschliessen; ›überhistorisch‹ nenne ich die Mächte, die den Blick von dem Werden ablenken, hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden giebt, zu *Kunst* und *Religion*«<sup>18</sup>. Die kultische Darstellung der Tragödie vereint alle diese Aspekte im ekstatischen Rausch des Dionysischen.

Vergessen, Kunst und Religion, welche nicht zufällig an die Segnungen des Wahnsinns aus Platons *Phaedrus* (244eff.) erinnern, stellen jenes »Andere«<sup>19</sup> der rationalen Vernunft dar, mit dessen Erfahrung in Bruch und Begegnung Philosophie wie historische Wissenschaft sich ihrer eigenen Defizite bewusst werden und so erst die Haltung der Bescheidung einnehmen können: »Am Mythos konturieren sich Umfang und Grenzen der Vernunft. [...] Mit dem Thema Mythos steht deshalb zugleich das Wesen der Philosophie insgesamt in Frage«<sup>20</sup>. Das Verstehen der Geschichte mit den Mitteln der Philosophie setzt ein Verstehen der Philosophie aus ihrer eigenen Geschichte voraus. Diese Geschichte, wie alle Geschichten, beginnt mit dem Mythos als Erzählung vom Ursprung, dem Anfang der Erinnerung an die Anfänge. Nichts als diese Erzählung stellt das adäquate Mittel dar, um der eigenen Verstrickungen in Schuld gegenüber diesem Ursprung zu gedenken, welche der Philosophie erst das Werkzeug an die Hand geben, diese Verstrickungen durch das Handeln in die Zukunft fortzuführen und so den Ursprung unserer Existenz als Quell und Bedingung der Möglichkeit zukünftigen Lebens fort dauern zu lassen. Dies eben bedeutet »Nachhaltigkeit«.

Allein, die antike Tragödie lässt sich nicht mehr zurückholen. Nietzsches Hoffnung auf eine Wiedergeburt des Dionysischen Mythos aus dem Geiste der Musik endet mit Richard Wagner in Bay-

<sup>17</sup> Nietzsche, E: Menschliches, Allzumenschliches I, in: KSA 2, S. 24 f.

<sup>18</sup> Nietzsche, E: Zeitgemäße Betrachtungen II, in: KSA 1, S. 330.

<sup>19</sup> Angehrn, E.: Die Überwindung des Chaos. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 13.

<sup>20</sup> Jamme, C.: »Gott an hat ein Gewand«. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien in der Gegenwart. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, S. 15.

reuth, wie schon vor ihm die neue Mythologie der Romantik. Auf den Schlachtfeldern Europas zeigt sich, welche Grauen die Instrumentalisierung mythischer Versatzstücke<sup>21</sup> ohne wirklichen Ursprungsbezug bewirken kann, wenn sie im Dienste der Macht den Anschein sich gibt, das unerfüllte Bedürfnis des modernen Menschen nach Sinn befriedigen zu können. Pseudomythen wie diese verkehren wahre Ekstase zur unterschweligen »Deformierung«<sup>22</sup> der Sprache. Die folgende Re-Barbarisierung der Kultur ist deshalb nicht der Irrationalität des Mythos anzulasten, sondern dem allzu rationalen Kalkül seines Missbrauchs. Vielmehr weist die ungebrochene Faszination mythischer Symbolik hin auf einen Mangel, den unsere Kultur der Freiheit ohne Schuld gern verdrängt – unser Leben ist uns nur geschenkt worden. Was es demnach zu bewahren gilt, ist die Fähigkeit des mythischen Erzählens, die Bindung an den Ursprung zu offenbaren und wiederherzustellen. Wenn wir diese ekstatische Verfasstheit verstehen lernen, kann sie allein als Kriterium den schuldhaften Bezug echter Mythologie unterscheiden von Pervertierung durch Ideologie und Fanatismus, welche zum Zwecke der Ausbeutung die Bedingungen der Möglichkeit von Kultur überhaupt untergräbt. Noch stehen uns diese Wege weiterhin offen, wir müssen sie allerdings selbst beschreiten.

Ein weiteres Problem, dem sich jede philosophische Theorie der (tragischen) Mythologie zu stellen (wenn nicht es zu lösen) hat, ist die Bedingung der Möglichkeit von Fremderfahrung<sup>23</sup>. Insbesondere der Position Husserls macht Christoph Jamme dabei den Vorwurf, ein wahrhaft und absolut Fremdes gar nicht erst zuzulassen, sondern durch Ähnlichkeiten und Analogien »wegzuerklären«. Es ist allerdings vielsagend, dass diese Problematik gerade in der Tradition des Abendlandes mit ihrer charakteristischen Bewertung der Individualität einen besonderen Stellenwert besitzt. Von der antiken ἀλληγορία über Schleiermacher, Diltheys »Einfühlung« bis zu Heidegger und Gadammers Neubegründung als »Apologie des Vorurteils« (Jamme S. 55) hat die Hermeneutik als gemeinsamen Grund des Verstehens ihre Offenheit dem fremden gegenüber stets mit der Infragestellung

<sup>21</sup> Vgl. Eliade, M.: Mythos und Wirklichkeit. Frankfurt a. M.: Insel 1988, S. 175 ff.

<sup>22</sup> Barthes, R.: Mythen des Alltags. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1964, S. 103, sowie S. 108 (Anm. 8).

<sup>23</sup> Vgl. Jamme, C.: »Gott an hat ein Gewand«. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien in der Gegenwart. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, S. 59 ff.

des eigenen erkämpfen müssen. Noch das schlechthin Andere wird erfahrbar als Verhältnis der Transzendenz in den Chiffren der vertrauten Welt des Gegenständlichen, doch diese Selbstüberschreitung hin auf das äußerste und fremdeste setzt eine Verwandlung des Selbstbewusstseins voraus.

Den Mythos als das Andere (und sich selbst in diesem Anderen) zu erkennen, bemerkt Emil Angehrn, »verlangt zweierlei: das andere in seiner Eigenart begreifen und in ihm nicht nur das beziehungslos Fremde zu sehen«<sup>24</sup>. Darin eben besteht die Bedeutung des (wahren) Vorurteils als Möglichkeit des Verstehens, wie auch die ursprüngliche Tätigkeit des ἐρμηνεύς (vgl. etwa Hdt. II, 125, 6 oder Xen. An. I, 2, 17) als Kunst des Über-setzens fremder Sprachen in die seine – das eigene im Anderen zu erkennen und sich selbst zu ihm in Bezug zu setzen. Der dabei zu überwindende Bruch ist nichts als die Grenze des eigenen Selbst, welche in Kampf, Leiden, Tod sowie gerade Schuld erfahren und – ekstatisch – überschritten werden kann, und die Art und Weise dieser Überwindung ist eine dramatische.

Deshalb erschöpfen sich die Möglichkeiten einer philosophischen Beschäftigung mit dem Mythos nicht in der Funktion, ein (unbestimmt oder schlechthin) Anderes als unsere Vernunft zu sein, sondern eröffnen sich erst in der Rück- und Anwendung des Verstehens auf diese: »Eine philosophische Mythentheorie, die ihren Namen verdiente, müßte ja nicht nur die anhaltende ›Bedeutsamkeit‹ des Mythos in der Gesellschaft, d. h. die Chancen des Mythos in nachmythischer Zeit, erklären, sondern sie müßte auch zeigen können, daß und wie sich die Philosophie durch ihre Beschäftigung mit einem Phänomen wie dem Mythos verändern müßte, und dies in doppeltem Blick sowohl auf die heutige Krisis der Vernunft, als auch auf die im Mythos liegenden Sinnmöglichkeiten« (Jamme S. 253). Die Zukunft der Philosophie wird davon abhängen, inwieweit sie dieser Aufgabe gerecht werden kann.

So ist diese Arbeit vom Anfang als Versuch der Synthese historischer und philosophischer Erkenntnis über diese hinaus zu einem Verständnis des schuldhaften Bezuges der Mythologie gelangt, aus dessen ekstatischer Verfasstheit heraus wiederum Philosophie und Historie selbst neu zu begründen sind. Wenn Heidegger den »existentialen Ursprung« der letztgenannten aus der Geschichtlichkeit

<sup>24</sup> Angehrn, E.: Die Überwindung des Chaos. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 9.

des Daseins<sup>25</sup> herleitet, weil er als ihren Gegenstand die tatsächlichen Möglichkeiten dagewesenen Daseins versteht – Historie ist Erschließung der existentiellen Wahl des Daseins in seiner Zeitlichkeit –, dann ist damit auch das Dasein an eben diese Wahl gebunden (oder zur Freiheit »verurteilt«<sup>26</sup>). Die Aufhebung der Wahl ist gleichbedeutend mit der Aufhebung des Daseins als »Ek-sistenz«. Der Mensch kann nicht aufhören, frei zu sein – er würde aufhören, Mensch zu sein.

Auf der anderen Seite kann aus dieser unhintergehbaren Freiheit der Existenz des Menschen die Frage nach ihrem Ursprung entwickelt werden, denn sie ist nicht durch sich selbst allein. Das Verstehen dieser Ursprünge ist damit ein Verstehen der Existenz selbst, wie auch Freiheit als Autonomie erst wirklich wird durch das Wissen um ihre Bedingungen und den Rückbezug auf diese. Dasein ist untrennbar in Geschichte(n) verstrickt<sup>27</sup>. Es gibt keine »objektive« Außenperspektive auf Geschichte, welche nicht selbst Geschichte wäre. Diese Untrennbarkeit benennt Wilhelm Schapp mit dem Entwurf eines Lebens in Geschichten. Der einzige Zugang des Menschen zu sich selbst, wie auch zu anderen Menschen, zu Tieren und auch zu Pflanzen, erfolgt dabei über Geschichten, weshalb er hierfür den Ausdruck »Mitverstricktsein« (S. 136) wählt. Somit vermag Geschichte, den Bruch zwischen Mensch und Anderem zu überbrücken, doch der eigentliche Grund der Verstrickung ist damit noch nicht erfasst.

Im Bezug des Daseins auf seine Geschichte wird Schuld gegenüber dem eigenen Ursprung zur »Grundform geschichtlichen Verstehens«<sup>28</sup>, insofern der Mensch in ihr die Bedingungen der Möglichkeit seiner Existenz erkennt. Ohne ekstatischen Bezug bleibt Historie wirkungslos als unverbindliches Objekt bezugloser Betrachtung und dem Dasein ohne Erschließung seiner Möglichkeiten keine Wahl. Ohne Wahl gibt es kein Dasein, ohne Geschichte keine Zukunft. Und eben hier liegt unsere Chance: Die Wiederentdeckung der Geschichte als schuldhafter Bezug auf den Ursprung bedeutet auch die Wiedergewinnung eines ethischen Bewusstseins gegenüber den Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Existenz im Bewusstsein ei-

<sup>25</sup> Vgl. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 1993, §76, S. 392 ff.

<sup>26</sup> Vgl. Sartre, J.-P.: *Das Sein und das Nichts*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002 [1943], S. 764 [515].

<sup>27</sup> Schapp, W.: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Hamburg: Meiner 1953, S. 1 ff.

<sup>28</sup> Grätzel, S.: *Dasein ohne Schuld*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004, S. 137.

gener Verantwortung für die Fortführung dieser Geschichte. So erst wird die Geschichte, die uns der Mythos erzählt, vom bloßen Text zu *unserer* Geschichte.

Wenn also nun zum Abschluss dieser Arbeit über *Die Philosophie des Tragischen und die Suche nach der Schuld* nur noch ein letztes Wort zu sagen bleibt, so muss es dieses sein: dass die Wahrheit unserer Begriffe von Tragik und Schuld sich erst in dem erweist, was wir durch sie aus der Geschichte über uns selbst für die Zukunft zu lernen vermochten.

Mainz, den 13. März 2014