

Alessandro Costazza

Der »gräßliche Fatalismus der Geschichte« und die Funktion des Theodizee-Diskurses in Georg Büchners *Dantons Tod*

I. Einige philosophische Themen und deren Zusammenhang in *Dantons Tod*

Obwohl Büchner weder eine Tragödie nach traditionellem Gattungsverständnis noch eine ausdrückliche theoretische Äußerung zur Gattung je geschrieben hat, fehlt sein Name in so gut wie keiner Arbeit zur modernen deutschen Tragödie.¹ Und dies mit noch größerer Berechtigung als bislang vielleicht erkannt worden ist, weil Büchner mit *Dantons Tod* eine in vielerlei Hinsicht sogar paradigmatische Tragödie der Moderne geschaffen hat, die eine Reflexion über ihre eigenen Voraussetzungen enthält, das heißt über die Gefahren und die Gefährdungen der Aufklärung, über die Grenzen des Fortschrittsdenkens, über die Ohnmacht des Individuums und sein Ausgesetztsein gegenüber einem Geschichtsprogress, der nicht zur Versöhnung führt, sondern vielmehr Ausdruck einer inneren Widersprüchlichkeit des Seins selbst ist. Diese Reflexion findet vor allem in den philosophischen Diskussionen über das Problem der historischen Entwicklung und die problematisch gewordene Theodizee statt, die das gesamte Drama wie ein Netz von überraschender Regelmäßigkeit durchweben.

In der letzten Szene des ersten Aktes, das heißt während der einzigen Auseinandersetzung zwischen Danton und Robespierre, wird die Frage nach

1 Es sei hier beispielsweise auf folgende Arbeiten verwiesen: Benno von Wiese: Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel. Hamburg 1964, S. 513–534. George Steiner: Der Tod der Tragödie. Ein kritischer Essay. München, Wien 1962, S. 225–234. Roland Galle: Tragödie und Aufklärung. Zum Funktionswandel des Tragischen zwischen Racine und Büchner. Stuttgart 1976, S. 89–95. Alfred Schwarz: From Büchner to Beckett. Dramatic Theory and the Modes of Tragic Drama. Athens/Ohio 1978. Peter Szondi: Versuch über das Tragische. In: Ders.: Schriften. Hg. v. Jean Bollack. Frankfurt a. M. 1978. Bd. 1: Theorie des modernen Dramas (1880–1950), S. 254–260. Peter-André Alt: Tragödie der Aufklärung. Eine Einführung. Tübingen, Basel 1994, S. 303–305. Helmut J. Schneider: Tragödie und Guillotine. *Dantons Tod*: Büchners Schnitt durch den klassischen Bühnenkörper. In: Volker C. Dörr u. Helmut J. Schneider (Hg.): Die deutsche Tragödie. Neue Lektüren einer Gattung im europäischen Kontext. Bielefeld 2006, S. 127–156.

der Rolle und der Verantwortung des Subjekts im Prozess der Geschichte angedeutet, die dann im nächsten Akt schlechthin zentral sein wird. Als Erster suggeriert Danton eine Spaltung des Subjekts, die Existenz einer Instanz also, die dem Handelnden heimlich zuflüstert: »du lügst, du lügst« (SW 1, S. 33).² Diese Vorstellung wird wenig später von Robespierre selbst übernommen, der nicht weiß, »was in mir das Andere belügt«, und sich wie ein »Nachtwandler« fühlt, der daher keine Verantwortung für seine Taten übernehmen will: »Wer will uns darum schelten?« (SW 1, S. 35). Diese Entmächtigung des Subjekts dient Robespierre hier als Rechtfertigung seines Handelns, das er als Ausdruck einer unpersönlichen, unhaltbar vorwärtsdrängenden geschichtlichen Bewegung betrachtet, die jeden zertritt, der sich ihr entgegensetzt: »Wer in einer Masse, die vorwärts drängt, stehen bleibt, leistet so gut Widerstand als trät' er ihr entgegen; er wird zertreten« (SW 1, S. 34).

Das Thema der Machtlosigkeit des Individuums im Zusammenhang des historischen Prozesses³ wird in der ersten, fünften und siebenten Szene des zweiten Aktes aus unterschiedlicher Perspektive zuerst von Danton und später von St. Just weitergeführt. Gleich in der ersten Szene artikuliert Danton – ähnlich wie schon in der ersten Szene des ersten Aktes – wieder sein Bedürfnis nach Ruhe, dem er jetzt aber eine metaphysische Begründung verleiht: Das Begehren nach Ruhe soll nämlich ein Protest gegen jene Notwendigkeit des menschlichen Strebens nach Handlung und Erkenntnis sein, die Danton als einen Fehler in der Schöpfung betrachtet: »Ich hab es satt, wozu sollen wir Menschen miteinander kämpfen? Wir sollten uns nebeneinander setzen und Ruhe haben. Es wurde ein Fehler gemacht, wie wir geschaffen wurden, es fehlt uns etwas, ich habe keinen Namen dafür« (SW 1, S. 39).

In der fünften Szene, in der Danton vor jenem »gräßlichen Fatalismus der Geschichte« zurückschreckt, von dem auch Büchner im berühmten Brief an die Braut geschrieben hatte, erfährt die Vorstellung der Entmächtigung des Subjekts eine bedeutende Vertiefung. »Fatalismus« bedeutet nämlich, dass der Mensch nicht das eigentliche Subjekt seines Strebens, seines Handelns und Wollens ist, da er vielmehr – wie es im Brief heißt – wie »Schaum auf der Welle« nur Ausdruck einer Kraft beziehungsweise eines »ehernen Gesetzes« ist, das er vielleicht erkennen, aber nicht beherrschen kann. »Das muß«, das Büchner im Brief als »eins von den Verdammungsworten, womit der Mensch

2 Hier wie im Folgenden wird *Dantons Tod* nach der Ausgabe des Deutschen Klassiker Verlags zitiert: Georg Büchner: Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente. Hg. v. Henri Poschmann. Bd. 1: Dichtungen. Frankfurt a. M. 1992; Bd. 2: Schriften, Briefe, Dokumente. Frankfurt a. M. 1999. Zitate aus dieser Ausgabe werden fortan durch die Sigle SW mit arabischen Band- und Seitenzahlen nachgewiesen.

3 Nach Benno von Wiese stellt die »Entmächtigung des Menschen durch die Geschichte« den Ausgangspunkt von Büchners Tragödie dar (B. von Wiese: Die deutsche Tragödie (Anm. 1), S. 514f.).

getauft worden« ist (SW 2, S. 377), definiert, bedeutet eben die Notwendigkeit des menschlichen Strebens und der historischen Entwicklung, die den Menschen auch gegen seinen Willen schuldig werden lässt, wie der biblische Ausspruch beweist, den Büchner sowohl im genannten Brief als auch im Theaterstück zitiert: »[E]s muß ja Ärgernis kommen, aber wehe dem, durch den es kommt« (SW 2, S. 377; SW 1, S. 49). Die Menschen, und selbst die Genies und die »Paradegäule[-] und Ecksteher[-] der Geschichte« (SW 2, S. 377), sind also nichts als »Puppen [...] von unbekanntem Gewalten am Draht gezogen« (SW 1, S. 49), welche jedoch nicht von ihrer Verantwortung freigesprochen werden.

Diese Vorstellung des Verhältnisses von Individuum und geschichtlicher Entwicklung entfernt sich bezeichnenderweise nicht wesentlich von jener, die St. Just in seiner Rede vor dem Nationalkonvent in der siebenten und letzten Szene des zweiten Aktes formuliert.⁴ Hier resümiert St. Just sozusagen die von Robespierre und Danton bereits ausgesprochenen Hauptideen über die Notwendigkeit der natürlichen und geschichtlichen Entwicklung sowie über die Ohnmacht des Individuums, das nur ein Werkzeug in den Händen einer höheren Instanz ist: So wie »die Natur [...] ruhig und unwillkürlich ihren Gesetzen« folgt und »der Mensch [...] vernichtet [wird], wo er mit ihnen in Konflikt kommt«, so wird auch »eine Idee [...] eben so gut wie ein Gesetz der Physik vernichten dürfen, was sich ihr widersetzt«, indem »der Weltgeist [...] in der geistigen Sphäre [sich] unserer Arme eben so [bedient], wie er in der physischen Vulkane und Wasserfluten gebraucht« (SW 1, S. 54). Indem St. Just also die vorausgegangenen Diskurse sozusagen zu einer Philosophie der Geschichte entwickelt, führt er gleichsam ein neues Thema ein, das heißt jenes des notwendigen Leidens des Menschen im Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung. Das Thema des Leides und somit jenes der Theodizee wird dann in der ersten und siebenten Szene des dritten Aktes sowie abschließend in der zentralen fünften Szene des vierten Aktes wieder aufgenommen.

Die vom Philosophen und Publizisten Payne angeführten Argumente gegen die Existenz Gottes sind nicht neu, sondern stammen vielmehr größtenteils aus der Philosophie Epikurs;⁵ sie sind jedoch insofern interessant, als

4 Zu dieser Rede, ihren Quellen und ihrer Bedeutung vgl. Herbert Wender: *Georg Büchners Bild der Großen Revolution. Zu den Quellen von Dantons Tod*. Frankfurt a. M. 1988, S. 175–207.

5 Vgl. für die Quellen dieses Gesprächs die Erläuterungen zu *Dantons Tod* in Georg Büchner: *Sämtliche Werke und Schriften. Historisch-kritische Ausgabe mit Quellendokumentation und Kommentar* (Marburger Ausgabe). Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, hg. v. Burghard Dedner u. Thomas Michael Mayer. Darmstadt 2000ff. Bd. 3: *Dantons Tod*. Teil 4: Erläuterungen. Bearb. v. Burghard Dedner unter Mitarb. v. Eva-Maria Vering u. Werner Weiland. Darmstadt 2000, S. 162–174. Vgl. auch Joachim

sie eine Umkehrung der im ganzen 18. Jahrhundert sehr beliebten Physikotheologie darstellen, die die Existenz Gottes aus der Betrachtung der Vollkommenheit alles Erschaffenen induzierte, während Payne umgekehrt die Nicht-Existenz Gottes aus der bloßen Existenz der Welt beziehungsweise aus deren Unvollkommenheit ableitet (SW 1, S. 56–60). Nach diesen ›metaphysischen‹ Beweisen führt Payne das wichtigste und am schwersten wiegende Argument gegen die Existenz Gottes an, nämlich das Vorhandensein des Schmerzes:

Schafft das Unvollkommne weg, dann allein könnt ihr Gott demonstrieren, Spinoza hat es versucht. Man kann das Böse leugnen, aber nicht den Schmerz: nur der Verstand kann Gott beweisen, das Gefühl empört sich dagegen. Merke dir es, Anaxagoras, warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riß in der Schöpfung von oben bis unten. (SW 1, S. 58)

Das »Böse« ist nämlich nur ein Relationsbegriff, der vom Verstand durch eine einfache Änderung der Koordinaten im Bezugssystem leicht ins Positive gewendet werden kann, indem es zum Beispiel als Mittel zur Erreichung eines größeren Guten funktionalisiert und teleologisch relativiert wird. Genau so funktionierten tatsächlich die meistverbreiteten Argumente der vielen Theodizeen des 18. Jahrhunderts, die insofern ausnahmslos rationale Theodizeen waren⁶ und letztendlich zu dem Ergebnis führten, die absolute Notwendigkeit des Bösen und des Leidens auf die gleiche Art und Weise wie die von St. Just vertretene Geschichtsphilosophie zu beweisen. Einer solchen rationalen und vom Individuum abstrahierenden Theodizee setzt also Payne – und mit ihm Büchner – die schlechthin individuelle Erfahrung des Schmerzes entgegen, die wegen ihrer Partikularität dem Verstand absolut unzugänglich bleibt und somit unmöglich wegrationalisiert werden kann.⁷

Nach dem Leid wird dann in der siebenten Szene des dritten Aktes das andere wichtige Argument gegen die Theodizee thematisiert, nämlich der Tod. Philippeau versucht, die Aporie des Todes durch die traditionellen Ar-

Kahl: »Der Fels des Atheismus«. Epikurs und Georg Büchners Kritik an der Theodizee. In: Georg Büchner Jahrbuch 2 (1982), S. 99–125.

6 Vgl. Otto Lempp: Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller. Leipzig 1910. Hans Lindau: Die Theodizee im 18. Jahrhundert. Entwicklungsstufen des Problems vom theoretischen Dogma zum praktischen Idealismus. Leipzig 1911.

7 Bereits im 18. Jahrhundert gingen die Kritiken an der Theodizee von der Behauptung des Eigenwerts des Individuums, seiner Verantwortung, seiner Freiheit und seines Gefühls aus. Vgl. Otto Lempp: Das Problem der Theodizee (Anm. 6), S. 107–118, 170–190. Nach diesem Beweis der Nicht-Existenz Gottes wird von Payne noch der ›moralische Beweis‹ der Existenz Gottes als bloße Tautologie entlarvt; Hérault zeigt hingegen, wie die mystische Idee von Gott als *coincidentia oppositorum* ins Nichts führt (vgl. SW 1, S. 58f.).

gumente der Palingenese zu überwinden, nach der in der Natur kein Tod stattfindet, sondern alles in steter Verwandlung begriffen ist (SW 1, S. 72). Gerade diese sonst tröstlichen Argumente werden von Danton jedoch als unerträgliche Verdammung empfunden: »Eine erbauliche Aussicht! Von einem Misthaufen auf den andern! Nicht wahr, die göttliche Klassentheorie? Von prima nach sekunda, von sekunda nach tertia und so weiter? Ich habe die Schulbänke satt, ich habe mir Gesäßschwienel wie ein Affe drauf gesessen« (SW 1, S. 72). Danton erwähnt hier mit der »Klassentheorie« die bekannte Vorstellung der »Kette der Wesen«⁸ und verflucht, wie schon in der ersten Szene des dritten Aktes, die Notwendigkeit des Werdens und des Strebens, denen er, wie schon in der ersten Szene des ersten Aktes und in der ersten Szene des zweiten Aktes, das Bedürfnis nach Ruhe entgegensetzt. Nur im Nichts beziehungsweise im Tod oder in der Vernichtung könnte er diese Ruhe finden, die ihm aber auf ewig versagt ist:

Der verfluchte Satz: etwas kann nicht zu nichts werden! und ich bin etwas, das ist der Jammer!

Die Schöpfung hat sich so breit gemacht. Da ist nichts leer, Alles voll Gewimmel.
[...]

Ja wer an Vernichtung glauben könnte! dem wäre geholfen.

Da ist keine Hoffnung im Tod, er ist nur eine einfachere, das Leben eine verwickeltere, organisiertere Fäulnis, das ist der ganze Unterschied!

Aber ich bin gerad' einmal an diese Art des Faulens gewöhnt, der Teufel weiß wie ich mit einer andern zu Recht komme.

[...]

Und wenn ich ganz zerfiele, mich ganz auflöste – ich wäre eine Handvoll gemarterten Staubes, jedes meiner Atome könnte nur Ruhe finden bei ihr.

Ich kann nicht sterben, nein, ich kann nicht sterben. (SW 1, S. 72f.)

In der fünften Szene des vierten Aktes führt Philippeau erneut ein typisches Argument der Theodizee ins Feld, nämlich jenes der Beschränktheit der menschlichen Perspektive, die uns als Leid und Zerstörung erscheinen lässt, was in den Augen Gottes zur größten Harmonie des Ganzen gehört:

Meine Freunde man braucht gerade nicht hoch über der Erde zu stehen um von all dem wirren Schwanken und Flimmern nichts mehr zu sehen und die Augen von einigen großen, göttlichen Linien erfüllt zu haben.

Es gibt ein Ohr für welches das Ineinanderschreien und der Zeter, die uns betäuben, ein Strom von Harmonien sind. (SW 1, S. 85)

8 Nach den historischen Zeugnissen hatte Saint-Just in seiner »geschichtsphilosophischen« Rede vor dem Konvent »den Menschen als Glied an der großen (!) Kette der Wesen« betrachtet. Vgl. Georg Büchner: *Sämtliche Werke und Schriften* (Anm. 5). Bd. 3: *Danton's Tod*. Teil 3: *Historische Quellen*. Bearb. v. Burghard Dedner, Thomas Michael Mayer u. Eva-Maria Vering. Darmstadt 2000, S. 420. Zur Idee der »Kette der Wesen« vgl. Arthur O. Lovejoy: *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*. Frankfurt a. M. 1985.

Danton antwortet aber auch auf diese Idee, wie schon Payne auf die Relativierung des Schmerzes, durch den Hinweis auf die Körperlichkeit, das heißt auf die unmittelbar gegenwärtige Empfindung des Einzelnen, die von keinem Verstand und von keinem Traum der Vernunft wegphantasiert werden kann: »Aber wir sind die armen Musikanten und unsere Körper die Instrumente. Sind die häßlichen Töne, welche auf ihnen herausgepfuscht werden nur da um höher und höher dringend und endlich leise verhallend wie ein wollüstiger Hauch in himmlischen Ohren zu sterben?« (SW 1, S. 85). Nachdem die Existenz Gottes im dritten Akt verneint worden ist, wird die Schuld des Leides hier auf die alten Götter geworfen, die sich angeblich über das Leiden der Menschen erfreuen wie über die Schreie der in die glühenden Molochsarme geworfenen Kinder oder über den Farbwechsel der sterbenden Goldkarpfen auf ihren Tischen (SW 1, S. 85f.).

II. Die ›Kette der Wesen‹ und die problematische Stellung des Menschen

Alle bisher hervorgehobenen philosophischen Themen in *Dantons Tod* ergeben einen an sich kohärenten und konsistenten Diskurs, der auf eine Kritik jedes teleologischen Denkens und somit auch jeder Theodizee sowie jeder Geschichtsphilosophie als deren säkularisierte Fortschreibung hinausläuft. Die thematisierten Aporien der Theodizee und der Geschichtsphilosophie sind andererseits insofern besonders interessant, als sie nicht nur den Gegenstand der philosophischen Diskussionen im Drama ausmachen, sondern darüber hinaus als Gegenstand und Inhalt einer neuen Art von Tragödie interpretiert werden können, die der idealistischen, auf geschichtsphilosophische Versöhnung hinauslaufenden Auffassung der Tragödie geradezu entgegengesetzt ist.

Es ist natürlich kein Zufall, wenn so gut wie alle philosophischen Auseinandersetzungen in *Dantons Tod* auf jene während des 18. Jahrhunderts leidenschaftlich geführte Diskussion über die oft widersprüchlichen Implikationen der im ganzen Jahrhundert auf den Gebieten der Metaphysik, der Moral, der Politik und der Naturwissenschaften verbreiteten Vorstellung der ›Kette der Wesen‹ verweisen,⁹ da gerade innerhalb dieser Diskussion der enge Zusammenhang von Theodizee und Geschichtsphilosophie am deutlichsten zum Vorschein kommt. Diese emanatistische Idee platonisch-neuplatonischen Ursprungs¹⁰ erfuhr nämlich im Laufe des 18. Jahrhunderts eine Dy-

9 Vgl. zu diesen Diskussionen vor allem die Kapitel 6, 7 und 8 von Arthur O. Lovejoy: Die große Kette der Wesen (Anm. 8), S. 221–290.

10 Vgl. ebenda, Kapitel 2, S. 37–86.

namisierung,¹¹ die sie als Höherentwicklung von einer Stufe zur anderen auf dem Weg einer stetigen Vervollkommnung erscheinen ließ, in der aber die Zerstörung und das Leiden des Einzelnen fest eingeschrieben waren.¹² So schreibt etwa Herder in *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*:

Das Kraut zehrt Wasser und Erde und läutert sie zu Theilen von sich hinauf: das Thier macht unedlere Kräuter zu edlern Thiersafte: der Mensch verwandelt Kräuter und Thiere in organische Theile seines Lebens, bringt sie in die Bearbeitung höherer, feinerer Reize. So läutert sich alles hinauf: höheres Leben muß von geringerem, durch Aufopferung und Zerstörung *werden*.¹³

Der Übergang von einer Stufe des Seins zur nächsten, »[v]on prima nach sekunda, von sekunda nach tertia« (SW 1, S. 72) – gemäß der Formulierung Dantons in Büchners Drama –, scheint also von Anfang an mit Schmerz, Zerstörung und Tod verbunden zu sein. Gerade deswegen fungierte jedoch diese Auffassung der aufsteigenden ›Kette der Wesen‹ als ein Argument der Theodizee, indem sie das Übel und das Leid in der Welt teleologisch funktionalisierte und zum notwendigen Bestandteil der Vollkommenheit der ›besten aller möglichen Welten‹ erklärte.

In Herders fünftem Spinoza-Gespräch hegt etwa Theano – nicht von ungefähr gerade die weibliche Gesprächspartnerin als Vertreterin des Gefühls gegenüber der kalten Rationalität der männlichen Diskutanten – Zweifel an dieser Art von Theodizee:

Ist nicht ein Zwang darinn, daß Eine Kraft die andre überwältigt, sie an sich zieht und mit ihrer Natur vereinigt? Wenn ich bemerke, daß alles Leben der Geschöpfe auf der Zerstörung andrer Gattungen ruhe, daß der Mensch von Thieren, Thiere von einander oder auch nur von Pflanzen und Früchten leben: so sehe ich freilich Organisationen, die sich bilden, aber die zugleich andre zerstören, d. i. Mord und Tod in der Schöpfung.¹⁴

Herder beziehungsweise sein Wortführer Theophron rechtfertigt aber die Notwendigkeit von Zerstörung, Mord und Tod durch den Gedanken der notwendigen Entwicklung, die keinen »Stillstand« und noch weniger einen

11 Vgl. ebenda, Kapitel 9, S. 292–344.

12 Vgl. zum Folgenden Alessandro Costazza: *Genie und tragische Kunst*. Karl Philipp Moritz und die Ästhetik des 18. Jahrhunderts. Bern, Berlin, Frankfurt a. M. 1999, S. 341–354.

13 Johann Gottfried Herder: *Sämtliche Werke*. 33 Bände. Hg. v. Bernhard Suphan. Nachdr. der Ausg. Berlin 1877–1913. Hildesheim, New York 1967ff. Bd. 8. Hildesheim [1978], hier S. 175f.

14 Johann Gottfried Herder: *Gott. Einige Gespräche*. In: Ders.: *Sämtliche Werke* (Anm. 13). Bd. 16. Hildesheim [1978], S. 532–572, hier S. 563. Zum Verhältnis Büchners zu Herder und Spinoza vgl. zudem Wolfgang Proß: *Spinoza, Herder, Büchner: Über »Gesetz« und »Erscheinung«*. In: *Georg Büchner Jahrbuch* 2 (1982), S. 62–98.

»Rückgang« kennt: »Es ist also kein Tod in der Schöpfung; er ist ein Hinwegeilen dessen, was nicht bleiben kann, d. i. Wirkung einer ewig-jungen, Rastlosen [!], daurenden Kraft, die ihrer Natur nach keinen Augenblick müßig seyn, stille stehn, unthätig bleiben konnte.«¹⁵ Dieses »nothwendige Gesetz«, dem zufolge »keine Ruhe [...] in der Schöpfung« sein kann, »denn eine müßige Ruhe wäre Tod«,¹⁶ geht selbstverständlich auf die Leibniz'sche Philosophie zurück, nach welcher das Wesen selbst der Monade in ihrer ununterbrochenen Tätigkeit besteht, sodass jede Erhöhung der Tätigkeit auch eine Vervollkommnung derselben bedeutet.

Eine unmittelbare Anwendung dieses Prinzips auf den Menschen findet sich bereits in Lenzens 1771–72 entstandenem *Versuch über das erste Principium der Moral*, wo er auf die Frage, ob »Ruhe« oder »Bewegung« als Bestimmung des Menschen gelten sollte, antwortet: »Nichts in der Welt ist zu einer absoluten Ruhe geschaffen und unsere Bestimmung scheint gleichfalls ein immerwährendes Wachsen, Zunehmen, Forschen und Bemühen zu sein. Wir wollen immer weiter gehen und nie stille stehen.«¹⁷ Ganz im Gegensatz zu diesen Äußerungen des historischen Lenz strebt Büchners gleichnamige literarische Figur – ähnlich wie auch Danton im Drama – nach Ruhe: »[I]ch will ja nichts als Ruhe, Ruhe, nur ein wenig Ruhe und schlafen können« (SW 1, S. 249). Und weiter: »Jeder hat was nötig; wenn er ruhen kann, was könnt' er mehr haben! Immer steigen, ringen und so in Ewigkeit Alles was der Augenblick gibt, wegwerfen und immer darben, um einmal zu genießen; dürsten, während einem helle Quellen über den Weg springen« (SW 1, S. 236). Danton spricht diesbezüglich von einem »Fehler«, der in der Schöpfung gemacht wurde, weil der Mensch, dem allgemeinen natürlichen Gesetz der Entwicklung und Vervollkommnung gemäß, nicht ruhen und genießen darf, sondern notwendig streben, sich entwickeln und auf Genuss verzichten muss.

Auf ebendieses mit Genussverzicht und Leiden des Einzelnen verbundene Vervollkommnungsgesetz hatte auch Kant – zuerst in dem Aufsatz *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) und später in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) – seine Auffassung der Geschichte gegründet. Um in das Chaos der historischen Erscheinungen Ordnung und Rationalität zu bringen, betrachtet auch Kant – ähnlich wie St. Just in seiner Rede – die menschliche Geschichte im Zusammenhang einer teleologischen Auffassung der Natur, um festzustellen, dass weder der Mensch noch dessen Glückseligkeit den Endzweck der Natur darstellt. Der einzelne Mensch wird

15 Ebenda, S. 566.

16 Ebenda, S. 570.

17 Jakob Michael Reinhold Lenz: Werke und Briefe in drei Bänden. Hg. v. Sigrid Damm. Leipzig 1987. Bd. 2, S. 499–514, hier S. 504.

als bloßes »Mittel zur Erhaltung der Zweckmäßigkeit im Mechanismus der übrigen Glieder« betrachtet¹⁸, während der Endzweck der Natur »in Ansehung der Menschengattung« vielmehr in der »Kultur« beziehungsweise in der Errichtung einer die Kultur befördernden »vollkommenen [...] bürgerliche[n] Verfassung« besteht.¹⁹ Um dieses Ziel zu erreichen und die vollständige und zweckmäßige Entwicklung der menschlichen Naturanlagen zu befördern, bedient sich allerdings die Natur aller ungeselligen Neigungen im Menschen, um seinen »Hang zur Faulheit« durch »Ehrsucht, Herrschaftsucht oder Habsucht« zu überwinden.²⁰ Der Mensch »will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er soll aus der Lässigkeit und untätigen Genügsamkeit hinaus, sich in Arbeit und Mühseligkeiten stürzen.«²¹

Schon hier – wie später ausdrücklich bei Hegel – ersetzt also offensichtlich die idealistische Geschichtsphilosophie die Theodizee, deren philosophische Versuche nach Kant bekanntlich als Anmaßung der Vernunft notwendig misslingen mussten:²² Alle Übel in der Welt, Krieg, Leid und Elend dienen nämlich einer »Anspannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwicklung der Naturanlagen« und »verrathen also wohl die Anordnung eines weisen Schöpfers; und nicht etwa die Hand eines böserartigen Geistes, der in seine herrliche Anstalt gefuscht oder sie neidischer Weise verderbt habe.«²³ Kant selbst empfindet zwar das Problematische dieser Art von Theodizee, die vom Einzelnen nur Verzicht und Leid verlangt und die Realisierung der höchsten Vollkommenheit nur der Gattung anheimstellt, bejaht sie aber trotzdem:

Befremdend bleibt es immer hiebei: daß die ältern Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben [...], ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können. Allein so räthselhaft dieses auch ist, so nothwendig ist es doch zugleich [...].²⁴

Gegen eine solche Auffassung der Geschichte, die den Einzelnen auf dem Altar der Realisierung einer Idee opfert, hat sich Herder am Ende des ach-

18 Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. In: Ders.: Werke in zwölf Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. 1968. Bd. 10: Kritik der Urteilskraft und naturphilosophische Schriften 2, S. 389.

19 Immanuel Kant: Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Ders.: Werke (Anm. 18). Bd. 11: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, S. 31–50, hier S. 41.

20 Ebenda, S. 38.

21 Ebenda, S. 39.

22 Immanuel Kant: Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee. In: Ders.: Werke (Anm. 18). Bd. 11: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, S. 105–124.

23 Immanuel Kant: Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Ders.: Werke (Anm. 18). Bd. 11: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, S. 39; vgl. auch S. 49.

24 Ebenda, S. 37.

ten Buches seiner *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* geäußert. Als entschiedener Kritiker jedes teleologischen Denkens verwirft er mit Nachdruck den Gedanken, dass »alle Generationen« nur für »die letzte Generation« arbeiten müssen, und behauptet stattdessen, dass »jeder einzelne Mensch das Maß seiner Glückseligkeit in sich« habe und dass »die leichtere Glückseligkeit einzelner Menschen« das eigentliche Ziel der Natur darstelle.²⁵

Da Herder mit diesen Worten mehr oder weniger explizit gegen Kant polemisiert, nimmt es kein Wunder, wenn dieser in einer Rezension der Herder'schen *Ideen* ausgerechnet diese Auffassung kritisiert.²⁶ Kant beanstandet andererseits auch die Anwendung der Idee der »Kette der Erdorganisationen« auf die menschliche Geschichte und insbesondere die daraus abgeleitete Idee der Palingenese, welche garantieren sollte, dass »das Individuum vom Menschen seine Zerstörung hier auf Erden überleben werde«.²⁷ Herder musste andererseits auf die Vorstellung der Palingenese rekurren, weil er nur durch die Idee einer Neugeburt den Glücksanspruch des Einzelnen mit der Notwendigkeit der mit Leiden und Glücksverzicht verbundenen historischen Entwicklung der Gattung vermitteln konnte.²⁸

Ähnlich wie Kant, aber offensichtlich aus anderen, ja geradezu entgegengesetzten Gründen, verwirft auch Danton in Büchners Drama die von Philippeau vorgeschlagene, trostspendende Idee der Palingenese, indem er sie zu Recht als konsequente Ableitung aus jener Auffassung der »Kette der Wesen« interpretiert, die auch dem idealistischen Fortschrittsoptimismus von St. Just zugrunde liegt, der das Individuum als bloßes Mittel zum Zweck betrachtet. Dantons entschiedene Zurückweisung dieser tröstenden Vorstellung stammt somit aus jener Erkenntnis des zutiefst antihumanistischen Charakters jedes teleologischen Denkens, die auch Büchners antiteleologische Kritik bereits in seinen Schriften aus der Gymnasialzeit bis hin zu seinen naturwissenschaftlichen Abhandlungen erklärt.²⁹ Büchner sieht diesen antihumanistischen Cha-

25 Johann Gottfried Herder: *Sämtliche Werke* (Anm. 13). Bd. 13. Hildesheim [1978], S. 338–342.

26 Immanuel Kant: *Zu Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In: Ders.: *Werke* (Anm. 18). Bd. 12: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 2, S. 781–806, hier S. 804f.

27 Ebenda, S. 790f.

28 Vgl. Herders Schwierigkeiten mit dieser Vermittlung in den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Johann Gottfried Herder: *Sämtliche Werke* (Anm. 13). Bd. 13. Hildesheim [1978], S. 178–181; hier auch die Lösung der Palingenese: S. 189–194, 195–201).

29 So wie Büchner in seinem frühen Aufsatz über den *Heldentod der vierhundert Pforzheimer* die Tat dieser an sich und nicht »nach der Wirkung« oder »[n]ach den Folgen« beurteilt wissen wollte (SW 2, S. 23f.), unterstrich er in der Rezension *Über den Selbstmord*, dass »das Leben selbst Zweck« und nicht bloß das Mittel zur Erreichung eines anderen Zieles ist (SW 2, S. 41). In der Probevorlesung *Über Schädelnerven* setzte er sich dann

rakter jedoch nicht nur in der teleologisch verfahrenen, idealistischen Geschichtsphilosophie, sondern findet ihn auch und vor allem in der »idealistischen Kunst« paradigmatisch verkörpert, die er nicht von ungefähr in der Novelle *Lenz* als »die schmachlichste Verachtung der menschlichen Natur« definiert (SW 1, S. 234). Es ist insofern kein Wunder und wirkt nur allzu konsequent, wenn Büchners Antwort auf die menschenverachtende idealistische Geschichtsphilosophie nicht so sehr eine philosophische, sondern vielmehr eine ästhetische ist, weil er der vom Individuum abstrahierenden Rationalität das Gefühl – als Logik des Besonderen und Individuellen – entgegengesetzen will.

III. Die Aporien der Geschichtsphilosophie als Gegenstand der Tragödie

Eine ästhetische Antwort auf die hier anhand einiger Texte von Herder und Kant erläuterten Ideen, Spannungen und Aporien, die den Inhalt der philosophischen Gespräche von *Dantons Tod* ausmachen, versuchte bereits Karl Philipp Moritz zu geben. In seinen Werken ist die Vorstellung von der ›Kette der Wesen‹ mit allen ihren Implikationen und Aporien, vor allem bei ihrer Anwendung auf die menschliche Geschichte, stets vorhanden. Dabei unterstreicht Moritz vor allem das mit dieser Vorstellung notwendig verbundene Moment des Zwanges und des Leidens, das er beispielsweise in seinem ästhetischen Hauptaufsatz *Über die bildende Nachahmung des Schönen* (1789) als Buße für die angerichtete Zerstörung interpretiert:

Das einfachste Pflanzengewebe muß für seinen Raub an den noch einfacheren Elementen, schon durch Auflösung und Verwelkung; das geringste Lebende für seinen Raub an dem Organisierten, mit körperlichen Schmerzen und dem Tode; und die Menschheit für den Raub ihres höhern Daseins, an der ganzen umgebenden Natur, mit dem Leiden der Seele büßen – Und das Individuum muß dulden, wenn die *Gattung* sich erheben soll.

Die Menschengattung aber muß sich heben, weil sie den Endzweck ihres Daseyns nicht mehr außer sich, sondern in sich hat; und also auch durch die Entwicklung aller in ihr schlummernden Kräfte, bis zur Empfindung und Hervorbringung des Schönen, *sich in sich selber vollenden muß*. – (W 2, S. 573)³⁰

ausdrücklich mit der »teleologische[n] Methode« auseinander, indem er ihr entgegenhielt, dass »die Natur [...] nicht nach Zwecken« handelt, weil sie »in allen ihren Äußerungen sich unmittelbar *selbst genug*« ist und »Alles, was ist« – das heißt auch »das ganz körperliche Dasein des Individuums« – »um seiner selbst willen da« ist (SW 2, S. 158).

30 Karl Philipp Moritz: *Werke*. Hg. v. Horst Günther. Frankfurt a. M. 1981. Hier wie im Folgenden werden Zitate aus dieser Ausgabe durch die Sigle W mit arabischen Band- und Seitenangaben nachgewiesen.

Das so insistent wiederholte »muß«, das nicht von ungefähr an Büchners »muß« erinnert, unterstreicht die fatalistische Notwendigkeit der natürlichen und historischen Entwicklung, die – ähnlich wie bei Kant – das Individuum der Entwicklung der in der Gattung »schlummernden Kräfte« opfert und sein Leid sogar als Buße für eine von ihm notwendig, das heißt gegen den eigenen Willen angerichtete Zerstörung deutet.

Eine solche teleologische Funktionalisierung des Einzelnen zugunsten der Realisierung einer abstrakten Idee mag bei einem Autor wie Moritz überraschen, der die im Bereich der Ästhetik entwickelte Idee der Autonomie, des »*um seiner selbst willen*«, auch auf das menschliche Individuum übertragen und in seinen populärphilosophischen Schriften wiederholt unterstrichen hatte, dass »[d]er einzelne Mensch [...] schlechterdings niemals als ein bloß *nützlich*es, sondern zugleich als ein *edles* Wesen betrachtet werden [muss], das seinen eigentümlichen Wert in sich selbst hat, wenn auch das ganze Gebäude der Staatsverfassung, wovon er ein Teil ist, um ihn her wegfiel« (W 3, S. 186).³¹ Diese Aufmerksamkeit für den »einzelnen Menschen«, der nie als Mittel zum Zweck betrachtet werden darf (W 3, S. 188), erklärt in der Tat auch Moritz' hartnäckige Widerstände gegen alle gängigen Argumente der Theodizee, die er in seinen Schriften auf die Probe stellt, um sie dann in einem ständigen Pendeln zwischen dem Bedürfnis nach Harmonie und der nihilistisch demaskierenden Skepsis unausbleiblich wieder zu verwerfen.³²

Moritz weiß, dass Ordnung, Zusammenhang und Organisation sich nur durch Zwang, »Streit, Krieg, Gegeneinanderstreben« erreichen lassen, während »die *Ruhe* [...] in der Auflösung, in der Gleichwerdung, in der Absonderung der Teile« zu finden ist (W 3, S. 287f.). Und aus diesem Grund verlangt er auch für den Menschen zuweilen »die Erleichterung« von den Zwängen der Gesellschaft und der geschichtlichen Entwicklung (W 3, S. 290). Die Spannung zwischen dem regressiven »Wunsche nach Ruhe, nach gänzlicher Auflösung« (W 3, S. 241), nach dem nur im Loslassen und in der Absonderung »gegenwärtigen Lebensgenuß« (W 3, S. 287) einerseits, und dem Bewusstsein einer entgegengesetzten Notwendigkeit der anstrengenden, mühevollen Tätigkeit andererseits, bildet die tiefe Struktur von Moritz' *Fragmenten aus dem Tagebuch eines Geistersehers*.

Bezeichnenderweise verwirft auch Moritz den tröstenden Gedanken der Palingenese (W 3, S. 39):³³ Ähnlich wie für Büchner bildet nämlich auch für

31 Vgl. dazu ausführlicher Alessandro Costazza: *Schönheit und Nützlichkeit. Karl Philipp Moritz und die Ästhetik des 18. Jahrhunderts*. Bern, Berlin, Frankfurt a. M. 1996, S. 165–198.

32 Vgl. hierzu Alessandro Costazza: *Genie und tragische Kunst* (Anm. 12), S. 354–376.

33 Vgl. dazu ebenda, S. 370f.; zudem Albert Meier: *Schmetterlinge und Spinozas Gott. K. Ph. Moritz als Moralphilosoph*. In: *Text + Kritik* 118/119: Karl Philipp Moritz. München 1980, S. 58–66.

ihn das durch keine teleologische Argumentation wegzuleugnende Leiden des Einzelnen den unüberwindlichen Stein des Anstoßes, eine Art »Fels des Atheismus«. Auf eine »geheime[-] Stimme«, die »das menschliche Elend« durch den Hinweis auf dessen Partikularität beziehungsweise »*Vereinzelung*« zu relativieren versucht, da der Schmerz nur vom »*einzelnen Menschen*« im »*gegenwärtigen Augenblick*« erfahren wird und »keine eigentliche Summe des Elends selbst bei dem einzelnen Menschen« möglich ist, antwortet Moritz' »bessere Natur«: »Ich fühle, daß es mir unerträglich sein würde, in einer Welt zu leben, worin irgend ein denkendes und empfindendes Wesen wirklich und *notwendig* unglücklich wäre –« (W 3, S. 213). Angesichts des »*wirklichen Elends*« in der Welt paraphrasiert daher Moritz die berühmte Infragestellung der göttlichen Güte und Allmacht aus Epikurs Fragment 374 (W 3, S. 299),³⁴ die bereits von Albrecht von Haller in seinem Gedicht *Über den Ursprung des Übels* übernommen worden war. Von Hallers Vers »Vergnügt, o Vater, dich der Kinder Ungemach?«³⁵ übernimmt Moritz insbesondere die bei Epikur nicht vorhandene Idee eines sadistischen Gottes, für den »Krieg, Unterdrückung und alle die mißtönenden Zusammenstimmungen der menschlichen Verhältnisse woraus das *wirkliche Elend* erwächst, [...] ein *wohlgefälliges Spiel*« darstellen (W 3, S. 300); eine Vorstellung, die dann in *Dantons Tod* gegen Ende der fünften Szene des vierten Aktes wiederkehrt (SW 1, S. 85f.).

Vor allem im letzten Teil des Aufsatzes *Über die bildende Nachahmung des Schönen* findet jedoch Moritz anhand einer neuartigen Theorie der Tragödie eine Art von ästhetischer Versöhnung zwischen der Notwendigkeit der mit Leid und Schmerz verbundenen historischen Entwicklung und dem unveräußerlichen Glücksanspruch des Einzelnen:³⁶ Das notwendige Leid des Einzelnen verwandelt sich nämlich ihm zufolge in der theatralischen Darstellung, vor allem durch das verursachte Mitleid, zum kostbaren Eigentum der Gattung. Der Anblick »der nahen, unvermeidlichen Vernichtung eines Wesens unserer Art«, die nicht durch ein Vergehen oder einen Fehler – »tragische Schuld« beziehungsweise *hamartia* –, sondern vielmehr »in der edelsten Bildung dieses Wesens selbst sich gründet« und daher »am unmittelbarsten durch die schönen Verhältnisse des Ganzen selbst bewirkt wird« (W 2, S. 578), macht uns »in einem kurzen Zeitraume« mit dem tragischen Gesetz der Bildung bekannt, das »die immerwährende Zerstörung des Schwächern durch das

34 Vgl. Epikur: Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlungen, Fragmente. Zweite Auflage, eingel. u. übertragen v. Olaf Gigon. Zürich, Stuttgart 1968, S. 136.

35 Albrecht von Haller: Die Alpen und andere Gedichte. Auswahl u. Nachwort v. Adalbert Elschenbroich. Stuttgart 1984, S. 73 (V. 179).

36 Vgl. dazu ausführlicher Alessandro Costazza: Genie und tragische Kunst (Anm. 12), S. 428–465.

Stärkere, und des Unvollkommnern durch das Vollkommnere« (W 2, S. 577) verlangt.

Diese Erkenntnis, die der ›intellektualen Anschauung‹ Schellings und Hölderlins nahekommmt,³⁷ findet Moritz zufolge aber nicht von ungefähr im Moment des Mitleids statt, das bei ihm allerdings nichts mehr mit einer moralisierenden ›Sympathie‹ beziehungsweise mit einer ›Philanthropie‹ im Sinne Lessings zu tun hat, sondern vielmehr ein Hölderlin'sches Einswerden »mit Allem, was lebt«, bedeutet, eine Schopenhauer'sche Überwindung des *principium individuationis* oder eine dionysische Identifikation mit dem Weltganzen, welche aber insbesondere Bernays' Zurückführung der Katharsis auf den Bereich der ekstatischen Erscheinungen unmittelbar vorwegnimmt.³⁸

Lange vor Hegel macht also Moritz die menschliche Geschichte und den Kampf der »armen Sterblichen« mit der »eisernen Notwendigkeit« (W 2, S. 632) zum Gegenstand der Tragödie und inauguriert somit jenen tiefgreifenden Paradigmenwechsel in der Theorie der Tragödie, die sich nicht mehr ausschließlich auf die moralische Wirkung derselben konzentriert, sondern vielmehr deren Gehalt zu bestimmen versucht.³⁹ Darin sollte ihm übrigens ausgerechnet der Idealist Schiller folgen, den Büchner so tief zu missachten vorgab (SW 2, S. 411). In seinem Aufsatz *Über das Erhabene* macht dieser nämlich die »Weltgeschichte« – als ein »erhabenes Objekt«, das sich »den Erwartungen von Licht und Erkenntnis« sowie den »regulativen Grundsätzen der Beurteilung« entzieht – zum Gegenstand der »tragischen Kunst«, deren Aufgabe darin besteht, jede schonende Vortäuschung einer harmonischen und geordneten Welt zu zerstören und die Menschen »durch das furchtbar herrliche Schauspiel der alles zerstörenden und wieder erschaffenden, und wieder zerstörenden Veränderung« mit dem »ernsten Gesetz der Nothwendigkeit« und dem »bösen Verhängnis« bekannt zu machen.⁴⁰

Hatte aber nicht auch Büchner im berühmten *Fatalismus-Brief* die Erkenntnis jenes »ehernen Gesetzes« der geschichtlichen Entwicklung, das heißt des »gräßlichen Fatalismus der Geschichte«, als »das Höchste« bezeichnet, das die Menschheit erreichen kann (SW 2, S. 377)? Ohne es theoretisch zu begründen, hat er gerade diese vernichtende Erkenntnis zum Gegenstand sei-

37 Vgl. ebenda, S. 429–454, insbesondere S. 453f.

38 Vgl. ebenda, zu Schopenhauer: S. 457–461, zu Nietzsche: S. 460–463, zu Bernays: S. 464f.

39 Vgl. Peter Szondi: Versuch über das Tragische (Anm. 1), S. 157f. Peter-André Alt: Tragödie der Aufklärung (Anm. 1), S. 290–309. Roland Galle: [Art.] Tragisch/Tragik. In: Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Hg. v. Karlheinz Barck, Martin Fontius u. a. Stuttgart 2000–2005. Bd. 6: Tanz – Zeitalter/Epoche. Stuttgart 2005, S. 117–171, hier S. 151–171.

40 Schillers Werke. Nationalausgabe. Begr. v. Julius Petersen. Fortgef. v. Lieselotte Blumenthal. Hg. im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik u. des Schiller-Nationalmuseums Marbach v. Norbert Oellers. Weimar 1943ff. Bd. 21: Philosophische Schriften 2. Unter Mitw. v. Helmut Koopmann hg. v. Benno von Wiese. Weimar 1963, S. 38–54, hier S. 52.

nes ersten Dramas gemacht, und zwar einerseits durch die exemplarische Darstellung jener Ereignisse der französischen Revolution, die ihm diese Einsicht vermittelt hatten, andererseits aber auch durch die in den verschiedenen philosophischen Auseinandersetzungen im Stück enthaltene Reflexion über die theoretischen Prämissen einer solchen tragischen Auffassung der Geschichte. Gerade diese Reflexionen können dann aber, insofern sie den »gräßlichen Fatalismus« als Gehalt der tragischen Darstellung zum Gegenstand haben, auch als Bestandteile beziehungsweise als Ansätze einer impliziten Theorie der modernen Tragödie gelesen werden.

IV. Die moderne Tragödie zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie

Die Tatsache, dass in den philosophischen Diskursen von *Dantons Tod* so viele Verweise auf die Theodizee enthalten sind, ist Ausdruck der prekären Stellung der modernen Tragödie zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie. Etwas zugespitzt ausgedrückt könnte man nämlich behaupten, dass die Tragödie der Moderne das Produkt eben jenes Übergangs von der Theodizee zur Geschichtsphilosophie darstellt, der in Deutschland gegen Ende des 18. Jahrhunderts stattgefunden hat.

Bekanntlich bereitete der herrschende Optimismus des 18. Jahrhunderts der Gattung der Tragödie erhebliche Schwierigkeiten, da in der besten aller möglichen Welten »kein Platz für absolute Dissonanzen, metaphysische Brüche und unheilbare Konflikte und daher also auch nicht für das Tragische«⁴¹ war. Zwar blieben auch die Tragödien der Aufklärung stets auf die Theodizee als sinngebenden Horizont bezogen, aber nur die *hamartia*, das heißt der tragische Fehler oder die sittliche Schuld, zusammen mit der Idee der poetischen Gerechtigkeit konnten zwischen dem pessimistischen Weltgeschehen und der optimistischen Weltdeutung, das heißt zwischen Tragödie und Theodizee vermitteln.⁴²

Erst der allmähliche Geltungsverlust der Theodizee im Laufe des Jahrhunderts öffnete der Tragödie neue Möglichkeiten, indem er den Menschen sozusagen metaphysisch wieder »schuldig« werden ließ. Die Stelle und die Rolle der Theodizee werden nämlich, wie wir etwa bei Kant gesehen haben, von der Geschichtsphilosophie übernommen, welche Gott zwar entlastet und letztendlich beiseiteschafft, dafür aber die ganze Schuld und Verantwortung für die Existenz des Übels in der Welt dem Menschen zuspricht. Odo Marquard spricht diesbezüglich von einer »Übertribunalisierung der menschl-

41 Alberto Martino: Geschichte der dramatischen Theorien in Deutschland im 18. Jahrhundert. Tübingen 1972, S. 437; vgl. auch die folgenden Abschnitte S. 437–451.

42 Ebenda, S. 333; vgl. auch die folgenden Abschnitte S. 333–338.

chen *Lebenswirklichkeit*« durch die Geschichtsphilosophie, für die er bezeichnenderweise als »Paradebeispiel in der Realität« ausgerechnet die »Tribunalsucht der französischen Revolution« wählt.⁴³

Genau der Begründung einer solchen »Tribunalsucht« beziehungsweise des unaufhörlichen Arbeitens der Guillotine dient aber in Büchners Drama auch St. Justs geschichtsphilosophische Rechtfertigung aller Übel in der Welt. Demgegenüber liest sich Dantons Bedürfnis nach »Ruhe«, das heißt sein Versuch, sich jeder politischen Handlung zu enthalten und somit auch jeder Verantwortung zu entziehen, als Ausdruck jenes »*Ausbruchs in die Unbelangbarkeit*«, die nach Marquard den einzig möglichen Ausweg für den Menschen angesichts der »Übertribunalisierung« der Geschichtsphilosophie darstellt.⁴⁴ Selbst der Rückzug Dantons und seiner Anhänger auf die sinnliche und insbesondere sexuelle Dimension des Menschen, aber auch Dantons Behauptung der eigenen unerkennbaren Individualität – *individuum est ineffabile* – in der ersten Szene des ersten Aktes und nicht zuletzt der Wahnsinn Luciles in der allerletzten Szene des Dramas können als ähnliche Fluchtversuche interpretiert werden.⁴⁵

Marquards Interpretation des Nachfolge- beziehungsweise Ablösungsverhältnisses von Theodizee und Geschichtsphilosophie wirft darüber hinaus ein neues Licht auch auf Paynes Beweis der Nicht-Existenz Gottes in Büchners Drama. Ideengeschichtlich betrachtet bedeutet nämlich diese Fragestellung, die im Drama unmittelbar auf St. Justs geschichtsphilosophische Weltdeutung folgt, einen Rückschritt, weil gerade aus dem Geltungsverlust der Theodizee die Geschichtsphilosophie mit ihrer immanenten Rechtfertigung des Bösen und des Leides in der Welt hervorgegangen war. Insofern holt Payne hier sozusagen nach, was zur Voraussetzung der Geschichtsphilosophie gehört: den Tod Gottes. Die Geschichtsphilosophie ist nämlich, um es noch einmal mit Marquards Worten auszudrücken, »die aus einer Krise der Theodizee durch Radikalisierung der Theodizee entstehende Vollendung der Theodizee durch den Freispruch Gottes wegen der erwiesensten jeder möglichen Unschuld, nämlich der Unschuld wegen Nichtexistenz«.⁴⁶

Die aus der Radikalisierung der Theodizee hervorgegangene Geschichtsphilosophie führt aber nach Marquard nicht nur zur »Übertribunalisierung« des Menschen, sondern letztendlich auch zu dessen Entlastung oder gar Abolution, indem sie ihn eliminiert. In der Leibniz'schen Theodizee musste

43 Odo Marquard: Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts. In: Ders.: Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart 1991, S. 39–66, hier S. 51.

44 Vgl. ebenda, S. 51–59.

45 Vgl. ebenda, vor allem die Punkte c) (S. 52f.) und e) (S. 53).

46 Ebenda, S. 48.

sich nämlich Gott als Angeklagter für alle Übel in der Welt rechtfertigen. Die Anwendung des teleologischen Arguments, nach dem das Prinzip »der Zweck heiligt die Mittel« gilt, führte jedoch dazu, dass Gott zwecks Rettung seiner Güte von seiner Schöpferrolle befreit werden und ihm »sein Nichtsein erlaubt oder gar nahegelegt werden« musste.⁴⁷ Die Geschichtsphilosophie machte dann zwar den Menschen dadurch zum »absoluten Angeklagten«, dass sie ihn als Schöpfer der Geschichte ausrief,⁴⁸ bot ihm aber zugleich auch mehrere Fluchtwege in die Unbelangbarkeit. Sie übernahm unter anderem von der Theodizee den teleologischen Gesichtspunkt und sprach den Menschen insofern von seiner Verantwortung los, als sie ihn in ein bloßes »Mittel zum Zweck«, das heißt in ein Instrument in den Händen der Weltgeschichte oder des Weltgeistes verwandelte: »Wie die Theodizee konsequent wurde durch die Negation Gottes, wird die Geschichtsphilosophie konsequent durch die Negation des Menschen.«⁴⁹

Genau diese grundsätzliche Kontinuität von Theodizee und Geschichtsphilosophie, die vor allem in der Beibehaltung des gleichen, zur Negation des Menschen führenden teleologischen Gesichtspunkts besteht, wird aber auch in Büchners *Dantons Tod* entlarvt. Wie bereits gezeigt, teilen im Grunde die zu verschiedenen politischen Lagern gehörenden Figuren Robespierre, St. Just und Danton die gleiche fatalistische Geschichtsauffassung, aus der sie allerdings unterschiedliche Konsequenzen ziehen. Während nämlich sowohl St. Just als auch Robespierre eine solche Geschichtsauffassung bejahen, indem Robespierre darin eine Entlastung für sein blutiges Handeln, St. Just hingegen eine Rechtfertigung des jakobinischen Terrors sucht, reagiert Danton angesichts des »gräßlichen Fatalismus der Geschichte« mit Untätigkeit und Resignation. Seine Weigerung, ein bloßes Instrument im unmenschlichen Mechanismus der Geschichte zu sein, führt aber paradoxerweise wieder zu einer Bestätigung der Negation des Menschen, indem er nur im Tod, das heißt in einer letztendlich unerreichbaren Selbstauflösung ins Nichts, den einzigen Ausweg sieht.

Büchners Reaktion auf die Einsicht in den »gräßlichen Fatalismus der Geschichte« unterscheidet sich grundlegend vom regressiven Eskapismus Dantons und gleicht vielmehr einer im Sinne Nietzsches heroischen Antwort ästhetischer Natur: Anstatt den Blick davon abzuwenden, macht er das menschliche »lächerliche[-] Ringen gegen ein ehernes Gesetz« (SW 2, S. 377) – ähnlich wie schon Moritz vor ihm – zum Gegenstand der künstlerischen Darstellung und trägt damit zu dessen Erkenntnis bei, die er wiederum als »das Höchste« definiert, was der Mensch erreichen kann.

47 Ebenda.

48 Vgl. ebenda, S. 48–51.

49 Ebenda, S. 57.

In seiner ästhetischen Theorie, insofern sie sich aus seinen Schriften ableiten lässt,⁵⁰ wendet sich Büchner wiederholt und mit äußerster Entschiedenheit gegen die »idealistische Kunst«, die »fast nichts als Marionetten mit himmelblauen Nasen und affektiertem Pathos, aber nicht Menschen von Fleisch und Blut« dargestellt habe (SW 2, S. 411). Büchners Kritik, die er nicht von ungefähr sowohl in *Dantons Tod* als auch in der Novelle *Lenz* anhand des gleichen Marionettenbildes formuliert (SW 1, S. 44, 234), ist allerdings nicht rein ästhetischer Natur und muss vielmehr im Zusammenhang mit seiner allgemeinen Kritik am Idealismus, insbesondere an der idealistischen Geschichtsauffassung, gelesen werden. Nur so wird nämlich die Schärfe dieser Kritik verständlich, wenn Büchner etwa den ästhetischen Idealismus als »die schmachlichste Verachtung der menschlichen Natur« definiert (SW 1, S. 234) und als Beispiel des idealistischen Künstlers David wählt, der »kaltblütig« die Opfer der Revolution zeichnete (SW 1, S. 45). So wie der Idealismus den Menschen nur als »Mittel zum Zweck« betrachtet, der in den Händen des Weltgeistes nichts mehr als eine »Puppe« ist, »von unbekanntem Gewalten am Draht gezogen« (SW 1, S. 49), so kann ihn nach Büchner auch die idealistische Kunst nur als Marionette, Holzpuppe oder gar als Toten darstellen.

Durch eine solche Darstellung scheint freilich die Kunst paradoxerweise dem von Büchner immer wieder reklamierten Prinzip der Nachahmung am genauesten zu entsprechen, weil sie das tiefere Wesen der menschlichen Ohnmacht widerspiegelt: Büchners theatralische Figuren selbst, die Protagonisten von *Dantons Tod* wie auch Woyzeck im gleichnamigen Drama, stellen in mancher Hinsicht solche Marionetten dar, da sie nicht die wirklich handelnden Personen, sondern vielmehr die ohnmächtigen Opfer der Umstände sind. Was aber Büchner an der idealistischen Kunst auszusetzen hat, ist vor allem ihr Mangel an Teilnahme, ihre un menschliche Kaltblütigkeit, der er die Liebe und das Mitleid entgegensetzt.⁵¹

50 Eine Rekonstruktion von Büchners Kunsttheorie ist zwar höchst problematisch, wie etwa Albert Meier zu Recht unterstrichen hat, weil Büchners wichtigste ästhetische Aussagen in zwei literarischen Werken – in *Dantons Tod* und in der Novelle *Lenz* – sowie in einem Brief an die Eltern enthalten und insofern sehr stark kontext- und adressatenbezogen sind (A. Meier: Georg Büchners Ästhetik. München 1983, S. 112). Nichtsdestoweniger ergeben diese ästhetischen Ausführungen eine letztendlich kohärente Kunstauffassung, die ich im Folgenden als solche behandeln werde. Vgl. ausführlicher zu Büchners kunsttheoretischen Aussagen, in ihrem Kontext betrachtet, ebenda, S. 84–113. Jürgen Schwann: Georg Büchners implizite Ästhetik. Rekonstruktion und Situierung im ästhetischen Diskurs. Tübingen 1997.

51 Es sei hier daran erinnert, dass den historischen Berichten zufolge Saint-Just seine »geschichtsphilosophische« Rede vor dem Konvent ausgerechnet mit der Forderung begonnen hatte, »Mitleid« und »menschliche Achtung« gegenüber den »Individuen« beiseitezustellen«. (zitiert in Georg Büchner: Sämtliche Werke und Schriften (Anm. 5). Bd. 3: Danton's Tod. Teil 4: Erläuterungen. Bearb. v. Burghard Dedner unter Mitarb. v. Eva-Maria Vering u. Werner Weiland. Darmstadt 2000, S. 151 sowie Bd. 3: Danton's Tod. Teil 3: Historische

»Man muß die Menschheit lieben«, lässt Büchner seine literarische Figur Lenz sagen, »um in das eigentümliche Wesen jedes einzudringen, es darf einem keiner zu gering, keiner zu häßlich sein, erst dann kann man sie verstehen« (SW 1, S. 235). Kurz davor hatte er die Notwendigkeit hervorgehoben, »sich in das Leben des Geringsten« zu senken, um es »in den Zuckungen, den Andeutungen, dem ganzen feinen, kaum bemerkten Mienenspiel« wiederzugeben (SW 1, S. 234). Auch diese Liebe und diese mitleidende Teilnahme am Schicksal des Einzelnen und Geringsten müssen allerdings als Ausdruck einer grundsätzlicheren und umfassenderen Einstellung betrachtet werden, nämlich als Resultat eines pantheistischen Strebens.⁵² Wenn Büchner vom ästhetischen Prinzip der Naturnachahmung schreibt, denkt er nicht so sehr an eine Kopie der Wirklichkeit, sondern vielmehr an eine Nachahmung der *natura naturans*,⁵³ einer »Schöpfung, die glühend, brausend und leuchtend [...] sich jeden Augenblick neu gebiert« (SW 1, S. 45), »eine[r] unendliche[n] Schönheit, die aus einer Form in die andre tritt, ewig aufgeblättert, verändert« (SW 1, S. 234).

Eine solche pantheistische Auffassung des mimetischen Prinzips erklärt auch Büchners zuerst überraschend wirkenden Rückgriff auf die Theodizee, um seine Kritik an der idealistischen Kunst zu rechtfertigen. Wenn er nämlich behauptet, dass »[d]er liebe Gott [...] die Welt wohl gemacht [hat] wie sie sein soll«, sodass die Künstler »nicht was Besseres klecksen« können (SW 1, S. 234),⁵⁴ so versteht er darunter nicht so sehr einen persönlichen Gott, sondern vielmehr das schaffende Prinzip der Natur selbst, dem der Künstler »ein wenig nach[-]schaffen« soll: »Ich verlange in allem Leben, Möglichkeit des Daseins, und dann ist's gut; wir haben dann nicht zu fragen, ob es schön, ob es häßlich ist, das Gefühl, daß Was geschaffen sei, Leben habe, stehe über diesen Beiden, und sei das einzige Kriterium in Kunstsachen« (SW 1, S. 234).

Die Kunst soll also nach Büchner nicht einfach die tote Kopie einer toten Wirklichkeit, sondern vielmehr die Nachahmung einer werdenden, lebendigen, sich stets wandelnden Natur sein, die auch das Hässliche, das Leiden und das Böse in sich enthält. Eine solche schaffende Nachahmung kann

Quellen. Bearb. v. Burghard Dedner, Thomas Michael Mayer u. Eva-Maria Vering. Darmstadt 2000, S. 421).

52 Ohne freilich je von »Pantheismus« zu reden, hat Schings diesen Zusammenhang am deutlichsten erkannt, indem er Lenzens Kunstgespräch zu Recht in Verbindung mit jener naturmystischen Sympathielehre betrachtet hat, die in den unmittelbar vorhergehenden Szenen von Büchners Novelle zum Vorschein kommt (Hans-Jürgen Schings: Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch. Poetik des Mitleids von Lessing bis Büchner. München 1980, S. 68–79).

53 Vgl. Albert Meier: Georg Büchners Ästhetik (Anm. 50), S. 97–102. Über die Verbreitung der Idee der Nachahmung der *natura naturans* in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts in Deutschland vgl. Alessandro Costazza: Genie und tragische Kunst (Anm. 12), S. 13–23.

54 Vgl. auch SW 2, S. 411 und SW 1, S. 45.

der Künstler jedoch nur durch ein pantheistisches Einswerden (im Sinne Hölderlins) mit allem, was lebt, erreichen. Und genau diese pantheistische Bedeutung haben, auf die Menschen angewandt, auch Büchners Liebe für die »Geringsten« und seine »mitleidige[n] Blicke« auf die Menschheit (SW 2, S. 380). Das Mitleid, als pantheistische und sympathetische Teilhabe an der ganzen Natur und somit auch am Schicksal der Mitmenschen verstanden, stellt mit anderen Worten die produktionsästhetische Grundlage von Büchners Realismus dar.⁵⁵

Die Darstellung des notwendigen Leidens des Individuums in seiner körperlichen Fragilität und existentiellen Ausgesetztheit bedeutet also bei Büchner weder eine zynische Bejahung im Zusammenhang einer teleologischen Versöhnung im Sinne Hegels noch eine Aufforderung zur Resignation, wie etwa Schopenhauer sie formuliert: Sie ist vielmehr Ausdruck einer mitleidenden, das heißt sympathetischen Teilnahme am Schmerz der Welt, die das Skandalon des Leidens des Einzelnen, den »Fels[en] des Atheismus« also, nicht verdecken will, sondern ihn vielmehr offen und anklagend zur Schau stellt.⁵⁶ Obwohl Büchner an keiner Stelle von Tragödie redet, kann jedoch kein Zweifel darüber bestehen, dass ausgerechnet diese Gattung die von ihm an die Kunst im Allgemeinen gestellte Forderung am besten erfüllen kann, sodass er ohne Bedenken zu den Begründern einer neuen Auffassung der Tragödie beziehungsweise der ›Tragödie der Moderne‹ gezählt werden kann.

55 Über das Mitleid als »Prämisse des künstlerischen Realismus« vgl. Peter-André Alt: *Tragödie der Aufklärung* (Anm. 1), S. 304f. Vgl. auch Hans-Jürgen Schings: *Der mitleidigste Mensch* (Anm. 52), S. 73.

56 Vgl. ähnlich ebenda, S. 81–84.

Klassik und Moderne
Schriftenreihe der Klassik Stiftung Weimar

Klassik
Moderne

Herausgegeben von
Thorsten Valk

Band 2

De Gruyter

Die Tragödie der Moderne

Gattungsgeschichte – Kulturtheorie – Epochendiagnose

Herausgegeben von
Daniel Fulda und Thorsten Valk

De Gruyter

Redaktion und Textgestaltung:
Alexandra Bauer

Registererstellung:
Bernhard Spring

Einbandgestaltung:
Goldwiege, Weimar

Einbandabbildung:
Adolphe William Bouguereau:
Orest wird von den Furien gehetzt (Ausschnitt)
© Chrysler Museum of Art, Virginia

ISBN 978-3-11-023290-5
e-ISBN 978-3-11-023291-2
ISSN 1869-2346

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York.
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhaltsverzeichnis

DANIEL FULDA und THORSTEN VALK	
Einleitung	1
ULRICH PROFITLICH	
»Ähnlichkeit zwischen uns und dem leidenden Subjekt« Zu einem Thema der frühen tragödientheoretischen Schriften Schillers	21
CLAUDIA BENTHIEN	
Tragödie der Scham, Trauerspiel der Schuld Konzeptionen des Tragischen um 1800	41
WALTER HINDERER	
Schillers <i>Braut von Messina</i> Eine moderne Aneignung der antiken Tragödie	67
MARIE-CHRISTIN WILM	
Ultima Katharsis. Zur Transformation des Aristotelischen Tragödiansatzes nach 1800	85
ALESSANDRO COSTAZZA	
Der »gräßliche Fatalismus der Geschichte« und die Funktion des Theodizee-Diskurses in Georg Büchners <i>Dantons Tod</i>	107
HARTMUT REINHARDT	
»Eine Tragödie von der erschütterndsten Wirkung« Richard Wagners <i>Der Ring des Nibelungen</i> als Beitrag zur Dramatik des 19. Jahrhunderts	127
TIMO GÜNTHER	
›Dionysos‹. Zur Konjunktur einer neuplatonischen Denkfigur im Tragödiendiskurs der Moderne	161

PETER-ANDRÉ ALT	
Katharsis und Ekstasis. Die Restitution der Tragödie als Ritual aus dem Geist der Psychoanalyse	177
DANIEL FULDA	
Zwischen Assimilation und Selbstbehauptung. Die jüdisch- deutsche Aneignung der Tragödie in der klassischen Moderne	207
ROLAND GALLE	
Existentialismus und Tragödie	235
WOLF GERHARD SCHMIDT	
»Parodierte Peripetie« oder »Der Endpunkt liegt schon hinter uns« Transformationen des Tragödienmodells im absurden Theater	259
VOLKER C. DÖRR	
Pathos versus »Wurstelei« Friedrich Dürrenmatts tragische Komödie	279
BARRY MURNANE	
Wirtschaft als Tragödie. Urs Widmer und Dea Loher	295
FRANZISKA SCHÖSSLER	
Wiederholung, Kollektivierung und Epik Die Tragödie bei Sarah Kane, Anja Hilling und Dea Loher	319
MARK W. ROCHE	
Formen der Tragödie in der Moderne	339
Autorenverzeichnis	355
Personen- und Sachregister	361