CHRISTOPH LEITGEB

Schicksal und Lüge. Oder: Biedermeierliche Aufklärung. Kant in Grillparzers "Lustspiel"

"Mein Ein und Alles, Kant's System, hauen Sie mir ja ganz in die Pfanne!"
- Der Wiener Lorenz Leopold Haschka an Karl Leonhard Reinhold in Jena,
1804

"Demütige" Kantrezeption, Aufklärung und Reaktion in Österreich um 1798

In die Zeit der ersten Lebensjahre Grillparzers fällt der Beginn eines kulturpolitischen Umbruchs der Habsburgermonarchie. Er ist durch den Versuch obrigkeitsstaatlicher Politik gekennzeichnet, die von Joseph II gewährten Freiheiten wieder zurückzunehmen. Folgt man der Darstellung Sauers (1982), so ist gerade die Stellung der Obrigkeit zum Frühkantianismus ein zuverlässiger Indikator für diese Entwicklung.

Gottfried van Swieten, Präses der Studienhofkommission, der 1782 auch die Zensur unterstellt worden war, zeigt sich bei der Besetzung von Universitätslehrstühlen Kantianern gegenüber noch freizügig. Der Leiter der 1795 gegründeten Studienrevisionshofkommission, Graf Heinrich Franz Rottenhan, stellt hingegen mit dem Theaterzensor Überlegungen an, wie Kant am effektivsten wieder aus der Lehre an den Universitäten zu verdrängen sei. Was in der wissenschaftlichen Berufsvorbildung "sorgfältig zu vermeiden" wäre, stellt Rottenhan etwa fest

[...] sind die metaphysischen Subtilitäten und neueren Lehrsysteme, welche die Grundbegriffe angreifen, die man zu der gegenwärtigen Epoche der Philosophie zur Grundlage der positiven Wissenschaften für zureichend hielt, ehe es die Kantische Schule unternahm, mit neuen Irrtümern den gefahrlosen Scepticismus des Voltaire, Hume und Helvetius etc. zu bekämpfen. [zit. nach Sauer 1982, S. 291].

Propagiert wurde letztlich ein Fortschreiben der Leibniz-Wolff'schen Popularphilosophie, wie sie dann auch noch den bis 1822 offiziell gebräuchlichen Lehrbüchern aus der Hand von Grillparzers Universitätslehrer Franz Samuel Karpe zugrunde lag.¹

Der Leitbegriff dieses wissenschafts- und bildungspolitischen Programms ist der Begriff des Positiven im Sinne des dem Eingriff und der Willkür des Denkens grundsätzlich Entzogenen, vom Denken nur als nicht hintergehbar hinzunehmenden Faktischen. Dieses manifestiert sich einmal als das angeblich schlicht vorgegebene Material der positiven, d. h. empirischen Wissenschaften, dann aber auch als das werthaft-normativ vorgegebene Insgesamt der gesellschaftlich-politisch-religiösen Faktizität, womit die ideologische Komponente dieses Leitbegriffs - der Grundzug des konservativen Denkens nach Karl Mannheim - hervortritt.²

1798 kam es zu einem Verbot der Schriften von und über Kant, Fichte und Schelling, die selbst von Hochschulbibliotheken nur an Lehrer ausgegeben werden durften, die sie zu ihrer Widerlegung benötigten.³ Das Verbot Kants galt zunächst dabei allerdings wohl nur den religions- und staatsphilosophischen Schriften (Sauer, Österreichische Philosophie, 278), während zum Beispiel die "Kritik der reinen Vernunft" in den Wiener Buchhandlungen einige Zeit noch offen erhältlich war. 1803 befinden sich unter den bei einem Studenten in Wien beschlagnahmten Büchern neben Werken Fichtes, Johann Baptist Schads und Schellings auch Kants Religionsschrift, seine Rechtslehre (der erste Teil der "Metaphysik der Sitten") und "Zum ewigen Frieden".⁴

Franz Samuel Karpe: Darstellung der Philosophie ohne Beinahmen. 6 Teile. Wien 1802-1803.

² Sauer 1995, S.309, 310.

³ Vgl. Goldfriedrich 1909, S.388f.

Die hier entwickelten Motive der katholischen Reaktion bestimmen auch das Schreib-verbot für den "böhmisch-katholischen Aufklärer" Bolzano

Die Darstellung der Geschichte des Frühkantianismus eröffnet eine Perspektive darauf, wie Aufklärung in der Donaumonarchie zur Zeit des beginnenden 19. Jahrhunderts fortwirkt. Im Anschluß an die kantische Philosophie stellt sich eine Frage, deren Beantwortung über die Einschätzung des Wirkens von Aufklärung bis heute entscheidet: Gibt es eine autonome, moralische Werte setzende Vernunft, die sich von Zweckrationalität so trennen läßt, daß sie unbeeinflußt vom Prinzip der Herrschaft diese an ihren Prinzipien messen kann? Horkheimer und Adorno lassen die Antwort auf diese Frage in ihrer "Dialektik der Aufklärung" letztlich offen. Sie beschreiben aber, wie sehr eine instrumentalisierend technische Vernunft in ihrer Entwicklung eine moralisch sinnsetzende inhaltslos werden läßt und zur allein herrschenden aufsteigt.

Reinhard Koselleck vertritt in seinem Buch "Kritik und Krise" (1992⁷) einen historisch spezifischeren Standpunkt für die Entwicklung hin zur französischen Revolution: Die kantische Behauptung einer "praktischen", von jeder Zweckrationalität gelösten, Moral setzenden Vernunft ist demnach an sich schon ein zweckrational instrumentalisiertes Argument des liberalen Bürgertums gegen den Machtanspruch des absolutistischen Staates. Es ist diese letztere, politischstrategische Bedeutung der aufklärerischen Gleichsetzung von Moral und Vernunft, die in der Ächtung der kantischen Philosophie noch Jahre später in der Politik des österreichischen Vormärz anvisiert wird.

Die Vehemenz verblüfft, mit der schon zur Jahrhundertwende gegen die kantische Philosophie vorgegangen wird: Der direkte Zusammenhang von Kants Kritik an überkommener Metaphysik und der Einforderung von Bürgerrechten wurde von der Obrigkeit weit schärfer gesehen als von den österreichischen Kantianern selbst. Koselleck beschreibt auch dieses Phänomen als Funktion der politischen Instrumentalisierung einer autark gesetzten, kantisch "praktischen" Vernunft. Der aufgeklärte Bürger verbirgt die revolutionär staatspolitische Stoßrichtung seiner neuen Vernunftgläubigkeit nicht nur im "Geheimnis" der Freimaurerlogen vor der absolutistischen Staatsmacht, sondern auch vor sich selbst, indem er sie für "demütig" und unpolitisch hält.

So wird Kant von seinen Anhängern in Österreich zunächst, wie auch von Reinhold, als wegweisend für einen möglichen Ausgleich von Religiosität und Aufklärung, Glauben und Wissen rezipiert. Die "Demut" der Kantischen Philosophie vor der "Grenze des Denkens" erscheint diesen Kantianern bemerkenswerter als ihre revolutionäre egalitär-bürgerliche Tendenz. Dieser Aspekt der frühen Rezeption in der Zeit um 1798 wird dann, Jahre später, unter den Bedingungen einer noch verschärften Zensur, in Österreich vor allem in der Auseinandersetzung mit dem nachkritischen Idealismus neu aktualisiert: gerade gegen ihn führt Grillparzer Kant immer wieder als beispielhaft an.

Diese Philosophie der Bescheidenheit, die das demütige "Ich weiß nicht" an die Spitze des Systems stellt, das Gegebene als eines Beweises ebenso wenig fähig als bedürftig zum Ausgangspunkt nimmt, völlig zufrieden, wenn sie das logisch Richtige, Würdige und allen Förderliche damit in Übereinstimmung bringen kann; die gerade, weil sie dem Denken seine Grenzen setzt, der Ahnung und Empfindung möglich macht, die leer gewordenen Räume als Religion und Kunst auszufüllen. (Grillparzer 1960, Erinnerungen an Feuchtersleben, Hanser, IV, 222)

Hier wird sich die Frage stellen, inwieweit solche Äußerungen über Kant nicht schon außerhalb des historischen Rahmens stehen, auf den sich Kosellecks These beziehen läßt. Grillparzer nähert sich in diesen Bemerkungen zur Philosophie nämlich nicht nur "in Verbergung einer revolutionären Tendenz" dem an, was schon vor der Jahrhundertwende Richtlinie der Reaktion war. Gerade an Kants Philosophie hebt er die Aspekte hervor, die Rottenhan an ihr vermißte. Gleichzeitig verraten diese Äußerungen ein neues Bewußtsein von der

^{1819.} Dabei ist Bolzanos Stellung zu Kant insgesamt auf ähnliche Weise ambivalent wie die hier noch zu entwickelnde Grillparzers. (Auch sie wendet sich gegen die Kantsche Weise der Verknüpfung von "Begriff" und "Anschauung"). Vgl. dazu: Bolzano 1984, S.266-276.

Ambivalenz, in der das Absolut-Setzen einer abstrakten Vernunft auch in Barbarei führen kann. Schon Ferdinand Kürnberger fiel dabei vor allem die rückwärts gewandte Seite an "Österreichs Grillparzer" auf: "Er wurde nicht der Ausläufer Josephs, er wurde der Anfang Metternichs [...] Es ist in seiner Poesie etwas, wie reuige Revolution, wie eine Revolution auf der Umkehr."

2. Theodizee und "Vorsehung": Kant und Schreyvogel

Die Tendenz zu einer "demütigen" Interpretation Kants, die die von seiner Kritik gesetzten Grenzen der Vernunft akzeptiert, um gleichzeitig in sicherem Glauben einen vorkritisch-spekulativen Standpunkt zu vertreten, ist nicht von vornherein der Reaktion zuzurechnen. Dies zeigt sich an Joseph Schreyvogel, Grillparzers späterem Freund und Förderer. 1792 greift er in eine Diskussion ein, in welcher der sächsische Advokat Karl Clauer für eine Ableitung der Verfassung aus Vernunfsprinzipien, der Wiener Historiker und Publizist Justus Möser aber für eine aus den bestehenden Eigentumsverhältnissen eintritt. Schreyvogel geht in der Debatte "im wesentlichen mit Clauer konform" (Sauer, Österreichische Philosophie, 214) und nähert sich kantianischen Standpunkten, die dem Haupt der Wiener Jakobiner, Andreas Riedel, für seinen Verfassungsentwurf 1795 eine Verurteilung zu 60 Jahren Festungshaft eintrugen.

Ab 1793 publiziert Schreyvogel in der "Österreichischen Monaths-schrift", dem "ersten Oppositionsblatt Österreichs"⁷. In der Märznummer 1794 veröffentlicht er die Abhandlung "Der Glaube an Vorsehung nach Grundsätzen der Vernunft", in der er gegen den orthodox-katholischen Standpunkt des Exjesuiten Felix Franz Hofstätter auftritt. Die Argumente beziehen sich dabei auf Kants Untersuchungen "Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theo-

⁵ Kürnberger 1911, S.259-266.

Wangermann 1966, S.132.

dizee"8 und über "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (Kant, Religion, VIII, 1993, 648-883). Während Schreyvogel in der Verfassungsdiskussion offen eine die bestehenden Verhältnisse revolutionierende Linie vertritt, schwächt diese Abhandlung in der "Monathsschrift" die radikalen Implikationen der Kantschen Kritik an der überkommenen Metaphysik ab. Aus diesem Grund ist es nicht nur für Schreyvogels zensur-strategische Erwägungen bedeutsam, daß er der Abhandlung Leibniz' Ablehnung des "Fatums" aus dessen Theodizee-Untersuchung voranstellt.

Kant verdeutlicht die implizite politische Bedeutung seiner Abhandlung über die Theodizee in der Metaphorik eines Gerichtsverfahrens. Genau wie in einem solchen würden religiöse Traditionalisten den von ihnen postulierten, erkennbar in die Empirie eingreifenden Gott befragen, indem sie auf der einfachen Lösbarkeit der Frage nach der Theodizee bestünden. Die von Koselleck beschriebene aufklärerische Doppelbödigkeit entsteht dadurch, daß Kant in seiner Argumentation einen "Gerichtshof der Vernunft" etabliert und den Gedanken seiner Zuständigkeit auch für die Theologie nicht von vornherein ablehnt. Dann endet nach dieser Voraussetzung das Verfahren über die Theodizee "demütig" damit, daß der Gerichtshof - nach erfolgter Beweisaufnahme - seine Unzuständigkeit für den speziell verhandelten Fall erklärt.

Durch den Ausgang des Verfahrens bleibt beides unangetastet: die Autorität Gottes, als eine, die außerhalb des Gerichtshofs der Vernunft steht und die Autorität dieses Gerichtshofes, weil Gott als unerfahrbarer Inbegriff von Vernunft-Prinzipien gedacht werden muß. Das kantische Verfahren, in dem die Gegner der Aufklärung sich anheischig machen, einen transzendenten, verkörperten Inbegriff der Vernunft als Ursache einer empirisch erfahrbaren Ordnung der Welt zu

Leben und Werk Josef Schreyvogels beschreibt Buxbaum 1993.

Die Werke Kants werden zitiert nach der im Literaturverzeichnis angegebenen Werkausgabe in 12 Bänden. Die einzelnen Bände dieser Ausgabe sind zu unterschiedlichen Zeitpunkten neu aufgelegt worden. Sie werden im Fließtext mit Kurztitel, mit der römischen Zahl für die Bandangabe und Erscheinungsjahr zitiert.

verteidigen, wendet sich in Kants Argumentation gegen diese Gegner selbst: Sie versündigen sich gegen die Prinzipien der Vernunft und gerade dadurch gegen die von ihnen behauptete Transzendenz.

Kant stützt seine Argumentation durch eine scheinbar unabhängige "Schlußanmerkung" über die Lüge. Die herkömmlichen "Sittenund Religionslehrer" seien unwahrhaft. Sie würden die Lösung der Theodizee durch die Vermengung der ihnen angeblich so heiligen Tranzendenz mit dem empirisch Erfahrbaren behaupten, ohne vor ihrem Gewissen dafür eintreten zu können. Die Unwahrhaftigkeit vor dem eigenen Gewissen aber sei der "Gebrauch eines Mittels (der Lüge), das zu nichts gut ist, zu welcher Absicht es auch sei, weil es an sich selbst böse und verwerflich ist." (Kant, Theodizee, XI, 123) "Lüge" bezeichnet in diesem Zusammenhang den bewußten Kurzschluß zwischen "reiner" und "praktischer" Vernunft.

Was als Anhang formal fast unabhängig von der Analyse des "Mißlingens aller philosophischen Versuche in der Theodizee" zu sein scheint, sichert den Inhalt dieser Analyse mit politisch-moralischen Argumenten gegen Kritik.⁹ Die nicht vernunftgemäße Behauptung ist zugleich notwendig eine gegen das Gewissen, und an sich schon unmoralisch: Das Argument Kants stützt sich auf die von Koselleck beschriebene politische Implikation einer als autonom behaupteten Vernunft.

Die Abhandlung Kants schürzt den Knoten nochmals, wieder formal peripher, in einer Fußnote. Sie nimmt die Gerichtsmetaphorik des ersten Teils des Aufsatzes und die Lügenthematik des zweiten in einem Exkurs über das Thema des Eides in eins. "Getraust du dir wohl, bei allem was dir teuer und heilig ist, dich für die Wahrheit jenes wichtigen oder eines andern dafür gehaltenen Glaubenssatzes zu verbürgen?" Auf diese, das Gewissen der Gegenaufklärer "aufschrekkende" Formel möchte Kant die "innere Eidesdelation" bringen.

Schreyvogel bezieht sich in seinem Aufsatz "Der Glaube an Vorsehung nach Grundsätzen der Vernunft" in den "Österreichischen Monathsheften" offen auf Kant und zitiert ihn namentlich (Schreyvogel, Vorsehung, 290). Zugleich verändert er philosophische Terminologie und Argumentation: Symptomatisch dafür ist, daß nicht mehr die Kritik am "Versuch [...] in einer Theodizee" im Mittelpunkt steht, sondern die des "Glaubens an Vorsehung". Das "Gerichtsverfahren" des Versuchs in der Theodizee wird in seiner metaphorischen Brisanz bei Schreyvogel ganz aus dem Blick gerückt. Schreyvogel setzt dementgegen, gleich in den ersten Zeilen, "Vorsehung" als gelöste Theodizee voraus:

Es giebt überall nichts, was für das menschliche Herz tröstender, und zugleich mit den Grundsätzen der Vernunft übereinstimmender wäre, als der Gedanke, daß ohne den Willen Gottes 'kein Sperling vom Dache, und kein Haar von dem Haupte eines Menschen falle.' Dieser Glaube an eine allgemeine Vorsehung, die sich über alles was da ist, ohne Einschränkung und bis ins Unendliche, erstrecket, ist die nothwendige Folge einer moralischen Gesinnung und eines geläuterten Begriffes von dem höchsten Wesen. Damit hat aber auch alle unsere Einsicht ein Ende; und obschon wir unseren Glauben an die Vorsehung gar wohl rechtfertigen können, weil der Grund derselben in dem Wesen der Vernunft selber anzutreffen ist, so sind wir doch in keinem einzigen Fall im Stande, die Vorsehung selbst zu rechtfertigen, oder ihre Wege begreiflich zu machen. (Schreyvogel, Vorsehung, 285/286)

Mit der Berufung auf den "Glauben" stellt sich Schreyvogel in diesen einleitenden Sätzen auf einen Standpunkt, der für Kant ein eigentlich vorkritisch-spekulativer wäre. Der Begriff der "Vorsehung" überdeckt deswegen zunächst, im ersten Absatz, auch die Kluft zwischen "reiner" und "praktischer" Vernunft. Genau die prinzipielle Unüberbrückbarkeit dieser Kluft mittels Vernunftkategorien führte für Kant aber zum Scheitern jedes Versuchs in der Theodizee. Für Schreyvogel ist es nicht mehr die erkenntnistheoretische Grundsätzlichkeit dieser Dichotomie der Arten der Vernunft, die dem Versuch in der Theodizee entgegensteht, sondern menschliche Beschränktheit in der Erkenntnis der Naturgesetze. Eine vollständige Erkenntnis der

⁹ Vgl. zu dieser Funktion der Lügenthematik bei Kant auch seine "Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie." In: Kant, VI, 1991, 405- 416. Hier 415f.

Naturgesetze müßte bis zu der Erkenntnis eines höchsten bestimmenden Willens aufzusteigen. Schreyvogel macht dabei eine so bei Kant nicht implizierte Voraussetzung: Empirische Ereignisse stehen für ihn an sich in einer Ordnung moralischer Zusammenhänge, auch wenn diese Zusammenhänge für die menschliche Vernunft nicht zu erkennen sind. Das empirisch Geschehende trägt den Kern der Moral in sich.

Erst unter dem Gesichtspunkt der Beschränktheit menschlicher Erkenntnis macht die Kantische Unterscheidung von "reiner" und "praktischer" Vernunft für Schreyvogel wieder Sinn. Der "wohlthätige" Glaube an Vorsehung ist als Forderung der "praktischen" Vernunft, durch die "Stimme der Pflicht", zu rechtfertigen: "Indem sie unseren Gehorsam auffordert", erfüllt sie "zugleich mit einem Glauben und mit Hoffnungen [...] die, wie sie selbst, über alle Anfechtungen der Grübeley erhaben sind." (Schreyvogel, Vorsehung, 293). Der Glaube an Vorsehung wird nicht so sehr im Sinne einer unterstellten Einheit von göttlichem Willen und Naturnotwendigkeit fragwürdig, sondern durch den Versuch, ihn mit einer aus Empirie schließenden Vernunft zu legitimieren.

Ausdruck eines solchen Versuchs ist für Schreyvogel die Rechtfertigung des Glaubens durch "Wunder": Das der menschlichen Vernunft wunderbar Erscheinende (weil aus dem Rahmen herkömmlicher Erfahrung Fallende) kann nicht unbefragt als "Wunder" der Kausalität göttlicher Vorsehung überantwortet werden. Der unbefragbare Rekurs auf die uneinsehbare Autorität einer vorausgesetzten "höheren" Vernunft zur Erklärung einzelner empirischer Ereignisse ist für Schreyvogel vernunftfeindlich, die Bankrotterklärung jeder Vernunft. "Die Möglichkeit der letzteren (der Wunder) wird zwar, so wenig als die Wirklichkeit der ersteren (der Vorsehung selbst,) geläugnet: allein von dieser läßt man in der Erfahrung keinen Beweis, und von jenen kein Beispiel aufkommen." (Schreyvogel, Vorsehung, 288) Schreyvogel verallgemeinert und entpolitisiert in dieser Argumentation Überlegungen Kants aus dessen, in Österreich bereits verbotenen Schrift über "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Ver-nunft", die noch

spezifischer die theologische Beweiskraft der Wundertradition in der christlichen Überlieferung angreift.¹⁰

Bei Schreyvogel wie bei Kant ist es Hiob, dessen Verhalten dem Nicht-zu-Verstehenden gegenüber als beispielhaft gilt. Hiob ist in der Sicht beider gottgefällig in seinem Vertrauen auf seine eigene sittliche Vernunft, auf sein reines Gewissen und gleichzeitig darin, daß er das ihn treffende Unglück letztlich nicht im selben Zug einer höheren Vernunft als Unrecht anlastet. Auf die Geschichte Hiobs projizierten die Aufklärer einen Teil ihrer Auseinandersetzung mit der Repression im Vormärz.

Die von Koselleck behauptete Spannung von revolutionärer Stoßrichtung des Vertrauens in die eigene Vernunft und die gleichzeitige Verheimlichung dieser Stoßrichtung ist dieser Figur eingeschrieben: In ihr wird Rebellion durch das Vertrauen auf die Würde der eigenen Vernunft gerechtfertigt, auch wenn diese Rebellion letztlich durch Demut aufgehoben wird. Die Überlieferung in der Bibel stützt durch ihre Autorität das Recht auf das Vertrauen in die eigene Vernunft, verdeckt aber gleichzeitig seine zeitgenössische politische Aktualisierung. Stifter kann die Geschichte seines "Hiob" Abdias gegen eine poetologisch auktoriale Vorrede zu seiner Novelle stellen, die eine "Vorsehung" als unendliche "Blumenkette" der Vernunft von vereinzelten Ereignissen hin zu Gott imaginiert.

¹¹ Zur Thematisierung der Theodizee in der Literatur am Beispiel Hiobs vgl. Schrader 1992. Speziell zu Kant: S.37-41.

Kant, Religion, VIII, 1993. S. 740, 741: "Wenn eine moralische Religion (die nicht in Satzungen und Observanzen, sondern in der Herzensgesinnung zu Beobachtung aller Menschenpflichten, als göttlicher Gebote zu setzen ist) gegründet werden soll, so müssen alle Wunder, die die Geschichte mit ihrer Einführung verknüpft, den Glauben an Wunder überhaupt endlich selbst entbehrlich machen; denn es verrät einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens, wenn man den Vorschriften der Pflicht, wie sie ursprünglich ins Herz des Menschen durch die Vernunft geschrieben sind, anders nicht hinreichende Autorität zugestehen will, als wenn sich noch dazu durch Wunder beglaubigt werden (...)." Das Verbot der Schrift erwähnt auch Buxbaum 1993, S.54.

Für die Habsburger Obrigkeit war die Abschwächung der Prämissen Kantischer Kritik in den Abhandlungen Schreyvogels ohne Bedeutung: Im Mai 1794 hat Schreyvogel die letzte Ausgabe der Österreichischen Monathsschrift, nach Anordnung von höchster Stelle, streng gegen die Publikation vorzugehen, alleine zu verantworten. Bei den einsetzenden Jakobinerverhaftungen im Sommer des selben Jahres hielt er es für besser, nach Jena zu gehen, von wo er erst Ende 1796 wieder nach Wien zurückkehrte (Sauer, Österreichische Philosophie, 224).

In den Jahren nach 1810 beschäftigt sich Schreyvogel allerdings wieder intensiv mit Kant, ohne die explizit politische Auseinandersetzung mit der Reaktion, in seinen Tagebüchern. Er stellt seine Lektüre dabei noch stärker in die "demütige" Tradition der Verknüpfung von Aufklärung und privater Religiosität: "Ich will weitergehen und mir die Ausbildung meiner religiösen Anliegen selbst zur wichtigsten Angelegenheit machen … Kant soll in diesem heiligen Geschäft mein Führer sein."¹² Über 20 Jahre nach seiner ersten Beschäftigung mit der Kantischen Philosophie trägt Schreyvogel am 13. 3. 1817 in sein Tagebuch ein, daß er in diesem Sinne Grillparzer, der "hypochondrisch" sei, die "Hauptwerke von Kant" gegeben habe: "Vielleicht findet er Beruhigung darin." (Schreyvogel, Tagebücher, II, 243, zit. nach Sauer 1982, S.332) Es ist zu vermuten, daß spätestens bei dieser Anregung Grillparzer auch die frühen Schriften Schreyvogels nicht verborgen geblieben sind.

3. Grillparzers poetologischer Begriff "Schicksal"

Gerade die Thematik der Vorsehung, die Schreyvogel in der "Österreichischen Monatsschrift" in Auseinandersetzung mit Kant entwickelt, taucht zwanzig Jahre später in dramentheoretischen Entwürfen Grillparzers wieder auf: als Vorstellung einer nur ästhetischbruchstückhaft zu schließenden Lücke in einer Kette der Kausalität,

die sich von einer letzten göttlichen Ursache bis in die Welt der Erscheinungen erstreckt. Nach Kants "Kritik der reinen Vernunft" entzieht sich diese letzte Ursache der menschlichen Erkenntnis, nach seiner "Kritik der Urteilskraft" ist diese Lücke nicht durch Vernunftkategorien, sondern nur im ästhetischen Schein zu schließen. Genau diese Aufgabe erfüllt Grillparzers Schicksalsbegriff und, man könnte verallgemeinernd sagen, eine zeitgenössische Konzeption davon. Grillparzer entwickelt ihn für sich in Zusammenhang mit der "Ahnfrau", deren "Angleichung ans Schema der romantischen Schicksalstragödie [...] in der Überarbeitung auf Vorschläge Josef Schreyvogels zurückgehen."¹³

Die Konzeption des Begriffs "Schicksal" und seine gleichzeitige Stellung innerhalb einer Ästhetik verwischt dabei zwar einerseits die von Kant behaupteten Grenzen des Erkenntnisvermögens, hängt aber andererseits auch wiederum von ihr ab - bis in parallel formulierte Gedankengänge hinein. Zum Problem der Übertragung der Kategorie der Kausalität aus dem Bereich der Empirie in den der "praktischen Vernunft" schreibt Kant etwa:

Denn da zeigt sich bald, daß es nicht eine theoretische, sondern praktische Absicht sei, welche uns dieses zur Notwendigkeit macht. Zur Spekulation würden wir, wenn es uns damit auch gelänge, doch keinen wahren Erwerb in Naturkenntnis und überhaupt in Ansehung der Gegenstände, die uns irgend gegeben werden mögen, machen, sondern allenfalls einen weiteren Schritt vom Sinnlichbedingten (bei welchem zu bleiben und die Kette der Ursachen fleißig durchzuwandern wir so schon genug zu tun haben) zum Übersinnlichen tun und (Akad. Ausg.: "thun, um") unser Erkenntnis von der Seite der Gründe zu vollenden und zu begrenzen, indessen daß immer eine unendliche Kluft zwischen jener Grenze und dem, was wir kennen, unausgefüllt übrig bliebe, und wir mehr einer eiteln Fragsucht, als einer gründlichen Wißbegierde, Gehör gegeben hätten.¹⁴

Schreyvogel, Tagebücher, I, 14 (10.1.1811), zit. nach Sauer 1982, S.331.

Fülleborn 1966, S.132.

Kant, "Kritik der praktischen Vernunft." VII, 1974, 103-302. 171. Vgl. direkt zu diesem Problem auch: Kant: Religion, VIII, 1993, 704, 705.

54

Genau die Funktion, die hier angesprochene Kluft ästhetisch zu nützen, unterstellt Grillparzer einem Konzept des "Schicksals", dem er auch in der Moderne eine Rolle auf dem Theater zugestehen möchte:

[...] die Griechen nannten Schicksal die unbekannte Größe = x, die den Erscheinungen der moralischen Welt zu Grunde liegt, deren Ursache unserm Verstande verborgen bleibt, ob wir gleich ihre Wirkungen gewahr werden. Der ganze Begriff war lediglich ein Ausfluß des Strebens dem Begründeten einen Grund aufzufinden, des Strebens, ein Kausalitätsband unter den Erscheinungen der moralischen Welt herzustellen.

[...] Das Christentum hat uns einen allmächtigen Gott gegeben, der in seinen Händen die Gründe alles Seins hält, und von dem alle Veränderungen ausgehen. Das ist genug um das ahnende Gemüt zu befriedigen, aber auch, um den grübelnden Verstand, die schwelgende Phantasie zu bezähmen? Die Erfahrung von 1800 Jahren hat das Gegenteil gezeigt. Wir kennen Gott als den letzten Ring in der Kette der Dinge, aber die Mittelglieder fehlen, und gerade eine Reihe sucht der Verstand. Statt, wie das Gemüt von oben anzufangen und das Irdische an jenes zu knüpfen, beginnt der Verstand, seiner Natur nach, von dem was er faßt, von dem untersten Gliede nämlich, und sucht nun zu dem obersten auf einer Leiter ohne Stufen emporzusteigen. Hat er sich hier eine Weile vergebens abgemattet, so bricht die Phantasie, die er bisher zügelte, los und verknüpft die hier und dort sichtbaren Ringe der in Dunkel gehüllten Kette mit ihrem Bande [...]¹⁵.

Wenn Grillparzer an dieser Stelle von "Schicksal" spricht und die zeitgenössische Diskussion vom "Schicksalsdrama", so bedeutet dies eine neuerliche Akzentverschiebung in Hinblick auf ein und dieselbe Thematik, die Schreyvogel in der Monathsschrift als die der "Vorsehung" abgehandelt hatte. "Vorsehung" betont eher die Vorannahme einer allgemeinen, objektiven Sinnhaftigkeit einer Welt-Ordnung , "Schicksal" die Frage nach der Sinnhaftigkeit einschneidender Ereignisse für ein individuelles Leben. - Grillparzer hält dem entsprechend auch theoretisch fest, daß der moderne Autor die Idee des Schicksals nur der Figur auf der Bühne, nicht aber sich selbst in

den Mund legen dürfe und auch das eigentlich nur in der Tragödie. Folge der Verschiebung der Thematik aus dem Bereich einer allgemeinen Erkenntnistheorie in einen Bereich individuellen Für-Wahr-Haltens ist ihre Einordnung in die Ästhetik. Im Unterschied zu Schreyvogels "Vorsehung" ist "Schicksal" bei Grillparzer von Beginn an als ästhetischer Begriff definiert¹⁶; "ästhetisch" nicht nur durch seine Einbettung in eine Dramenpoetik, sondern auch im Sinne der "Kritik der Urteilskraft" Kants, die in der Ästhetik eine Vermittlung der Begriffe von "reiner" und "praktischer" Vernunft versucht. Grillparzer ersetzt entsprechend Kants Begriff der "praktischen Vernunft" in seiner Terminologie durch den des "Gemüts" aus der "Kritik der Urteilskraft" - ein Begriff, der dort die Grundlage etwa der Erfahrung des

"Vorsehung" im Sinne Schreyvogels ist ein auf die Person und die Ereignisse ihres Lebens bezogener Kausalzusammenhang, "Schicksal" im Sinne Grillparzers ist eine Perspektive des Autors oder der dramatischen Person auf diesen Zusammenhang im Kunstwerk. Kant und Schreyvogel üben ihre Kritik an einer fortschrittshemmenden, weil vernunfthemmenden Verknüpfung von metaphysischer Spekulation und Empirie in Theodizee und Wunderglauben, Grillparzer rechtfertigt diese Verknüpfung in Hinblick auf ihre psychologischen und ästhetischen Implikationen. Dadurch nimmt er aber auch von dem Abstand, was Koselleck als teleologische Gerichtetheit der aufklärerischen Bewegung bestimmt: von der Geschichtsphilosophie als Beschreibung der Auswirkungen einer Vernunft, die gleichsam von selbst die Gesellschaft in ihrem Sinne umstürzt wie ein Naturgesetz. Diese geschichtsphilosophischen Implikationen des Schicksalsbegriffs Grillparzers zu verfolgen, würde einen eigenen Aufsatz erfordern. Hier sei nur auf die Anschließbarkeit eines Tagebuchzitats an die hier entwickelte Thematik hingewiesen: "Die Begebenheiten mögen wohl allerdings das Werk des Weltgeistes sein, aber die Geschichte? Was ist denn Geschichte anders, als die Art, wie der Geist des Menschen diese ihm undurchdringlichen Begebenheiten aufnimmt; das, weiß Gott, ob zusammengehörige, verbindet; das Unverständliche durch etwas Verständliches ersetzt; seine Begriffe von Zweckmäßigkeit nach außen einem Ganzen unterschiebt, das wohl nur eine nach innen kennt; Absicht findet, wo keine war; Plan wo an keine Vorsehung zu denken; und wie der Zufall, wo tausend kleine Ursachen wirkten. Was anders ist die Geschichte? Was anders als das Werk der Menschen?" (Grillparzer 1960, Tagebuch 1822, Nr. 1225), Hanser, III, 304).

Franz Grillparzer: Über das Fatum. In: Ders.: Prosaschriften II. Aufsätze über Literatur, Musik und Theater. Musikalien. Kunstverlag Anton Scholl&Co. Wien 1925 (=Historisch-kritische Gesamtausgabe. Hg. v. August Sauer. Bd. 14). 15-19. 16.

"Erhabenen" beschreibt.¹⁷ Paul de Man hat dargestellt, welche Schwierigkeiten der dritten Kritik aus der Vermittlung der Begriffe einer "reinen" und "praktischen" Vernunft im ästhetischen Begriff des "Erhabenen" entstehen: Er stellt die Frage, ob hinter diesem Begriff nicht schon ein metaphysisches Konzept steht, das irrtümlich als transzendentales ausgegeben wird.¹⁸ Diese Schwierigkeiten stellen sich noch stärker für Grillparzers poetologischen Begriff von "Schicksal", der einem herkömmlichen Vorverständnis nach stärker in Moral und Metaphysik verankert ist als in der Ästhetik.¹⁹

Vgl. zur Bewußtheit, mit der Grillparzer solche Ersetzungen vornimmt, seinen Kommentar zur Vorrede der Fichteschen Wissenschaftslehre: Fichte: Über den Begriff der Wissenschaftslehre Vorrede. Anmerkung der ersten Ausgabe. "Der Streit (über den Zusammenhang unserer Erkenntnis mit dem Ding an sich) dürfte durch eine künftige Wissenschaftslehre wohl dahin entschieden werden, daß unsere Erkenntnis zwar nicht unmittelbar durch die Vorstellung, aber wohl mittelbar durch das Gefühl mit dem Dinge an sich zusammenhänge; daß die Dinge allerdings bloß als Erscheinungen vorgestellt, daß sie aber als Dinge an sich gefühlt werden; daß ohne Gefühl gar keine Vorstellung möglich sein würde, daß aber die Dinge an sich nur subjektiv, d.i. nur wiefern sie auf unser Gefühl wirken, erkannt werden." Grillparzer Kommentar dazu, Hanser, III, 1155 "Stimmt merkwürdig mit meinen eigenen Überzeugungen überein, nur daß ich das Gefühl Empfindung genannt und als Sitz dieser letztern die Seele, als Sitz des Gesamt-Wesens des Menschen gedacht habe; wo denn auch nicht gerade die Dinge an sich erkannt, aber ein unendlich reicheres Ergebnis gewonnen wird, als die Denkkraft jemals verschaffen kann."

Man 1993. S.17. Ebenda, S.10, zu der in der "Kritik der Urteilskraft" vorgenommenen Unterscheidung von "Metaphysik" und "Transzendentalphilosphie: "Der für uns in diesem Zusammenhang entscheidende Unterschied zwischen transzendentalen und metaphysischen Prinzipien besteht darin, daß die letzeren ein empirisches Moment implizieren, welches dem Begriff notwendigerweise äußerlich bleibt, während die ersteren vollständig im

Bereich des Innerbegrifflichen verbleiben."

Kant formuliert seine Ablehnung der Schicksalsvorstellung scharf in der "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", VII, 1974, 11-106, 87: Er nennt "gemeinsten Verstand" den, "[...] der sehr geneigt ist, hinter den Gegenständen der Sinne noch immer etwas Unsichtbares, für sich selbst Tätiges zu erwarten, es aber wiederum dadurch verdirbt, daß er dieses Unsichtbare sich bald wiederum versinnlicht, d.i. zum Gegenstande der Anschauung machen will, und darum also nicht um einen Grad klüger wird."

Die Übertragung der Thematik von "Theodizee", "Vorsehung" bzw. "Schicksal" in den Bereich der Ästhetik bedeutet zugleich ihre "Sentimentalisierung". Dies im Sinn einer Verlagerung aus einem Verstandes- in einen Gefühlsbereich, aber auch in dem davon zu unterscheidenden Sinn von Schillers "naiver und sentimentalischer Dichtung".

Grillparzer erkennt dem, was Schreyvogel in seiner Abhandlung noch als vernunftfeindlichen Wunderglauben verurteilt hat, im Bereich des Theaters eine ästhetische Wirkung auf das Gefühl und damit Berechtigung zu - das ist die eine Seite. Die andere ist die, daß Grillparzer diese Gefühlswirkung gleichzeitig nur mit und unter dem Vorbehalt der Moderne verteidigen kann. Im 'naiven' Begriff der Griechen sei "Schicksal" eine "Frucht der Überzeugung", im 'sentimentalischen' Begriff der Moderne "eine dunkle Ahnung", die "für die Philosophie verwerflich, für die Poesie von höchster Wirkung ist".

Der Schicksalsbegriff erhält damit in der Poetik Grillparzers eine bezeichnende Doppelstruktur, indem er gefühlsmäßige Sinngebung, als solche aber zugleich Programm in einer dramaturgischen Technik ist. Was der 'naiven' Auffassung notwendige "Voraussetzung", mythischer Sinnhintergrund der Tragödie war, wird der 'sentimentalischen' Auffassung, und Grillparzer faßt dabei metaphorisch die Art ihrer Modernität explizit im Begriff der Technik, "Maschine, eine schwer zu behandelnde, vorsichtig zu brauchende Maschine."²⁰ Ein instrumentalisierender, zweckrationaler Rückgriff auf die Schicksals-vorstellung ist hier schon bewußt unter die Bedingungen der Moderne gestellt und problematisiert. Horkheimer und Adorno bringen diesen Rückgriff in unmittelbaren Zusammenhang mit der Lüge dann, wenn er seinen zweckrationalen Charakter verdeckt. Sie sehen darin eine der inadäquaten Reaktionen auf die Defizite aufgeklärter Vernunft.

Zitate aus: Über das Fatum, 17. Die Schillerschen Begriffe "naiv" "sentimentalisch" und der Begriff der Moderne sind durch meine Interpretation eingefügt.

Die aufgeklärte Vernunft findet so wenig ein Maß, einen Trieb in sich selbst und gegen andere Triebe abzustufen, wie das Weltall in Sphären zu ordnen. Hierarchie in der Natur ist von ihr zu Recht als ein Reflex der mittelalterlichen Gesellschaft aufgedeckt, und die späteren Unternehmen, eine neue objektive Weltrangordnung nachzuweisen, tragen den Stempel der Lüge an der Stirn. Der Irrationalismus, wie er in solchen nichtigen Rekonstruktionen sich bekundet, ist weit davon entfernt, der industriellen Ratio zu widerstehen. (Horkheimer / Adorno 1971, S.82f.)

Auch Grillparzer stellt sich bewußt dem Problem, inwieweit die Darstellung einer fiktionalen, durch die Vorstellung eines "Schicksals" hierarchisch geordneten Welt gleichzeitig "Lüge" sei. 1835 schreibt er seine Abhandlung "Über den gegenwärtigen Zustand der dramatischen Kunst in Deutschland". Sie schließt vor allem in einem Abschnitt an seine Bemerkungen "Über das Fatum" an, der sich mit der Frage beschäftigt, ob der Gang des Dramas dem der "Natur" oder dem einer "Idee" folgen solle:

Auch müßte jederzeit der Unterschied zwischen philosophischer und poetischer Idee im Auge behalten werden, von denen die erste auf einer Wahrheit beruht, die zweite auf einer Überzeugung. Denn es ist die Aufgabe der Philosophie die Natur zur Einheit des Geistes zu bringen; das Streben der Kunst, in ihr eine Einheit für das Gemüt herzustellen. (Grillparzer 1960, "Über den gegenwärtigen Zustand der dramatischen Kunst in Deutschland", 1835, Hanser, III, 693/694)

Grillparzer ist sich der erkenntnistheoretischen Fragwürdigkeit der Voraussetzung einer "Einheit der Natur" bewußt und macht sie als eine für das "Gemüt" trotzdem zur Basis seiner Poetik des Dramas: Er beharrt auf dieser Einheit als dem Zweck künstlerischer Darstellung vor den Hintergrund eines modern gewordenen Wahrheitsanspruchs der "Vernunft". Anders als der Wahrheitsbegriff der kantischen "praktischen" Vernunft, dessen Grund der sinnlichen Erfahrbarkeit enthoben ist, schließt dabei allerdings gleichzeitig der Begriff des "Gemüts", wie in der "Kritik der Urteilskraft", die unmittelbare sinnliche Erfahrung ein. Schärfer noch als in der Schrift "Über das Fatum" bestimmt auch Grillparzer in dieser Abhandlung aus dem Jahr 1835

das Dilemma so, daß Ausgangspunkt des Dramas eigentlich die "Lüge" sei:

Von allen poetischen Formen die strengste ist die dramatische. Alle andern gehen formell von einer Wahrheit aus, die dramatische von einer Lüge, und ihre Aufgabe ist, diese Lüge aufrecht zu erhalten, ja sie in letzter Ausbildung zu einer Wahrheit zu machen. Die Lyrik spricht ein Gefühl aus, das Epos erzählt ein Geschehenes (für die Form gleichviel, ob wahr oder erdichtet), das Drama lügt eine Gegenwart. ("Über den gegenwärtigen Zustand der dramatischen Kunst in Deutschland", 1835, Hanser, III, 688)

Der Essay versteht unter der "Lügenhaftigkeit" des Dramas nicht nur im allgemeinen die Voraussetzungen eines Identifikationstheaters und die mit ihm verbundene Einfühlung in einen fiktionalen Zusammenhang. Er versteht im speziellen unter "Lügenhaftigkeit" die Art der Sinngebung in diesem fiktionalen Zusammenhang: In ihm werden Ereignisse in ihrer Kausalität als für das Gemüt sinnvoll geordnete dargestellt, während sich der Vernunft außerhalb dieses fiktionalen Zusammenhangs die Ereignisse nicht mehr als sinnvoll geordnete erschließen. Eine Tagebuchnotiz 1837 formuliert stichwortartig nochmals die zentralen Idee des "Briefs über das Fatum":

Eigentlich absurde, aber durch ihr immerwährendes Vorkommen als in der innersten Natur des Menschen begründet anzusehende Vorstellungen, daher für die Philosophie verwerflich, für die Poesie aber von hohem Wert: Strafe der Untat bis ins späte Geschlecht. Wirkung von Elternfluch und Segen. Vorbedeutende Träume. Das Schicksal mit Vorauswissen und Vorausbestimmen gedacht. Die Gottheit leidenschaftlich. Eine von den natürlichen Folgen der Tat verschiedene Nemesis, Wahrsagung, Gespensterglauben. Spezielle Erhörung des Gebetes. Glück und Unglück objektiv gedacht. (Grillparzer, Tgb. 3257 (1837), HKA, II/X, 187)

4. "Weh dem, der lügt!"21

4.1. Lüge und die Struktur dramatischer Handlung

1820/21, also ungefähr drei Jahre nach der Anregung Schreyvogels, Kant zu lesen, und ebensolange nach Niederschrift des "Briefs über das Fatum", stößt Grillparzer in der Historia Francorum des Gregor von Tours auf die Quelle der späteren Handlung von "Weh dem, der lügt!". Der Name der Hauptfigur in der Quelle und im späteren Stück erinnert an Gottfried Leon, Wiener Schriftsteller und Freimaurer, der zeitweise Mitherausgeber von Schreyvogels "Monathsschrift" war. Mit der eigentlichen Niederschrift des Dramas beginnt Grillparzer erst 1834, zu einer Zeit, in der er gerade seine Arbeit an einer geplanten Ausgabe von Schreyvogels Nachlaß beendet hat. Ungefähr aus dieser Zeit stammt auch die Abhandlung "Über den gegenwärtigen Zustand der dramatischen Kunst in Deutschland" (1835). Die zuletzt zitierte Tagebuchstelle aus dem Jahr 1837 fällt in die Zeit der abschließenden Arbeit an "Weh dem, der lügt!". ²²

Die Idee des Schicksals, die Kant als Gegenstand überkommener metaphysischer Spekulation in der Transzendentalphilosophie kritisiert hat, wird in Grillparzers "Lustspiel" Zentrum der poetischen Gestaltung. Der "Brief über das Fatum" schließt dabei noch diese Thematik für andere Gattungen als die Tragödie aus - Grillparzer plant das Drama nicht von vornherein als "Lustspiel". Wie der "Brief über das Fatum" nimmt "Weh dem, der lügt!" die beherrschenden Fragen von Kants Abhandlungen zu religiösen Fragestellungen wieder auf: die Frage nach der Erweisbarkeit eines auf Gott rückführbaren Kausalzusammenhangs in der Empirie, die nach dem "Wunder" und dem Glauben daran - sowie die bei Kant damit nur indirekt thematisch ver-

knüpfte Frage nach der Moral der Lüge. Der Zusammenhang der poetischen Überlegung des "Briefs über das Fatum" mit dem "Lustspiel" zeigt sich dabei zunächst in einer Metapher:

Es läge in der Macht des Dichters, schreibt Grillparzer im "Brief", seine fiktiven Charaktere "so zu stellen, den Sturm ihrer Leidenschaften so zu lenken, daß die Idee des Schicksals in ihnen entstehen muß. Wie das Wort ausgesprochen, oder die Idee rege gemacht worden ist, schlägt ein Blitz in die Seele des Zusehers." (Über das Fatum, Hanser, III, 310) Der Blitz als plötzliche und sinnlich wahrnehmbare Überbrückung der Spannung zwischen einer empirischen und einer metaphysischen Ordnung steht auch am Ausgangspunkt von Leons Sendung. Leon scheint es in dem Augenblick zu "blitzen", in dem Bischof Gregor "Gott" als die Macht nennt, die ihm statt der Lüge helfen soll, Moral praktisch zu machen. Gregor deutet diesen Schein als Aufforderung: "Im Innern hat des Guten Geist geleuchtet, / Der Geist des Argen fiel vor seinem Blitz. / Was dir in diesem Augenblicke recht erscheint, / Das tu! Und sei dir selber treu und Gott." (164, V 381-384) Auch für Stifters "Abdias" ist immer noch der Blitz Zeichen des Eingreifens einer metaphysischen Macht in die empirische Welt. Es macht seine Tochter zuerst sehend und erschlägt sie dann - ohne daß der Sinn dieses Eingreifens noch zu verstehen wäre.

In Grillparzers "Lustpiel" hängt alles an der Möglichkeit eines solchen Verständnisses: "Ein Menschenleben ach, es ist so wenig, / ein Menschenschicksal aber ist so viel." (260, V 1665-1666) Ulrich Fülleborn verwendet diese Verse aus "Weh dem, der lügt!" leitmotivisch in seiner Arbeit über die Struktur der Handlung in Grillparzers Dramen insgesamt. Das, was er dabei "Schicksalsfigur" bei Grillparzer nennt, definiert er als wechselseitige Bezogenheit von "Tat" und "Geschehen". Die "Tat" hängt in ihrer Kausalität nur vom subjektiven Willen der handelnden Person ab. Das "Geschehen" ist für Grillparzer von diesem Willen unabhängig, selbst wenn die "Tat" durch zweckrationales, instrumentalisierendes Kalkül es sich zu unterwerfen trachtet: Die dramatische Person verfügt nicht über die Sinnzusammenhänge, in der das "Geschehen" über die Bühne geht. Die "Schicksalspoetik"

Das Stück wird zitiert nach HKA I/V – siehe Literaturverzeichnis - , 141-270, jeweils mit Seiten- und Versangabe.

Einen Überblick zu Entstehungs- und Wirkungsgeschichte bietet Pörnbacher 1970.

Grillparzers trennt in ihrem Ansatz "Tat" und "Geschehen", weil sie das "Geschehen" nicht nur durch die Kausalität der "Tat" bestimmt denkt. Sie bezieht in der Konsequenz aber die beiden Pole insoferne wieder aufeinander, als die Bedeutung der "Tat" sich erst aus dem Sinnzusammenhang des Geschehens erschließt: Das "Geschehen" bestimmt die "Tat" mehr als umgekehrt die "Tat" das "Geschehen".

Grillparzer trennt zwischen individeller "Tat" und allgemeinem "Geschehen" nur im Ansatz seiner Schicksalspoetik, Kants Ethik trennt sie auch in der Konsequenz. Kants Rigorismus diesbezüglich wurde in der zeitgenössischen Philosophie vor allem in der Unbedingtheit der Verurteilung jeder Art von Lüge kritisiert. In seiner Abhandlung "Über ein vermeintliches Recht, aus Not zu lügen" (Kant, Notlüge, VIII, 1993, 637-648) geht Kant in Auseinandersetzung mit Angriffen auf seinen "kategorischen Imperativ" so weit zu behaupten, daß auch um den Preis der Auslieferung eines Freundes an seinen Mörder die wissentliche Lüge nicht zu rechtfertigen sei: Absicht dieser Argumentation ist die Trennung der "praktischen" Vernunft von jedem zweckrationalen, instrumentalisierenden Kalkül.

Das vermeintliche Wissen um empirischen Folgen, so die Behauptung Kants, kann nie zur Grundlage eines moralischen Urteils werden. Angenommen die Tatsache, daß sich ein Freund im Haus der Person aufhalte, die von einem Mörder nach dem Aufenthalt eben dieses Freundes gefragt wird: so bleibt die Richtigkeit der Auskunft über dieses Tatsache für die befragte Person doch vom Zufall abhängig. Das Geschehen wird in seiner Kausalität nicht allein vom Willen des Auskunft gebenden Subjekts bestimmt. Denn der Freund könnte auch im selben Augenblick, in dem er durch Lüge gedeckt werden soll, durch das Fenster zu fliehen versuchen; der scheinbar durch die Notlüge irregeleitete Mörder könnte gerade auf der Straße seinen Zweck erreichen. Die Maxime, nach der vorsätzlich in dieser Situation die Unwahrheit gesagt würde, stellt aber a priori die Grundlage jeder menschlichen Kommunikation in Frage. Die Wertigkeit dieser Maxime ist nicht vom Zufall des Ausgangs des Geschehens abhängig, weil sich ihre Verwerflichkeit nicht aus zweckrationalem Kalkül, sondern

allein aus "praktischer" Vernunft erschließt. In diesem Sinn schreibt Grillparzer noch 1822 in einer Tagebuchnotiz zu Rousseau, ganz mit dem Rigorismus Kants:

Rousseau in seinen Reveries d'un promeneur solitaire macht eine lange Abhandlung über die Zulässigkeit der von ihm sogenannten unschädlichen Lüge: Genau genommen gibt es aber keine unschädliche Lüge; denn wenn der Mensch als Mensch eigentlich nur in Berührung mit anderen seinesgleichen, in Gesellschaft, leben kann; jedes gesellige Verhältnis aber Vertrauen voraussetzt, und Vertrauen ohne Wahrheit nicht denkbar ist: so greift jede, auch die kleinste Lüge die Grundlage aller menschlichen Zustände an, und jeder Lügner ist ein Verräter an seinem ganzen Geschlechte.(Grillparzer, Tgb. 1041 (1822). Hanser, III, 385)

Bischof Gregor ist am Beginn des Lustspiels in diesem Sinne bereit, Attalus um der Vermeidung einer Lüge willen zu opfern: "So mag er sterben, und ich sterbe mit" (162, V 345). Erproben muß sich das kantische Postulat in der Lustspielhandlung am Konflikt eines zweckrationalen Handelns mit einer Vernunft, die sich zumindest dem Anschein nach an der abstrakten moralischen Maxime ausrichtet: Prüfstein dabei wird, wie in Kants Abhandlung über die Lüge, eine an die Spitze getriebene Dichotomie von Tat und Geschehen.

Die dramatische Handlung in "Weh dem, der lügt!" entwickelt sich als zunehmendes Auseinanderfallen der beiden Pole: Je mehr sich das Tun Leons dem Erreichen des Zwecks nähert, Attalus seinem Oheim zurückzugeben, umso mehr verfällt es gleichzeitig einem Geschehen, das sich nach einer Kausalität entwickelt, die immer unkontrollierbarer für Leon wird. Daß das Geschehen den Zweck seines Tuns letztendlich nicht aufhebt, sondern einlöst, daß also die Handlung in ihre lustspielhafte Auflösung mündet und nicht in die Katastrophe, erscheint vor der Schärfe dieser Dichotomie als "Wunder". Dargestellt an den Momenten des Handlungsverlaufs, die beschreibbar sind als "Überschreitung einer grundlegenden topologischen Grenze in

der Raumstruktur"²³, vollzieht sich diese Entwicklung folgenderma-Ben:

Während Leon noch ganz "Regisseur" seines Eintritts in Kattwalds Burg ist, hat er bei seiner Flucht aus ihr schon einen Teil seiner
Kontrolle über das Geschehen verloren. Es ist Edrita, die die Bedingungen seines Ausbruchs kontrolliert, indem sie ihm den dazu nötigen
Schlüssel beschafft. Was für Leon im ersten Augenblick ein "Wunder"
zu sein scheint (vgl. 221, V 1130, 1131) ist aus der Perspektive des
Lesers oder Zusehers dabei als Entwicklung einer Liebeshandlung
psychologisch motiviert, die mit zum Kern des Dargestellten gehört.

Anders als die Gruppe der Fliehenden sieht der Rezipient des Stücks auch von Beginn des Szenenwechsels im vierten Aufzug an die Kausalität hinter der Entscheidung des Fährmanns ein, die Flucht doch noch zu ermöglichen. Leon muß in diesem Fall das Geschehen, das über den Ausgang seines Unternehmens entscheidet, noch passiver hinnehmen als in der Flucht aus der Burg. Daß es unerwartet sein Tun unterstützt, erscheint ihm noch rätselhafter, und auch für den Rezipienten des Stücks liegt die Ursache der Feindschaft des Fährmanns mit Kattwald schon außerhalb der eigentlichen Dramenhandlung.

Bei der Rettung der Fliehenden vor der Burg von Metz ist schließlich die Kausalität des Geschehens und sein Zusammenfall mit dem Zweck des Tuns Leons völlig unabhängig von diesem Tun. Mehr noch, sie ist auch derart aus der Einsicht des Lesers bzw. des Zusehers gerückt, daß er sich bei der Deutung der Unruhe in der Umgebung der Stadt auf derselben Wissensstufe mit den handelnden Figuren befindet. Indem der Bischof mit seinem Gefolge aus den Toren der Stadt tritt, überwinden erstmals auch nicht die Fliehenden in ihrem Tun eine "topologische Grenze", sondern das Geschehen öffnet selbst eine solche - auf die Fliehenden hin.

Genau die Stellen, in denen das Geschehen in seiner für Leon nicht einsehbaren Kausalität die Errettung der Fliehenden in Frage stellt, sind auch diejenigen, an denen sich besonders dringend die Frage stellt, ob die Lüge legitimes Mittel zur Erreichung eines guten Zweckes sei. Beides Mal, in der Szene mit dem Fährmann und in der Szene vor den Toren von Metz, gibt ihm das Geschehen entgegen der für ihn einsehbaren Wahrscheinlichkeit auch der empirischen Konsequenz nach darin recht, daß er nicht lügt. In der Szene, in der Leon vor den Toren von Metz den Verfolgern die Tür zur Scheune öffnet, in der Attalus und Edrita verborgen sind (259, V 1637-1639), wiederholt sich das von Kant geprägte Beispiel für die Unzulässigkeit der Notlüge scheinbar direkt.24 In der Szene mit dem Fährmann liefert Leon sich und seine Fluchtgefährten dadurch aus, daß er eine Notlüge Edritas zurücknimmt. Wenn er rückblickend Edrita gegenüber den glücklichen Ausgang paradox so deutet, daß "man nicht klug ist, wenn man nur klügelt" (252, V 1542), so meint er oberflächlich betrachtet die Diskrepanz zwischen seinem Handeln nach einer kantisch "praktischen" Vernunft und dem Edritas nach Zweckrationalität.

Gerade die Übereinstimmung dieser beiden Szenen mit dem von Kant formulierten Beispiel macht aber gleichzeitig den fundamentalen Unterschied deutlich. Der moralische Sinn eines Tuns liegt in Grillparzers Sicht nicht allein in der Verallgemeinerbarkeit seiner zugrunde liegenden Maxime, sondern auch im "Zufälligen" seiner empirischen Umstände. Das Anliegen von Kants Morallehre war es, aus der Moral

Lotman 1993⁴, S.338, definiert so Handlungen mit besonderem "Ereignischarakter". Die semantischen Felder, deren Überschreitung zugleich als eine von Räumen die Handlung strukturiert und die Metaphorik des Textes bestimmt, sind politisch bestimmt: Sie entsprechen der Abfolge von Gesellschaftsordnungen in Kants "Metaphysik der Sitten", die einen abgestuften Übergang von einem Unrechtszustand (Hof Kattwalds) zu einem Naturzustand ohne Recht ("Kinderrepublik" des vierten Aktes) und schließlich zu einer Gemeinschaft bürgerlichen Rechts mit institutionalisierter Vernunftreligion (Hof Gregors) begründet. Der Übertritt von einer Gesellschaftsordnung in die andere ist in "Weh dem, der lügt" aber nicht in einer geschichtsphilosophischen Notwendigkeit motiviert. Die politischen Implikationen der Dramenstruktur interpretiert Höller 1997. S.97-114, der insgesamt von einem nicht primär philosophiegeschichtlich orientierten Ansatz zu vergleichbaren Ergebnissen kommt.

Diese Übereinstimmung ist in der Sekundärliteratur schon beschrieben worden. Vgl. z.B. Himmel 1971, S.101.

alles vom Zufall Abhängige, das heißt für ihn aber Empirisch-Kontextuelle einer Handlung auszuschließen - und jedes zweckrationale Kalkül. Das "Geschehen", in das eine "Tat" eingebettet ist, kommt für ihre moralische Bedeutung nicht in Betracht. Wenn Fülleborn zusammenfassend schreibt, seine Analyse zur Dichotomie von Tat und Geschehen, in der der Name Kants noch gar nicht gefallen ist, hätte unter "geistesgeschichtlichen Gesichtspunkt den Titel Grillparzer und Kant [...] tragen können" (Fülleborn, Geschehen, 305), so muß er gleich anschließend einräumen, daß Kant die Begrifflichkeit von "Spontaneität" und "Kausalität", wie sie die "Kritik der reinen Vernunft" in der dritten Antinomie entwickelt, nicht im nämlichen Sinn in der Ethik zusammensieht wie Grillparzer.

Im "Lustspiel" scheint die Radikalität der Kantschen Argumentation aufgehoben, die in letzter Konsequenz im bewußten Absehen von allen empirischen Folgen den eigentlichen moralischen Verdienst des Handelns nach den Prinzipien des "kategorischen Imperativs" sieht. Leons Wahrhaftigkeit in diesen beiden zentralen Szenen schielt auf die Folgen, trotz ihrer scheinbaren Verachtung einer oberflächlichen Zweckrationalität. Er handelt nicht wahrhaft so, als ob die Maxime seines Handelns gleichzeitig Maxime eines allgemeinen Gesetzes werden sollte, sondern als ob sie schon Maxime eines allgemeinen Gesetzes sei, das dem dramatischen Geschehen unterliegt.

Je mehr sich die Logik von Leons Tun und die des für ihn einsehbaren Geschehens auseinander entwickeln, umso mehr besteht er auch auf seinem Glauben, daß sich dieses Geschehen letztlich doch als ein göttlich geordnetes entpuppen wird - und nicht nur auf die moralische Kraft seiner Vernunft als etwas, das einer chaotischen Welt entgegenzusetzen sei. Mit der Vergrößerung der Kluft, die sich zwischen dem Tun der dramatischen Personen und dem dramatischen Geschehen ergibt, verkörpert sich zugleich auch immer stärker jene Transzendenz, die letztlich die Überbrückung dieser Kluft garantieren wird. Die Nennung Gottes als "Helfer" wurde schon zu Beginn des Dramas mit der sinnlichen, freilich nur für Leon wahrnehmbaren Erfahrung des Blitzes verknüpft. Der Schlüssel, der unerwartet doch noch die

Flucht aus der Burg ermöglicht, wird von Leon als himmlisches Zeichen gedeutet, bevor sich Edrita als der rettende Engel entpuppt. Die Szene mit dem Fährmann steht unter der auch für den Zuseher sichtbaren Botschaft des heiligen Bildes, vor dem Leon betet. (Vgl. 251, V 1521-1524)

Vor den Toren von Metz besteht Leon auf der Einlösung seiner Theodizee. Wenn er in größter Zuspitzung der Situation ein göttliches Wunder fordert, so kann er sich auf die Übereinstimmung seines Tuns mit einer sinnlich gewordenen, metaphysischen Ordnung des Geschehens berufen. Im Glauben an sie und nicht in der Absage an jedes zweckrationale Kalkül bewahrheitet sich der sittliche Wert seines Tuns. "Als ich von deinem frommen Diener schied / Da leuchtete ein Blitz in meinem Innern; / Von Wundern sprachs, ein Wunder soll geschehn. / Und so begehr ich denn, ich fordre Wunder! / Halt mir dein heilig Wort! - Weh dem, der lügt!" (261, V 1684-1688).

Als dieses "Wunder", in dem sich der von Leon angerufene Gott als "deus ex machina" materialisiert, erscheint der aus den Toren schreitende Bischof von Metz. Die Zwiespältigkeit dieser "Lösung" ist schon von den zeitgenössischen Kritikern des Stücks angegriffen worden. Sie hält bewußt offen, ob der Autor an die Vorsehung glaubt, deren zunehmendes Sichtbarwerden in der Struktur des Stücks angelegt ist und von der er im Stück alles abhängig macht, oder ob er sie nicht doch letztlich nur technisch-dramaturgisch inszeniert. Saphir etwa hat die Frage gestellt, woher der "Sieg der Wahrheit" in "Weh dem, der lügt!" hervorgehe, "da dieser weder in der Peripetie der Charaktere bedingt ist, noch weniger aber aus der Kraft und der segensreichen Folge der Wahrheit selbst als Wahrheit hervorgeht, sondern lediglich und ganz allein durch einen Zufall, durch den Theatercoup, daß Metz bei Nacht eingenommen wurde, bewerkstelligt wird!" ²⁵

Zitiert nach Pörnbacher 1970, 62-67. (= HKA I, XX, 199-207) 63/64. Saphir hatte engen Kontakt mit Hegel, und seine Forderung, die Wahrheit müsse im Stück den glücklichen Ausgang aus sich selbst motivieren, ist ein Anklang an dessen Philosophie. Zufällig oder auch schicksalshaft hat Grillparzer später Saphir, den er für den Mißerfolg von "Weh dem, der

Grillparzer wollte den Sieg der "Wahrheit" im Stück weder einem geschichtsphilosophischen Programm zuschreiben noch dem Wirken einer göttlichen Vorsehung, auf die auch außerhalb der Fiktion Verlaß wäre. Der technische Charakter der himmlischen Lösung im Lustspiel ist der, den auch Grillparzers Schicksalspoetik in der Metapher der "Maschine" formulierte. Die Vorsicht, mit der diese Maschine auf der Bühne in Gang gesetzt werden sollte, wird in "Weh dem, der lügt" nicht durch ein Verdecken, sondern durch das Aufdecken ihres technisch-dramaturgischen Wirkens eingelöst.

Grillparzer hält das subjektive Verlangen nach der "Vorsehung" nicht für überholt. Ihr "Wunder" aber ist als das Produkt eines ästhetischen Programms sichtbar gemacht, als die Lüge einer Fiktion, die sich dadurch in ihrer Lügenhaftigkeit aufhebt, daß sie sich in ihrer Fiktionalität kenntlich macht. Auf die "Vorsehung", das Zusammenfallen der Sinngebung eines subjektiven Tuns mit der Kausalität eines von diesem Tun unabhängig gedachten "Geschehens" ist nur im "Lustspiel", nicht in der Wirklichkeit Verlaß.

Aber daß man durch die Gabe, recht fest an Wunder theoretisch zu glauben, sie auch wohl gar selbst bewirken, und so den Himmel bestürmen könne, geht zu weit aus den Schranken der Vernunft hinaus, um sich bei einem solchen sinnlosen Einfalle lange zu verweilen. (Kant, Religion, VIII, 1993, 745.)

4.2. Lüge und sprachliche Gestaltung

In der Auffassung von Lüge fallen ein Konzept moralischen Handelns und eines sprachlicher Bedeutung zusammen. Kant abstrahiert in seiner Ethik ganz von den spezifischen Folgen eines einzelnen, konkreten Tuns im empirisch direkt daraus hervorgehenden Geschehen. So wie er Wert oder Unwert eines Tuns allein in der zugrun-

lügt" verantwortlich machte und mit dem er sich in Wien kaum an einen Tisch gesetzt hätte, ausgerechnet während seines Besuchs bei Hegel persönlich getroffen.

deliegenden Maxime erkennen möchte, so definiert er Lüge ausschließlich als Verletzung des Gebots der "Wahrhaftigkeit": "Wahrhaftigkeit" verstanden als die jeweilige Überzeugung des Sprechenden, die Wahrheit mitzuteilen. Eine solche Auffassung müßte sich dramaturgisch monologisch darstellen, weil sich "Wahrhaftigkeit" nur aus der Innenperspektive des Äußernden erschließt. Die Problematik der Lüge wird bei Kant streng von der richtigen Erkennens getrennt. Mitgeteilter Irrtum und Lüge sind zweierlei, nicht nur bezüglich der Erkenntnis im allgemeinen, sondern auch bezüglich der Selbsterkenntnis.

Grillparzer hingegen bezieht in "Weh dem, der lügt!" das Tun und seine Einbettung in ein Geschehen aufeinander. Entsprechend ist sein Zugang zur Thematik der Lüge dialogisch, nicht zuletzt in der Dramaturgie. Die "Wahrhaftigkeit" Leons in entscheidenden Situationen läßt sich für den Rezipienten nur unzuverläßig aus der Außenperspektive auf Dialoge, nicht aus monologischer Innenperspektive erschließen. Ob er lügt, läßt sich im Stück immer wieder nur in Hinblick auf die "Wahrheit" seiner Äußerungen, nicht in Hinblick auf ihre "Wahrhaftigkeit" entscheiden.

Oberflächlich könnte man meinen, daß Grillparzer seinen Abstand zur Kantischen Verurteilung der Lüge einfach als Ablehnung von dessen Rigorismus formuliert²⁶. Im Drama bilden der Monolog von Bischof Gregor im ersten Aufzug (150-152, V 118-169) und sein Resümee (269, 270, V 1800-1806, 1815-1826) einen Rahmen, innerhalb dessen ein solcher Rigorismus revidiert wird. Genauer betrachtet, ist aber eben der Begriff der "Wahrhaftigkeit", der der Ethik Kants gemäß wäre, ein im Text selbst auffällig vermiedener.²⁷ Schon der rigorose Standpunkt des Bischofs im ersten Akt vermengt das bei Kant unterschiedene "Lügen" und ein "nicht die Wahrheit Mitteilen".

Fülleborn 1971, S.22 wies als erster auf diese Tatsache hin.

Vgl. dazu Kainz 1975, vor allem das Kapitel: "Die Wahrhaftigkeit und ihr Gegenteil (die Lüge)", S.181-193.

Der für das "Lustspiel" zentrale Begriff, unter dem die beiden Bereiche in eins genommen werden, ist der entsprechend zweideutig verwendete der "Täuschung". Die Bewußtheit dieser Verbindung wird bereits im Monolog des ersten Aktes durch eine Interpunktion unterstrichen, die den Vers und den Satz unterbricht. Sie wägt den Begriff und erzeugt eine zusätzliche Zweideutigkeit zwischen seiner transitiven und reflexiven Verwendung: "Wie könnte Sünde irgend doch bestehn, / Wenn sie nicht lügen könnte, täuschen? erstens sich, / Alsdann die Welt; dann Gott, ging' es nur an." (150, V 123-125) Daß Gregor am Schluß des Dramas seine unbedingte Verurteilung der Lüge zurücknimmt, hat seine Begründung darin, daß er die Unvermeidlichkeit der Verbindung von unvollständiger Erkenntnis und Lüge in der "Täuschung" als Schluß aus der Binnenhandlung zieht:

Wer deutet mir die buntverworrne Welt! / Sie reden alle Wahrheit, sind drauf stolz, Und sie belügt sich selbst und ihn; er mich / Und wieder sie; der lügt, weil man ihm log - / Und reden Wahrheit, alle. Alle. (V 1799 - 1803) [...] Du wardst getäuscht im Land der Täuschung, Sohn! / Ich weiß ein Land, das aller Wahrheit Thron; / Wo selbst die Lüge nur ein buntes Kleid [...] (V 1816-1818).

"Es lügt der Mensch mit Worten nicht allein / Auch mit der Tat. Sprachst du die drohnde Wahrheit, / Und wir, wir haben dennoch dir vertraut, / War Lüge denn, was dir erwarb Vertrauen." Das sind die Worte, mit denen Edrita im Erstdruck Leon Lügenhaftigkeit in der Binnenhandlung vorwirft.²⁹ Grillparzer streicht die den Versen unterliegende explizite Opposition von "Sprechen" und "Tun" im Handexemplar und ändert die Verse so, daß auch hier der Begriff der "Täuschung" mit der Dichotomie von Tun und Geschehen ins Zentrum rückt: "Hast du die Wahrheit immer auch gesprochen, (die Hand aufs Herz legend) Hier fühl ich dennoch, daß du mich getäuscht"

(221, V 1137-40). Ganz so, wie Leon mit seinem Tun in ein Geschehen gerät, über das er nicht mehr verfügen kann, gerät er mit seinem Sprechen in kontextuelle Bedeutungen, über die er nicht mehr verfügt.

Edritas Verhalten in der Szene mit dem Fährmann, als sie auf der Ebene des Tuns zu einer Notlüge greift, ist insoferne der Wahrheit verpflichtet, als sie auf der Ebene des Geschehens ein Gefühl der Verpflichtung ihren Fluchtgefährten gegenüber offenbart. Umgekehrt muß eine Äußerung Leons, die auf der Ebene einer rationalen Darstellung des Tuns besonders der Wahrheit gemäß scheint, als Mitteilung des Geschehens, in der Verleugnung der Beziehung zu Edrita, gerade das Gegenteil bedeuten. Wenn Leon im vierten Aufzug Galomir die Botschaft an Kattwald mitgeben möchte, daß nicht er Schuld an Edritas Entführung sei, so bringt Edrita in ihrem Kommentar die Zwiespältigkeit seiner Äußerung auf den Punkt: Leon teilt das Geschehene zwar inhaltlich der Wahrheit gemäß mit, lügt aber gleichzeitig in der Mitteilung eines emotionalen Gehalts.

[...] Ich selber meinst du, nicht? / Ich selber nahm die Flucht? Nun, sei bedankt / Um all die Sorglichkeit für meinen Ruf. / Doch weiß ich ja, daß du die Wahrheit sprichst; / So laß uns schweigen, dann sind wir am wahrsten / Und brauchen um nichts minder unsern Fuß. (V. 1443-1448)

Ausdruck davon, daß Tun und Geschehen nicht mehr in ein und demselben wahren Satz formuliert werden können, aber bedeutungsmäßig aufeinander bezogen sein wollen, ist das Paradox. Der Monolog des Bischofs suggeriert in einem Bibelzitat zu Beginn, daß jeder Lüge eine eindeutige "Ja" oder "Nein" Entscheidung bezüglich des Wahrheitsgehalts des Mitzuteilenden zugrunde läge. In der Binnenhandlung stellt sich hingegen das Problem der "Wahrheit" in den Aussagen Leons besonders an Beispielen des metaphorischen, ironischen oder paradoxalen Sprechens³⁰ und nicht in eindeutigen Redeweisen.

[&]quot;Lüge" und "Täuschung" werden auch von der Sekundärliteratur zum Lustspiel, z.B. von Naumann 1955 und Martini 1963, S.438-457, unkommentiert als eines genommen.

⁹ Vgl. zur Entstehungsgeschichte dieser Verse HKA I/XX, 287f.

Himmel 1971, weist darauf hin, daß viele Stellen, an denen man Lügen Leons festmachen könnte, auf genau diese Weisen "rhetorisch" vieldeutig sind.

Dies gilt dabei nicht nur für sein sprachliches Verhalten in den Szenen nach der Flucht aus Kattwalds Burg, in denen die Spaltung von Tun und Geschehen in der Dramenhandlung zur Formulierung drängt.

Es gilt auf bezeichnende Weise auch schon für Leons sprachliche Strategien vorher, in einer Kommunikationssituation, die ganz durch den Gegensatz des absoluten Herrschaftsanspruchs Kattwalds und einer ihn hintergehenden aufgeklärten Vernunft geprägt ist. Leons sprachliche Strategien bei der Erfüllung des Lügenverbots des Bischofs lassen sich dabei als eine Persiflage kantischer Philosophie lesen: Wo Kant in seiner Ethik zwischen konkretem Tun und unmittelbaren empirischen Folgen trennt, dort spricht Leon die Wahrheit aus, ohne unmittelbar für die Folgen einstehen zu müssen. Was bei Kant allerdings als ein Gebot der Pflicht dargestellt wird, das Opfer verlangt, ist bei Leon Teil eines zweckrationalen Kalküls.

"Erraten, Herr! Zu zweien läuft sich's besser" (V 850) erwidert zum Beispiel Leon Kattwald auf dessen Feststellung, er spioniere und suche sich "wohl den Genossen nur zur Flucht." Kattwald muß als "lustig Wort" interpretieren, was der Logik einer vordergründig durch seine Herrschaft bestimmten Kommunikationssituation so diametral entgegengesetzt ist. Er kann auch dann noch nicht verstehen, als Leon metaphorisch zweideutig auf der Ernsthaftigkeit seiner Auflehnung besteht: "Blut auch bei mir: von Hühnern, Tauben, Enten, / Von allem, was nicht beißt und fromm sich fügt." (V 856/57).

Leon bleibt in seinen Äußerungen Kattwald gegenüber wahrhaftig in dem Sinne, daß er wirklich "meint", was er sagt, aber "lügt" doch zugleich in dem Sinne, daß er letzten Endes gar kein richtiges Verständnis des Gesagten erreichen will. Er sagt, was er tun wird, aber verrät damit seiner Umgebung trotzdem kein zukünftiges Geschehen. Gerade dadurch, daß er das Lügenverbot einer "praktischen" Vernunft in seinem Tun und Sprechen befolgt, ohne es mit der jeweiligen Kommunikationssituation zu vermitteln, entblößt er die ihm zugrunde liegende Maxime jeden Inhalts. Indem Leon scheinbar rücksichtslos in Hinblick auf die Folgen Wahrheit spricht, kann er sich Sprache zweckrational dienstbar machen: Er führt damit die kantische Unter-

scheidung einer rein "praktischen" Vernunft und einer nach Zwecken instrumentalisierenden ad absurdum.

Wie Leon am Hof Kattwalds sprachlich mit der Trennung von wörtlicher Bedeutung und in der Situation kommuniziertem Inhalt operiert, zeigt sich unter anderem auch an seiner Tendenz zu einer Ironie, die allein deshalb nicht lügenhaft ist, weil das empirisch Offensichtliche paradox der wörtlichen Bedeutung dieser Sätze widerspricht: Edrita gegenüber behauptet Leon, er spalte Holz - und bereitet doch offensichtlich Fleisch zu (184, V 639). Sein erstes Werben um sie ist keine Werbung (186, V 659-670). Kattwald warnt er, ein Marder laufe in das Hühnerhaus, obwohl dieser Warnung keine empirische Wirklichkeit entspricht (179, V 565).

Auf einer Metaebene entwickelt all dies die Strategie, der Sprache ihren eindeutigen, konventionell empirischen Gehalt zu nehmen. Das nämliche bezweckt Leon auch, indem er sich als "Künstler" gibt und verlangt, als solcher behandelt zu werden - im vierten Akt wirft ihm Edrita dieses Verhalten dann als "ungekünstelt künstliches Benehmen" (234, V 1332) vor.

Horkheimer und Adorno haben diese Art der Aushöhlung der Bedeutung des Worts beschrieben - als Verfahren einer abstrakten aufgeklärten Vernunft, das Bewußtsein einer Einheit von Wort und Gegenstand zu sprengen und die entstehende Verdoppelung zweckrational zu nutzen. Thema ihrer Analyse ist die "Listenhaftigkeit" des Odysseus, die gleichgesetzt wird mit der aufgeklärten Haltung einem "mythischen Schicksal" gegenüber: Das mythische Schicksal, Fatum, war eins mit dem gesprochenen Wort. Der Vorstellungskreis, dem die von den mythischen Figuren unabänderlich vollstreckten Schicksalssprüche angehören, kennt noch nicht den Unterschied von Wort und Gegenstand. Das Wort soll unmittelbare Macht haben über die Sache, Ausdruck und Intention fließen ineinander. List besteht jedoch darin, den Unterschied auszunutzen. Man klammert sich ans Wort, um die Sache zu ändern. So entspringt das Bewußtsein der Intention: in seiner Not wird Odysseus des Dualismus inne, indem er erfährt, daß das identische Wort Verschiedenes zu bedeuten vermag. Weil sich dem

Namen udeis sowohl der Held wie Niemand unterschieben läßt, vermag jener den Bann des Namens zu brechen (Horkheimer / Adorno 1971, 56). 31

Leon entsagt buchstäblich allem, sagt wirklich aber nichts, wenn er sich als Sklave an Kattwalds Hof verkauft: Denn er läßt dem Wort nur die Bedeutung, die die abstrakte Herrschaftsvernunft Kattwalds ihm zu geben vermag; indem dieser aber seinen konkreten Bauch über die Herrschaftsvernunft stellt, keine. Der nur abstrakte Herrschaftsbegriff löst sich in seiner Bedeutung auf. Der bedeutungshaltige Begriff gesellschaftlicher Verpflichtung besteht dagegen auf seiner gleichzeitigen Bildhaftigkeit und empirischen Füllung. Grillparzer verdeutlicht das durch die Szene, in der der Bischof Leon bittet, die Schürze als Zeichen seines Tuns anzulegen, um in ihm den Koch zu erkennen (154, V 195, 196).

"Die reine Vernunft wurde zur Unvernunft, zur fehler- und inhaltslosen Verfahrungsweise", stellen Horkheimer und Adorno gegen Kant fest (Horkheimer, Adorno, Dialektik der Aufklärung, 82). Wenn irgendeine "praktische" Vernunft einer technisch instrumentalisierenden widerstehen soll, so muß sie nach Grillparzer den Kern des Konkreten in sich schließen. Die Verknüpfung des Begriffs mit einem Kern des Empirischen vollzieht sich dabei aber nicht mehr in der Anschauung des Naturschönen, sondern soll im Begriff selbst beschlossen sein. Eine solche Auffassung von Sprache nähert sich in ihrer Konsequenz weniger dem Goetheschen Begriff des Symbols, als dem der Allegorie. ³²

Grillparzers Schicksalspoetik hat mit der Metaphorik des Blitzes ein Geschehen und das Versprechen seiner Bedeutung verknüpft. Die selbe Metaphorik verwenden die Tagebücher für die Verknüpfung eines Begriffs mit dessen konkreter Bedeutung im "Gemüt". Angedeutet

Man 1993, S.33, interpretiert auch Kants "Kritik der Urteilskraft" als "allegorische Erzählung".

wird damit eine sinnliche Erfahrung von abstrakten sprachlichen Begriffen, die für Kant teilweise als a priori gesetzte außerhalb jeglicher Erfahrung liegen und von dort aus moralische Vernunft regieren.

In dem Augenblicke z.B. als ich den Begriff: Farbe denke, zuckt, beinahe zugleich, ein gewisses undeutliches Bild von etwas, das ohne eigentlich eine bestimmte Farbe darzustellen, doch mit jeder Farbe mehr Ähnlichkeit hat, als mit sonst irgendetwas in der Welt; dieses undeutliche Bild, sage ich, dieses ununterscheidbare Aggregat von Bilder-Gliedern zuckt wie ein Blitz zugleich mit dem Gedanken durch die Seele und gibt der Form des Begriffes erst den Inhalt. Dieses Phantasiebild liegt selbst den abstraktesten Begriffen und Ideen, denen von Zeit, Ewigkeit, Gott usw. zu Grunde, sonst sind sie undenkbar. Dieser Typus der Einbildungskraft nun, weiter verfolgt, in seinen Teilen zu größerer Klarheit des Bewußtseins gebracht gibt die Grundlage des Ideals für die Kunst. (Tgb 894 (1820/1821), Verweis von HKA I, V, 353)³³

Die Vergleichbarkeit von Jason und Odysseus ist vielleicht direkter einzusehen. Höller 1997 hat zuletzt auf die Ähnlichkeiten von Jason und Leon aufmerksam gemacht.

Vgl. dazu auch den in einer Fußnote bereits zitierten Kommentar Grillparzers zur Vorrede der Fichteschen Wissenschaftslehre.

Literatur

Primärliteratur

Grillparzer, Franz (1909ff.): Sämtliche Werke. Hg.v. August Sauer, Wien: Anton Schroll 1909ff. - Zitierweise: Abteilung, Band, Seite.

Grillparzer, Franz (1960): Gesammelte Werke, hg.v. Karl Pörnbacher, München: Hanser

Sekundärliteratur

Bolzano, Bernhard (1984): Philosophische Texte. Reclam. Stuttgart.

Buxbaum, Elisabeth (1993): Joseph Schreyvogel und sein Beitrag zum literarischen Leben in Österreich zur Zeit der Aufklärung. Dissertation. Wien.

Fülleborn, Ulrich (1966): Das dramatische Geschehen im Werk Franz Grillparzers. Ein Beitrag zur Epochenbestimmung der deutschen Dichtung im 19. Jahrhundert. Wilhelm Fink Verlag. München.

Fülleborn, Ulrich (1971): Zwischen Wahrheit und Lüge. Die condition humaine in Grillparzers Lustspiel. In: Grillparzer Forum Forchtenstein. 7-28.

Goldfriedrich, Johann (1909): Geschichte des Deutschen Buchhandels. III. Verlag des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels. Leipzig.

Himmel, Hellmuth (1971): Die Wahrheit in Grillparzers Lustspiel "Weh dem, der lügt!". In: Gerlinde Weiss, Klaus Zelewitz (Hg.): Peripherie und Zentrum. Festschrift für Adalbert Schmidt. Salzburg. 87-120.

Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno (1971): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Fischer. Frankfurt a. M..

Höller, Hans (1997): Franz Grillparzer: Weh dem, der lügt! In: Dramen des 19. Jahrhunderts. Reclam. Stuttgart. 97-114.

Kainz, Friedrich (1975): Grillparzer als Denker. Der Ertrag seines Werks für die Welt und Lebensweisheit. Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien.

Kant, Immanuel (1977¹): Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp. Frankfurt a. M..

Koselleck, Reinhart (1992 ⁷): Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Suhrkamp. Frankfurt a. M. (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 36).

Kürnberger, Ferdinand (1911): Österreichs Grillparzer. In: Ders.: Gesammelte Werke. Hg. von Otto Erich Deutsch. Bd. II: Literarische Herzenssachen. Georg Müller Verlag. Leipzig. 259-266.

Lotman, Jurij M. (1993⁴): Die Struktur literarischer Texte. W. Fink. München. (=UTB 103).

Martini, Fritz (1963): Weh dem, der lügt! Oder von der Sprache im Drama. In: Siegfried Gutenbrunner (Hg.): Die Wissenschaft von deutscher Sprache und Dichtung. Methoden. Probleme. Aufgaben. Festschrift für Friedrich Maurer. Klett. Stuttgart. 438-457.

Man, Paul de (1993): Phänomenalität und Materialität bei Kant. In: Ders.: Die Ideologie des Ästhetischen. Hg. von Christoph Menke. Suhrkamp. Frankfurt a. M., 9-38.

Naumann, Walter (1955): Grillparzer. Das dichterische Werk. Kohlhammer. Stuttgart.

Pörnbacher, Karl (1970): Erläuterungen und Dokumente. Franz Grillparzer. Weh dem, der lügt! Reclam. Stuttgart.

Sauer, Werner (1995): Die verhinderte Kanttradition. Über eine Eigenheit der österreichischen Philosophie. In: Michael Benedikt, Reinhold Knoll (Hg.), Josef Rupitz (Mithg.): Verdrängter Humanismus. Verzögerte Aufklärung. Bd. III: Bildung und Einbildung. Vom verfehlten Bürgerlichen zum Liberalismus. Philosophie in Österreich 1820-1880. Editura Triade. Klausen-Leopoldsdorf, Ludwigsburg, Klausenburg. 303-317.

Sauer, Werner (1982): Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration. Beiträge zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie. Rodopi. Amsterdam (=Studien zur österreichischen Philosophie II).

Schrader, Ulrike (1992): Die Gestalt Hiobs in der deutschen Literatur seit der frühen Aufklärung. Lang. Frankfurt/M., Bern, N.Y., Paris. (=Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Bd. 1294).

Wangermann, Ernst (1966): Von Joseph II. zu den Jakobinerprozessen. Europa Verlag. Wien, Frankfurt a. M., Zürich.