

Grosse Werke der Literatur

BAND VII

Eine Ringvorlesung
an der Universität Augsburg
2000 / 2001

herausgegeben von
Hans Vilmar Geppert

franke
verlag

Titel: Schmuckbuchstabe aus Hans Sachs:
(*Das vierdt poetisch Buch*) *mancherley neue Stücke schöner gebundener Reimen.*
Nürnberg: Heußler, 1576; Oettingen-Wallersteinsche Sammlung der Universität Augsburg

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Grosse Werke der Literatur : eine Ringvorlesung an der Universität Augsburg /
hrsg. von Hans Vilmar Geppert. – Tübingen ; Basel : Francke.
NE: Geppert, Hans Vilmar [Hrsg.]; Universität <Augsburg>

Bd. 7 2000/2001 – 1. Aufl. – 2001
ISBN 3-7720-2507-2

© 2001 · A. Francke Verlag Tübingen und Basel
Dischingerweg 5 · D-72070 Tübingen

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung
des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Werkdruckpapier.

Satz: Hoffmann, Reutlingen
Druck: Gulde, Tübingen
Verarbeitung: Held, Rottenburg
Printed in Germany

ISBN 3-7720-2507-2

Warum bricht die Handschrift des *Hildebrandsliedes* ab, obwohl – und Schreibmaterial war im Mittelalter kostbar – noch Platz auf der Seite gewesen wäre? War lediglich eine Schreibübung zu Ende? Hat ein strenger Prior die »Allotria« der Mönche unterbunden? Wir werden es wohl nie wissen. Oder könnte alles damit zusammenhängen, dass in der Handlung des Liedes der Dialog keine Chance mehr hatte und der ganz archaische Zweikampf direkt bevorstand?

Eine »Kultur des Dialogs«, die die Schreiber des *Hildebrandsliedes* zumindest als Wert christlicher Friedfertigkeit hochhalten, bildete auf verblüffend klare Weise, obwohl nicht abgesprochen, das Rahmenthema dieser neuen Folge von Erkundungen zur Weltliteratur: Die Ästhetik des Alltags, sehr oft die alltäglicher Unterhaltungen, ist ein Thema Theokrits. Dialogisch hat Justus Lipsius seine Schrift formuliert; der Dialog verschiedener Überzeugungen ist Voltaire wichtiger als eine irgendwie feste Wahrheit; Heines *Reisebilder* sind interkulturelle, internationale, auch intersoziale Erkundungen. Kann man nicht Morgensterns *Großes Lalulā* auch dialogisch lesen: (Er) »Kroklowafzi?« (Sie, ausweichend, gedehnt): »Semimemi...?« Das Groteske, das Lachen, das Unerwartete hat hier sicher etwas Vermittelndes. Dass Joyce mit Homer einen für beide auch über mehr als 2000 Jahre hinweg fruchtbaren Dialog führt, beide sich wechselseitig neu interpretieren, ist ein zentraler Gedanke des entsprechenden Beitrags. Die friedvolle, mit aller Welt, selbst gegenüber Tieren gesprächsbereite Art des neuen Odysseus ist dafür ein Beleg. Martin Heidegger propagierte ein denkendes Hören auch in der Vermittlung von Sein und Zeit. *Lotte in Weimar* ist ein Gesprächsroman: Goethe spricht zu Thomas Mann, der Mythos der Größe wird komödiantisch gebrochen, verwandelt sich aber auch in eine Kultur des Dialogs, die zum verklärten »portativen Vaterland« des Schriststellers im Exil wird. Was bleibt bei Frisch anderes als ein Dialog zwischen »Ich und Ich und Ich«, um deren/dessen »Irrealis« zu verlassen, so dass der Satz »Leben gefällt mir« sagbar wird? Geht es nicht, bei aller Verschiedenheit für Adorno, Carlos Fuentes, Toni Morrison um Dialoge mit dem »Anderen« der Vernunft, der Kultur und der Geschichte?

Wie auch in früheren Folgen dieser Vortragsreihe haben die Beiträgerinnen und Beiträger aus verschiedenen Fachgebieten ihre Themen völlig frei gewählt. War es der zeitliche Kontext der Globalisierungen und kommunikativen Vernetzungen einerseits, der »Leitkultur«, Medienkonzentration und Schlimmerem andererseits, der dieses zwanglose Rahmenthema entstehen ließ? Vielleicht geht es uns ja gegenüber unseren neuen Mythen ähnlich wie seinerzeit den Mönchen in Fulda angesichts des *Hildebrandsliedes*.

Auf alle Fälle war dies eine spannende, lehrreiche und zugleich unterhaltsame Vortragsreihe, für die in erster Linie den Vortragenden selbst zu danken ist. Zu danken haben wir aber auch dem Rektor, dem »alten« und neuen Kanzler, dem Presseamt, der Kurt-Bösch-Stiftung, dem Bildungsfernsehen des Bayerischen Rundfunks – die Vortragsreihe wurde gekürzt, aber auch visuell bearbeitet in »Bayern-alpha« gesendet –, dem Francke Verlag, Frau cand. phil. Tina Bühner für die Bearbeitung des Manuskripts und nicht zuletzt dem interessierten und diskussionsfreudigen Publikum aus Universität und Stadt.

Augsburg im August 2001

Vilmar Geppert

Voltaire: »Candide ou l'optimisme/ Candide oder der Optimismus«

Till R. Kuhnle

Voltaire ist einer der größten Minuspöeten, die je lebten. Sein *Candide* ist seine Odyssee. Schade um ihn, daß seine Welt ein Pariser Boudoir war. Mit weniger persönlicher und nationaler Eitelkeit wär er noch weit mehr gewesen. (Novalis, 326 [56])

Im Februar 1759 erschien gleichzeitig in Genf, Amsterdam und Paris *Candide ou l'Optimisme. Traduit de l'allemand de M. le docteur Ralph avec les additions qu'on a trouvées dans la poche du docteur, lorsqu'il mourut à Minden, l'an de grâce 1759* (*Candide oder der Optimismus, aus dem Deutschen übersetzt von Herrn Doktor Ralph samt den Bemerkungen, die man in der Tasche des Doktors fand, als er zu Minden im Jahr des Heils 1759 starb*). Um den anonymen Verfasser rankten sich die verschiedensten Gerüchte. So spottete etwa Lessing, dass sich Gottsched, selbst als das Geheimnis längst gelüftet war, wohl darin gefallen habe, als Urheber einer skandalösen Schrift in Betracht gekommen zu sein. Noch im Monat seines Erscheinens wurde *Candide* in Genf und Paris verboten. Und 1762 setzte Rom das Buch des Herrn Dr. Ralph auf den Index, um zu verhindern, was bereits eingetreten war: einen Bestseller, dessen Erfolg auf seinen wirklichen Verfasser ausstrahlte: den 65jährigen Voltaire.

Im Schloss des westfälischen Barons Thunder-ten-tronkh – ein Name wie teutonischer Donnerhall – wächst ein junger Mann heran, der wohl seines aufrechten wie einfachen Gemüts wegen »Candide« genannt wird: der »Reine«, der »Arglose« (in einer Übersetzung aus dem 18. Jahrhundert: »Offenherz«). Candide ist mit großer Wahrscheinlichkeit ein illegitimer Spross des Barons. Es ist ein regelrechtes Paradies, in dem er lebt, umgeben von der extrem übergewichtigen Baronin, dem Frauen offensichtlich wenig zugeneigten Stammhalter, dem schnuckelig-rundlichen Töchterchen des Hauses, Cunégonde, und einem Hauslehrer, der die jungen Menschen in *métaphysico-théologo-cosmo-nigologie* unterrichtet. Der Hauslehrer hört auf den Namen Pangloss, weiß er doch auf alles eine schlüssige Antwort zu geben, sieht er sich doch dazu genötigt, allem seinen professoralen Senf hinzuzufügen. In Cunégonde findet sich das mittelalterliche Burgfräulein Kunigunde wieder, jenes obskure und unerreichbare Objekt ritterlicher Minne; für den französischen *native speaker* eröffnet der Name Cunégonde darüber hinaus eine weitere Assoziation, ausgelöst durch ein Wort, das lat. *cunnius* zum Etymon hat und denjenigen Abgrund bezeichnet, der letztlich das ewig Lockende am Weib ausmacht. Und wie es so der Lauf der Dinge ist, entwickelt Candide eine zarte Liebe zu dem adligen Fräulein. Dieses wiederum wird vom Feuer der Leidenschaft erfasst, als es Pangloss dabei beobachtet, wie er der Zofe Paquette eine Lektion in Experimentalphysik erteilt. In aller Unschuld stürzt sie sich auf Candide. Die unschuldige Begegnung hinter einem Paravent bleibt nicht unentdeckt: Candide wird mit einem Tritt in den Al-

lerwertesten aus dem Schloss, der besten aller Welten, in die krude Wirklichkeit befördert. Es ist der Beginn einer skurrilen Odyssee.

Candide fällt Werbem des bulgarischen Heeres in die Hände. Weil er den Krieg mit einem Spaziergang verwechselt, soll er hingerichtet werden. In letzter Minute begnadigt der bulgarische König den jungen »Metaphysiker«. Im fröhlichen Schlachtengetümmel gelingt es ihm dann, zu entkommen und sich nach dem protestantischen Holland durchzuschlagen, wo ihm sogleich Übles widerfährt: Weil er noch nicht weiß, dass der Papst der Antichrist ist, wird ein Nachtopf über ihn entleert. Jacques, ein reicher Wiedertäufer, erbarmt sich seiner. Und als Candide auf wunderbare Weise seinen von der Syphilis gezeichneten Mentor Pangloss trifft, nimmt sein Gönner auch diesen auf und bezahlt eine teure medizinische Kur. Pangloss wird geheilt, verliert dabei aber ein Auge und ein Ohr – ein Verlust, der sich bei seiner einseitigen Weltsicht in Grenzen hält. Unverdrossen glaubt Pangloss nämlich, die Welt, in der sie leben, sei die beste aller Welten. Nicht einmal das traurige Geschick, das ihm und der adligen Gesellschaft widerfuhr, nachdem man Candide vom Schloss des Barons gejagt hatte, vermochte seinen optimistischen Glauben an die Welt als der besten aller Welten zu erschüttern: Die Bulgaren nahmen das Schloss ein; Cunégonde sowie ihr Bruder wurden mehrfach vergewaltigt und schließlich aufgeschlitzt, der Baron erschlagen und seine Frau zerstückelt. Nunmehr in den Diensten des reichen Wiedertäufers, reisen die beiden Freunde mit diesem nach Portugal. Als sie vor Lissabon in einen heftigen Sturm geraten, ertrinkt der hilfsbereite Jacques bei dem Versuch einen Matrosen zu retten, der ihn zuvor angegriffen hat. Gleich darauf bricht das Schiff auseinander. Nur der Matrose, Pangloss und Candide können sich retten. An eine Planke geklammert kommen sie gerade rechtzeitig nach Lissabon, um das große Erdbeben vom November 1755 miterleben. Der Matrose wittert sogleich das große Geschäft mit dem Elend – und nützt die Anarchie in der zerstörten Stadt, um sich zu bereichern. Um weitere Erdbeben zu verhindern wird von kirchlicher Autorität beschlossen, dem Volk ein schönes Autodafé zu bieten. Als Ketzer werden unter anderen Pangloss und Candide ausgewählt. Während man Pangloss gerade noch aufknüpfen kann, wird der durchgeprügelte Candide durch einen weiteren Erdstoß gerettet. Eine alte Kupplerin nimmt sich seiner an und bringt ihn – oh Wunder – zu seiner Cunégonde, die den Bulgarenüberfall doch überlebt hat. Die Kupplerin hat den wahren Wert des Fräuleins erkannt und in bare Münze umgesetzt. Von ihr hat Cunégonde gelernt, dass Aufschub der Befriedigung das beste Mittel ist, die Börse der Männer zu öffnen. Nach dieser Methode widmet sie sich einem Großinquisitor und einem reichen Juden. Nun kommt es aber zu einem Eifersuchtsdrama, in dessen Verlauf Candide sowohl den Großinquisitor als auch den Juden tötet. Um der Strafverfolgung zu entkommen, schiffen sich Candide, seine Cunégonde und die alte Kupplerin nach Südamerika ein. Auf der Überfahrt erzählt die Alte ihre Geschichte: Sie ist die Tochter von Papst Urban X und der Prinzessin von Palästina. Die einstige Schönheit war einem Prinz versprochen, wurde aber von Piraten verschleppt und vergewaltigt, dann als Sklavin verkauft und überlebte schließlich die Pest. Die schlimmste Schmach erlitt sie jedoch, als hungrige Soldaten ihr während einer Belagerung eine Gesäßhälfte abschnitten. Es folgten noch weitere Nachstellungen und Misshandlungen. Schließlich blieb der verunstalteten Papsttochter nichts anderes übrig, als

sich mit niedrigen Diensten durchzuschlagen: »[...] je voulus cent fois me tuer, mais j'ai jamais encore la vie. Cette faiblesse ridicule est peut-être un de nos penchants les plus funestes [...] hundertmal wollte ich mich töten, jedoch immer siegte die Liebe zum Leben. Diese lächerliche Schwäche ist vielleicht einer unserer unseligsten Triebe [...]« (Cand. 50/dt. 34). Soviel zur Geschichte der Alten.

In Buenos Aires wirft der Gouverneur ein Auge auf Cunégonde und will die Heirat erpressen. Inzwischen ist ein anderes Schiff im Hafen gelandet und die Kunde von Candides Verbrechen gelangt in die Stadt. Die Alte hat nun einen Grund gefunden, Candide loszuwerden und Cunégonde gewinnbringend an den Gouverneur zu verkuppeln. Candide flieht mit seinem Diener, dem Mestizen Cacambo. Die beiden gelangen zu der Jesuitenkolonie in Paraguay, die sich auf ganz und gar nicht heilige Weise mit der spanischen Krone bekriegt. Dort trifft Candide auf den Bruder Cunégondes. Als dieser von der Absicht erfährt, dass Candide sein Schwesterchen ehelichen will, bringt ihn der Gedanke an eine solche Mesalliance in Rage; er zückt den Degen – und Candide sticht ihn nieder. Der Held und sein Begleiter sind wieder auf der Flucht. Auf dem Weg durch die Wildnis tötet Candide zwei Affen, die Liebhaber zweier Eingeborenenmädchen, und nur dank der Beredsamkeit Cacambos können die Freunde dem Kochtopf der Kannibalen entrinnen. Über einen Fluss gelangen sie dann zufällig in das sagenhafte Land Eldorado, dessen Straßen mit Edelsteinen gepflastert sind und in dem die Menschen, abgeschieden von der Außenwelt, ein paradiesisches Dasein leben. Nur will es Candide in Eldorado nicht aushalten: Die Sehnsucht nach seiner Cunégonde treibt ihn fort. Er kann eine ganze Herde von Schafen, beladen mit Reichtümern aus Eldorado mitnehmen, doch nur zwei sollen die beschwerliche Reise überleben – es bleibt immer noch genug, um ein Königreich aufzukaufen. In Surinam trennen sich die Wege der beiden Gefährten: Mit einer ordentlichen Summe ausgestattet, soll Cacambo in Buenos Aires Cunégonde freikaufen. Candide selbst beabsichtigt, an Bord eines holländischen Schiffes nach Venedig zu reisen, wohin Cacambo Cunégonde bringen soll. Der holländische Kapitän sticht in See – ohne Candide, aber mit seinen beiden wertvollen Schafen. Selbst unter Aufwendung hoher Summen lässt sich juristisch nichts gegen den Kapitän unternehmen. Candide begibt sich also an Bord eines französischen Schiffes. Doch zuvor hat er sich einen Begleiter ausgesucht, Martin, von dem er überzeugt ist, dass er der frustrierteste und unglücklichste Mensch der Provinz sei. Candide verabschiedet sich allmählich vom grenzenlosen Optimismus seines einstigen Lehrers. In Frankreich, besonders aber in Paris, wird Candide übel mitgespielt. Ärzte und eine laszive Salondame verringern sein Vermögen weiter. Und ausgerechnet in jenem Augenblick, als Candide eine falsche Cunégonde untergeschoben werden soll, werden die Freunde unter fadenscheinigem Vorwand verhaftet. Es bleibt ihnen nichts anderes übrig, als sich wieder freizukaufen und das gastliche Land via Dieppe zu verlassen – auf englischen Boden setzen sie wohlweislich erst gar keinen Fuß! Nach der Ankunft Candides in Venedig beginnt bald ein Reigen des Wiedersehens. Zuerst die Zofe Paquette, die sich als Prostituierte verdingt, dann Cacambo, den er in einem Gasthof zusammen mit sechs entmachteten Herrschern antrifft, die eigens zum Karneval nach Venedig gereist sind. Von ihm erfährt er, dass Cunégonde sich nunmehr in Konstantinopel aufhält. Unverzüglich drängt es Candide an Bord. Erst jetzt erfährt er von Cacambo, dass Cunégon-

de die niedrigsten Tätigkeiten verrichte und ihre Schönheit eingebüßt habe. Die Liebe unseres Helden beginnt sich abzukühlen. Als sie auf eine Galeere umsteigen, kommt es zu einer weiteren wundersamen Begegnung: Unter den Galeerensträflingen befinden sich der Bruder Cunégonde und Pangloss. Beide haben ihre Verwundungen überlebt! Und endlich gelangt Candide ans Ziel. Doch was für ein Anblick: Cunégonde besteht in der Tat nur noch aus welchem Fleisch, das die Leidenschaft des bis dahin unentwegt Schmach tenden rasch zum Erkalten bringt. Da treibt ihn sein Schwager *in spe* zur Weißglut, weil er der Mesalliance noch immer nicht zustimmen möchte – und Candide beharrt darauf, *seine* Cunégonde zu heiraten. Der dünnkelhafte Schwager wird kurzerhand wieder auf eine Galeere expediert. Die Freunde aber finden zu einem gemeinsamen Familienleben zusammen, das nicht gerade mit Heiterkeit gesegnet ist. Vor allem Cunégonde wird immer hässlicher und zänkischer. Da das Geld aus Eldorado inzwischen aufgebraucht ist, leben sie nunmehr vom Ertrag ihres Gartens.

Voltaires kleiner Roman ist so reich an Episoden und Anspielungen, dass fast ein jeder Satz zu einer gelehrten Anmerkung herausfordert. *Candide* gehört zu den *contes* bzw. *romans philosophiques*, einer literarischen Gattung, die untrennbar mit dem Namen Voltaire verbunden ist. Ihr liegt ein besonderes Philosophie-Verständnis zugrunde, das sich in Frankreich seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert herausgebildet hat. *Philosophie* meint ein Denken, das sich nicht mehr der Theologie als Magd andient. Indes tritt *la philosophie* nicht mit dem Anspruch auf, ein neues, allumfassendes System der Welterklärung zu errichten, sondern fordert das ausschließlich von der Vernunft gelenkte Befragen des empirisch Gegebenen. Dabei beansprucht sie für sich eine über die empirischen Wissenschaften hinausweisende Weisheit (*sagesse*), die sich nicht mit angehäuftem Wissen begnügt. Der Artikel »Philosophie« in der von Diderot und d'Alembert herausgegebenen *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* etwa nennt als Aufgabe des Philosophierens, den Grund der Dinge zu benennen, oder ihn zumindest zu suchen. Denn wer sich darauf beschränke, heißt es dort weiter, das zu sehen und zu wiederholen, was man sieht, sei lediglich »Historiker«. Verirre sich das Denken in abgehobener Spekulation, die jeglichen Bezug zum Empirischen verloren habe, dann entstehe die verachtenswerten Wissenschaft (»science méprisable«) *métaphysique*, die sich allerdings von der echten *métaphysique* als dem übergeordneten Begründungszusammenhang eines bestimmten Wissensgebietes oder Lebensbereichs unterscheidet (Artikel »Métaphysique«). Im 18. Jahrhundert kam es teilweise zu einer modischen Vereinnahmung des aufklärerischen Philosophie-Verständnisses, so dass der Begriff *philosophie* bzw. *philosophe* durchaus einen negativen Beigeschmack erhielt: Er stand nunmehr auch für praxisferne Spekulation und intellektuelle Beckmesserei. Im Terminus *roman philosophique* ist auf besondere Weise das ganze Bedeutungsspektrum des französischen Adjektivs *philosophique* enthalten: Voltaire's Roman zeichnet sich durch eine handfeste Weltbezogenheit aus, tritt aber mit der Leichtigkeit gesellschaftlicher Konversation auf – auch wenn er klassische Fragestellungen von Theologie und Philosophie aufgreift. Die Pedanterie schulphilosophischer Analyse wird von ihm nur mit einem ironischen Augenzwinkern bedacht: Es handelt sich um eine narrative Gattung, die sich ihren Platz innerhalb der literarischen Tradition geschaffen hat.

Die *romans philosophiques* waren von Voltaire als *divertissements* gedacht, in denen das Komische und das Burleske ihre feste Heimstatt haben sollten. Dem entspricht auf der Ebene der literarischen Fiktion eine von Kontingenz beherrschte Welt, eine Welt, die sich dem Subjekt entzieht, es in äußerliche, zufällig bestimmte Kollisionen verstrickt, eine Welt die einer jeden vorgegebenen, sinnfälligen Ordnung spottet – es ist die Welt des »Abenteuerlichen«, das sich ins Märchenhafte steigert und das für Hegel im Ausgang der Auflösung der klassischen Idee »den Grundtypus des Romantischen abgibt« (Hegel 14, 212f). Formal steht Voltaire's *Candide* in der Tradition des (hellenistischen) Abenteuerromans und des pikaresken Romans. Sein Held erinnert durchaus an den Schelm, der keinen festen Platz im Leben hat, sich aber diesem und seinen schwer zu ergründenden Mechanismen nicht entziehen kann (vgl. Bachtin, 54). So stolpert auch Candide durch das Leben; bis zum Ende des Romans erscheint er als ein von den Ereignissen Getriebener. Nichtsdestoweniger durchläuft Candide fast unmerklich eine Entwicklung. Zwar sehnt er sich fortwährend nach seinem Mentor Pangloss – und hegt doch mit der Zeit tiefe Zweifel an dessen Auffassung, diese Welt sei die beste aller möglichen Welten; zwar hält er fast bis zum Schluss an seiner Idealvorstellung von Cunégonde fest – muss dann aber einsehen, dass sie ihre einstige Schönheit verloren hat. Schließlich findet er mit ihr und seinen Weggefährten zu einer Quasi-Familie zusammen. Wie der Held des Bildungsromans hat er, um es mit Lukács auszudrücken, eine »relativ substantiellste Abschlusswelt« gefunden, »zu einer Heimat für das Zur-Ruhe-Kommen-Können« (Lukács, 132), wenn auch auf äußerst niedrigem Level. Damit steht Voltaire's *Candide* an der Scheidelinie zum – um es in Hegels Worten auszudrücken – Romanhaften, in dem sich die Zufälligkeit des äußerlichen Daseins »in eine feste, sichere Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates« (Hegel 14, 219f) verwandelt habe. Diese Ordnung kennzeichnet eine spezifische Ausgangssituation des *bürgerlichen* Helden und eine nicht minder spezifische Lebensgeschichte:

Nun gilt es, ein Loch in diese Ordnung der Dinge hineinzustoßen, die Welt zu verändern, zu verbessern oder ihr zum Trotz sich wenigstens einen Himmel auf Erden herauszuschneiden: das Mädchen, wie es sein soll, sich zu suchen, es zu finden und es nun den schlimmen Verwandten oder sonstigen Mißverhältnissen abzugewinnen, abzuerobern und abzutrotzen. Diese Kämpfe nun aber sind in der modernen Welt nichts Weiteres als die Lehrjahre, die Erziehung des Individuums an der vorhandenen Wirklichkeit, und erhalten dadurch ihren wahren Sinn. Denn das Ende solcher Lehrjahre besteht darin, daß sich das Subjekt die Hörner abläuft, mit seinem Wünschen und Meinen sich in die bestehenden Verhältnisse und die Vernünftigkeit derselben hineinbildet, in die Verkettung der Welt eintritt und in ihr sich einen angemessenen Standpunkt erwirbt. Mag einer auch noch soviel sich mit der Welt herumgezankt haben, umhergeschoben worden sein, zuletzt bekommt er meistens doch sein Mädchen und irgendeine Stellung, heiratet und wird ein Philister so gut wie die anderen auch; die Frau steht der Haushaltung vor, Kinder bleiben nicht aus, das angebetete Weib, das erst das Einzige, ein Engel war, nimmt sich ungefähr ebenso aus wie alle anderen, das Amt gibt Arbeit und Verdrießlichkeit, die Ehe Hauskreuz, und so ist der ganze Katzenjammer der übrigen da. – Wir sehen hier den gleichen Charakter der Abenteuerlichkeit, nur daß dieselbe ihre rechte Bedeutung findet und das Phantastische daran die nötige Korrektur erfahren muß. (Hegel 14, 219f)

Man ist geneigt, anzunehmen, dass der aufmerksame Voltaire-Leser Hegel in dieser illusionslosen Schilderung der Ökonomie bürgerlicher Liebesbeziehungen auch an den *Candide* dachte. Gegen ein solch klägliches Ende aller Leidenschaft begehrte dagegen schon der Bildungsroman auf, indem er an seinem Helden das optimistische Selbstverständnis eines aufstrebenden Bürgertums totalisierte. Voltaires *Candide* schildert nicht minder eine »Erziehung des Individuums an der vorhandenen Wirklichkeit« durch mannigfache abenteuerliche Geschichten hindurch; doch wie blass ist sein »Bildungsweg« im Vergleich etwa zu dem eines Wilhelm Meister: Die »Abenteuer« von *Candide* scheinen erst in ihrer Summe und ihrer Intensität, nicht jedoch durch die Qualität der einzelnen Begebenheiten einen Wandel des Helden bewirkt zu haben. Das Abenteuerliche, das Phantastische, das Märchenhafte – all dies muss aufgeboten werden, um *Candide* am Ende zum »Bürger« zu machen. *Candide* findet in Gestalt von Cunégonde sein »Hauskreuz«, Wilhelm dagegen seine vollkommene Nathalie. Aber schon die Ausgangslage des *Candide* ist eine völlig andere als die des Goetheschen Helden: Er trachtete nicht danach, ein Loch in die »Ordnung der Dinge zu stoßen« – im Gegenteil: er wird wegen eines Fehltritts recht unsanft aus seinem westfälischen Paradies hinausbefördert und jagt verblendet seinem verstiegenen Ideal nach. Seine abenteuerliche Irrfahrt auf der Suche nach Cunégonde zeigt letztlich an keiner Station jene dialektische Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit, die dem Begriff »Bildung« fest eingeschrieben ist. Der Wandel des *Candide* erfolgt eher beiläufig: Die Wirkung der Abenteuer auf ihn ist ebenso zufällig wie ein jedes dieser Abenteuer selbst – und hätte auch anders ausfallen können. Kein Plan also, sondern eigentlich nur der schiere Zufall verhilft ihm zu einer schalen Erfüllung seines verstiegenen Ideals. Anders dagegen verhält es sich mit den Lehrjahren des Wilhelm Meister. Jede der Irrungen und Wirrungen erweist sich in bezug auf den heranzubildenden Menschen als sinnfällig und *post festum* unentbehrlich, so dass Goethes Held am Schluss feststellt: »Ich kenne den Wert eines Königreichs nicht [...], aber ich weiß, dass ich ein Glück erlangt habe, das ich nicht verdiene, und das ich mit nichts in der Welt vertauschen möchte«. Die Episoden des *Candide* hingegen lassen sich zu keiner Schicksalssemantik verdichten. Es sei denn, ein spitzfindiger Geist deutet sie in notwendige, von Gott gewollte Begebenheiten um. Ein solcher Geist begegnet dem Leser des *Candide* in Gestalt des Pangloss.

Der universale Besserwisser Pangloss urteilt über alle Phänomene der Welt nach dem starren Schema von Ursache und Wirkung, wobei er die Mittel in Endzwecke verkehrt. Der Endzweck aber bestimmt sich aus der Situation heraus und den Bedürfnissen, die sie weckt. Die Folge ist eine die Wirklichkeit leugnende Weltverengung, zu deren Rechtfertigung sich Pangloss in Syllogismen versteigt, die gerade jene *raison* unterlaufen, auf die er sich eigentlich beruft:

Il est démontré [...] que les choses ne peuvent être autrement: car, tout étant fait pour une fin, tout est nécessairement pour la meilleure fin. Remarquez bien que les nez ont été faits pour porter des lunettes, aussi avons-nous des lunettes. Les jambes sont visiblement instituées pour être chaussées, et nous avons des chaussures. (Cand 5)

Die Dinge können nicht anders sein, als sie sind [...], denn da alles für einen Zweck geschaffen worden ist, muß es natürlich zum besten Zweck sein. Seht eure Nasen an: sie wurden gemacht, damit ihr Brillen tragen könnt; folglich gibt es Brillen. Wie der Augenschein dartut, habt ihr Beine, um Stiefel zu tragen; deshalb gibt es Stiefel. (dt. 4)

Außer Zweifel steht für Pangloss stets die Sinnfälligkeit eines Phänomens. Seine Syllogismen dienen ihm dazu, die Welt in ein System fester Koordinaten zu zwingen; sie sind ihm Beweis dafür, dass es keinen Nonsense, keine Absurdität gibt. Alles fügt sich zum Besten! Voltaire parodierte hier die Philosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), ein welt- und schöpferbejahendes System mit dem »Satz vom zureichenden Grund« als methodischer Leitlinie zur Weltbetrachtung, wonach hinter allem ein Wille als Beweggrund stehe, der immer auf Gott als letztem Grund zurückführe. Daraus leitet sich eine wichtige Maßgabe für das menschliche Handeln ab: »Denn der Weiseste handelt, soviel er kann, dass Mittel zugleich auch gewissermaßen Zwecke, d.h. wünschenswert, sind, nicht bloß dessentwegen, was sie bewirken, sondern auch dessentwegen, was sie sind« (Leibniz, 572 [§ 208]). Das Kernstück seiner Philosophie ist jedoch die »Theodizee«: die Lehre von der Rechtfertigung Gottes und seines Wirkens, woraus eine allgemeine Rechtfertigung des Übels in der Welt resultiert. Leibniz, der Schöpfer des Begriffs »Theodizee«, gründete darauf einen metaphysischen Optimismus, denn Gott habe aus einer Unzahl möglicher Welten die beste ausgewählt. Seine Macht allein habe den Willen aufgebracht, diese vom Verstand gebotene Tat auszuführen – womit Leibniz die Existenz Gottes als erwiesen ansah (Leibniz, 216ff [§ 7]). In der besten aller möglichen Welten habe Gott das Übel zwar zugelassen, es aber in einer prästabilierten Harmonie aufgehoben. Schopenhauer sah süffisant das größte Verdienst dieser Lehre darin, dass sie Voltaire Anlass zu seinem *Candide* gegeben habe (Schopenhauer, 682). Für den Dialektiker Hegel stellte sich die Leibnizsche Lehre nicht minder als eine Sackgasse dar:

Leibniz hat den langweiligen Gedanken, daß Gott unter den unendlich möglichen Welten die beste ausgewählt habe, – *Optimismus*. Das ist ein schlechter populärer Ausdruck, so ein Geschwätz von Möglichkeit der Vorstellung oder Einbildung; Voltaire hat ihn lustig persifliert. Weil die Welt ein Inbegriff endlicher Wesen sein sollte, so konnte das Übel nicht von ihr getrennt werden, da Übel Negation, Endlichkeit ist. Es bleibt, daß Realität und Negation ebenso einander gegenüberstehen als vorhin. Das ist die Hauptvorstellung der *Theodizee*. (Hegel 20, 248)

Nun bestritt Hegel nicht den Grundgedanken von der Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt, jedoch den in seinen Augen grenzenlosen Optimismus Leibnizens, wonach der vorgeblich besten aller möglichen Welten das Prinzip der prästabilierten Harmonie eingeschrieben sei und aus dem Übel zwangsläufig das Gute hervorgehen müsse. Mit der Präzision des Dialektikers widerlegte Hegel die geradezu mechanistische Vorstellung, dass das Gute und das Böse sich gegenseitig aufheben würden, nachdem Voltaire sie zuvor entlarvt und der Lächerlichkeit preisgegeben hatte: Für den plappernden Pangloss verwandelt die Theodizee die krude Welt in die beste aller möglichen Welten, selbst wenn ihm der Nachhilfunterricht in Experimentalphysik die Syphilis beschert, selbst wenn er gehängt und bei lebendigem Leib obduziert wird.

Doch man ginge fehl, wollte man die Leibnizsche Philosophie ausschließlich auf einen naiven Optimismus reduzieren. Ursprünglich hatte auch Voltaire sich durchaus dessen Denken verbunden gefühlt, das er allerdings fast ausschließlich über die Schriften Christian Wolffs (1679–1754) kannte. Mit seiner Lehre vom »zureichenden Grund«, die Pangloss durch seine unsäglichen Syllogismen ins Absurde

wendet, hatte Leibniz eine das Selbstverständnis aufklärerischer *philosophie* durchaus antizipierende Methode entwickelt: Der in ihr angelegte Versuch, die unterschiedlichsten Gegenstandsbereiche auf eine Reihe von gemeinsamen Gründen zurückzuführen, verhiess ein kritisches Instrument gegen eine jede Form des Aberglaubens und bereitete dem modernen wissenschaftlichen Denken den Weg. Auch blieb ihm die Anerkennung durch die Aufklärer nicht versagt (vgl. Cassirer, 46). Bevor Denker des beginnenden 19. Jahrhunderts, wie Hegel und Schopenhauer, sich der Leibnizschen Philosophie kritisch annehmen sollten, um über sie letztlich den Stachel an die dem Projekt Aufklärung eingeschriebene Dialektik zu setzen, erhob Voltaire mit seiner Parodie auf die Theodizee Einspruch gegen den grenzenlosen Optimismus, der sich im Zeitalter der *lumières* abzeichnete. Für seine Wandlung war nicht zuletzt ein Naturereignis ausschlaggebend: Das Erdbeben von Lissabon im Jahr 1755, bei dem Zehntausende ums Leben kamen. Noch im selben Jahr verfasste Voltaire unter dem Titel *Poème sur le désastre de Lisbonne* eine Versdichtung über die Katastrophe, welche die europäische Intelligenz traumatisierte. Sein Candide gerät auch in diese Naturkatastrophe – und sie ist hier nur eines der vielen Abenteuer, die ihm widerfahren. Nein, die Katastrophe hat nicht ausgereicht, um ihm oder gar Pangloss den Optimismus gänzlich auszutreiben.

Plünderungen und Autodafés legen davon Zeugnis ab, dass die Menschen nichts aus der Katastrophe gelernt haben – schon gar nicht Mit-Menschlichkeit. Ernst Bloch nennt die Quintessenz von Voltaires Denken in einem Atemzug mit Kant (Bloch, 206), der im »Austritt des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit« Bedingung und Ziel der Aufklärung erkannte. Doch blieb Voltaire skeptisch, was die menschliche Natur anbelangt. In aller Deutlichkeit führte er im *Candide* vor, dass nicht etwa mit einer Naturkatastrophe, dem Erdbeben in Lissabon, das größte Übel erfahren würde, sondern dass das größte, ins absolut Böse gesteigerte Übel wohl immer beim Menschen selbst seinen Ausgang nehme – und zwar durchaus bzw. gerade beim Menschen der sogenannten zivilisierten Welt. Oder um es in Anlehnung an die Begrifflichkeit Leibnizscher Philosophie auszudrücken: erst *le mal moral* (das moralische Übel) verwandelt *le mal physique* (das natürliche Übel) in das eigentlich Böse.

Ausschwitz vor Augen erinnert Adorno an Voltaires Schlüsselerlebnis und an die Konsequenz, die dieser daraus zog, Auschwitz vor Augen, gibt Adorno auch zu bedenken, dass das Böse im 20. Jahrhundert eine nicht mehr fassbare Dimension angenommen hat:

Das Erdbeben von Lissabon reichte hin, Voltaire von der Leibniz'schen Theodizee zu kurieren, und die überschaubare Katastrophe der ersten Natur war unbedeutend, verglichen mit der zweiten, gesellschaftlichen, die der menschlichen Imagination sich entzieht, indem sie die reale Hölle aus dem menschlich Bösen bereitet. Gelähmt ist die Fähigkeit zur Metaphysik, weil, was geschah, dem spekulativen metaphysischen Gedanken die Basis seiner Vereinbarkeit mit der Erfahrung zerschlug. (Adorno, 354)

Die Katastrophe der zweiten, gesellschaftlichen Natur, von der Adorno spricht, entzog sich sich in ihrem Ausmaß zweifellos der Vorstellungskraft Voltaires. Dieser verortete das Übel zunächst bei den Individuen – etwa nach der von Hobbes bei Plautus entlehnten Devise *homo homini lupus*. Doch gibt im *Candide* gerade der groß-

herzige Wiedertäufer Jacques zu bedenken, dass der Mensch keineswegs zum Wolf geboren, sondern zum Wolf geworden sei – und nicht zuletzt durch die Errungenschaften der modernen Waffentechnik:

Il faut bien, disait-il, que les hommes aient un peu corrompu la nature, car ils ne sont point nés loups, et ils sont devenus loups. Dieu ne leur a donné ni canon de vingt-quatre ni baïonnettes, et ils se sont fait des baïonnettes et des canons pour se détruire. Je pourrais mettre en ligne de compte les banqueroutes, et la justice qui s'empare des biens des banqueroutiers pour en frustrer les créanciers. (Cand. 19f)

»Die Menschen«, sagte er, »müssen wohl die ursprünglich vollkommene Natur ein wenig verdorben haben; sie sind nicht als Wölfe geboren, sondern erst zu Wölfen geworden; Gott hat ihnen weder vierundzwanzigpfündige Kanonen noch Bajonette gegeben: sie haben Bajonette und Kanonen erst erfunden, um sich gegenseitig umzubringen. Auch die Bankrotten könnte ich erwähnen und die Justiz, die sich die Vermögen der Bankrotten bemächtigt, um die Gläubiger darum zu betrügen!« (dt. 13)

In der Staatsmacht erkannte Voltaire zuallererst ein notwendiges Ordnungsprinzip der Gesellschaft. Nichtsdestoweniger rührt Voltaire mit seiner Kritik an der Metaphysik auch an der durch diese legitimierten zweiten Natur. Hat »Metaphysik« über die gesellschaftliche Entwicklung an Boden verloren, d.h. ihre legitimatorische Funktion eingebüßt, steht sie als ein leeres Gerüst von Worthülsen da und wandelt sich in jene unlautere *métaphysique*, vor der die Enzyklopädisten warnten. In der *Conclusion* zum *Candide* unternehmen der Held und Pangloss den Versuch, mit einem Derwisch, dem besten Philosophen der Türkei, die Frage nach der besten aller Welten noch einmal zu erörtern. Dieser fährt Pangloss über den Mund – und schlägt den Freunden die Tür vor der Nase zu. Voltaires Ablehnung der Metaphysik meint also die Ablehnung eines jeden in sich geschlossenen philosophischen Systems, nicht zuletzt deshalb, weil ein solches sich zur Rechtfertigung bestehender gesellschaftlicher Missstände instrumentalisieren lässt, weil ein solches geradezu zwangsläufig zur Ideologie gerät. Bei Voltaire verwandelte sich *philosophie* in *critique*, die unter dem vordergründig angelegten Kleid des rein intellektuellen Disputs oder des *divertissement* eine eminent politische Bedeutung annahm (vgl. Koselleck, 94): Voltaires satirische Polemik erweist sich als Ideologiekritik. Und so zitierte etwa auch Karl Marx wiederholt das Credo von Candides Mentor Pangloss, um sarkastisch das Vertrauen der Bourgeoisie in die Abläufe kapitalistischer Ökonomie zu kennzeichnen: »tout pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles« (Marx, 209 u. 800). Polemik setzt nun dort ein, wo der gelehrte Disput unmöglich geworden ist: Der Derwisch hat die Tür zugeschlagen! Die Praxis der Voltaireschen *contes philosophiques* kann daher aufs trefflichste mit einer Wendung Peter Solterdijks beschrieben werden: »*Ideologiekritik bedeutet die polemische Fortsetzung des gescheiterten Dialogs mit anderen Mitteln*« (Sloterdijk, 53). Konsequenterweise verweigerte Voltaire in seinem *Candide* den dort aufgeworfenen Fragen die Antwort. Entsprechend konterkarierte er etwa Lessings Bestreben, den Optimismus und die Macht der Vorsehung, für die Aufklärung zu retten. Was von Voltaire einmal der Lächerlichkeit preisgegeben, taugt kaum mehr zum rettenden Argument. Lessings Freund Moses Mendelssohn erkannte im *Nathan* gar eine »Art Anti-Candide«, den gelungenen Versuch, der unbändigen Gewalt Voltairescher Satire etwas ganz Anderes, aber nicht minder Wirkungsvolles entgegenzusetzen:

Ich weiß mich zu erinnern, daß mein verewigter Freund, bald nach der Erscheinung des *Candide*, den flüchtigen Einfall hatte, einen Pendant zu demselben zu schreiben, oder vielmehr eine Fortsetzung desselben, in welcher er durch eine Folge von Begebenheiten zu zeigen Willens war, daß alle die Uebel, die Voltaire gehäuft, und auf Rechnung der verläumdeten Vorsehung zusammengedichtet hatte, am Ende dennoch zum Besten gelenkt, und zu den allerweissesten Absichten einstimmig gefunden werden sollten. Es scheint, der Französische Satyrker habe ihm die Aufgabe zu schwer gemacht, habe durch Erdichtung mehr Uebel gehäuft, als sich durch Erdichtung wieder gut machen liessen. Lessing gieng daher lieber seinen eigenen Weg, schuf sich eine Folge von Begebenheiten, die an Geist und Dichtungskraft dem *Candide* doch wohl zur Seite gestellt werden darf? (Mendelssohn, 129f)

Die Mittel Voltaires in seiner »polemischen Fortsetzung des gescheiterten Dialogs« – eine Form der angewandten Dialektik, die sich der Ironie bedient – hat Hegel auf treffliche Weise festgehalten:

Das Voltairesche Verfahren ist ein Beispiel von echtem gesunden Menschenverstand, den dieser Mensch in so hohem Grade besessen hat und von dem andere so viel schwatzen, um ihre Ungesundheiten für Menschenverstand zu verkaufen. Da eine philosophische Idee in die Erscheinung herabgezogen und mit den Prinzipien der Empirie verbunden unmittelbar eine Einseitigkeit wird, so stellt der wahrhaft gesunde Menschenverstand ihr die andere Einseitigkeit, die sich ebenso in der Erscheinung findet, entgegen und zeigt damit die Unwahrheit und Lächerlichkeit der ersten, indem er für jene erste sich auf die Erscheinung und Erfahrung berufen wird, er aber in dieser Erfahrung und Erscheinung das Gegenteil aufzeigt. (Hegel 2, 420)

Will sich dieses Verfahren nicht selbst sabotieren, so muss dieser »anderen Einseitigkeit« ihrerseits die Ernsthaftigkeit verweigert werden. Konsequenterweise verzichtete Voltaire auf einen systemphilosophischen Gegenentwurf, was ihm indirekt Goethe zum Vorwurf machte, als er in einem Brief über den Stil Voltaires in dessen *Mémoires* schrieb:

Kein menschlicher Blutstropfe, kein Funcke Mitgefühl, und Honetätät. Dagegen eine Leichtigkeit, Höhe des Geistes nicht Hoheit. Man kann ihn mit einem Luftballon vergleichen der sich durch eigene Luftart über alles weg schwingt und da Fläche unter sich sieht wo wir Berge sehen. (Goethe I, 440)

Bei genauem Hinsehen attackierte Voltaire das philosophisch-theologische Denken jedoch nicht in seiner »Hoheit«, sondern meinte sein dürftiges Erbe: starre Topoi – Allgemeinplätze – allesamt reduzierte Systeme zur Rechtfertigung des Bestehenden, kurz: das Geplapper eines um keine Antwort verlegenen Pangloss. Der »Minuspoët« Voltaire schickt seinen Odysseus *Candide* ohne sichernde Fessel durch den Sirenengesang einer trüben *métaphysique*.

Gegen eine jede ideologische Vereinnahmung verteidigte Voltaire auch das Christentum, wenn er in seinen *Lettres philosophiques* schrieb:

Le christianisme n'enseigne que la simplicité, l'humanité, la charité: vouloir le réduire à la métaphysique, c'est en faire une source d'erreurs. (Voltaire, 161)

Das Christentum lehrt nichts weiter als die Schlichtheit, die Menschlichkeit und die Nächstenliebe; mit der Absicht, es auf die Metaphysik zurückzustützen, verwandelt man es in einen Quell von Irrtümern.

Und dieser Ausspruch aus seinen *Lettres philosophiques* verrät auch, dass er durchaus eine konkrete ethische Grundüberzeugung für sich vindizierte – nämlich die vom Christentum vertretenen Tugenden, die er gegen den klerikalen Dogmatismus zu behaupten suchte. In einem späteren, allerdings nicht sehr gelungenen *roman philosophique* sollte sich Voltaire noch genötigt sehen, sein Bekenntnis zu einem von starrem Dogmatismus befreiten Christentum zu verdeutlichen: *Histoire de Jenni ou le sage et l'athée* (1775). Darin enthalten ist auch eine teilweise Rücknahme der im *Candide* geführten heftigen Polemik gegen Leibniz.

Voltaires *anthropologischer Sekptizismus* konterkarierte zwar einen blinden Optimismus, doch die Schattenseiten der menschlichen Natur waren für ihn nicht nur der Quell von Übel. In Gestalt des Menschlich-Allzumenschlichen erfüllt das Böse etwa im *Candide* eine durchaus korrektive Funktion: *Candide* wird zurechtgestutzt; das Böse bietet seinen Hörnern den Widerstand, an dem sie sich abnutzen. Doch damit rettete Voltaire gerade einen Grundgedanken Leibnizens in seinen *Candide* hinüber: dessen »lahme Exküse für die Uebel der Welt, dass das Schlechte bisweilen das Gute herbeiführt« (Schopenhauer, 682). Vordergründig erscheint im *Candide* die Leibnizsche Rede von der »besten aller möglichen Welten« in die von der »schlechtesten aller möglichen Welten« verkehrt, in der auch die Kultur ihre ganze Wirkungskraft verloren hat. »Doch betriegen wir uns alle, die die dies glauben« (Lessing V, 267) – diesen Satz etwa schleuderte Lessing dem unsäglichen Literaturpapst Gottsched entgegen, der die Voltairesche Ironie offenbar gründlich missverstanden hatte.

Aber lässt sich durch konsequente Anwendung der Prinzipien der Vernunft die denkbar beste aller möglichen Welten auf Erden realisieren? *Candide* und sein Begleiter sind aus Versehen in das sagenhafte Land Eldorado gelangt und finden dort eine Gesellschaft vor, die mit allen irdischen Gütern gesegnet ist, deren Mitglieder eine hohe Lebenserwartung haben und die eine perfekte Organisation kennt. Es ist die verwirklichte Utopie! Die beiden Reisenden sind eingeladen, in diesem Paradies zu verweilen, doch *Candide*, der unverdrossen am Wunsch festhält, seine *Cunégonde* zu finden, zieht es fort. Ist es einzig sein verstiegenes Ideal, das den Helden aus diesem Paradies treibt? Nicht zuletzt wegen der fehlenden Widersprüche wird für *Candide* das Leben in Eldorado unerträglich – sind dort selbst die Errungenschaften der Technik zu musealen Gebilden reduziert, erfährt dort der Gedanke des zivilisatorischen Fortschritts seine Negation. Das Gute, das dem Menschen Förderliche, ja menschliches Tun als solches bedarf eines Widerstandes, einer Herausforderung! Die zur Wirklichkeit gewordene Utopie erweist sich gerade wegen der unbegrenzten Befriedigung aller Bedürfnisse als eine zutiefst inhumane Ordnung. Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins verwandelt sich in deren Ernst. So drängt es *Candide* folgerichtig danach, in seiner unvollkommenen Welt seinen Platz zu finden. Zu diesem Zweck nimmt er einen immensen Schatz aus Eldorado mit. Durch die Fahrnisse der Wildnis und durch Halunken wird er jedoch um den größten Teil seines Vermögens gebracht, eines Vermögens, das sinnvoll einzusetzen er ohnehin nicht in der Lage gewesen wäre. Er wollte nämlich mit dem Geld zuallererst seine *Cunégonde* freikaufen und dann ein Königreich aufkaufen. Das Geld sollte ihm einzig dazu dienen, den Makel seiner nicht standesgemäßen Herkunft zu beseitigen. Ihm hätte letztlich das Schicksal des überforderten Lottogewinners geblüht!

Auf seiner Irrfahrt auf der Suche nach Cunégonde trifft er in Venedig auf einen reichen Adligen, Pococuranté, der von einem tiefen Lebensekel befallen ist: Seine Dienerinnen sind ihm Objekte einer schalen Lustbarkeit, der von seinen Gästen gerühmte Palazzo missfällt ihm ebenso wie die Bücher seiner wohlsortierten Bibliothek. Einzig die Werke der Alten finden noch Gnade vor seiner beißenden Kritik: Der literarische Kanon wird von ihm auf ein museales Gebilde reduziert, was heißt, dass für ihn die Kultur ihren Zenit unwiderruflich überschritten hat und in keiner Weise mehr produktiv ist – ein sarkastischer Seitenhieb Voltaires auf die von Perault und Fontenelle gegen Ende des 17. Jahrhunderts eingeleitete *Querelle des Anciens et Modernes*. Im Verlauf dieser Auseinandersetzung, die weit mehr war als eine rein literarische Kontroverse, bildete sich ein entelechischer Fortschrittsbegriff heraus, der sich vereinfachend wie folgt umschreiben lässt: Ein jedes Gebiet der Wissenschaften und der Künste kennt seine Phase der Perfektion, hat seine Epoche – nur der Mensch als solcher hat den höchsten Grad der Perfektion noch nicht erreicht. Und offensichtlich sieht der bornierte Graf Pococuranté sich nunmehr in dem vom Nützlichkeitspostulat bestimmten Zeitalter des technischen Fortschritts, das einer jeden Reflexion überdrüssig ist, das Literatur und Philosophie als überflüssiges Beiwerk betrachtet. Blind übernimmt er die Argumente der im 18. Jahrhundert sich herausbildenden modernen Staats- bzw. Nationalökonomie:

– Ah! voilà quatre-vingts volumes de recueils d'une académie des sciences, s'écria Martin; il se peut qu'il y ait là du bon. – Il y en aurait, dit Pococuranté, si un seul des auteurs de ces fatras avait inventé seulement l'art de faire les épingles; mais il n'y a dans tous ces livres que de vains systèmes et pas une seule chose utile. (Cand 125)

«Ach, achtzig Bände der Jahresberichte einer Akademie der Wissenschaften!» rief Martin; «darunter wird sicherlich Gutes sein.» – «Das wäre möglich», sagte Pococurante, «wenn auch nur einer der Urheber des Geschwätzes nichts als die Kunst der Herstellung der Stecknadel erfunden hätte; so aber finden sich in den Büchern einzig leere Systeme und nichts für die Praxis.» (dt. 87)

Der *anthropologische Skeptizismus* Voltaires richtete sich nicht weniger gegen das positive Menschenbild eines Rousseau, der von einer im Grunde unverderbten Natur des Menschen ausgeht. Rousseau vertrat die Auffassung, nur die Zivilisation habe den Menschen korrumpiert und ihn vom Prozess der unbegrenzten Perfektibilität abgelenkt – eine Auffassung, die zu einer Verklärung des edlen Wilden, des *bon sauvage*, führte. Noch weitaus mehr als in seinem *Candide* sollte Voltaire in *L'Ingénu* («Der Freimütige») mit Rousseau ins Gericht gehen. Voltaires Skeptizismus stellte sich aber auch jener Form aufklärerischen Optimismus entgegen, die von einer steten Vervollkommnung des Menschen in Einklang mit dem zivilisatorischen Fortschritt bzw. durch denselben ausgeht; er sprach also *ante rem* auch das Verdikt über eine manifest eschatologisch geprägte Auffassung von der Menschheitsgeschichte wie sie später etwa von Lessing mit seiner Schrift *Von der Erziehung des Menschengeschlechts* (1777/1780) oder von Condorcet mit seiner *Esquisse d'un tableau historique des progrès du genre humain* (1795) vertreten werden sollte.

Und dennoch findet in Voltaires *Candide* kein Umschlagen des Optimismus in einen düsteren Pessimismus statt. Einen solchen vertritt der zweite Mentor seines Helden Candide. Martin bezeichnet sich als jemand, den das Schicksal von einem Sozianer in einen Manichäer verwandelt habe. Das heißt hier soviel wie: Er hat sich

von einem Verfechter der Vernunftreligion und der Willensfreiheit zum Vertreter einer dualistischen Anschauung gewandelt, in der letztlich das Böse immer die Oberhand gewinnt; er sieht die Welt als ein bloßes Kügelchen an, das Gott einem böartigen Wesen überlassen hätte. NB: Beide Positionen – die des Sozianismus und die des Manichäismus – wurden als Vorwurf in der Polemik gegen den Frühaufklärer und herausragenden Vertreter des Toleranzgedankens, Pierre Bayle (1647–1706), ins Feld geführt, mit dem sich auch Leibniz in seiner Schrift *De la Théodicée* kritisch auseinandersetzte. Der »Manichäer« Martin bildet den Konterpart zu dem Optimismus eines Pangloss. Auf Martin, den glücklosen Gelehrten, der sich, vom Familienleben gezeichnet, zehn Jahre lang in Amsterdamer Buchhandlungen verdingt hat und nun bar einer jeden Illusion ist, stößt Candide in jenem Augenblick, in dem er bereit ist, das System seines bisherigen Mentors Pangloss endgültig über Bord zu werfen:

Ce Pangloss [...] serait bien embarrassé à démontrer son système. Je voudrais bien qu'il fût ici. Certainement, si tout va bien, c'est dans Eldorado, et non pas dans le reste de la terre (Cand. 90)

Dieser Pangloss [...] würde jetzt Mühe haben, sein System zu beweisen. Ich wollte, er wäre hier. Wenn irgendwo alles gut ist, dann höchstens in Eldorado, nicht jedoch auf der übrigen Erde. (dt. 61)

Doch ist Candide noch immer nicht frei von Rückfällen in die optimistische Metaphysik seines einstigen Mentors, die sich nun aber als eine Angelegenheit für gesättigte Bäuche decouvriert:

Cependant, Candide avait un grand avantage sur Martin, c'est qu'il espérait toujours revoir Mlle Cunégonde, et que Martin n'avait rien à espérer; de plus, il avait de l'or et des diamants; et, quoiqu'il eût perdu cent gros moutons rouges chargés des plus grands trésors de la terre, quoiqu'il eût toujours sur le cœur la friponnerie du patron hollandais, cependant, quand il songeait à ce qui lui restait dans ses poches, et quand il parlait de Cunégonde, surtout à la fin du repas, il penchait alors pour le système de Pangloss. (Cand. 91)

Indessen genoß Candid Martin gegenüber einen großen Vorteil, denn er hoffte noch immer, Fräulein Kunigunde wiederzusehen, während Martin nichts mehr zu hoffen hatte; überdies besaß er Gold und Diamanten; und obwohl er hundert große rote, mit den gewaltigsten Schätzen der Erde beladene Widder eingebüßt hatte, obwohl die Schuftigkeit de holländischen Schiffsherrn immerfort an seinem Herzen nagte, faßte er dennoch heimlich abermals Neigung für Pangloss' System, wenn er von Kunigunde sprach, zumal gegen Ende der Mahlzeiten. (dt. 62)

In so mancher Lage stützt der lebenserfahrene Martin seinen Herrn Candide zurecht – so wenn dieser einen Akt der ausgleichenden Gerechtigkeit in dem Umstand sieht, dass das Schiff der holländischen Piraten, die ihn um sein Vermögen gebracht hatten, von einer französischen Fregatte versenkt wurde:

Vous voyez, dit Candide à Martin, que le crime est puni quelquefois; ce coquin de patron hollandais a eu le sort qu'il méritait. (Cand. 94)

«Sehen Sie», sagte Candid zu Martin, «manchmal finden Übeltaten ihre Strafe; dieses Schuft von holländischem Schiffsherrn ist das Schicksal zuteil geworden, das er verdiente.» (Dt. 64)

Da gibt Martin zu bedenken, dass die Gerechtigkeit doch einen unverhältnismäßig hohen Tribut eingefordert habe, und führt Candide zugleich dessen subjektive Sicht auf die Welt vor Augen:

Oui, dit Martin, mais fallait-il que les passager qui étaient sur son vaisseau périsent aussi? Dieu a puni ce fripon, le diable a noyé les autres. (Cand. 94)

„Jawohl!“, sagte Martin, „aber mußten deshalb seine Passagier ebenfalls umkommen? Gott hat diesen Bösewicht bestraft, aber die andern hat der Teufel ersäuft.“ (dt. 64)

Der von einem jeden Optimismus geheilte Martin erweist sich in letzter Konsequenz als jemand, der den Fährnissen des Lebens etwas besser gewachsen ist als ein Pangloss. Doch wie dieser verabsolutiert er sein Denken, wie dieser erweist er sich zu zielgerichtetem Handeln unfähig und findet aus eigener Kraft keinen Ausweg aus seiner unglücklichen Situation. Er fügt sich damit in das von Voltaire im *Candide* entworfene Panoptikum von Gefangenen ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit, die bei aller Welterklärung die Welt nicht als eine gestaltbare und zu gestaltende begreifen wollen. Lediglich der raffgierige Zyniker scheint sie zu beherrschen. Martin packt seinen pessimistischen Fatalismus in ein simples Gleichnis: Die Sperber hätten immer die Tauben gejagt, woraus er schließt:

Croyez-vous, dit Martin, que les éperviers aient toujours mangé des pigeons quand ils en ont trouvé? – Oui, sans doute, dit Candide. – Eh bien! dit Martin, si les éperviers ont toujours eu le même caractère, pourquoi voulez-vous que les hommes aient changé le leur? (Cand 97)

„Glauben Sie“, sagte Martin, „daß die Habichte immer Tauben gefressen haben, wenn sie gerade welche fanden?“ – „Natürlich“, sagte Candid. „Nun also“, sagte Martin, „wenn die Habichte sich immer gleich geblieben sind, warum sollten sich dann die Menschen geändert haben?“ (dt. 66)

Für Candide jedoch scheinen Hopfen und Malz noch nicht verloren, denn er hält dagegen:

Oh! dit Candide, il y a bien de la différence, car le libre arbitre... (Cand. 97)

„Oh!“ sagte Candid, „da ist es dann doch ein Unterschied, denn die Willensfreiheit...“ (dt. 66)

Der Satz bleibt jedoch unvollendet. Wird sich hier Candide dessen gewahr, dass die Rede von der „Willensfreiheit“ nur bloße Worthülse bleibt, wenn er ihn nicht selbst *in actu* als weltgestaltende Potenz unter Beweis stellt? Mit dem abgebrochenen Satz wischte Voltaire mit einem Handstreich die nutzlosen theologischen Debatten vom Tisch, welche letztlich den Gedanken von der Erbsünde dazu verkehren, den Menschen zu entmündigen, in seinen Handlungen zu lähmen. Auch der Deist Voltaire vermochte sich nicht ganz vom Gedanken der Erbsünde lösen. Indes fasste er diesen nicht als ein metaphysisches Schuldgefängnis, sondern als ethischen Imperativ. Seine Haltung lässt sich daher wohl etwas differenzierter mit den folgenden Worten des Elifas aus dem Buch Hiob resümieren:

Denn nicht aus Staub geht Unheil hervor, nicht aus dem Ackerboden spricßt die Mühsal, sondern der Mensch ist zur Mühsal geboren, wie Feuerfunken, die hochfliegen. (Ijob 5, 6–7)

Bei Voltaire wird daraus ein dezidiertes *anthropologischer Skeptizismus*: Der Mensch neigt aus sich selbst heraus dazu, den ethischen Imperativ zu verfehlen, der ihm den Weg zum Guten weist. Dem Menschen ist weder das Gute angeboren, noch das Schlechte. Indes das Gute kann nur vermittelt in die Welt gelangen, denn am Anfang eines jeden menschlichen Handelns steht die Notwendigkeit zur *Selbst-Erhaltung*; um die Selbsterhaltung zu garantieren, bedarf es wiederum der Einsicht in die Notwendigkeit zur Überwindung selbstischen Verhaltens. In diesem Sinn ist auch die Feststellung der alten Kupplerin zu verstehen, wenn sie Cunégonde darauf aufmerksam macht, dass ein jeder aus dem ihm widerfahrenen Leid insgeheim die Schlussfolgerung ziehe, er sei der unglücklichste aller Menschen: Die einseitige Fixierung auf das eigene Unglück verstellt den Blick auf das Unglück der andern, woraus ein selbstischer Bezug zur Welt entsteht, aus dem heraus die eigene Niedertracht sich zu legitimieren scheint.

Für Candide, den »Arglosen«, dessen Geschichte mitunter den Vergleich mit dem dulddenden Hiob herausfordert (vgl. Weinrich, 85), gibt es am Ende des Romans doch noch so etwas wie einen versöhnlichen Schluss. Im Kreis seiner Getreuen trifft er die lapidare Feststellung: »Il faut cultiver notre jardin/Wir müssen unseren Garten bestellen«. Knüpft Voltaire mit dieser Maxime an den Imperativ des Buches *Hiob* an, das Handeln Gottes nicht zu hinterfragen? Als Warnung vor allzu kühner und dem Aberglauben verfallender metaphysisch-theologischer Spekulation wollte etwa Kant in seiner Abhandlung *Träume eines Geistersehers* die Quintessenz aus Voltaires *roman philosophique* verstanden wissen:

Es war auch die menschliche Vernunft nicht gnugsam dazu beflügelt, daß sie so hohe Wolken teilen sollte, die uns die Geheimnisse der andern Welt aus den Augen ziehen, und denen Wißbegierigen, die sich nach derselben so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen aber sehr natürlichen Bescheid geben: daß es wohl am ratsamsten sei, wenn sie sich zu gedulden beliebten, bis sie werden dahin kommen. Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermutlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide, nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten, zum Beschlusse sagen läßt: Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen, und arbeiten. (Kant, 989)

Candide scheint aber mit seiner Lebensmaxime auch einen Grundgedanken epikuräischer Philosophie aufzugreifen, der hier in den Worten Pierre Gassendis (1592–1655) wiedergegeben sei:

[...] même si nous pensons que tout plaisir est un bien et toute douleur un mal, nous ne soutenons cependant pas qu'on doive toujours rechercher l'un et fuir l'autre, mais qu'il faut tenir compte en cela de la qualité et de la quantité. De fait, il vaut la peine de supporter quelques douleurs pour jouir de plaisirs plus abondants, et il est avantageux de s'abstenir de quelques plaisirs pour ne pas endurer immédiatement après les douleurs plus pénibles. (Gassendi, 621)

Selbst wenn wir denken, daß alle Lust etwas Gutes und jeder Schmerz ein Übel sei, so meinen wir dennoch nicht, daß man immer jene suchen und diesen fliehen, sondern daß man hier sowohl der Qualität als auch der Quantität Rechnung tragen soll. In der Tat lohnt es sich, einige Schmerzen zu ertragen, um größere Freuden zu genießen, und es lohnt sich, auf einige Freuden zu verzichten, um nicht gleich darauf die größeren Schmerzen zu erleiden.

Das Bild vom Garten Epikurs oder gar vom Garten Eden, den Adam einst bestellt hat, begegnet hier – auf den ersten Blick – dem Leser als die Idylle des ängstlichen Kleinbürgers. War das nun alles? Es hieße Voltaire gründlich missverstehen, wollte man die Quintessenz seines *Candide* auf die Apologie kleinbürgerlicher Selbstgenügsamkeit reduzieren. Ebenso wenig hat Hegel in der Ehe Hauskreuz die Vollen- dung der Weltgeschichte gesehen. Die Schlussmaxime des *Candide* verdient daher eine vielschichtige Betrachtung. Zunächst sei auf die Wahl der Worte im französi- schen Original verwiesen: Voltaire spricht von *cultiver notre jardin* – und nicht et- wa von *travailler* oder *labourer*. Er meint also keineswegs eine stumpfsinnige, dem Rhythmus der Jahreszeiten folgende Tätigkeit, sondern er setzt den Akzent auf den in dem Verb *cultiver* enthaltenen Begriff *culture*. Doch scheinen Kultur und Zi- vilisation nicht in den Metropolen mit ihren dekadenten Boudoirs ihren Ausgang zu nehmen – man denke nur an das negative Bild, das im *Candide* von Paris ge- zeichnet wird –, sondern wohl eher in der Provinz, in einer überschaubaren Sozietät. In gewisser Weise rettet somit die Schlussmaxime des *Candide* das Gleichnis vom Stadt- und Turmbau aus *Genesis 11* als Säkularisat in die Aufklärung hinüber.

Es ist kein Zufall, dass Voltaire im selben Jahr noch, in dem der *Candide* veröf- fentlicht wurde, sein Landgut Ferney bezog. Und Voltaire hatte bis dahin mit eini- gem Erfolg so manchen Strauß mit dem Bösen in der Welt ausgefochten! Prügel von Lakaien, Inhaftierung in der Bastille, Exil, verbotene und verbrannte Bücher mar- kierten die Stationen seines Weges. Doch umgetrieben von dem Streben, der he- rausragende Kopf seiner Zeit zu sein, hatte Voltaire nicht selten selbst harte Band- agen angelegt, sich gar als Mythomane erwiesen – so fälschte er sein Geburtsdatum, um seinen Vater zu verleugnen, und bildete aus seinem Namen Arouet und dem Zusatz *le Jeune* das Anagramm Voltaire. Ferney entwickelte sich unter Voltaires Führung zu einem landwirtschaftlichen Musterbetrieb, der Ort Ferney wurde durch sein Wirken zu einer prosperierenden Gemeinde. Und doch bedeutete dieser Rück- zug aufs Land keineswegs die Abkehr vom Geschehen jenseits der Gemarkung von Ferney: 1762 setzte sich Voltaire nachhaltig für die Rehabilitierung eines zu Unrecht für den Mord an seinem Sohn hingerichteten Protestanten ein. Mit der Affaire Cal- las, so der Name des Opfers, sollte er etwa für Sartre zum Musterfall eines enga- gierten Intellektuellen avancieren.

Epilog

In einem in Nizza verfassten Brief an Elisabeth Förster, die ihn aufgefordert hatte, nach Paraguay zu kommen, schrieb Nietzsche: »Ich unterschätze die idyllische Ab- sonderung und das Voltairesche *cultiver son jardin* ganz und gar nicht, sonderlich für einen Philosophen [...]« (Nietzsche, 278). Aber Nietzsche wollte diesen in Aus- sicht gestellte Rückzug keineswegs als ein *retour à la nature*, als ein Zurück zur Natur im Sinne Rousseaus verstanden wissen, er mochte keine Philosophie »für's liebe Vieh« treiben; vielmehr war für ihn eine solche »idyllische Absonderung« gleichbedeutend mit absoluter Konzentration.

Absolute Konzentration, das geradezu schizoid zu nennende Festhalten an einem selbstgesteckten, die Fährnisse des Lebens transzendierenden Ziel ist auch die

Schlussfolgerung, die Flaubert aus Voltaires Maxime gezogen hat. In einem Brief aus dem Jahr 1874 an Edmond de Goncourt, der sich in einer tiefen Lebenskrise befand, nannte der Romancier den Schluss des *Candide* die wohl größte Lektion in Sachen Moral – »la plus grande leçon morale qui existe« –, weil hier ebenso das Gegenteil eines jeden lähmenden Grübelns als auch einer jeden oberflächlichen Zerstreuung wie der Jagd oder dem Angeln zum Ausdruck gebracht werde (Flaubert XV, 343). Für Flaubert bestand der mit dem Satz »Il faut cultiver notre jardin« ge- setzte Imperativ darin, zu handeln und dem jeweils gesteckten Ziel zu folgen, oh- ne es zu hinterfragen – *sein* ganzes Streben galt dem in unermüdlicher Arbeit zu vollendenden literarischen Werk. Und hatte nicht Louise Colet 1847 den Romancier dazu aufgefordert, den *Candide* fortzusetzen? Nein, Flaubert beschränkte sich da- rauf, *sein* Werk zu verfassen (Flaubert XII, 579). Zu diesem gehört die *Éducation sentimentale*, ein Roman, dessen Held seinem verstiegenen Ideal, der Dame seines Herzens, nachjagt – und sein Leben verfehlt.

An Voltaires Anliegen, die Bedingungen für einen ebenso friedlichen wie effek- tiven Prozess der Zivilisation aufzuzeigen, knüpfte schließlich Sigmund Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* mit seiner Deutung des »Il faut cultiver notre jardin« an. In der Ablenkung der Triebe von ihren ursprünglichen Zielen, welche die un- mittelbare Befriedigung verheißen und doch mit ihrem Erreichen nur Zerstörung bringen, in der Sublimierung der Triebe also – m.a.W.: in der Abkehr von Cuné- gonde –, in dieser Ablenkung erkennt der Psychoanalytiker die Quelle eines jeden Prozesses der Zivilisation.

Das Leben, wie es uns auferlegt ist, ist zu schwer für uns, es bringt viele Schmerzen, Ent- täuschungen, unlösbare Aufgaben. Um es zu ertragen, können wir Linderungsmittel nicht entbehren. [...] Solcher Mittel gibt es vielleicht dreierlei: mächtige Ablenkungen, die uns unser Elend geringschätzen lassen. Ersatzbefriedigungen, die es verringern, Rauschstoffe, die uns für dasselbe unempfindlich machen. Irgend etwas dieser Art ist unerlässlich. Auf die Ablenkung zielt Voltaire, wenn er seinen *Candide* in den Rat ausklingen läßt, seinen Garten zu bearbeiten; solch eine Ablenkung ist auch die wissenschaftliche Tätigkeit. (Freud, 207)

Textausgaben

Voltaire: *Candide ou l'optimisme*. Herausgegeben von Thomas Baldischweiler. Stuttgart: Reclam (Fremdsprachentexte) 1987.

Candid oder die Beste aller Welten. Deutsche Übertragung und Nachwort von Ernst Sander. Stuttgart: Reclam (Universalbibliothek) 1971.

Zitierte Literatur

Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*. In: ders.: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw) 1997 (= *Gesammelte Schriften* VI).

Bachtin, Michail M.: *Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik.* Herausgegeben von Edward Kowalski u. Michael Wegner. Frankfurt a.M.: Fischer (Wissenschaft) 1989.

Bloch, Ernst: *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw) 1985 (= *Werkausgabe XV*).

Cassirer, Ernst: *Philosophie der Aufklärung.* Mit einer Einleitung von Gerald Hartung und einer Bibliographie der Rezensionen von Arno Schubbach. Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek) 1998.

Diderot, Denis u.a. (Hg.): *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers [par une société de gens de lettres. Mis en ordre & publ. par M. Diderot ...].* Paris 1751–1780.

Flaubert, Gustave: *Œuvres complètes XII. Œuvres diverses. Correspondance.* Herausgegeben von der Société des Études littéraires française. Paris: Club de l'Honnête Homme 1974.

Œuvres complètes XV. Œuvres diverses. Correspondance. Herausgegeben von der Société des Études littéraires française. Paris: Club de l'Honnête Homme 1974.

Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur* (1929/30). In: ders.: *Kulturtheoretische Schriften.* Frankfurt a.M.: Fischer (Sonderausgabe) 1986.

Gassendi, Pierre: *Traité de la philosophie d'Épicure. III^e partie: L'Éthique ou la Morale (Philosophiae Epicuri Syntagma. Pars philosophiae tertia quae est ethica seu de moribus).* In: *Libertins du XVII^e siècle.* Herausgegeben von Jacques Prévot. Paris: Gallimard (Pléiade) 1998.

Goethe, Johann Wolfgang v.: *Wilhelm Meisters Lehrjahre.* In: ders.: *Romane und Novellen 2.* Herausgegeben von Erich Trunz, München: C.H. Beck ¹⁰1981 (= *Werke. Hamburger Ausgabe VII*).

Goethes Briefe und Briefe an Goethe I. Herausgegeben von Karl Robert Mandelkow. München: C.H. Beck ⁴1988 (*Hamburger Ausgabe*).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: »Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie [Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie. 1802/03]«. In: ders.: *Jenaer Schriften 1801–1807.* Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw) ²1990 (= *Werke II*).

Vorlesungen über die Ästhetik II. Herausgegeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw) ²1990 (= *Werke XIV*).

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Herausgegeben von Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw) 1986 (= *Werke XX*).

Kant, Immanuel: »Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik«. In: ders.: *Vorkritische Schriften bis 1768, Bd. 2.* Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp (stw) ⁸1996 (= *Werkausgabe II*).

Koselleck, Reinhart: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw) ⁶1989.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Préface, Discours, Première et Seconde Partie – Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels. Vorwort, Abhandlung, erster und zweiter Teil.* In: ders.: *Theodizee I.* Herausgegeben von Herbert Herring. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw) 1996 (= *Philosophische Schriften II.1*).

Lessing, Gotthold Ephraim: *Briefe, die neueste Literatur betreffend.* In: ders.: *Literaturkritik, Poetik und Philologie.* Herausgegeben von Karl Eibel u.a. Darmstadt: wbg 1996 (= *Werke V*).

Lukács, Georg: *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik.* Darmstadt/Neuwied: Luchterhand ⁹1984.

Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Buch: Der Produktionsprozeß des Kapitals.* Berlin (DDR): Dietz 1983 (= *MEW 23*).

Mendelssohn, Moses: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes.* In: ders.: *Schriften zur Literatur und Ästhetik.* Herausgegeben von Fritz Bamberger u.a. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1974 (= *Gesammelte Schriften III.2*).

Nietzsche, Friedrich: *Januar 1885 – Dezember 1886 VII* (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München u.a.: dtv 1986 (*Sämtliche Briefe. KSA VII*).

Novalis: »Vorarbeiten 1798 [Poëticismen]«. In: ders.: *Das philosophisch-theoretische Werk.* Herausgegeben von Hans-Joachim Mähl. Darmstadt: wbg 1999 (= *Werke Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs II*).

Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung II.2.* Herausgegeben von Angelika Hübscher nach der Ausgabe von Arthur Hübscher [Wiesbaden ³1972] Zürich: diogenes 1977 (= *Züricher Ausgabe IV*).

Sloterdijk, Peter: *Kritik der zynischen Vernunft* [2 Bde.]. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (ed) 1983.

Voltaire: *Histoire de Jenni ou le sage et l'athée.* In: ders.: *Romane et contes.* Herausgegeben von Frédéric Deloffre et Jacques van den Heuvel. Paris: Gallimard (Pléiade) 1979.

Lettres philosophiques, Paris: Garnier-Flammarion 1964.

Weinrich, Harald: »Literaturgeschichte eines Weltereignisses: das Erdbeben von Lissabon«. In: ders.: *Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft.* München: dtv. 1986, 74–90.

Zur Einführung

Friedrich, Hugo: »Voltaire und seine Romane«. In: ders.: *Romanische Literaturen. Aufsätze I. Frankreich*. Herausgegeben von Brigitte Schneider-Pachaly. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1972, 2032–26.

Musikalische Bearbeitung

Bernstein, Leonard: *Candide* (final version 1989). London Symphony Orchestra unter der Leitung von Leonard Bernstein. Hamburg: Deutsche Grammophon 1991.

Heinrich Heine: »Reisebilder«

Jürgen Eder

Karl August von Varnhagens Schwester Rosa Maria Assing berichtet am 15. Juni 1826 aus Hamburg einen Vorfall, in den Heine verwickelt war:

»Er wurde [...] am hellen Tage von einem Menschen angegriffen, als er über den Burstah ging. Es war ein Makler in Manufakturwaren, der eine Stelle in Heines Reisebildern auf sich bezogen. [...] Heine hat ihn vor der Polizei verklagt, worauf jener alles geleugnet hat, und so nahm die Sache [...] ein sehr klägliches und unritterliches Ende.«

Im August und September 1827 befindet sich Heine zunächst auf Norderney, später auf Wangerooge. Dort war man mit seinen kurz zuvor erschienenen *Nordsee-Reminiszenzen* im zweiten Band der *Reisebilder* alles andere als zufrieden – wieder setzte eine recht handgreifliche Rezeption ein. An Friedrich Merckel schreibt Heine am 25. August 1827 von Norderney: »Ich hörte, daß man hier sehr ungehalten gegen mich sey, mich todtschlagen wolle usw. –« Wenige Tage später zieht er sich lieber nach Wangerooge zurück und lässt Rudolf Christiani von dort wissen, warum er Norderney den Rücken gekehrt habe:

»Spaß bey Seite, es ist kein Spaß, auf wüster Insel von einem vernunftlosen, erbitterten Barbarengesinde umgeben zu seyn. Man hat den Weibern dort gesagt, ich hätte sie als gar zu häßlich geschildert, diese waren mit einigem Recht aufgebracht – und das Schicksal des Orpheus stand zu befürchten. Meine Harfe, d.h. mein Koffer mit meinen Manuscripten, wäre nach Hamburg geschwommen.«

Heinrich Heines *Reisebilder*, das lässt sich ohne weiteres aus solchen Reaktionen erschließen, wurden zu ihrer Zeit als alles andere denn hübsch gemachte Reise-Aventüren verstanden, erfüllten niemandem die Erwartungen eines Baedeker oder anderer Reisehandbücher. Nicht übertrieben hat ihr Verfasser demnach in einer Retrospektive aus dem französischen Exil, wenn er seine *Reisebilder* als »Gewitter« metaphorisiert, die in jene »Zeit der Fäulnis und Trauer«, die Restaurations-Epoche eingeschlagen hätten. Selbst wohlwollende Zeitgenossen wie Karl August von Varnhagen sehen in diesen Texten neben »einschmeichelnder Süßigkeit des Vortrags« auch »unbarmherzigen, scharf einbohrenden, ja giftigen Witz« am Werk. Und Karl Kraus' 100 Jahre später vorgetragene Polemik gegen Heine und seine Folgen greift gleichsam den zeitgenössischen Furor noch einmal auf, wenn er ihn als skandalisierenden Journalisten, als puren Draufgänger und Scharlatan attackiert. Das Wort sei Heine bloße Rhetorik geblieben: »Heine war ein Moses, der mit dem Stab an den Felsen der deutschen Sprache schlug. Aber [...] das Wasser floss nicht aus dem Felsen, sondern er hatte es mit der anderen Hand herangebracht: und es war Eau de Cologne.« Man sieht – ein recht weiter Weg in der Einschätzung des *Reisebilder*-Autors bis zur Eloge eines Friedrich Nietzsche auf »jene göttliche Bosheit, ohne die ich mir das Vollkommene nicht zu denken vermag«, oder Heinrich Manns