

Anne Blechinger

Die ethischen Aspekte im Schreiben Ödön von Horváths



Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag

Reihe Literaturwissenschaft

Wissenschaftliche Beiträge
aus dem Tectum Verlag

Reihe Literaturwissenschaft
Band 48

Anne Blechinger

Die ethischen Aspekte im Schreiben Ödön von Horváths

Tectum Verlag

Anne Blechinger

Die ethischen Aspekte im Schreiben Ödön von Horváths

Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag

Reihe: Literaturwissenschaft; Bd. 48

© Tectum Verlag – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2018

ePDF: 978-3-8288-6988-2

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN 978-3-8288-4139-0 im Tectum Verlag erschienen.)

ISSN: 1867-772X

Umschlaggestaltung: Tectum Verlag, unter Verwendung eines Gemäldes von Anne Blechinger

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet

www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

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

Die vorliegende Arbeit beruht auf einer Dissertation der Philosophi-
schen Fakultät der Universität Mannheim

„Auf der Suche nach den Idealen der Menschheit“
(Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“)

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----------|
| I. Einleitung..... | 1 |
| II. Die Glückssuche | 9 |
| Das Motiv: „Der Jagd nach dem Glück“ | 9 |
| Die materielle Grundlage von Glück und Unglück bei Horváth | 10 |
| Die Armut als weitreichendes Übel | 14 |
| Abhängigkeit als psychische Kränkung im Kontext des Personenbegriffes | 14 |
| Soziale Isolation und Stigmatisierung durch Armut | 22 |
| Das Streben nach „Reichtum“ und die Sehnsucht nach einem „goldenen Zeitalter“ | 27 |
| Die Allegorie der „Jagd nach dem Glück“ | 29 |
| Die Allegorie der „Jagd nach dem Glück“ im Kontext der Frage nach dem höchsten Gut | 30 |
| Die Allegorie der „Jagd nach dem Glück“ und der defizitäre Charakter eines Glücks aus Reichtum..... | 35 |
| III. Die philosophischen Konzepte: Erster Teil: Die Skizzierung der Grundzüge der platonischen Ethik | 47 |
| Der teleologische Aufbau der Ethik Platons und ihre Konzeption des Guten | 47 |
| Die Frage nach den Inhalten eines guten Lebens und Platons These von einer Teilhabe der Tugend am höchsten Gut | 49 |
| Die These von einem vermeintlichen Glück des Tyrannen und die sokratischen Einwände dagegen..... | 51 |
| Zur Ontologie der Tugend | 58 |
| Was ist die Tugend und worin besteht sie? Ist die Tugend eine Einheit? | 58 |

| | |
|---|------------|
| Ist die Tugend als ein spezifisches Wissen vom Guten lehrbar oder wie kommt der Mensch in ihren Besitz? | 64 |
| Die zwei Begründungsebenen der platonischen Ethik: Die Empirie und der Mythos | 71 |
| IV. Der platonische Ethikdiskurs in der impliziten Rezeption Horváths | 77 |
| Die Beweglichkeit des ethischen Personals Horváths | 77 |
| Die Frage nach dem guten Leben im Rahmen eines Interessen- und Wertestreites | 80 |
| Bürgerliche Identität vs. moralische Integrität in „Jugend ohne Gott“ | 81 |
| Gerechtigkeit und Gleichheit als Grundpfeiler im moralischen Selbstverständnis des Lehrers | 88 |
| Die Spezifizierung des Ausgangskonfliktes Bürgertum vs. Moral im Licht des platonischen Diskurses | 95 |
| Parallelstrukturen in Horváths „Der jüngste Tag“ und in „Ein Kind unserer Zeit“ | 103 |
| Die Brüchigkeit der bürgerlichen Identität im Rahmen eines Interessenkonfliktes in „Der jüngste Tag“ und in „Ein Kind unserer Zeit“ | 103 |
| Der Gesinnungswandel des Soldaten im Zuge des platonischen Ethikdiskurses | 111 |
| V. Erkenntnistheoretische Überlegungen | 119 |
| Die Rolle des Dialoges im Zuge der Erkenntnisgenese | 119 |
| Die Relevanz der praktischen Erfahrbarkeit von Ethik und die ambivalente Rolle moralischer Vorbilder bei Horváth | 128 |
| Das moralische Motivationsproblem im Kontext des Bildes vom römischen Hauptmann | 140 |
| VI. Die philosophischen Konzepte: Zweiter Teil: Die Skizzierung der Grundzüge der kantischen Ethik | 151 |
| Der deontologische Charakter der kantischen Moral | 151 |
| Der gute Wille und der Antagonismus des menschlichen Willens | 151 |
| Die Kennzeichen der Moral | 156 |

| | |
|---|------------|
| Der menschliche Wille in seinem Verhältnis zum Motiv der Pflicht und zur Triebfeder der Achtung..... | 156 |
| Die Würde des Menschen, die Idee der Freiheit und die kantische Vorstellung vom höchsten Gut..... | 159 |
| Die Unmöglichkeit einer exakten moralischen Beurteilung schlechthin, die Tauglichkeit des Kategorischen Imperatives als Maßstab zur Bewertung von moralkonformen Handlungen und die kantische Haltung bezüglich der Lüge und der Aufrichtigkeit | 164 |
| VII. Die zentralsten Aspekte der kantischen Moralphilosophie in der impliziten Rezeption Horváths | 173 |
| Die Anthropologie..... | 173 |
| Das Humanitätsideal im Licht der anthropologischen Grundvoraussetzungen der Moral | 173 |
| Das menschliche Ideal der reinen Humanität als letzter Zweck sowie der Kontrast einer Verhaftung des Menschen in seiner bloß tierischen Natur bei Horváth | 177 |
| Die Frage nach der menschlichen Freiheit und Determination und ihrem Spannungsverhältnis..... | 188 |
| Die Frage nach der menschlichen Schuld | 197 |
| Das Gebot des moralischen Sollens und seine ständige Diskrepanz zur Wirklichkeit | 204 |
| Die umfassenden Charakteristika moralischer Güte und die Problematik ihrer genauen Identifikation..... | 207 |
| Horváths doppelte Begründung des moralischen Lebens: „Das moralische Leben als das wahrhaft gute bzw. als das zumindest bessere Leben“ | 213 |
| VIII. Fazit | 221 |
| IX. Danksagung | 223 |
| X. Literaturverzeichnis..... | 225 |

I. Einleitung

Das Ziel meiner Dissertation mit dem Titel: „Die ethischen Aspekte im Schreiben Ödön von Horváths“ besteht vornehmlich darin, den ethischen Standpunkt des Autors Horváth, der zum Großteil implizit in sein literarisches Werk eingegangen ist, Schritt für Schritt im Zuge einer textimmanenten Interpretation erklärend darzulegen. Als theoretische Grundlage des ethischen Diskurses dienen mir dabei sowohl die Grundzüge der Ethik Platons als auch die der Moralphilosophie Immanuel Kants. Bei Platon konzentriere ich mich primär auf seinen frühen Dialog „Gorgias“, bei Kant gehe ich verstärkt auf die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ ein. Dies geschieht einerseits in der Absicht, eine allgemeine philosophische Verortung der zentralsten ethischen und moralphilosophischen Fragen und Probleme des auch bei Horváth implizit auftretenden ethischen Diskurses zu erhalten, und andererseits, um eine Art Hintergrundfolie für meine anschließende Horváth-Interpretation zu gewinnen, von der ich glaube, dass sie im Wesentlichen gut dazu geeignet ist, den individuellen moralischen Standpunkt des Autors und sein implizit vorhandenes ethisches Problembewusstsein zu erhellen; aber auch, um den theoretischen Hintergrund vieler zentraler Fragen und Probleme dieses ethischen Diskurses im Vorfeld selbst genauer zu erläutern. Methodisch orientiere ich mich deshalb in meiner gesamten Interpretation explizit eher an den jeweiligen Kernfragen des ethischen bzw. des moralphilosophischen Diskurses, als dass ich dabei auf alle literarischen Besonderheiten in Horváths Gesamtwerk näher eingehen werde.

Bei der zunächst relevant erscheinenden Frage nach der genauen philosophischen Ausrichtung des Autors Horváth ist auffällig, dass Horváth zwar von seinen zeitgenössischen Kollegen und Kritikern schon früh als ausgesprochener „Moralist“¹ bezeichnet wurde, wo-

1 So heißt es von Klaus Mann in seinem Nachruf zu Ödön von Horváth ausdrücklich: „Denn der Dichter war auch Moralist.“ Ebenso urteilt Mann weiter über Horváth:

durch man ihm indirekt von Anbeginn ein Interesse an ethischen und moralischen Fragen unterstellte, er aber gleichwohl in der literarischen Öffentlichkeit niemals als wirklich stark philosophisch geprägter Autor in Erscheinung trat. Diese durchaus noch immer aktuelle Einschätzung in der Horváth-Forschung beruht im Wesentlichen darauf, dass Horváth seine z.T. durchaus explizit formulierten ethisch-aufklärerischen Anliegen, die er durch sein Schreiben forcieren wollte, methodisch weder in einer sehr stark moralisierenden noch in einer besonders intensiv ausgestalteten argumentativen Form in seinem Werk verarbeitet hat. Stattdessen hat er sich bei der Vermittlung dieser Themen vermehrt auf eine indirektere und leise Vermittlungsform konzentriert. Augenscheinlich ist auch die unterschiedliche Gewichtung, die er dem ethischen Diskurs in seinem sogenannten Früh- und Spätwerk einräumt, genau wie die dabei jeweils stark voneinander abweichenden literarisch-argumentativen Vermittlungskonzepte, die er hier gebraucht. So beschränkt sich der ethische Diskurs in seinen früheren und mittleren Dramen, den bekannten Volksstücken, die er ab den frühen Zwanzigerjahren bis Mitte der Dreißigerjahre hinein verfasste, noch vorrangig auf den antiken Topos der Frage nach dem guten Leben, den Horváth dabei konsequent in den Themenkomplex der sozialen Frage integriert. Dies aber heißt, dass der ethische Diskurs in dieser früheren literarischen Phase noch keine Eigenständigkeit im Dramenvollzug Horváths besitzt. Denn in seinen inhärent kritischen Anliegen und Fragen fungiert er hier nur als ein indirekt vorliegendes Gegenbild zu jener fiktiven Realität, die sich in den Dramen in all ihren politischen, sozialen und wirtschaftlichen Problemen entfaltet, und damit zugleich als das Modell eines alternativen und besseren Seins. In der Vermittlung seiner Themen aber unterliegt der Diskurs neben der direkten sprachlichen Aktualisierung innerhalb der Figurenrede des Dialoges gerade den offenen Brüchen und Ambivalenzen innerhalb der Drama-

„Indessen trennte er sich unbedingt vom Dritten Reich: zunächst wohl einfach aus Gründen des guten Geschmacks – um seiner Würde als Schriftsteller willen; dann aber auch aus einem Anstand, der mehr als nur Anständigkeit, nämlich Moral im ernstesten, tiefsten Sinne des Wortes war.“ Klaus Mann: „Ödön von Horváth“ In: „Ödön von Horváth Jugend ohne Gott“ Ein Roman, ein Film. Materialien. Zusammengestellt und mit einem Kommentar versehen von Reiner Niehoff. Michael Knof. Jugend ohne Gott. Nach dem Roman von Ödön von Horváth. Filmedition Suhrkamp. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 2008. S. 32-35. Dort: S. 34.

turgie dieser frühen Volksstücke, da sich sein Kontrast- und Konfliktpotenzial erst indirekt in diesem Rahmen aktualisiert.² Erst in den späteren Arbeiten Horváths ändert sich dieses Vermittlungskonzept der Ethik dann grundlegend. Denn nun erhält der ethische Diskurs in all seinen Facetten, Implikationen und Fragen eine Eigenständigkeit. Dies liegt sowohl daran, dass er jetzt als jeweiliger Kernkonflikt ins Zentrum des späten Roman- und Dramengeschehens rückt, wie auch an der nun von Horváth geänderten positiven Argumentationsstrategie, wodurch er den ethischen Diskurs in viel direkterer und unmittelbarer Form an sein Publikum heranträgt. Nicht also die Themen selbst erfahren in beiden Schreibphasen des Autors einen Wandel, wohl aber ihre Gewichtung und somit ihre Fokussierung und die dabei jeweils von Horváth zu ihrer Vermittlung eingesetzten Argumentationskonzepte.

In der Hauptsumme ist diese neue Ausrichtung des Autors Horváth wohl auf die politisch geänderte Situation zurückzuführen, die seit der Machtübernahme der Nazis 1933 in Deutschland vorlag. Denn durch diese politische Zäsur wurde es für ihn bald immer schwieriger noch Bühnen in Deutschland bzw. später auch in Österreich oder in der Schweiz zu finden, die noch dazu bereit waren, seine Dramen zu spielen. Dies mag ihn dann, wie viele andere dramatische Autoren seiner Zeit auch, dazu bewogen haben, sich vermehrt der Epik zuzuwenden, für die es noch eine breitere Verlagslandschaft im

-
- 2 So heißt es diesbezüglich in der Untersuchung von Alfred Doppler zur Dramaturgie der Volksstücke Horváths: „[...] aber das deprimierende Abbild vorhandener sozialer Wirklichkeit wird nur indirekt mit dem Gegenbild eines menschenwürdigen Zusammenlebens konfrontiert. Dieser mehr oder weniger verborgene Antagonismus von Abbild und Gegenbild macht den eigentlichen dramatischen Prozeß der Volksstücke aus; [...]“ Alfred Doppler: „Bemerkungen zur dramatischen Form der Volksstücke Horváths“ In: „Horváth-Diskussion“. Hrsg. von Kurt Bartsch, Uwe Baur, Dietmar Goltschnigg. Scriptor-Verlag, Kronberg/Ts. 1976. S. 12. Und doch hebt z.B. Urs Jenny im Zusammenhang mit Horváths frühen Volksstücken auch die moralische Dimension schon hervor, da er sagt: „[...] und dennoch sind; selbst in den politischen Volksstücken, die Konflikte nicht mit marxistischen Kategorien faßbar, sondern nur mit moralischen: Es geht um Unschuld und Schuld um Sühne und Erlösungserwartung.“ Siehe hierzu: Urs Jenny: „Ödön von Horváths Größe und Grenzen“ In: „Über Ödön von Horváth“. Hrsg. von Dieter Hildebrandt und Traugott Krischke. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1972. S. 71-78. dort S. 73.

Ausland gab.³ Dies erklärt auch den Wandel der von ihm jetzt bevorzugten Gattungen. Und gerade dieser Gattungswandel mag dann z.T. zu einer Neuausrichtung seiner altbekannten Themen beigetragen haben.⁴ So nämlich erscheint bspw. die spätere Epik schon durch ihre offeneren Form, wie auch ihre breiteren Erzählmodelle die per se geeignetere Gattung als das Drama zu sein, um den ethischen Diskurs in all seinen Fragen und Implikationen detaillierter zu beleuchten. Denn das Drama ist im Hinblick auf die Vermittlung seiner Inhalte doch stärker auf den Dialog selbst angewiesen als die Epik und unterliegt auch in seiner dramaturgischen Gesamtkomposition gewissen Beschränkun-

3 Die zwei letzten Romane Horváths erschienen im niederländischen Exilverlag Allert-de-Lange.

4 Doch der Gattungswandel allein kann diese Neuausrichtung bzw. diese Neugewichtung des Autors in seinen altbekannten Themen nicht vollständig erklären. Denn einerseits hat Horváth in kontinuierlicher Weise auch in seiner frühen Phase epische Texte wie z.B. seine Sportmärchen (1924) verfasst und zum anderen liegt mit „Der jüngste Tag“ (1936) auch ein recht spätes Drama von ihm vor, das einen stark ethisch-religiösen Charakter aufweist. Für mich steht die Neuausrichtung Horváths folglich in ähnlicher Weise, wie es auch Alfred Doppler in seiner Analyse betont, eher mit dem Einfluss seines Freundes Franz-Theodor Csokor zusammen. Dieser hatte ihm nämlich in einem Gespräch, auf das er später in einem Brief an Horváth Bezug nimmt, seinerzeit den Vorschlag unterbreitet, die bisher eher latent vorhandene ethische Thematik in seinen Volksstücken doch vermehrt ins Zentrum seines Schreibens zu rücken. Siehe hierzu: Alfred Doppler: „Die Exilsituation in Horváths späten Dramen“. In: „Sprachkunst: Beiträge zur Literaturwissenschaft. Jahrgang. XIX/1988. 1. Halbband. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1988. S. 37. Aber auch: Franz-Theodor Csokor: „Auch heute noch nicht an Land“. Briefe und Gedichte aus dem Exil. Dokumente, Berichte, Analysen. Hrsg. von Franz-Richard Reiter. Ephelant-Verlag, Wien 1993. S. 145/146. Plausibel ist in diesem Kontext aber auch eine irgendwann ganz bewusst und strikt vollzogene literarische Distanzierung des Autors Horváth von den Nazis. So betont Eva Kun in diesem Zusammenhang: „Nicht Horváth hat sich geändert, sondern seine Position. Er war kein Beobachter mehr, sondern Beteiligter. Er bezog Stellung gegen etwas: gegen Nazi-Deutschland. Anders konnte er nicht handeln, wenn er *überleben* wollte.“ Eva Kun: „„Die Komödie des Menschen“ oder Horváth und Ungarn“. In: Sprachkunst: Beiträge zur Literaturwissenschaft. (1988), S. 17. Und auch Axel Fritz äußert sich in diesem Zusammenhang ähnlich, wenn er sagt: „Im Spätwerk sah Horváth die Lösung in der moralischen Selbstüberwindung des Individuums, ein Glaube an die humanen Kräfte im Menschen, den man in Anbetracht der damaligen Zeit auch heute noch mit Respekt begegnen sollte.“ Siehe hierzu: Axel Fritz: „Ödön von Horváth als Kritiker seiner Zeit“. In: „Über Ödön von Horváth“. Hrsg. von Dieter Hildebrandt und Traugott Kriskche. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1972. S. 46-58. dort S. 58.

gen. So kann die Epik neben einer expliziteren Vermittlung der ethischen Themen selbst auch im Zuge ihrer narrativen Konzepte einfacher und vermehrt auf z.B. innere und geistige Prozesse der Figuren eingehen. So ist es ihr bspw. möglich, Reflexionsprozesse wie die Urteilsfindung- und bildung im Individuum erzählerisch nachzubilden und sie hierdurch auch dem Adressaten in direkterer Form zugänglich zu machen. Dies heißt aber, dass die Epik neben dem direkten sprachlichen Austausch von Argumenten und Sachthemen, die auch im Drama jederzeit möglich sind, gerade jenen Prozessen besondere Aufmerksamkeit verschaffen kann, die im ethischen Diskurs ebenfalls noch sehr bedeutsam sind, wie z.B. den geistigen Prozessen, der Urteilsbildung oder der Wahrheitsfindung im Individuum, genau wie der möglichen Identifikation der im Menschen aktuell wirksamen Motive und Motivationen. Und gerade von dieser breiteren literarischen Vermittlungsform narrativer Konzepte macht Horváth auch in seinen zwei letzten Romanen ausführlich Gebrauch. Denn durch die jetzt strikt von ihm verwendete subjektive Erzählweise des Icherzählers gibt er seinem Publikum tiefe Einblicke in die jeweilige Innenwelt seiner Protagonisten und beleuchtet so auch die Kernfragen des ethischen Diskurses im Rahmen ihres individuellen Erlebnis-, Wissens- und Erfahrungshorizontes, wobei er diese Inhalte durch perspektivische Brechungen im Dialog z.T. auch wieder bewusst objektiviert. Aus diesen Gründen, d.h. aus der vornehmlich unterschiedlichen Gewichtung und detaillierteren Beleuchtung des ethischen Diskurses in der Epik, wird auch der Schwerpunkt meiner Horváth-Analyse ausdrücklich auf den späteren Arbeiten des Autors liegen, d.h. auf seinen zwei letzten Romanen, „Jugend ohne Gott“ und „Ein Kind unserer Zeit“. Vom jeweiligen darin relevanten Ethikdiskurs und seinen zentralen Fragen beleuchte ich aber in meiner Analyse auch eine Auswahl aus Horváths Frühwerk oder aus seinen mittleren Arbeiten. Denn nur so lässt sich die bei Horváth vorliegende Konstanz in der Ethik zeigen, die folglich die Kontinuität bestimmter Themen in seiner Literatur über alle Gattungsgrenzen hinweg betont. Denn etliche der ethischen Fragen und Probleme, die in Horváths Spätwerk besonders relevant werden, haben ihren Ursprung in seinem Frühwerk, d.h. heißt, dass sie im Spätwerk vom Autor erst intensiviert werden oder nun unter einem jeweils ver-

änderten Betrachtungswinkel erneut von ihm zur Diskussion gestellt werden.

Inhaltlich orientiere ich mich dabei zunächst, wie dies auch bei Horváth selbst geschieht, in meiner Interpretation am zentralen Motiv der Glückssuche, das ich dabei ähnlich, wie es Horváth selbst tut, als eine Art motivische Klammer meiner Analyse benutzen werde. Dies geschieht vor allem deshalb, weil Horváth in diesem zentralen Motiv der Glückssuche und seinen wesentlichen Kernfragen wie denen, worin ein glückliches menschliches Leben besteht und welche Lebensformen dieses menschliche Glück am Ehesten abbilden, fast alle übrigen Fragen des bei ihm sonst noch relevanten ethischen Diskurses diskutiert, wie bspw. die Frage, was das Gute überhaupt ist und wie der Mensch in seinen Besitz gelangt. Oder aber die Frage danach, wie sich der Mensch seinem Glück als wirklich würdig erweist, genau wie die damit in Verbindung stehenden Fragen wie die, was die menschliche Erkenntnis des Guten hemmt oder fördert, oder die Frage danach, wie der Mensch schließlich das Problem der Willensschwäche überwinden und tatsächlich Gutes tun kann. Dieses thematische Feld aber umfasst auch eine Reihe wichtiger anthropologischer Grundfragen wie die, ob der Mensch von Natur aus gut ist oder schlecht, worin sein Wert als Mensch besteht und ob er frei und überhaupt zur Moral befähigt ist. Aber auch Fragen wie die, ab wann er eine Person ist und warum gerade diese Frage für die moralische Debatte bei Horváth im Hinblick auf die Schuldfrage des Menschen besonders wichtig ist, genau wie die Frage danach, welche umfassenden Kriterien schließlich sein ethisches Selbstverständnis verbürgen. Bevor es im Anschluss an diese Fragen in meiner Analyse um moralphilosophische Fragen der engeren Art geht wie um die, was nach Horváth die Kennzeichen einer genuin moralischen Handlung sind und was in seinen Augen die spezifischen Merkmale tatsächlicher moralischer Motive und Motivationen sind.

Zwangsläufig wird die Interpretation am Ende deshalb auch ein zumindest rudimentäres Bild jener ethischen und moralphilosophischen Überzeugungen liefern, die Horváth kontinuierlich in sein literarisches Werk hat einfließen lassen und die ihm daher, wenn auch nur unter Vorbehalt und bis zu einem gewissen Grad, auch als Privatperson zu unterstellen sind. Dennoch kann meine Analyse nicht den Anspruch erheben, eine im Hinblick auf alle Detailfragen stimmige

Moralkonzeption Horváths zu erstellen, weil es zu guter Letzt viele Brüche, Leerstellen, Ambivalenzen und Widersprüche in seinen moralischen und ethischen Vorstellungen gibt, die sich auf der Grundlage seiner literarischen Texte, wie ich glaube, nicht alle abschließend auflösen oder zumindest plausibel erklären lassen. Des Weiteren möchte ich noch darauf hinweisen, dass ich die Begriffe „Ethik“ bzw. „ethisch“ und „Moral“ bzw. „moralisch“ in meiner Untersuchung über weite Strecken synonym benutzen werde. Grundsätzlich, und dies bitte ich beim Lesen meiner Untersuchung zu beachten, ist der Begriff der Ethik, derjenige, der weiter gefasst ist als der der Moral. So ist der Begriff der Ethik maßgeblich aus der Tradition und dem antiken Topos des guten Lebens entlehnt und schließt damit nicht nur ein enges und vor allem normatives Regelwerk des sozialen Miteinanders des Menschen als sittlich gut/geboten oder schlecht/verboten wie jener der Moral in sich ein, sondern weist auch in einem weiteren Sinne menschliche Lebens-, Sozial- und Seinsformen als jeweils gut/erwünscht und schlecht/unerwünscht aus. Je nach Verwendungsart bitte ich also darum, diese jeweiligen semantischen Unterschiede einer engeren oder weiteren Semantik in der verwendeten Begrifflichkeit beim Lesen meiner Interpretation mit zu berücksichtigen.

II. Die Glückssuche

Das Motiv: „Der Jagd nach dem Glück“

Die Glückssuche ist ein konstantes und immer wieder in Erscheinung tretendes Motiv im literarischen Werk Ödön von Horváths, denn alle seine Figuren, egal ob aus dem Früh- oder aus dem Spätwerk, streben nach einem glücklichen, zufriedenen und erfüllten Leben und teilen die Sehnsucht nach einer menschenwürdigen Existenz. Nur den wenigsten von ihnen wird am Ende ihrer Bestrebungen, d.h. in aller Regel nach diversen Irrtümern und Fehlern, aber tatsächlich eine Form der inneren Zufriedenheit und des Einverständnisses mit ihrem Lebensschicksal zuteil. Für die Mehrheit des Personals endet die Suche nach Glück und Zufriedenheit hingegen in materiellem Elend, psychischer Instabilität, sozialer Isolation, Kriminalität oder im Tod. Durch diese Thematik der Glückssuche, die Horváth in den „Geschichten aus dem Wiener Wald“ motivisch auch als eine „Jagd nach dem Glück“⁵ bezeichnet, nimmt er also in literarischer Weise konstant zu einem der zentralsten Diskurse der antiken Ethik Bezug, der die Frage nach dem guten Leben, d.h. die Frage danach umfasst, wie der Mensch am ehesten glückselig werden kann. Horváth konfrontiert sowohl sein fiktives Personal als auch seine Leserschaft durchgängig mit diesem antiken ethischen Topos der Frage nach dem guten Leben, indem er anhand der Handlungsverläufe seiner Dramen und Romane die verschiedenen Formen und Inhalte eines guten Lebens, häufig in antithetischer und sowohl in impliziter wie auch in expliziter Weise diskutiert, wobei dem Wort „gut“ dabei die unterschiedlichsten semantischen Konnotationen zufallen. Zunächst soll daher die Komplexität des Glücksbegriffes bei Horváth veranschaulicht werden, um so zu zeigen, dass das Glück bei ihm nicht nur eine finanziell-materielle, soziale, wirtschaftliche und

5 Ödön von Horváth: „Geschichten aus dem Wiener Wald“. In: GW. Bd. 4 (2001), S. 181.

psychologische Komponente, sondern auch eine gewichtige ethisch-moralische Dimension besitzt. Denn grundlegend gibt es zwei verschiedene Glückskonzeptionen in seinem Werk. Einerseits ist dies eine Form des äußeren Glücks, nach der das Glück des Menschen durch einen wirtschaftlich-materiellen wie auch sozial-ideell eingefärbten „Reichtum“ konstituiert wird. Daneben tritt, was insbesondere für sein Spätwerk zutrifft, aber auch eine eher stille und unscheinbare Variante des Glücks hervor, die durch innere Zufriedenheit und Selbstachtung des Menschen verkörpert wird und das Resultat seiner ethisch fundierten Selbsterkenntnis ist. Ziel der Textanalyse ist es, die verschiedenen Facetten des Glückbegriffes in Horváths Werk aufzudecken wie auch im Anschluss daran zu zeigen, dass er die Form des rein äußeren Glückes zwar als höchst relevant für das menschliche Wohlergehen in der Summe begreift, ein völlig vorbehaltloses Streben des Menschen nach dieser Variante des Glücks aber als eine selbsttrügerische Dummheit entlarvt. Denn dieses Glück und die gesellschaftlich fundierten Wertvorstellungen, an die es gebunden ist, erweisen sich am Ende als hochgradig ambivalent, wodurch ihm schließlich ein defizitärer und illusorischer Charakter zukommt.

Die materielle Grundlage von Glück und Unglück bei Horváth

Auf den ersten Blick wirkt das menschliche Wohlergehen bei Horváth sehr stark materiell konnotiert, denn die Personen, die ein geregeltes finanzielles Einkommen durch ihre Arbeit oder durch ihre Pension in seinem Werk beziehen, kommen dem Leser privilegiert vor, da sie durch ihre konstante finanzielle Absicherung automatisch ein „sicheres Brot“ haben. Von Armut und sozialem Elend sind sie folglich nicht unmittelbar bedroht. Gerade diese beiden Elemente müssen aber als die Hauptquellen für menschliches Unglück in Horváths Werk identifiziert werden, da sie den Menschen entweder ganz unmittelbar in seiner Existenz bedrohen oder aber ihn in selbiger immer schon sehr stark gefährden. Dies ist auch der Grund, weshalb die Armut von allen Figuren Horváths als eines der größten Übel gefürchtet wird. Verkörpert wird diese existenzielle Angst der Figuren vor der Armut z.B. schon recht deutlich durch die wütende Reaktion des Lehrers aus „Ju-

gend ohne Gott“. Denn angesichts seiner drohenden Suspendierung aus dem Schuldienst überkommt ihn geradezu unbändige Wut auf seine Schüler, die er für diese beängstigende Situation verantwortlich macht. So droht er ihnen unheilvoll im Stillen: „Aber wartet nur, Freunde! Ich werde mir wegen euch keine Disziplinarstrafe zuziehen, geschweige denn mein Brot verlieren – nichts zum Fressen soll ich haben, was? Keine Kleider, keine Schuhe? Kein Dach? Würd euch so passen!“⁶

Diese innere Entrüstung des Lehrers resultiert aus zwei verschiedenen Faktoren. Einerseits fühlt er sich angesichts der Ungezogenheit seiner Schüler, die aufgrund der zwischenmenschlichen Spannungen, die sich zwischen ihnen im Lauf der Zeit immer weiter aufgeschaukelt haben, weshalb sie beim Direktor des Gymnasiums ungeniert eine neue Lehrkraft einfordern, in einen Zustand der inneren Ohnmacht versetzt. Seine Schüler setzen ihn nämlich durch dieses rücksichtslose Verhalten ihrerseits der Gefahr seiner möglichen Arbeitslosigkeit und damit dem Risiko seiner Armut aus. Ihnen aber ist durchaus zu unterstellen, dass sie, obwohl sie selbst, wie Horváth durch die Prügelzene im Treppenhaus zeigt,⁷ in gesicherten und gut situierten Familienverhältnissen aufwachsen, also nicht unmittelbar von der Armut bedroht sind, dennoch ein grundlegendes Wissen darüber haben, dass diese ein allgemeines Übel ist. Im günstigsten Fall sind sie deshalb nur als gleichgültig gegenüber seinem Schicksal zu bezeichnen, im schlimmsten dagegen als regelrecht böse, da ihr Verhalten nicht nur auf eine Inkaufnahme seiner Gefährdung durch die Armut abzielt, sondern selbige sogar noch mutwillig forciert. Gerade diese deutlich zur Schau getragene Abneigung und Feindschaft gegenüber seiner Person muss den Lehrer folglich tief kränken, was sicher eine Erklärung für seinen hier gezeigten Zorn ist. Der andere Grund für seine Wut wurzelt hingegen in seiner direkten Sorge vor der Arbeitslosigkeit und damit vor der drohenden Mittellosigkeit selbst. Die Vorstellung, vielleicht schon bald tatsächlich brotlos zu sein und dann buchstäblich „nichts mehr zu fressen zu haben“, wie sie hier schon wörtlich im Zitat anklingt, symbolisiert also seine tief sitzenden Existenzängste. Gerade diese Sorge

6 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 23.

7 Vgl. dazu: Ebd.: S. 15/16.

vor dem Phänomen der absoluten Armut, d.h. der völligen Mittellosigkeit, die bei Horváth durchaus auch den Hungertod bzw. den Tod durch Erschöpfung nach sich ziehen kann,⁸ sowie die hier gezeigte Angst des Lehrers vor diesem Szenario und vor dem Machtpotenzial, das seinen Schülern angesichts dieser Situation zukommt, markieren deshalb schon eindrücklich den mutmaßlich sehr stark ausgeprägten materiellen und finanziellen Aspekt des menschlichen Wohlergehens bei Horváth. Doch auch die beiläufige Reaktion des Rittmeisters aus seinem Drama „Geschichten aus dem Wiener Wald“ bestätigt diesen ersten Eindruck, wenn er in dem Moment, als er gerade die aktuelle Ziehungsliste der Lotterie einsieht, auf die neugierige Frage Valeries, ob er denn das große Los gewonnen habe,⁹ nur in zynischer Wehmut antwortet: „Wenn der Krieg nur vierzehn Tage länger gedauert hätt, dann hätt ich heut meine Majorspension.“¹⁰ Diese makabren Worte des Rittmeisters spiegeln seine tiefe Sehnsucht nach einem geregelten finanziellen Einkommen wider. Andererseits verweisen sie durch den zuvor eingeführten semantischen Kontext des Glücksspiels aber auch auf seine Mutmaßung, dass eine sichere Pension, eben sein großes Los, d.h. sein großes Glück, sei. Bezöge er nur erst, so denkt er sich, eine sichere Pension, dann wäre auch sein Leben schlagartig ein glückliches, zufriedenes und sorgenfreies. Auch der Rittmeister vertritt also den impliziten Glauben, dass der Ursprung des menschlichen Glücks ein rein materieller bzw. finanzieller sei. Und auch Elisabeth, die Protagonistin aus Horváths frühem Drama „Glaube Liebe Hoffnung“, scheint diese Vorstellung mit ihm zu teilen, wenn sie die interessierten

8 Ich denke hier vor allem an das Schicksal Elisabeths, der Protagonistin aus Horváths Drama „Glaube Liebe Hoffnung“. Elisabeth nämlich stirbt am Ende des Volksstückes nicht nur alleine an einer Entkräftung, die ihrem missglückten Selbstmordversuch geschuldet ist, den sie, wie sie selbst sagt, aufgrund ihrer mittlerweile unerträglichen Armut verübt habe, sondern auch aufgrund eines allgemeinen Kreislaufversagens, das dabei auch auf den schlechten Allgemeinzustand ihres Körpers zurückzuführen ist. Symbolisch hierfür ist auch, dass selbst der karge Bissen Brot, der ihr auf der Polizeiwache noch zur Stärkung angeboten wird, ihren Tod nicht mehr abwenden kann, da dieser Akt gesellschaftlicher Fürsorge einfach viel zu spät erfolgt. Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Glaube Liebe Hoffnung“. In: GW. Bd. 6 (2001), S. 66/67.

9 Ödön von Horváth: „Geschichten aus dem Wiener Wald“. In: GW. Bd. 4 (2001), S. 112.

10 Ebd.: S. 113.

Fragen des Schupos Alfons Klostermeyer bezüglich ihrer derzeitigen sozialen Lebenslage barsch mit den Worten unterbricht: „Sie haben leicht reden als Staatsbeamter in gesicherter Position.“¹¹ Diese schroffe Erwiderung ihrerseits, mit der sie die interessierten Fragen des Schupos unterbricht, zeigt nämlich, dass sie ebenfalls der Ansicht ist, dass er aufgrund seiner eigenen sicheren Anstellung beim Staat ein wohlhabender und damit ein glücklicher Mann sei. Dies aber ist auch der Grund für ihre Unhöflichkeit. Denn indirekt folgert Elisabeth aus dieser Information, dass der Schupo aufgrund seiner eigenen positiven Alltagserfahrungen ohnehin kein echtes Verständnis für sie, d.h. für ihre derzeitige so schlechte soziale Lage aufbringen kann. Dies, so ihr Glaube, mache einen gegenseitigen Erfahrungsaustausch undenkbar. Folglich hält sie das beteuerte Interesse und die Anteilnahme seinerseits an ihrem Schicksal schlichtweg für falsch und geheuchelt. Elisabeths Schroffheit symbolisiert also nur ihr gesundes Misstrauen gegenüber seinem beteuerten Wohlwollen. Durch den weiteren Handlungsverlauf von „Glaube Liebe Hoffnung“ zeigt Horváth aber, dass sie damit durchaus richtig liegt, da die Selbstsucht des Schupos gegen Ende des Dramas immer deutlicher zutage tritt.¹²

11 Ödön von Horváth: „Glaube Liebe Hoffnung“. In: GW. Bd. 6 (2001), S. 40.

12 Wie selbstsüchtig der Schupo in Wahrheit ist, zeigt sich dabei sehr deutlich im fünften Bild von „Glaube Liebe Hoffnung“, als Passanten die halb tote Elisabeth nach ihrem missglückten Selbstmordversuch in die Wache bringen, in der der Schupo mit seinen Kollegen sitzt und Schach spielt. Er nämlich zeigt im Gegensatz zu den anderen Anwesenden kaum Mitgefühl für die schon völlig entkräftete Elisabeth. Als sie aber kurzzeitig noch einmal aus ihrer Ohnmacht erwacht und ihn mit seiner Teilschuld an ihrem Schicksal konfrontiert, weil er ihre Verlobung sofort gelöst hat, als er von ihrer früheren Vorstrafe wegen Betrugs erfuhr, wodurch er sie erneut ins Elend stieß, bleibt er angesichts dieser Vorwürfe ganz gelassen, da er kaum Notiz von dem nimmt, was Elisabeth ihm vorwirft. Nur die bevorstehende Parade, an der er gleich teilnehmen möchte, ist ihm wichtig. Ein Symbol dafür, dass er seine Mitschuld an ihrem Unglück verdrängt, stellt auch die Tatsache dar, dass er sich schon während des Gesprächs mit ihr seine weißen Paradehandschuhe anzieht, womit er seine Hände gleichsam in völlige Unschuld „hüllt“. Ingrid Haag nennt dies eine Dramaturgie der „Weißwäscherei“, die bei Horváth stets dann auftritt, wenn sich die Figuren weißer Mäntel, Handschuhe, Kittel, Schürzen usw. bedienen, um so ihre Schuld zu verleugnen. Siehe hierzu: Ingrid Haag: „Der weiße Mantel der Unschuld. Dramatische Textur eines Horváthschen Motives“. In: „Ödön von Horváth. Unendliche Dummheit - dumme Unendlichkeit“. Hrsg. von Klaus Kastberger. Reihe „Profile“. Magazin des Österreichischen Literaturarchivs. 4. Jg. Band 8 der Reihe. Paul-Zsolnay-Verlag, Wien 2001. S. 63-73., dort S. 72. Als Elisa-

Sowohl die emotionalen Reaktionen der Figuren als auch ihre verbalen Äußerungen legen also zunächst ein bestehendes Implikationsverhältnis zwischen dem menschlichen Wohlstand und dem Glück in Horváths Werk nahe, da sich seine Figuren, wie gezeigt, eben dann glücklich und zufrieden wähnen, wenn sie finanziell, in Form eines geregelten Einkommens, gut abgesichert sind. Wer wohlhabend ist, so ihr Glaube, sei notgedrungen auch glücklich und zufrieden. Die Armut hingegen klassifizieren sie als schwerwiegendes Übel, das die menschliche Existenz in seiner stärksten Ausprägung, durch den Hungertod, bedroht. Dass die Armut bei Horváth allerdings nicht nur in dieser stärksten Form ein grundlegendes Übel für den Menschen darstellt, sondern auch im Rahmen ihrer übrigen weitreichenden Implikationen eine vielfältige Quelle seines Unglücks ist, soll nun im Nachfolgenden noch eingehender erläutert werden.

Die Armut als weitreichendes Übel

Abhängigkeit als psychische Kränkung im Kontext des Personenbegriffes

Die Armut darf bei Horváth nicht nur in ihrer gravierendsten Form, der absoluten Armut, als schwerwiegendes Übel begriffen werden,

beth kurze Zeit später an den Folgen ihres Selbstmordversuches stirbt, zeigt der Schupo zwar zunächst so etwas wie echte Anteilnahme und Trauer angesichts ihres Todes, denn er streicht ihr noch einmal über das Haar und sagt: „Du armes Menschenkind.“ In der Folge aber offenbart sich, dass er nicht Elisabeths Schicksal und ihren frühen Tod beklagt, sondern mit dieser Geste bloß in Selbstmitleid zerfließt, da er kurz darauf selbstsüchtig feststellt: „Ich hab kein Glück. Ich hab kein Glück.“ Seine Trauer und sein Mitgefühl gelten deshalb nicht Elisabeth, sondern nur sich selbst. Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Glaube Liebe Hoffnung“. In: GW. Bd. 6 (2001), S. 55-69. Dort. S. 68. Auch Peter Baumann bezeichnet dieses Selbstmitleid des Schupos als Form der inneren Kälte: „Die Pflicht geht ihm über alles, da er vollständig in ein Normensystem integriert ist, welches für ihn absolute Gültigkeit hat -“, was Baumann dann zu der rhetorischen Frage veranlasst: „[...] aber wie wäre es mit der ethischen Pflicht zur Nächstenliebe gewesen?“ Siehe hierzu: Peter Baumann: „Ödön von Horváth „Jugend ohne Gott - Autor mit Gott?“. Analyse der Religionsthematik anhand ausgewählter Werke“. Peter-Lang-Verlag, Bern 2003. S. 329/330.

sondern muss auch in schwächerer Ausprägung als weitreichendes menschliches Unglück aufgefasst werden. Die Personen, die von der Armut unmittelbar betroffenen sind, leiden nämlich nicht nur unter ihrer Mittellosigkeit selbst, sondern, wie Horváth explizit in seinem Werk zeigt, auch unter ihren vielfältigen negativen, sozialen und psychologischen Folgen. Eines ihrer größten Übel ist dabei die grundlegende Einschränkung der persönlichen Freiheit des Menschen. Denn jede Person, die arm, mittellos und bedürftig ist, benötigt, wie Horváth zeigt, verstärkt fremde Hilfe und Unterstützung, um in einer angemessenen Form weiter leben zu können. Diese Hilfe baut in der Folge aber ein zunächst rein wirtschaftliches, schon bald jedoch immer stärker auch sozial-psychologisch konnotiertes Abhängigkeitsgefüge auf, das die individuelle Entscheidungsgewalt der betroffenen Person immer weiter einschränkt und behindert. Gerade dieses Angewiesen-Sein auf fremde Hilfe und soziale Unterstützung besitzt aber im Hinblick auf das persönliche Selbstverständnis des Menschen einen psychisch stark demoralisierenden Effekt. Denn die Unterstützung durch andere Menschen oder durch staatliche oder kirchliche Wohlfahrtseinrichtungen hinterlässt bei den Betroffenen nicht zwangsläufig ein Gefühl der Erleichterung, sondern mündet stattdessen bei etlichen von ihnen in ein umfangreiches Gefühl der Demütigung und Kränkung, weil sie die eigene Unselbstständigkeit und Hilfsbedürftigkeit als einen zutiefst qualvollen Eingriff in ihre persönliche Freiheit empfinden. Dies interpretieren sie dann nicht selten als eine Entmündigung ihrer Person, was Gefühle des Gekränkt- und Verletzt-Seins in ihnen hervorruft. Diese speziellen Affekte lassen jedoch gerade auf das Vorhandensein eines bei diesen Figuren häufig sehr stark ausgeprägten menschlichen Selbstverständnisses schließen, bei dem sich ihr Selbstwertgefühl als Mensch weitestgehend auf ihren unangetasteten Personenstatus gründet. Eine Person aber konstituiert sich in elementarer Weise über ihre Fähigkeit zur Autonomie und Selbstbestimmung, die im Kontext der Armut bei vielen Figuren Horváths stark beeinträchtigt wird.¹³ Die Reaktionen und Äußerungen der von der Armut betroffenen Figuren

13 Eine Person kennzeichnet sich im Allgemeinen durch eine Reihe verschiedener Merkmale und Fähigkeiten. Sie besitzt neben kognitiven Fähigkeiten, wie Reflexionsvermögen, Bewusstsein und Selbstbewusstsein, immer auch die Fähigkeiten der Vernunft sowie der Willens- und Handlungsfreiheit, auf die sich ihr Verantwor-

Horváths jedoch zeigen, dass sie häufig ein stark ausgeprägtes Personen-Bewusstsein besitzen, was zugleich auf ein menschliches Selbstverständnis ihrerseits schließen lässt, das sich über ihren grundlegend unangetasteten Personenstatus definiert.¹⁴ Hierfür spricht bspw. schon das aufbegehrende Verhalten des jungen Soldaten aus Horváths Roman „Ein Kind unserer Zeit“. Dieser nämlich schüttet die Suppe einer kirchlichen Wohlfahrtseinrichtung trotz seines großen Hungers lieber in den Dreck, anstatt sie zu verzehren. Gerade diese rebellische Geste des Suppe- Verschüttens stellt aber bereits einen Widerstand leistenden Akt seiner Selbstbehauptung dar, durch den der Soldat den Ver-

tungsvermögen und ihre Urteilskraft gründen. Eine Person ist deshalb nicht nur zwangsläufig immer ein Gegenstand ethischer Rücksichtnahme, d.h. ein moralisches Objekt, das passiver Träger oder Nutznießer ethischer Rechte ist, sondern zugleich auch Inhaber bzw. Träger ethischer Pflichten. Wichtig ist jedoch, dass eben nicht alle Menschen zwangsläufig auch Personen sind, da es immer auch Menschen gibt, wie bspw. geistig Behinderte, Demente, Säuglinge, Kleinkinder usw., die die gerade genannten Fähigkeiten nicht oder nicht in vollem Umfang besitzen. Allerdings spielt bei der Beantwortung der Frage nach dem Personenstatus oftmals auch die zeitliche Dimension eine wichtige Rolle, da manche der genannten Fähigkeiten erst im Lauf der menschlichen Entwicklung erworben werden, wobei sie mit der Zeit auch wieder verloren gehen können. Dies veranschaulicht, wie schwierig und strittig die Beantwortung der Frage, ob jemand eine Person ist oder nicht, sein kann. So gelten in der ethischen Debatte mitunter auch höher entwickelte Tiere, die ein Selbstbewusstsein besitzen, als Personen, was nicht ganz unproblematisch ist, da Tiere nicht Träger von ethischen Pflichten sein können. Deshalb darf das Phänomen der Armut in diesem personalen Kontext bei Horváth auch nicht als ein Faktor verstanden werden, der das Personsein eines Menschen radikal von heute auf morgen aufhebt. Gleichwohl muss die Armut aber als ein Phänomen verstanden werden, das den autonomen Personenstatus eines Menschen und damit sein personales Selbstverständnis sukzessive angreift, da sie den Personenstatus eines Menschen eben in manchen Lebensbereichen stark behindern und einschränken kann.

- 14 Meine These lautet hier, dass Horváth sein Personal per se personal konzipiert. Dies aber heißt nicht, dass alle seine Figuren deshalb schon grundlegend über ein eigenes Selbstverständnis verfügen würden, das sich primär über ihr Personsein definiert, noch dass sein Personal in der großen Summe stets faktisch auch immer „personal“ in seinem Werk agiert. Denn eben dies tun gerade viele seiner frühen Figuren nicht. Dies aber liegt nicht daran, dass sie keine personalen Fähigkeiten besitzen würden, sondern eher daran, dass sie ihrerseits diesen Fähigkeiten entweder kein großes Interesse zollen, oder aber daran, was häufiger der Fall ist, dass ihre personalen Qualitäten gerade durch die aktuell in der Gesellschaft vorherrschenden Umstände massiv behindert bzw. eingeschränkt werden, woran sich dann auch die Sozialkritik Horváths entlädt. Vgl. dazu: S. 189-192 in dieser Arbeit.

such unternimmt, sein personales Selbstverständnis zu bewahren, wenn es dazu verbittert von ihm heißt:

„Da stand ich in einer langen Schlange und wartete auf einen Teller Suppe. Vor einem Klostertor. [...] Ich löffelte die Suppe. [...] Viele Ideen gehen durch meinen Kopf, kreuz und quer. Mit jedem Löffel Suppe werden sie ekelhafter. Plötzlich hör ich auf. Ich stell das Blech auf den steinernen Boden, es ist noch halb voll und mein Magen knurrt, aber ich mag nicht mehr. Ich mag nicht mehr! [...] Nein, ich mag sie nicht mehr, meine Suppe! Tag für Tag dasselbe Wasser! Mir wirds schon übel, wenn ichs nur seh, diese Bettelbrüh! Schütt sie aus, deine Suppe! Weg! In den Dreck damit!“¹⁵

Die Textstelle verdeutlicht zunächst, dass der Soldat insbesondere durch die vermeintliche Geste des Bettelns tief in seinem personalen Selbstverständnis getroffen wird, denn diese passive und duldsame Haltung widert ihn regelrecht an und erfüllt ihn mit Abscheu, Ekel und Übelkeit. In seinen Augen ist sie eine dem Menschen völlig unwürdige Geste, da sie seinen Personenstatus und damit auch sein autonomes Selbstverständnis untergräbt. Deshalb schüttet er in einem Anfall von emotionalem Aufbegehren auch nicht nur seine Suppe in den Dreck, sondern kommt beinahe zeitgleich zu dem zukunftsweisenden Entschluss: „Lieber stehlen als betteln!“¹⁶. Denn obzwar es sich beim Stehlen, im Gegensatz zum Betteln, um eine unrechtmäßige Tat handelt, so liegt in ihr gleichwohl ein Moment aktiver Selbstbestimmung, da der Stehlende seinen Lebensunterhalt aktiv und eigenständig bestreitet. Der Bettler hingegen bleibt in passiver Form immer auf die Hilfe und Mildtätigkeit anderer Menschen bezüglich der Aufrechterhaltung seines Lebensunterhaltes angewiesen, was zugleich heißt, dass er nie selbstbestimmt, sondern immer fremdbestimmt ist. Dies ist auch der Grund, weshalb der Soldat in Zukunft eben lieber stehlen als betteln will, denn das Stehlen gerät, anders als das Betteln, nicht mit seinem autonomen Selbstverständnis in Konflikt. Auch Elisabeth („Glaube Liebe Hoffnung“) besitzt grundlegend ein solch personales Selbstverständnis wie der Soldat und teilt die tiefe Sehnsucht nach individueller Selbstbestimmung mit ihm. Dies offenbaren insbesondere ihre Worte zu Maria, einer Bekannten, die sie soeben erst vor dem

15 Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 12/13.

16 Ebd.: S. 13.

Wohlfahrtsamt kennengelernt hat. Ihr gegenüber gesteht sie nämlich den heimlichen Wunsch ein: „Ich hab immer selbstständig sein wollen - - so mein eigener Herr.“¹⁷ Zunächst ist die Autonomie, die sich Elisabeth an dieser Stelle wünscht, also vorrangig wirtschaftlich konnotiert, denn auch dem Präparator hatte sie zu Beginn des Dramas schon erklärt:

„Sehens, wenn ich jetzt hundertfünfzig Mark hätt, dann könnt ich jetzt meinen Wandergewerbeschein haben und dann würde sich mir die Welt wieder öffnen – – weil ich mit einem Wandergewerbeschein schon morgen eine sozusagen fast selbstständige Position bekommen tät in meiner ursprünglichen Branche, aus der ich herausgerissen worden bin durch die Zeitumstände.“¹⁸

Dennoch geht es ihr hier nicht nur allein um ihre wirtschaftliche Eigenständigkeit, sondern sie besitzt, wie der weitere Verlauf der Szene aufdeckt, auch ein personales Selbstverständnis. Denn als Maria sie kurz darauf fragt, ob sie nicht gemeinsam im Wohlfahrtsamt nach einer Person suchen wollten, die dazu bereit sei, ihnen ein Schinkenbrot zu kaufen, erwidert sie auf diese Frage nur entsetzt: „Also nur das nicht!“¹⁹ und fügt auf die irritierte Nachfrage Marias, warum sie dies denn nicht wolle, lediglich die Worte an: „Nein. Aus Selbsterhaltungsprinzip nicht[.]“²⁰ Maria allerdings versteht, wie ihre Irritation am Ende der Szene zeigt, gar nicht, warum Elisabeth ihren Plan ablehnt, genauso wenig, wie sie die von Elisabeth angeführte Begründung für ihre Weigerung versteht.²¹ Doch gerade in dieser Begründung Elisabeths verbirgt sich ihr personales Menschenbild und damit die Tatsache,

17 Ödön von Horváth: „Glaube Liebe Hoffnung“. In: GW. Bd. 6 (2001), S. 36.

18 Ebd.: S. 20.

Damit ist Elisabeths tiefer Wunsch nach wirtschaftlicher Selbstständigkeit zugleich die Ursache für die Geldstrafe von hundertfünfzig Mark, die ihr später von der Gewerbepolizei auferlegt wird, weil sie ohne den erforderlichen Wandergewerbeschein gearbeitet hat. Und auch ihr späterer, vermeintlicher Betrug ist damit auf diese Altschuldenlast von hundertfünfzig Mark zurückzuführen, die folglich allein aus ihrem Wunsch nach wirtschaftlicher Eigenständigkeit resultieren.

19 Ebd.: S. 36.

20 Ebd.: S. 36.

21 Die letzten Worte, die Maria zu Elisabeth spricht, offenbaren deutlich ihre Konfusion, da diese nicht mehr wie bisher ihrem eigenen Wortschatz und Sprachgestus entlehnt sind, sondern stattdessen einer vorgefertigten, sprichwörtlichen Wortformel entstammen, die sie hier kurzerhand benutzt, um ihre eigene Sprachlosigkeit

dass sie ein ganz anderes, anthropologisches Konzept und folglich eine andere Auffassung von menschlicher Selbsterhaltung besitzt als Maria. Diese unterschiedlichen anthropologischen Auffassungen beider sind in der Folge aber gerade dafür verantwortlich, dass sie sich hier gegenseitig überhaupt nicht verstehen. Denn Maria vertritt, wie ihre starke Sehnsucht nach dem Schinkenbrot zeigt, ein rein auf die biologische Selbsterhaltung des Menschen ausgerichtetes, also vorrangig funktional und mechanisch geprägtes Verständnis der menschlichen Existenz. Das Schinkenbrot, das sowohl Ziel ihres Plans als auch Objekt ihrer Begierde ist, erfüllt als Nahrungsmittel nur die vorrangige Funktion, die Vitalität des menschlichen Organismus zu unterstützen bzw. auf Dauer zu gewährleisten. Damit jedoch ist es auch ein Sinnbild für ihr gesamtes biologisch-funktional ausgerichtetes anthropologisches Konzept. Sich als Mensch erfolgreich selbst zu erhalten, heißt nach diesem Verständnis nämlich nichts anderes, als dass ein Wesen, das zur menschlichen Spezies zählt, durch Nahrungsaufnahme seine Vitalität erhält. Wenn Maria das Schinkenbrot als dienliches Mittel zu ihrer menschlichen Selbsterhaltung begreift, symbolisiert dies hier also allein ihre biologisch-funktionale Auffassung der menschlichen Existenz. Deshalb begreift sie auch nicht, warum Elisabeth ihren Plan und damit das durch ihn in Aussicht gestellte Schinkenbrot ablehnt. Die Begründung der „Selbsterhaltung“, die Elisabeth für ihr ablehnendes Verhalten anführt, muss für Maria vielmehr völlig paradox klingen, wo sie das Schinkenbrot doch selbst, als höchst dienliches Mittel zu ihrer Selbsterhaltung begreift. Elisabeth aber hat ein ganz anderes Verständnis der menschlichen Natur. Sie definiert den Menschen nicht in erster Linie über seine biologische Existenz, als funktionierenden Organismus, sondern über seine Existenz als Person. Die personalen Fähigkeiten des Wesens „Mensch“ sind deshalb für sie das eigentliche Charakteristikum der menschlichen Natur. Nur durch sie zeichnet sich der Mensch in ihren Augen erst als „wahrer“ Mensch aus. Also gerade weil Marias Vorschlag den Menschen auf seine bloß organische Existenz beschränkt, lehnt Elisabeth ihn ab. So betont sie hier nicht nur ihr ei-

zu überdecken. Betont wird dieser Umstand zusätzlich durch Horváths Regieanweisung der „Stille“, da Maria in diese anhaltende Stille schließlich die aus dem bisherigen semantischen Kontext abweichenden Worte sagt: „Da staunt der Fachmann und der Laie wundert sich - -“. Ebd.: S. 36.

genes personales Menschenbild, sondern rückt zugleich ihre individuelle Entscheidungsgewalt als Person in den Fokus.²² Damit reagiert sie mit einer ganz ähnlichen, rebellischen Geste der Auflehnung wie zuvor der Soldat aus „Ein Kind unserer Zeit“. Dies zeigt, dass beide aufgrund ihres personalen Selbstverständnisses viel größere Probleme als bspw. Maria damit haben, die persönlichkeits einschränkende Folgen der Armut zu ertragen, was gerade daran liegt, dass sie die menschliche Existenz nicht bloß, wie Maria es tut, durch den biologischen Tod, sondern auch schon durch den Verlust ihres Personenstatus, bedroht sehen. Horváth spielt also, im Zuge dieser Thematik schon auf den moralphilosophischen Topos der Würde durch Immanuel Kant an. Nach diesem Topos besitzt jeder Mensch eine spezielle Würde, die ihm aber nicht aufgrund seiner biologischen Existenz, als bloßes menschliches Tier, sondern aufgrund seiner Existenz als Person zufällt.²³ Indirekt grenzt Horváth damit also schon früh in seinem Werk ein anthropologisches Konzept, bei dem sich der Mensch vorrangig durch sein Person-Sein definiert, von einem Konzept ab, bei dem seine Existenz vorrangig naturalistisch und funktional geprägt wird.

Im Kontext des personalen Selbstverständnisses einer Vielzahl seiner Figuren veranschaulicht er folglich, dass es gerade diese durch die Armut verursachten Eingriffe in die persönliche Selbstbestimmung und Freiheit des Menschen sind, die für eine Vielzahl seines Personals Leid und Unglück bedeuten. Denn etliche seiner Figuren sehnen sich zutiefst nach Unabhängigkeit und Selbstständigkeit, und zwar sowohl

22 Gerade dieses anthropologische Verständnis von Elisabeth ist jedoch, wie schon angesprochen nicht unproblematisch, da eben keinesfalls alle Menschen gleichsam auch Personen sind. Vgl. hierzu Anm. 13 u. 14, S. 15/16.

23 Denn Würde oder aber ein intrinsischer Eigenwert kann nach Kant nur einem Wesen zugeschrieben werden, das eine Person und damit zugleich ein moralisches Subjekt ist. Nur vernunftbegabte Wesen, d.h. Wesen die autonom, also Personen sind, existieren nach Kant als Zweck an sich selbst, weil bloß diesen Wesen, aufgrund ihrer Befähigung zur Moral bzw. zur Freiheit, eine Würde zukommt. So stellt Kant fest: „Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“ Des Weiteren: „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“ Deshalb sind nur Personen Wesen mit Würde und ein Gegenstand der Achtung. Siehe hierzu: Immanuel Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Bd. VII. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1968. S. 68/69.

im individuellen als auch im wirtschaftlichen Kontext.²⁴ Werden die personalen Fähigkeiten der Figuren Horváths, die, zumindest bei den ethisch konnotierten unter ihnen, wie noch zu zeigen sein wird, am Ende allesamt zugleich auch den Kern ihres menschlichen Selbstverständnisses bilden, durch widrige äußere Lebensumstände, wie z.B. durch die Armut, eingeschränkt oder behindert, dann bedeutet dies zwangsläufig großes psychisches und soziales Leid für sie. Demnach müssen Formen von unfreiwilliger und erzwungener Abhängigkeit und Bevormundung einer Mehrheit der Figuren Horváths auch als Formen ihres allgemeinen Unglücks gewertet werden, wohingegen ihre Selbstständigkeit und Unabhängigkeit prinzipiell als Faktoren ihres allgemeinen Wohlergehens und Glücks zu definieren sind.²⁵

In der Folge sollen daher zunächst noch weitere durch die Armut implizierte Übel für den Menschen charakterisiert werden, um danach durch ihre Umkehrung auf die Inhalte des Glücks bei Horváth zu schließen wie auch, um im Anschluss daran zu überprüfen, ob der umfassende Reichtum einer Person diese Inhalte des Glücks tatsächlich in authentischer Form abbildet.

24 Dies trifft z.B. auch für Marianne, die Protagonistin aus Horváths „Geschichten aus dem Wiener Wald“, zu. So erhebt sie im Streit mit ihrem Vater im Animierlokal Maxim schwere Vorwürfe gegen ihn, weil er ihr keinerlei Ausbildung ermöglicht hat und ihr so jede Aussicht auf wirtschaftliche Eigenständigkeit, wie sie meint, genommen hat. Verbittert klagt sie deshalb ihm gegenüber: „Ich verdien hier zwei Schilling pro Tag. Das ist nicht viel, inklusive dem kleinen Leopold.- Was kann ich denn aber auch anderes unternehmen? Du hast mich ja nichts lernen lassen, nicht einmal meine rhythmische Gymnastik, du hast mich ja nur für die Ehe erzogen –“. Ödön von Horváth: „Geschichten aus dem Wiener Wald“. In: GW. Bd. 4 (2001), S. 185.

25 Es spielt hier zunächst keine Rolle, ob und, wenn ja, wo die Freiheit im Werk Horváths tatsächlich realisiert wird, sondern es geht zunächst nur um die Feststellung, dass die Freiheit prinzipiell als ein Inhalt des Glücks bei Horváth aufzufassen ist, die Unfreiheit und der Zwang hingegen als Formen des Unglücks. So bemerkt bspw. auch Karl Müller: „Die Basis von Horváths Arbeit ist und bleibt der Kampf gegen alle Formen der Unterdrückung, Ausbeutung und Diskriminierung, gegen Lüge, Heuchelei und Dummheit.“ Karl Müller: „Einheit und Disparität – Ödön von Horváths »Weg nach innen«“. In: „Horváths Prosa“. Hrsg. von Traugott Krischke. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1989. S. 173/174.

Soziale Isolation und Stigmatisierung durch Armut

Ein weiterer gravierender Faktor des Elends, mit dem Horváth sein Personal im Zuge der Armut durchgängig konfrontiert, ist die gesellschaftliche Ächtung. Die soziale Isolation seiner mittellosen Figuren resultiert dabei in aller Regel daher, dass sie aufgrund ihrer offenkundigen Bedürftigkeit und finanziellen Mittellosigkeit eben keine Repräsentanten eines sichtbaren materiell oder ideell konnotierten „Reichtums“ mehr sind. Damit aber besitzen sie augenscheinlich nichts mehr, was noch von einem gesellschaftlichen Interesse wäre. Denn die Gesellschaft, die Horváth in seinen dramatischen (Volks-) Stücken oder auch in seinen Romanen vornehmlich porträtiert, besitzt als sogenanntes Kleinbürgertum sehr häufig ein stark utilitaristisch geprägtes Wertekonzept. Nach diesem aber gelten nur die Dinge als jeweils „gut“, d.h. als wertvoll, die einen unmittelbaren, zumeist recht offenkundigen Charakter des Nutzens besitzen. Alles Übrige, das keinen sofort erkennbaren Nutzen besitzt, wird dagegen rasch als wertlos eingestuft.²⁶ Horváth zeigt nun, was ein Teil seiner umfassenden Gesellschaftskritik ist, dass die Gesellschaft dieses utilitaristische Wertekonzept nicht nur vorrangig auf Handlungen, wie im klassischen Utilitarismus üblich, oder auf Gegenstände anwendet, sondern auch auf Personen. Denn sofern an ihnen augenscheinlich nichts mehr Gewinnversprechendes

26 Der klassische Utilitarismus, oder auch Handlungsutilitarismus genannt, gehört zu den teleologischen Ethiken, bei denen es immer einen höchsten Zweck oder ein letztes Ziel gibt, welches das oberste Gut ist. Eine Handlung ist stets dann gut, wenn sie zur Erreichung dieses höchsten Ziels oder letzten Zwecks beiträgt. Im Umkehrschluss heißt dies, dass sie dann schlecht ist, wenn sie dieses letzte Ziel verfehlt oder vereitelt. Der Wert einer Handlung ergibt sich dadurch in Relation zu diesem letzten Ziel, das das höchste Gut ist. Im klassischen Utilitarismus ist dieses letzte Ziel die Maximierung des Nutzens oder auch des Glücks für die größtmögliche Anzahl von Individuen (bei anderen Spielarten des Utilitarismus geht es um eine Maximierung des Wohls, der Lust oder um eine Steigerung der Interessenbefriedigung oder Interessenberücksichtigung für eine größtmögliche Anzahl von Individuen). Demnach ist stets die Handlung geboten, also gut, die aller Voraussicht nach den größten Nutzen für die größte Anzahl der von ihr betroffenen Individuen liefert. Jeremy Bentham, der Begründer des Utilitarismus, brachte dies auf die Formel eines größtmöglichen Glückes für die größtmögliche Zahl von Individuen. Aus diesem Grund wird der Utilitarismus auch als eine Folgen- bzw. Konsequenzen-Ethik bezeichnet, weil die Handlung eben bezüglich ihrer zu erwartenden Folgen und Konsequenzen bewertet wird.

oder Brauchbares festzustellen ist, verkommen sie rasch selbst zu wertlosen Objekten, was aus ethischer Sicht recht problematisch ist.²⁷ Dieses Schicksal ereilt nun in besonderem Maße die von der Armut betroffenen Menschen in seinem Werk, weil sie vordergründig nichts mehr vorzuweisen haben, was für die Gesellschaft noch in besonderer Weise lukrativ wäre. Denn obwohl objektiv betrachtet nahezu jeder Mensch selbst bei einer rein instrumentellen Betrachtungsweise noch jede Menge gesellschaftsrelevante, nützliche und dienliche Eigenschaften besitzt, wie z.B. seine Arbeitskraft oder vielfältige (innere) Qualitäten und Vorzüge, kann deren Nutzen doch unter bestimmten äußeren, d.h. politischen, sozialen und wirtschaftlichen Umständen, wie Horváth sie nun in seinem Werk dokumentiert, verschwindend gering sein. So kann die Arbeitskraft einer Person z.B. dann vollkommen nutzlos werden, wenn aufgrund eines Strukturwandels ein Überschuss an Fachkräften herrscht oder wenn die Arbeitslosigkeit aufgrund einer aktuell schlechten Wirtschaftslage stark ausgeprägt ist. Beides trifft exakt auf die anfängliche Situation auf dem Arbeitsmarkt in Horváths Roman „Ein Kind unserer Zeit“ zu. Der junge Soldat hat nämlich zuerst den sehnlichen Wunsch, Buchdrucker zu werden, doch aufgrund der fortschreitenden Technisierung und der damit einhergehenden steigenden Arbeitslosigkeit hat er partout keine Chance, auf dem Arbeitsmarkt für gerade diesen Berufszweig einen Ausbildungsplatz zu finden. Enttäuscht und in unterschwelliger Wut resümiert er deshalb düster:

„Nicht einmal zum Lehrling konnte ichs bringen in irgendeiner Vorstadt-druckerei. Von der inneren Stadt ganz zu schweigen! Die großen Maschinen sagten: »Wir haben eh schon mehr Menschen, als wir brauchen. Lächerlich, schlag dir uns aus dem Kopf!« Und ich verjagte sie aus meinem Kopf und auch aus meinem Herzen, denn jeder Mensch hat seinen Stolz. Auch ein arbeitsloser Hund. Raus mit euch, ihr niederträchtigen Räder,

27 Mit seiner offenkundigen Kritik an einer solchen unmoralischen Verfahrensweise und an einem Gesellschaftssystem, das sich ausschließlich am Nutzen orientiert, zeigt Horváth eben seine geistige Nähe zu Kant. Denn nach Kant ist es verboten, den Menschen aufgrund seiner vernünftigen Natur als bloßes Mittel zu gebrauchen. Er darf zwar auch als Mittel in instrumenteller Hinsicht gebraucht werden, aber er muss immer zugleich aufgrund seiner vernünftigen Natur auch als ein Zweck an sich selbst geachtet werden. Denn die Vernunft verleiht ihm einen Eigenwert (eine Würde), wodurch er stets ein Gegenstand der Achtung ist.

Pressen, Kolben, Transmissionen! Raus! Und ich wurde der Wohltätigkeit überwiesen, zuerst der staatlichen, dann der privaten- [...].“²⁸

Der Mensch also kann, sofern seine Gaben nicht gewinnversprechend einzusetzen sind, in seinen Qualitäten und Eigenschaften schnell vollkommen überflüssig werden, was hier gerade die in den Gedanken des Soldaten vollzogene Personifizierung der herzlosen Maschinen und Geräte zeigt, deren Bedarf an Menschenmaterial längst gedeckt ist. Doch auch hinsichtlich einer Nutzbarmachung seiner eher inneren Qualitäten und Vorzüge gilt, dass diese sich ja ebenfalls am aktuellen Bedarf der Gesellschaft und ihres Marktes orientieren müssen und im Vorfeld zunächst ein mal ganz klar als solche zu identifizieren sind. Denn erst, wenn ihre Identifikation geschehen ist, lassen sie sich in einer nach außen hin sichtbaren Art und Weise repräsentieren, indem sie in Form von Gegenständen, wie bspw. spezieller Kleidung wie Uniformen oder durch Abzeichen oder Orden, materialisiert werden. In der kleinbürgerlichen Gesellschaft Horváths bekommen sie nämlich erst in dieser materialisierten Form überhaupt ein Gewicht im Nutzenkalkül, weil diese Gesellschaft nur jenen Eigenschaften eines Menschen Interesse zollt, die ihren Blicken frei und unverstellt zugänglich sind. Nur das Sichtbare überhaupt spielt in ihrem kleinbürgerlichen Nutzenkalkül eine Rolle, nicht aber jene Eigenschaften und Fähigkeiten eines Menschen, die sich den Blicken (zunächst) entziehen.²⁹ Aus diesem Grund fallen die armen Figuren Horváths auch gnadenlos aus dem integrativen Ordnungsgefüge der Gesellschaft heraus, denn ihnen kommt nur noch ihre Armut als sichtbares Attribut zu und diese gibt sie eben als wertlos aus. So z.B. macht der arbeitslose Soldat aus „Ein

28 Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 12.

29 Damit greift Horváth implizit ein großes Problem in der utilitaristischen Ethik auf, denn um festzustellen, welche Handlung voraussichtlich den größten Nutzen aufweist, bedarf es stets einer genauen Analyse und einer detaillierten Kalkulation der zu erwartenden Kosten/Nachteile und Nutzen/Vorteile. Eine entscheidende Voraussetzung für jegliche Form der Nutzen-Kalkulation ist aber, dass alle relevanten Fakten bekannt sind und in diese Rechnung eingehen. Denn gehen bestimmte Fakten nicht ein, entstehen bei der Berechnung automatisch Fehler und Irrtümer. Gerade diese Fehleranfälligkeit von Nutzenerwägungen wird bei Horváth aufs Zynischste entlarvt. Außerdem gilt es zu berücksichtigen, dass die Frage selbst, was nützlich ist und was nicht, zu gravierenden inhaltlichen Differenzen führen kann, denn bei der Nutzenfrage handelt es sich bereits um eine Wertfrage.

Kind unserer Zeit“ die traurige Erfahrung, dass er von den Leuten auf der Straße gemieden wird, als er bestürzt feststellt: „Auch ich bin durchsichtig geworden. Denn mein Rock ist hin und meiner Hose gings ebenso- Man weicht mir fast schon aus.“³⁰ Seine löchrig und brüchig gewordene Kleidung ist folglich schon ein ausreichendes Indiz für seine Armut und damit Grund genug für andere, ihn auf der Straße zu meiden und zu verachten. Dies ändert sich erst, als er in die Armee aufgenommen wird und plötzlich eine schicke Uniform trägt. Denn nun wird er von einem auf den anderen Tag von seiner Umwelt mit wachsender Achtung und Ehrfurcht behandelt. Die meisten Leute auf der Straße freuen sich jetzt über seinen Anblick, und diejenigen, die immer noch verlegen wegsehen, tun dies nicht mehr aus Verachtung, sondern vielmehr, wie es der Text nahelegt, aus unterschwelliger Angst.³¹ Als der Soldat später mehrere silberne Sterne als Auszeichnung für seine Tapferkeit vor dem Feind erhält, die den Kragen seiner Uniform zieren, behandelt ihn sogar sein Vater, zu dem er zuvor kein gutes Verhältnis hatte, mit wachsendem Respekt. Denn als sein Blick auf die silbernen Sterne am Kragen der Uniform seines Sohnes fällt, fragt er ihn voll unverhohlener Neugier: „»Was? Wir haben schon drei Sterne? Drei silberne Sterne?! Gratuliere – gratuliere«-“³² Diese veränderte Haltung des Vaters resultiert dabei lediglich aus seinem Glauben, dass sein Sohn durch seine Anstellung beim Militär mittlerweile gut gesellschaftlich integriert und aufgrund seiner Auszeichnung überaus geachtet ist. Die Sterne begreift der Vater folglich als untrügliches Symbol der militärischen Tugenden seines Sohnes, wie seiner Tapferkeit, seiner Unerschrockenheit und seines Mutes. Nur die Menschen sind bei Horváth also gut ins Kleinbürgertum integriert, deren äußere und innere Qualitäten, Vermögen und Fähigkeiten in sichtbarer Form vorzeigbar sind, weil nur sie damit überhaupt in ihr aktuelles Nutzenkalkül fallen. Besitzt eine Figur hingegen nichts, was für die Gesell-

30 Ebd.: S. 12.

31 Die unterschwellige Angst der Menschen, die wegsehen, bezieht sich dabei nicht auf die durch die Straßen marschierenden Soldaten selbst als Individuen, sondern auf die militärische Aufrüstung ihres Staates und auf die aggressive Ideologie, die sich hinter ihr verbirgt. Die Soldaten werden deshalb als Repräsentanten dieses Staates und seiner faschistischen Ideologie, nicht aber als Individuen von den Menschen auf der Straße gefürchtet. Siehe hierzu: Ebd.: S. 16/17.

32 Ebd.: S. 77.

schaft momentan von Interesse ist, wird sie als wertlos eingestuft, mit Verachtung gestraft und aus ihrem sozialen Gefüge gedrängt. Glück-lich, d.h. integriert und geachtet, ist im gesellschaftlichen Kontext Horváths also immer nur derjenige, der aufgrund seines äußeren und inneren „Reichtums“ in offenkundiger Form von der Gesellschaft ge- braucht wird. Daher ist der Soldat auch in dem Moment glücklich, als er für den Militärdienst für „tauglich“ befunden wird. Endlich wird er in seinen Qualitäten von der Gesellschaft „gebraucht“ und so zugleich gesellschaftlich integriert, wodurch sein gesamtes Leben eine neue Zu- kunftsperspektive erhält. Aus diesem Grund erachtet er es als großes Glück, „in Reih und Glied“ zu stehen. Dieses Wortmotiv des „in Reih und Glied Stehens“, das bei Horváth häufiger auftritt und stets auf eine (vermeintliche) Ordnung und Wohlstrukturierung hinweist, symboli- siert deshalb die nun vollzogene gesellschaftliche Integration des Sol- daten.³³ Dieser Zusammenhang erklärt deshalb auch, warum die meis- ten Figuren Horváths nahezu blindlings nach einem allumfassenden „Reichtum“ streben, den sie mutmaßlich als die einzige, sichere Quelle ihres menschlichen Glücks und Wohlergehens identifizieren.

33 Siehe hierzu: Ebd.: S. 11. u. S. 14.

Auch Julian Tietz betont in seiner Analyse die ordnende Struktur des Militärs für den Soldaten: „Für den Soldaten überwindet sein Soldatensein den Zustand der Schuld, der Arbeitslosigkeit und der Kälte.“ Die warmen Mäntel, die der Soldat beim Eintritt ins Militär erhält, symbolisieren damit den neuen Schutz, die Wärme und die Geborgenheit des Soldaten. Siehe hierzu: Julian Tietz: „Politik und Artif- zialität: Die Kältemotivik in Ödön von Horváths: Ein Kind unserer Zeit“. In: Exil (Forschung, Erkenntnisse, Ergebnisse) 1933-1945. Nr. 1. 2007. 27. Jg. Hrsg. von Edita Koch u. Frithjof Trapp. Frankfurt am Main, 2007. S. 30-37., dort S. 32. Dies offenbart zugleich, dass die Verben des „Brauchens“ oder des „Nutzens“ durchaus in unterschiedlicher und ambivalenter Konnotation bei Horváth auftre- ten. Das „Brauchen“ eines Menschen im Sinne eines „Bedürfnis“ oder eines „Nö- tighabens“ kann bei ihm sehr wohl positiv konnotiert sein, wie hier im Kontext der beginnenden Militärkarriere des Soldaten, wohingegen ein reines Gebrauchen oder ein bloßes Benutzen eines Menschen für bestimmte Zwecke in durchgehender Weise negativ zu deuten sind. So realisiert der Soldat z.B. auch erst später, dass er unter dem militärischen Deckmantel gleichsam für Verbrechen und Völkermord instrumentalisiert wurde.

Das Streben nach „Reichtum“ und die Sehnsucht nach einem „goldenen Zeitalter“

Das Streben der Figuren Horváths nach einem allumfassenden „Reichtum“ oder aber auch nach einem „goldenen Zeitalter“, ein Begriff, der mit dem des Reichtums äquivalent ist, fällt folglich in den Kontext ihrer Glückssuche. Diese im Werk Horváths des Öfteren auftretenden Begriffe symbolisieren einerseits diese Glückssuche der Figuren selbst, greifen andererseits über indirekt semantische Konnotationen aber auch die wesentlichen inhaltlichen Aspekte des menschlichen Glücks auf. Dies bestätigt auch die semantisch umfängliche Definition des „Reichtums“, die der Pfarrer aus Horváths Roman „Jugend ohne Gott“ dem Lehrer im vertraulichen Gespräch erteilt:

„[...]›Reichsein‹ ist doch nicht nur identisch mit ›Geld-haben‹ – und wenn es keine Sägewerksaktionäre mehr geben wird, dann werden eben andere Reiche regieren, man braucht keine Aktien, um reich zu sein. Es wird immer Werte geben, von denen einige Leute mehr haben werden als alle übrigen zusammen. Mehr Sterne am Kragen, mehr Streifen am Ärmel, mehr Orden auf der Brust, sichtbar oder unsichtbar, denn arm und reich wird es immer geben, genau wie dumm und geschick.“³⁴

Diese Definition des Reichtums offenbart sehr deutlich, dass „Reichsein“ bei Horváth keineswegs nur in einem materiellen Reichtum der Person gipfelt, sondern auch ideelle Werte und Qualitäten umfasst. Einem Menschen, der in diesem Sinne „reich“ ist, fallen deshalb auch die wesentlichen Merkmale des bisher identifizierten Glücks zu. Aufgrund seines „Reichtums“ besitzt er, weil er gesellschaftlich gebraucht wird, einen sicheren Broterwerb und ein hohes Maß an wirtschaftlicher und individueller Autonomie. Auch genießt er ein gesellschaftliches Ansehen, wobei sich die Achtung, die man seiner Person entgegenbringt, bis hin zur tiefsten Ehrfurcht oder Angst steigern kann. Deshalb spricht der Pfarrer hier von einer Herrschaft der „Reichen“ über die Armen. Durch ihre gesellschaftliche Position besitzen diese Menschen nämlich automatisch ein viel höheres Maß an Macht und Handlungsfreiraum als die Armen in der Gesellschaft. Weil also gerade der Reichtum wesentliche Elemente des Glücks abbildet, spiegeln sich

34 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 49.

die inhaltlichen Elemente beider Begriffe in der äquivalenten Rede vom „goldenen Zeitalter“ bei Horváth wider. So spricht Elisabeth in „Glaube Liebe Hoffnung“ zum Präparator von ihrer Sehnsucht nach einer goldenen Zeit, was in diesem Rahmen als tiefe Sehnsucht nach Glück zu interpretieren ist.³⁵ Und der Soldat resümiert rückblickend wehmütig, dass seine Zeit beim Militär sein goldenes Zeitalter war, wenn er anmerkt: „[...] und das Jahr in der Kaserne war mein goldenes Zeitalter.“³⁶ Diese Rede umspannt durch das Attribut des Goldenen folglich die verschiedenen semantischen Konnotationen des Reichtums, da Gold als ein Edelmetall sowohl auf einen finanziell-materiellen Wohlstand seines Trägers hindeutet, da man sich im Tausch mit ihm fast alles Materielle kaufen kann, als auch, weil es zugleich die eher ideellen Facetten des Reichtums in sich aufnimmt, indem es ein Symbol für Ruhm, Ehre, Ansehen, Glanz und Bewunderung ist. Damit spiegelt es auch das Macht- und Herrschaftspotenzial seines Besitzers wider, das wiederum als sehr ausgeprägte Form von Autonomie verstanden werden kann.³⁷ Es zeigt sich deshalb, dass sowohl der „Reichtum“ als auch das „goldene Zeitalter“ bei Horváth Symbole des menschlichen Glücks sind, da beide auf seine zentralen Inhalte verweisen. Aus diesem Grund besteht auch ein Implikationsverhältnis zwischen den Begriffen des „Reichtums“, des „goldenen Zeitalters“ und dem Glück in Horváths Werk. Wäre der „Reichtum“ oder das „goldene Zeitalter“ für eine Person erreicht, dann wäre sie auch glücklich. „Reichtum“ in diesem Verständnis wäre also die Ursache des menschlichen Glücks, wohingegen die Armut Ursache des menschlichen Elends wäre. Dies leitet zu der Frage über, ob der „Reichtum“ und damit das Glück, das aus ihm resultiert, überhaupt im Werk Horváths existent sind oder ob beide am Ende nicht bloß illusionär sind.

35 Ödön von Horváth: „Glaube Liebe Hoffnung“. In: GW. Bd. 6 (2001), S. 21.

36 Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 83.

37 Auch Janusz Golec betont den Zusammenhang zwischen Reichtum und Macht, indem er von einer Struktur der Geld-Macht-Ideologie im Kontext zu Horváths Stück „Zur schönen Aussicht“, anmerkt: „Die Macht hat derjenige, der imstande ist, zu bezahlen.“ Siehe hierzu: Janusz Golec: „Gegen Dummheit und Lüge- Ödön von Horváths Bewusstseinsdemaskierungen und ihre Wertebasis“. In: „Lügen und ihre Widersacher. Literarische Ästhetik der Lüge seit dem 18. Jahrhundert.“ Hrsg. von Hartmut Eggert und Janusz Golec. Königshausen und Neumann-Verlag, Würzburg 2004. S. 162-169, dort S. 163.

Die Allegorie der „Jagd nach dem Glück“

Um die Frage zu beantworten, ob es bei Horváth ein äußeres Glück des Reichtums gibt, das nicht nur die Ursache des hohen, instrumentalen Gebrauchswertes einer Person, sondern auch der Ursprung ihres allgemeinen Wohlergehens ist, möchte ich jetzt exemplarisch auf eine sehr prägnante Textstelle aus den „Geschichten aus dem Wiener Wald“ eingehen. Sie heißt die „Jagd nach dem Glück“ und ereignet sich im dritten Teil des Dramas vor den Augen Valeries, des Rittmeisters, des Misters und Mariannes Vater, dem Zauberkönig, im dunklen Zuschauer-raum des Animierlokals „Maxim“. Aufgrund ihrer starken Bildgewalt kommt ihr nämlich ein allegorischer, d.h. ein allgemeingültiger Aussagecharakter zu, der nicht nur die Bedeutung des Motives der Glückssuche im menschlichen Leben, sondern auch den spezifischen Problemgehalt eines Glücks aus Reichtum eingehend dokumentiert, wenn Horváth seinem Publikum diese „Jagd nach dem Glück“ durch folgendes Bild präsentiert:³⁸

[...]

DER CONFERENCIER *wieder vor dem Vorhang*: Und nun, meine Sehrverehrten, das dritte Bild: »Die Jagd nach dem Glück.«

Totenstille.

DER CONFERENCIER Darf ich bitten, Herr Kapellmeister - *Die »Träumerei« von Schumann erklingt und der Vorhang teilt sich zum dritten Male - eine Gruppe nackter Mädchen, die sich gegenseitig niedertreten, versucht einer goldenen Kugel nachzurennen, auf welcher das Glück auf einem Bein steht - das Glück ist ebenfalls unbekleidet und heißt Marianne.*

VALERIE *schreit gellend auf im finsternen Zuschauerraum*: Marianne! Jesus Maria Josef! Marianne!!

- 38 Innerhalb der „Geschichten aus dem Wiener Wald“ erfüllt diese Allegorie zwei unterschiedliche Funktionen, die allerdings von Anbeginn von Horváth miteinander verschränkt werden. Zum einen fungiert sie im direkten Handlungskontext des Dramas als eine Art Binnengeschichte, die die Gesamthandlung der „Geschichten“, d.h. Mariannes dortiges Geschick, ihre geistige Entwicklung und ihre Einsichten, bildlich pointiert wiedergibt- bzw. sie zuallererst vorwegnimmt. Zum anderen hebt sie als klassische Allegorie den Anspruch, in ihren Aussagen über die Wirklichkeit, die sich hier sowohl auf die Glückssuche des Menschen als auch auf den vermeintlichen Glücksgehalt des Reichtums beziehen, allgemein gültig zu sein. Damit gelten ihre Aussagen nicht nur für den direkten Handlungskontext der „Geschichten“, sondern auch für Horváths gesamtes Werk.

MARIANNE erschrickt auf ihrer Kugel, zittert, kann das Gleichgewicht nicht mehr halten, muß herab und starrt, geblendet vom Scheinwerfer, in den dunklen Zuschauerraum.³⁹

Die Allegorie der „Jagd nach dem Glück“ im Kontext der Frage nach dem höchsten Gut

Zuerst vermittelt Horváth durch diese allegorische Darstellung der Glücksjagd die zentrale Bedeutung, die das Motiv der Glückssuche im menschlichen Leben einnimmt, denn sie zeigt, dass das ganze Dasein des Menschen sowohl inhaltlich wie auch strukturell konstant durch sein Verlangen nach Glück bestimmt wird. So nimmt nicht nur Marianne, die das Glück hier auf einer goldenen Kugel balancierend repräsentiert,⁴⁰ an ihr teil, sondern es beteiligen sich auch noch andere Mädchen an ihr. Sie verfolgen Marianne dabei hartnäckig in der Ab-

39 Ödön von Horváth: „Geschichten aus dem Wiener Wald“. In: GW. Bd. 4 (2001), S. 181/182.

40 Durch diese Darstellungsweise der Glücksjagd spielt Horváth auf zwei in der Literatur sehr gängige Allegorien des Glücks an. So tritt Marianne hier, was in Anbetracht ihres unglücklichen Lebensschicksals innerhalb der „Geschichten“ schon sehr zynisch wirkt, als eine Verkörperung des Glücks bzw. der Glücksgöttin Fortuna in Erscheinung. Implizit greift er so den klassischen literarischen Topos auf, die Glücksgöttin Fortuna, wie in der Literatur üblich, auch in seiner Darstellung durch eine Frau, nämlich durch Marianne, zu repräsentieren, deren identifizierendes Glücksattribut der aktuelle Besitz der goldenen Kugel ist. Darüber hinaus nimmt er mit dieser Darstellung der Glücksjagd, insbesondere durch die Position, die Marianne dabei auf der goldenen Kugel einnimmt, zugleich auf den bekannten Mythos vom Glücks- oder vom Lebensrad Bezug. Nach diesem Mythos dreht sich das Rad des Lebens, auf dem jeder Mensch zeit seines Lebens steht, durch die bloße Willkür Fortunas in unregelmäßigen Zeitabständen immer wieder fort, was dem Menschen, der diesem Akt göttlicher Willkür machtlos ausgeliefert ist, sein Leben lang eine zyklische Wiederkehr zwischen Phasen des Glücks und denen des Unglücks beschert. Als Beispiel für diesen literarischen Topos, wenn auch als eines aus der englischsprachigen Literatur, können in diesem Zusammenhang die Gedanken der Titelheldin Jane Eyre aus Charlotte Brontës gleichnamigem Roman gelten, die nachdenklich mutmaßt: „Ich befürchtete, meine Hoffnungen könnten zu vermessenen gewesen sein, um Wirklichkeit zu werden, und da ich in letzter Zeit soviel Beglückung hatte erfahren dürfen, drängte sich mir die Vorstellung auf, mein persönliches Glück habe seinen Zenit überschritten, und das Rad der Fortuna drehe sich nun abwärts.“ Siehe hierzu: Charlotte Brontë: „Jane Eyre“. Deutscher Taschenbuchverlag. Elfte Auflage, München 2012. S. 397. Vgl. hierzu ebenfalls: die allgemeinen

sicht, so selbst in den Besitz des Glücks, d.h. der goldenen Kugel, zu gelangen. Nicht nur Marianne strebt also in ihrem Leben per se nach Glück und Zufriedenheit und wird in ihrem Handeln von der fortwährenden Sehnsucht nach Glück bestimmt,⁴¹ sondern dies trifft auch für die Mädchen in dieser Allegorie und damit für alle Menschen zu. Sie alle streben zeit ihres Lebens nach dem Erhalt des Glücks und sind deshalb, genau wie Marianne, kontinuierliche Teilnehmer an einer universalen „Jagd nach dem Glück“. Kein anderes Motiv bestimmt und erfüllt den Menschen in seinem ganzen Sein und Handeln nämlich in solcher Kontinuität und Intensität, wie es das Motiv der Glückssuche

Erläuterungen zum Begriff der „Allegorie“. In: Metzlers Literaturlexikon. Begriffe und Definitionen. Hrsg. von Günther und Irmgard Schweikle. Zweite überarbeitete Auflage. J.B. Metzlerische Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1990. S. 9.

Damit aber weist Horváth das Glück als ein bloßes Produkt göttlicher Willkür aus, was auch Mariannes Worte im Stephansdom belegen, als sie, nachdem sie von ihrem Beichtvater kalt und unversöhnlich mit dem Ratschlag fortgeschickt wurde, sie solle erst einmal mit sich selbst ins Reine kommen, bevor sie erneut bei ihm beichten wolle, verstört in die Stille des Doms spricht: „Wenn es einen lieben Gott gibt - was hast du mit mir vor, lieber Gott?- Lieber Gott, ich bin im achten Bezirk geboren und hab die Bürgerschul besucht, ich bin kein schlechter Mensch - hörst du mich?- Was hast du mit mir vor, lieber Gott?- *Stille*“. Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Geschichten aus dem Wiener Wald“. In: GW. Bd. 4 (2001), S. 169. Auch an anderer Stelle tritt das Glück in Horváths Werk immer wieder in der Konnotation eines göttlichen Schicksals oder aber eines bloßen Zufalls auf. Dies mündet dann aber in die bei ihm sehr schwierige und durchaus kontrovers diskutierte Grundsatzfrage, ob der Mensch im Hinblick auf die Gestaltung seines individuellen Lebensvollzugs tatsächlich frei ist oder aber, ob er dabei von diversen Faktoren determiniert wird. Siehe zu dieser Grundsatzproblematik von Freiheit und Determination ausführlich das Kapitel: „Die Frage nach der menschlichen Freiheit und Determination und ihrem Spannungsverhältnis“ (S. 188-196 in dieser Arbeit).

- 41 Mariannes ganzes Verhalten wird in den „Geschichten“ von ihrem Verlangen nach einem besseren Leben bestimmt. Zu Beginn des Dramas verharret sie deshalb, in Ermangelung einer anderen Handlungsalternative, sowohl in den schwierigen Lebensverhältnissen im Haus ihres Vaters, der in ihr kaum etwas anderes als eine kostengünstige Dienstmagd sieht, als auch in der lieblosen Beziehung zu Oskar. Mit ihm verlobt sie sich sogar, obwohl sie ihn, wie sie Alfred noch an ihrem Verlobungstag mit Oskar gesteht, überhaupt nicht liebt. Daher muss auch die Affäre mit Alfred, in die sie sich noch am selben Tag Hals über Kopf stürzt, obwohl er ihr bis dahin noch kaum bekannt ist, als ein letzter, verzweifelter Versuch ihrerseits aufgefasst werden, mit dem sie neben der ersehnten Liebe und Wertschätzung ihrer Person auch endlich einen selbst gewählten Lebensentwurf realisieren will. Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Geschichten aus dem Wiener Wald“. In: GW. Bd. 4 (2001), S. 113-117, sowie: S. 124 u. S. 135-139.

tut. Dies vergegenwärtigt Horváth gerade durch das gierige und hemmungslose Verhalten der Mädchen. So zeigt ihr harter und schonungsloser Konkurrenzkampf, bei dem sie sich gegenseitig blindwütig niedertreten, um zu verhindern, dass eine von ihnen das Glück tatsächlich fängt, nur, dass keines von ihnen gewillt ist, freiwillig auf das eigene Glück zugunsten des Glücks eines der anderen Mädchen zu verzichten. Vielmehr spricht ihre Brutalität dafür, dass jedes von ihnen nur darauf aus ist, das Glück ganz für sich allein zu erbeuten. So verfällt auch keines der Mädchen auf die hier zumindest hypothetisch existierende Möglichkeit, sein potenzielles Glück mit einem der anderen zu teilen. Keines also fasst den Entschluss, sich auf seiner Jagd mit einem anderen Mädchen zu verbünden in der Absicht, das Glück gemeinsam vielleicht leichter zu fangen und es dafür später gerecht zu teilen. Dies liegt mit Sicherheit daran, dass diese Option des Teilens schon rein bildlich nicht in dieser Allegorie vorgesehen ist. Die goldene Kugel, deren aktueller Besitz den Besitz des Glücks verkörpert, ist nämlich kein Gegenstand, der sich so ohne Weiteres teilen ließe. Aufgrund ihres begrenzten Platzangebotes gestattet sie es immer nur einer einzelnen Person zeitweise, sich erfolgreich auf ihrem Rund auszubalancieren. Ihre gekrümmte Oberfläche bietet folglich für den Balanceakt von zwei oder sogar mehreren Personen gleichzeitig einfach nicht genügend Platz. Dieser Aspekt deckt nun aber auf, dass Horváth hier einen sehr stark individuell konnotierten Glücksbegriff verficht. Das Wort „Glück“ bezeichnet dabei das individuelle Lebensglück einer jeden einzelnen Person, nicht aber das kollektive Glück einer Summe von Personen, wie bspw. ganzer Gesellschaften oder Staaten. Damit knüpft er grundlegend an die Tradition der antiken Ethik an, weil auch sie einen individuell konnotierten Glücksbegriff verficht,⁴² und distanziert sich zeitgleich von einem utilitaristisch geprägten Begriff, der unter der Bezeichnung „Glück“ stets das größtmögliche Glück für eine größtmögliche Anzahl von Individuen versteht. Denn obzwar auch der Utilitarismus in seiner Grundprämisse davon ausgeht, dass jeder Mensch zeit seines Lebens nach seinem eigenen Glück strebt, so leitet er aus dieser These doch den keineswegs zwingenden Schluss ab, dass

42 Siehe hierzu ausführlich: „Die Skizzierung der Grundzüge der platonischen Ethik“ S. 47-76.(in dieser Arbeit).

deshalb stets die Handlung ethisch geboten, also gut sei, die das größtmögliche Glück all jener erzielt, die aller Voraussicht nach von ihr betroffen sein werden. Betont sei jedoch, dass das individuelle Glück des Einzelnen, zumindest im klassischen Handlungsutilitarismus, bei diesem Kalkulationsprozess faktisch nicht zwangsläufig ins Gewicht fallen muss.⁴³ Die blinde Glücksgier und der ausgeprägte Fanatismus der Mädchen betonen in diesem Rahmen also gerade das in Horváths Augen so essenzielle, d.h. das als triebhaft und kreatürlich zu bezeichnen-

43 Vgl. hierzu Anm. 26, (S. 22 in dieser Arbeit).

Dass Horváth einem utilitaristisch geprägten Glücksbegriff eines „größtmöglichen Wohls für eine größtmögliche Anzahl“ (von Individuen) allgemein eher kritisch gegenübersteht, zeigt sich auch in „Ein Kind unserer Zeit“. Dort entlarvt er die propagandistische Rede eines „größtmöglichen Wohls“, bei dem das Wohl eines Einzelnen keine Rolle mehr spielt, nämlich nicht nur als eine lügenhafte, sondern in ihren Konsequenzen als eine äußerst zynische Phrase der NS-Propaganda. So konstatiert der junge Soldat zu Beginn des Romans, einem Zeitpunkt als er mit den politischen Ansichten seines Vaterlandes noch gänzlich konform ist, sehr unkritisch: „Wenn es dem Vaterland gut geht, geht es jedem seiner Kinder gut. Gehts ihm schlecht, geht es zwar nicht allen seinen Kindern schlecht, aber auf die paar Ausnahmen kommts auch nicht an im Angesicht des lebendigen Volkskörpers.“ Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 17. Erst, als er später durch einen Kampfeinsatz schwer am Arm verletzt wird und die Armee verlassen muss, realisiert er schlagartig die Lügenhaftigkeit dieser Rede. Jetzt nämlich geht es ihm aufgrund seines verletzungsbedingten Ausschlusses aus dem Militär wirtschaftlich schlecht. Sein Vaterland hingegen prosperiert aufgrund seiner anfänglichen Kriegserfolge im Osten. Dieser nun von ihm erkannte bittere Widerspruch in der Argumentation bewirkt, dass er sich mit der Zeit immer mehr von seinem früheren Gedankengut distanziert und erklärt in der Folge auch seinen späteren Hass auf den Buchhalter. Der rührt daher, dass dieser ihn unwissentlich mit den eigenen ehemaligen und nun umso verhassteren politischen Ansichten konfrontiert. Denn auf die Frage, warum er die schwangere Frau, die der Soldat in sein Herz geschlossen hat, aus der Firma entlassen hat, antwortet der Buchhalter unbeteiligt: „»Wir haben für rund 240 Personen zu sorgen, Angestellte, Artisten und dergleichen - in einem solchen Zusammenhang kann es niemand von uns verlangen, daß wir uns um jeden einzelnen kümmern«“- Als der Soldat erzürnt nachfragt, warum man dies denn nicht verlangen könne, erwidert er kalt, dass der einzelne [eben] keine Rolle mehr [im Ganzen] spiele. Diese Antwort, gepaart mit der Häme und Uneinsichtigkeit des Buchhalters, entfachen den Zorn des Soldaten so sehr, dass er seine Beherrschung verliert. Angewidert stößt er den Buchhalter in den winterlichen Kanal, wo er elendig ertrinkt. Am Ende ist es deshalb der Soldat, der, als er den Ort des Geschehens verlässt, voller Häme denkt: „Jetzt wird ers ja schon gesehen haben, ob ein einzelner keine Rolle spielt.“ Siehe hierzu: Ebd.: S. 118 u. S. 121.

de Verlangen eines jeden Menschen nach Glück.⁴⁴ Auch die kreatürliche Blöße und die Nacktheit seiner Figuren spielen auf diesen Umstand an, weil sie nicht nur die alleinige Funktion haben, das anwesende Publikum sexuell zu animieren, sondern auch das triebhafte und instinktgesteuerte Verlangen eines jeden Menschen nach seinem eigenen Glück symbolisieren. Außerdem verweisen sie auf die schlechterdings kreatürlichen Zustände des Menschen, d.h. auf seine Geburt und seinen Tod, und damit auf die Zeitspanne des Lebens selbst, in dem sich sein kreatürliches Verlangen nach Glück abspielt. Nicht das reine Leben oder Überleben des Menschen selbst steht folglich im Zentrum des menschlichen Interesses, sondern immer schon seine subjektiv möglichst gute Form. Damit aber verleiht Horváth der menschlichen Glückseligkeit ausdrücklich den Status eines höchsten Gutes oder letzten Zieles, wodurch er ihr zugleich einen absoluten Stellenwert einräumt.⁴⁵ Diese Tatsache ist insofern relevant, als sie bereits eine Antwort auf die spätere Motivationsfrage ethischen Handelns bei ihm gibt. Gerade in seinem Spätwerk wird er nämlich implizit die These vertreten, dass am Ende nur das individuelle Leben wahrhaft gut, d.h. glücklich sein kann, das mit einer Wertschätzung und einer Berücksichtigung der ethisch-moralischen Normen einhergeht. Im Folgenden gilt es deshalb, die angekündigte Frage zu klären, ob die Allegorie auch eine inhaltliche Empfehlung darüber abgibt, was ein per se subjektiv

44 Ich spreche hier ganz bewusst von einem kreatürlichen Verlangen nach Glück, weil davon auszugehen ist, dass der Mensch diese Sehnsucht nach einem subjektiv guten Leben auch mit anderen, höher entwickelten Tieren, d.h. mit Wirbeltieren, teilt, denn auch sie haben ein Bewusstsein ihrer mentalen und körperlichen Zustände. Mögen auch die Inhalte, worin ein solches subjektiv gutes Leben im Einzelfall besteht, individuell wie speziesbedingt stark voneinander abweichen, so lassen sich doch einige wenige negative Minimalbedingungen anführen, wie bspw. das Frei-sein von Schmerz, Hunger, Durst o. Ä., die stets erfüllt sein müssen, um überhaupt in sinnvoller Weise von einem individuell wie auch immer gearteten guten Leben zu sprechen.

45 Auch durch diesen absoluten Status der menschlichen Glückseligkeit knüpft Horváth hier dezidiert an die Tradition der antiken Ethik an, denn auch sie be-greift die Glückseligkeit des Menschen als das höchste Gut oder als das letzte Ziel, auf das sich alle übrigen menschlichen Handlungen fortwährend beziehen, die ihren instrumental positiven oder negativen Wert nur im Hinblick auf ihre Relati-on zu diesem übergeordneten letzten Ziel bzw. höchsten Gut erhalten. Vgl. hierzu ausführlich: „Die Grundzüge der platonischen Ethik“, S. 47-76 in dieser Arbeit.

gutes menschliches Leben ausmacht bzw. ob ein solches Leben durch einen semantisch umfassenden Reichtum konstituiert wird.

Die Allegorie der „Jagd nach dem Glück“ und der defizitäre Charakter eines Glücks aus Reichtum

Neben dem anthropologischen Umstand, dass jeder Mensch zeit seines Lebens nach seinem eigenen Glück strebt, vermittelt Horváth im Zuge der Allegorie auch, dass der Reichtum kein Zustand des wahren Glücks, sondern bloß eine trügerische Illusion desselben ist. Aufgrund seiner strukturellen und inhaltlichen Defizite und Ambivalenzen, die seiner sozialen Realisation geschuldet sind, kann er dem Individuum nämlich nie das Gefühl eines in sich stabilen wie umfassenden, d.h. authentischen Glücks vermitteln. Seine strukturelle Instabilität offenbart sich deshalb schon im Ausgangsbild der Allegorie, wo Marianne akrobatisch auf ihrer goldenen Kugel des Glücks balanciert. Denn das Attribut des Goldenen markiert, dass auch ihr Glück auf dieser Glücksjagd durch einen semantisch umfassenden Reichtum konnotiert wird.⁴⁶ Wie fragil und von äußeren Umständen abhängig es ist, zeigt nun der Umstand, dass sie es sofort verliert, als Valerie plötzlich laut

46 Vgl. zur Semantik des Reichtums ausführlich S. 27/28 in dieser Arbeit.

Dass Mariannes Glück im Zuge der Allegorie durch einen semantisch umfassenden Reichtum konnotiert wird, mag zunächst verwunderlich sein, wo sie im Handlungsverlauf der „Geschichten“ doch selbst alles andere als glücklich wirkt. Dennoch trifft das Paradigma des Reichtums objektiv auf ihre dortige Ausgangssituation zu. Zu Beginn des Dramas ist sie nämlich noch durch die Arbeit im Geschäft ihres Vaters materiell abgesichert wie auch durch ihre Verlobung mit Oskar gut sozial integriert. Doch anders, als zu erwarten wäre, beschert ihr dies gerade nicht die erhofften Inhalte des Glücks, die der Reichtum angeblich konsolidiert, d.h. eine gesteigerte Freiheit oder eine zweckfreie Achtung bzw. Wertschätzung ihrer Person, sondern mündet stattdessen nur in eine regelrechte Perversion dieser Inhalte. Denn faktisch erlebt sie nie etwas anderes als eine umfangreiche Bevormundung und eine bloß instrumentalisierende Ausnutzung durch ihr soziales Umfeld. Gerade dies erklärt allerdings, warum Horváth sie im Zentrum der Allegorie ein Glück aus Reichtum repräsentieren lässt, denn sie ist damit neben Valerie die einzige Figur der „Geschichten“ überhaupt, die seinen lügenhaften Glücksgehalt, den die Allegorie entlarven soll, klar durchschaut und sich von seinem Wertekonzept distanziert. Dieser Emanzipationsprozess gipfelt dann in ihrem Versuch, gemeinsam mit Alfred ein alternatives Lebens- und Glücksmodell zu realisieren. Und ob-

im vormals noch ruhigen Zuschauerraum aufschreit. Denn dies stört ihre Konzentration so abrupt, dass sie den Halt auf ihrer goldenen Kugel verliert und zu Boden hinab muss. Dort starrt sie dann, vom hellen Licht der Scheinwerfer geblendet wie auch apathisch und desorientiert, wie es auf den Leser wirkt, in den noch dunklen Zuschauerraum. Gerade dieser Vorfall aber betont die strukturelle Abhängigkeit des Reichtums von äußeren, aktuell vorliegenden Wirklichkeitsverhältnissen, da ein solcher Konzentrationsverlust von Marianne theoretisch auch schon durch das übrige interne Bühnengeschehen hätte initiiert werden können. Denkt man bspw. an die wilde Verfolgungsjagd der glückshungrigen Mädchen, birgt diese ja ebenfalls ein beträchtliches Ablenkungspotenzial in sich. Warum also, so die Frage, wird ihr Glück ausschließlich durch den Schrei Valeries, nicht aber durch das potenziell ebenfalls stark ablenkende Bühnengeschehen zerstört? Es soll hier nicht in Abrede gestellt werden, dass natürlich gerade ein akustischer Reiz in besonderem Maß dazu geeignet sein kann, jemanden abrupt zu erschrecken. Ich möchte lediglich darauf aufmerksam machen, dass es in dieser Szene noch ein anderes, erhebliches Ablenkungspotenzial im Zuge des inhärenten Bühnengeschehens gibt, was sicher weniger für die eher sanfte Musik, dafür aber umso mehr für die turbulent und aggressiv ausgetragene Verfolgungsjagd der glückshungrigen Mädchen gilt, dem Marianne ebenfalls in stark ablenkender Manier ausgesetzt ist, ohne dass es sie stört. Eine Erklärung dafür, warum ihr Glück durch den Schrei, nicht aber durch die anderen Einflüsse des Bühnenbildes zerstört wird, könnte deshalb sein, dass es an die im Zusammenhang mit dem Schaubild existierenden Wirklichkeitsverhältnisse schon gänzlich adaptiert bzw. in seiner ganzen Existenz regelrecht von ihrem aktuellen Status quo abhängig ist. Dies würde erklären, warum Marianne es durch diese dem Schaubild intern zufallenden Realitätseinflüsse nicht verliert. Erst der Schrei, der plötzlich aus dem vormals noch ruhigen Publikum ertönt, zerstört ihr Glück, weil er im szenischen Kontext der Allegorie das Sinnbild eines sich jäh vollziehenden Wirklichkeitswandels ist. An den aber kann Marianne ihr Glück nicht mehr rasch genug anpassen, was nötig wäre, um es in seiner Existenz lang-

wohl Marianne damit kläglich scheitert, steht sie dennoch im Zentrum dieser Allegorie, weil folglich nur ihre geistige Entwicklung und Einsicht in einer harmonischen Entsprechung zu ihrem angestrebten Erkenntnisziel stehen.

fristig zu sichern. Der Schrei also trägt damit die Funktion, den mitunter rasant vonstattengehenden Realitätswandel im szenischen Kontext der Allegorie nachzubilden. Dieser kann im Allgemeinen sowohl dafür verantwortlich sein, dass eine Person ganz unverhofft reich wird, als auch dafür, dass ihr der Reichtum, wie in Mariannes Fall, recht abrupt wieder entzogen wird.

Schon im obigen Kontext von Horváths Roman „Ein Kind unserer Zeit“ habe ich latent auf diese strukturelle Abhängigkeit des Reichtums von äußeren, leicht veränderlichen Umweltfaktoren hingewiesen. Diese Abhängigkeit muss nun aber als eines seiner stärksten strukturellen Mankos aufgefasst werden, weil der Einzelne, was auch Mariannes apathische Hilflosigkeit hier dokumentiert,⁴⁷ in dem sozialen und politischen Milieu, das Horváth in seinem Schreiben fortlaufend thematisiert, kaum je in der Lage ist, in legaler Form⁴⁸ bestimmend oder korrigierend in sie einzugreifen. Denn als gesamtgesellschaftliche Rahmenbedingungen unterliegen diese Faktoren von Zeit zu Zeit immer wieder einem Realitätswandel. Dem Individuum als isolierter Einzelperson ist es bei Horváth aber kaum je möglich, maßgeblichen Einfluss auf diese äußeren Wirklichkeitseinflüsse, wie bspw. die politische, wirtschaftliche oder soziale Willensausrichtung seines Staates oder seiner aktuellen Wert- und Nutzensvorstellungen, zu nehmen. Vielmehr werden diese Umstände allein durch die gerade vorliegenden Mehrheitsverhältnisse in der Gesellschaft konstituiert, an denen es wiederum, je nach gegenwärtiger Staatsform, entweder nur in einem recht

47 Marianne starrt am Ende der Allegorie völlig apathisch und desorientiert, vom hellen Licht der Scheinwerfer geblendet, in den noch dunklen Zuschauerraum. Insgesamt wirkt sie viel zu schockiert, um nochmals auf die Idee zu kommen, einen neuen Balanceversuch auf ihrer goldenen Kugel zu wagen, um so die Schaubildnummer noch zu retten und ihr einmal verwirktes Glück zurückzugewinnen.

48 Es geht hier nicht um die illegalen Versuche etlicher Figuren Horváths, in einer rein finanziell-materiellen Ausprägung „reich“ zu werden, indem sie Straftaten verüben und andere Personen ausrauben. So ist bspw. gerade der „Juwelierraub“ ein bei Horváth mehrmals auftretendes Motiv, das sowohl in dem Stück „Mord in der Mohrengasse“ als auch in der „Unbekannten aus der Seine“ konfliktbestimmend ist. Auch Dieter Hildebrandt betont, dass gerade in dem frühen Drama „Mord in der Mohrengasse“ schon viele der später für Horváth sehr typischen Motive zu finden seien, wie bspw. die Angst, die Gefahr und das Verbrechen. Vgl. hierzu: „Ödön von Horváth mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten“. Hrsg. von Dieter Hildebrandt. Rowohlt-Verlag Hamburg, 1975. 11. Auflage 2008. S. 30/31.

geringen oder in gar keinem nennenswerten Umfang beteiligt wird.⁴⁹ Dies hat zur Folge, dass der Einzelne, sofern er unbeirrt an einem äußeren Lebensglück aus Reichtum festhält, zumeist gnadenlos durch sie determiniert wird. Am Ende nämlich steht ihm keine andere Eigeninitiative zur Erzielung oder Konsolidierung seines Reichtums und damit seines vermeintlichen Glücks mehr offen als die, sich bestmöglich an diese äußeren Faktoren anzupassen. Doch Mariannes Scheitern zeigt, dass dies ebenfalls nur in einem recht bescheidenen und damit zeitlich begrenzten Rahmen von Erfolg gekrönt sein kann. Zudem können solche Anpassungsprozesse das Individuum leicht überfor-

49 Hier ist zu beachten, dass Horváths Schreiben sehr stark mit der äußerst bewegten Zeit der 20er- und 30er- Jahre des 20. Jahrhunderts verhaftet ist, die der Autor dabei nicht nur selbst in all ihren politischen, sozialen und wirtschaftlichen Umbrüchen hautnah miterlebt, sondern, basierend auf seinen eigenen Alltagserfahrungen in München, Murnau und Berlin, auch kritisch in seinem literarischen Werk verarbeitet hat. So werden bspw. die frühen Volksstücke oftmals mit dem ausdrücklichen Vermerk des Autors versehen, dass ihr dramatisches Geschehen in dieser Gegenwart zu verorten ist. So heißt es z.B. in der Regieanweisung zu den „Geschichten aus dem Wiener Wald“ ausdrücklich: „Das Stück spielt in unseren Tagen, und zwar in Wien, im Wiener Wald und draußen in der Wachau.“ Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Geschichten aus dem Wiener Wald“. In: GW. Bd. 4 (2001), S. 102. Zudem lässt sich das dramatische Geschehen der Volksstücke anhand der Figurenrede, die stets eine bayrisch-österreichische Färbung aufweist, geografisch entweder im süddeutsch-bayrischen oder aber im österreichischen Sprachraum verorten. Einige der frühen Volksstücke, wie Horváths „Italienische Nacht“, „Zur schönen Aussicht“ oder auch die „Bergbahn“, wie auch Teile der frühen Prosa (z.B. die Sportmärchen) oder aber der späte Roman „Jugend ohne Gott“ nehmen explizit auf historische und lokale Besonderheiten, Personen, Orte, Landschaften oder Bauten Bezug, die sich im Markt Murnau und dem gesamten Staffelseeumland, d.i. dem „Blauen Land“, ausfindig machen lassen. Dort hat Horváth von 1924 bis 1934 mit seiner Familie (den Eltern, dem Bruder, dem Onkel, der Tante und den Großeltern sowie den Haustieren) in einer Villa in der Bahnhofstraße Nr. 4 gelebt und gearbeitet. Vgl. hierzu: „Ödön von Horváth“ Hrsg. von Elisabeth Tworek und Brigitte Salmen. Ein Kulturführer des Schloßmuseums Murnau, Schloßmuseum des Marktes Murnau 2001. 2. Auflage 2003. Gerade für diese bewegte Zeit (von ca. 1924 bis 1938), die demnach den zeitlichen Rahmen für sein literarisches Schaffen bildet und von den Problemen der Weimarer Republik bis ein Jahr vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges reicht, lässt sich in besonderem Maße sagen, dass das einzelne Individuum nur dann so etwas wie ein politisches Mitsprache- und Gestaltungsrecht hatte, wenn es sich vor 1933 stimmlich den jeweiligen politischen Mehrheitsverhältnissen innerhalb der Weimarer Republik angeschlossen hat oder aber ab 1933 ein aktives Mitglied in der NSDAP war. Mit zeitlicher Verzögerung trifft diese Situation ab 1938 dann genauso auf Österreich zu.

dern, wie Horváth in „Ein Kind unserer Zeit“ sowohl durch die Figur des Soldaten als auch durch die des Hauptmannes zeigt. Rasch nämlich kann es das beklemmende Gefühl erhalten, hinter die sich z.T. schnell ereignenden Veränderungen seiner Umwelt, trotz aller eigener Anstrengungen, zurückzufallen. Innerhalb des Romans, dessen Titel bereits eine Anspielung auf diese Überforderung darstellt, offenbart sich dieses Problem durch die mehrmals motivisch von Horváth verwendete Figurenrede eines „nicht mehr in die Zeit passenden Individuums“, dessen ganzes Werte-, Denk- und Lebensmodell schon längst wieder obsolet geworden ist, bevor ihm dieser Umstand selbst so richtig klar geworden ist. Orientierungslos und verunsichert fragt sich deshalb z.B. der junge Soldat am Ende des Romans: „Oder: paß ich denn auch nicht mehr in die Zeit? Unsinn! Ich bin da und kann nirgends heraus, ich laß mir da nichts dreinreden! Natürlich paß ich in meine Zeit [...]“. ⁵⁰

Neben diesen strukturellen Problemen deutet Horváth im Rahmen der Allegorie auf ein weiteres Grundproblem des Reichtums hin, das die eben geschilderten Anpassungsversuche des Individuums an seine Umwelt zu guter Letzt als völlig zwecklos ausweist. Der Reichtum

50 Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 92.

Dieses Überforderungsproblem, mit dem das Individuum bei Horváth immer wieder konfrontiert wird, gehört generell zu dem großen Themenkomplex von „Individuum und Gesellschaft“, der bei ihm zentral ist und den er selbst in der Randbemerkung zu „Glaube Liebe Hoffnung“ als einen „gigantischen Kampf zwischen (dem) Individuum und (der) Gesellschaft“ beschreibt. Dieser stelle ein ewiges Schlachten dar, bei dem es keinen Frieden gebe, außer in der Form, dass das Individuum für einen kurzen Moment die Illusion eines Waffenstillstandes genieße. Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Glaube Liebe Hoffnung“. In: GW. Bd. 6 (2001), S. 12.

Zu diesem Themenkomplex von Individuum und Gesellschaft gehören aber neben Fragen, die in erster Linie die Ethik betreffen, wie bspw. die, wann und in welchen Bereichen eine solche Integration und Anpassung des Individuums an seine Umwelt überhaupt nötig und wünschenswert und wann sie dagegen vielmehr bedenklich ist, auch Fragen, die in Horváths Schreiben zwar ebenfalls eine zentrale Stellung einnehmen, die allerdings eher in das Feld der Sozialphilosophie führen; bspw. die, ob gesellschaftliche Umbrüche durch einen Wandel der einzelnen Individuen verursacht werden, oder aber, ob erst gesellschaftliche Veränderungen einen solchen Wandel der Individuen bewirken, wie auch die nach dem grundlegenden Verhältnis dieser beiden Größen zueinander.

nämlich ist schon an und für sich, also rein inhaltlich, nicht dazu in der Lage, ihm ein in sich vollendetes, d.h. authentisches Glück zu schenken. Allenthalben gibt er eine trügerische Illusion desselbigen ab, was daran liegt, dass er seinen Glücksvorstellungen, d.h. seiner Sehnsucht nach Wohlstand, nach Freiheit und nach sozialer Achtung, nie wirklich gerecht wird, weil er sie faktisch weder in einer in sich vollendeten noch in einer in sich unbeschädigten Form realisiert.⁵¹ Vielmehr stiftet er diese Inhalte des Glücks nur in einem entweder höchst defizitären Ausmaß, das von den Figuren dann als nach wie vor sehr unbefriedigend empfunden wird, oder, was noch schlimmer ist, in einer inhaltlich stets durch Ambivalenz verdorbenen Form. Dabei verliert sich ihr an sich guter Charakter entweder fast völlig oder wird in sein genaues Gegenteil verkehrt. Beide Formen dieser beschädigten Realisation der Glücksinhalte machen das Individuum aber keineswegs wirklich glücklich, sondern münden bei ihm, sofern es diesen Betrug irgendwann durchschaut, lediglich in höchst bittere Gefühle der Unzufriedenheit oder Enttäuschung. So verspürt der Lehrer aus „Jugend ohne Gott“ schon zu Beginn des Romans, am 25. März, dem Tag seines vierunddreißigsten Geburtstages, ein diffuses Gefühl des Unmutes in sich aufsteigen. Angesichts seiner positiven, weil materiell gut gesicherten Lebensumstände, kann er sich dieses Gefühl jedoch zunächst gar nicht erklären. Beim Lesen seiner Geburtstagspost, genauer beim Lesen der Geburtstagsglückwünsche seiner Eltern, die

51 Damit stellt sich aber notgedrungen die Frage, ob es ein solches umfassendes und in sich selbst unbeschädigtes, d.h. vollkommenes und harmonisches Glück in realisierter Form in Horváths Werk überhaupt gibt, was, wie ich hier schon vorwegnehmen kann, auch beim alternativen Lebens- bzw. Glückskonzept des ethischen Lebensvollzuges nicht vollauf zutrifft. Demnach kann dem Attribut des Goldenen, wie ich glaube, neben dem Reichtum auch plausibel die Konnotation eines jenseitigen Lebens in völliger Glückseligkeit in einem realisierten Reich Gottes unterstellt werden. Dafür sprechen nicht nur die z.T. sehr starken Jenseitsbezüge der Horváthschen Texte, die sich bspw. innerhalb von „Der jüngste Tag“ oder auch innerhalb der „Bergbahn“ finden lassen, sondern auch die nicht zu leugnende Tatsache, die Peter Baumann in seiner religiös motivierten Horváth-Analyse bereits betont hat, dass das moralische Verständnis, das Horváths Texten implizit zugrunde liegt, schlussendlich auch sehr stark auf eine religiös-christliche Fundierung zurückgeht. Siehe hierzu: Peter Baumann: „Ödön von Horváth: Jugend ohne Gott-Autor mit Gott?“. Analyse der Religionsthematik anhand ausgewählter Werke. Peter-Lang-Verlag: Europäischer Verlag der Wissenschaften, Bern 2003.

ihrem erwachsenen Sohn nur das Allerbeste, d.h. Glück, Gesundheit und Zufriedenheit, wünschen, überkommt ihn dennoch plötzlich der irritierende Gedanke: „Glück kann man immer brauchen, denke ich mir, und gesund bist du auch, gottlob! Ich klopfe auf Holz. Aber zufrieden? Nein, zufrieden bin ich eigentlich nicht. Doch das ist ja schließlich niemand.“⁵² Schon die kurze Sequenz zeigt, dass der Lehrer anfangs von der Unzufriedenheit, die er empfindet, selbst irritiert ist. Deshalb versucht er auch postwendend, sie gleich wieder im Keim zu ersticken, wenn er sich einredet, dass es sich bei diesem Gefühl ohnehin um eine Art Massenphänomen handelt, unter dem fast die ganze Menschheit leidet. Dies zeigt, dass er seine eigenen Gefühle anfangs überhaupt nicht ernst nimmt, da er sie sonst nicht auf diese Weise bagatellisieren würde. Doch diese Strategie der Selbsttäuschung geht nicht auf, denn schon wenige Sekunden später, nachdem er das Tintenfass, das vor ihm auf dem Tisch steht, entkorckt hat, um endlich mit der Korrektur eines Schulaufsatzes über die Notwendigkeit von Kolonien zu beginnen, die er schon viel zu lange vor sich hergeschoben hat, denkt er insgeheim erneut: „Nein, zufrieden bin ich wahrlich nicht.“⁵³ Doch auch diesmal versucht er sogleich, diese unangenehme Einsicht durch eine vernünftige Argumentation zu entkräften, wenn er sich streng durch den Gedanken ermahnt:

„Denk nicht so dumm, herrsch ich mich an. Du hast doch eine sichere Stellung mit Pensionsberechtigung und das ist in der heutigen Zeit, wo niemand weiß, ob sich morgen die Erde noch drehen wird, allerhand! Wie viele würden sich sämtliche Finger ablecken, wenn sie an deiner Stelle wären?! Wie gering ist doch der Prozentsatz der Lehramtskandidaten, die wirklich Lehrer werden können! Danke Gott, daß du zum Lehrkörper eines Städtischen Gymnasiums gehörst und daß du also ohne wirtschaftliche Sorgen alt und blöd werden darfst! Du kannst doch auch hundert Jahre alt werden, vielleicht wirst du sogar mal der älteste Einwohner des Vaterlandes! Dann kommst du an deinem Geburtstag in die Illustrierte und darunter wird stehen: »Er ist noch bei regem Geiste«. Und das alles mit Pension! Bedenk und versündige dich nicht!“⁵⁴

Doch selbst diese Art der vernünftigen Argumentation kann ihn, wie der spätere Handlungsverlauf des Romans offenbart, auf Dauer nicht

52 Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001) S. 11.

53 Ebd.: S. 11.

54 Ebd.: S. 11/12.

über den Tatbestand hinwegtäuschen, dass seine vermeintlich so positive Ausgangssituation, die man, aufgrund seiner materiellen Absicherung, seiner scheinbaren Integration und Handlungsfreiheit, durchaus als eine Form des Reichtums bezeichnen kann, keineswegs wirklich glücksbringend ist. Dieser unterschwellige Sachverhalt wird ihm mit der Zeit auch selbst immer klarer. Trotz seines materiellen Wohlstands hat er nämlich weder ein erhöhtes Maß an Handlungsfreiheit noch ist er wirklich sozial gut in die Gesellschaft integriert. Vielmehr ist der Lehrer in seinem Schulalltag immer häufiger mit behördlichen Zwängen und mit einer steigenden Bevormundung durch die Schulaufsichtsbehörde konfrontiert, die ihm sogar vorschreiben will, was er über bestimmte (politisch-ethische) Sachverhalte zu denken und wie er selbige korrekt zu bewerten hat. Seine so gute soziale Integration erweist sich also schnell als vordergründig, denn aufgrund seiner von der Norm abweichenden humanistischen Einstellung bekommt er nicht nur Ärger mit der Schulaufsichtsbehörde, sondern auch mit seiner Klasse, deren Missgunst sich im Zuge dieses Konfliktes immer deutlicher zeigt. Doch auch vonseiten des Direktors des Gymnasiums erfährt er keinerlei Unterstützung bei der Lösung dieses Konfliktes.⁵⁵ Der einzige Freund, der sich für seine Nöte interessiert, ihm zuhört und ihn tatkräftig unterstützt, ist Julius Caesar. Der allerdings wurde aufgrund eines Verhältnisses mit einer seiner ehemaligen Schülerinnen bereits selbst unehrenhaft aus dem Schuldienst entlassen, was heißt, dass auch er sozial isoliert und stigmatisiert ist.⁵⁶

Bei anderen Figuren Horváths, wie beim Soldaten aus „Ein Kind unserer Zeit“ können sich diese negativen Empfindungen, die das Individuum bei der Einsicht in die Lügenhaftigkeit des Reichtums verspürt, sogar bis hin zu einem regelrechten Selbsthass steigern. So fühlt der Soldat nach seinem verletzungsbedingten Ausschluss aus dem Militär ebenfalls starke Zweifel an der Ansicht in sich aufkommen, dass diese Zeit sein „goldenes Zeitalter“ gewesen sei. Denn am Ende seines Desillusionierungsprozesses konstatiert er voller Bitterkeit:

„All die hohlen Sprüche und Phrasen, unverschämt und überheblich, nachgeplappert, nachgebetet - [...] Mich ekelts vor meinem Schatten der

⁵⁵ Vgl. hierzu: Die Kapitel: „Die reichen Plebejer“ und „Das Brot“. Ebd.: S. 16-23.

⁵⁶ Ebd.: S. 27.

Vergangenheit - [...] Ich haßte das bequeme Leben und schwärmte für das unbequeme - [...]. Was war doch mein heißgeliebtes unbequemes Dasein für ein verlogener bequemer Morast!“⁵⁷

Diese negativen Affekte des Individuums sind aber lediglich das Resultat oder aber, wie beim Lehrer aus „Jugend ohne Gott“, erst der Auslöser für seine schmerzhaft Einsicht, dass es mit seiner Sehnsucht nach Reichtum einer puren Illusion des Glücks erlegen ist, die sich zu keinem Zeitpunkt jemals mit der Realität gedeckt bzw. mit ihr in harmonischem Einklang befunden hat.⁵⁸ Auch die Allegorie spiegelt diese Glückslüge des Reichtums exemplarisch wider, da schon ihre musikalische Untermalung mit Robert Schumanns „Träumerei“ auf diesen illusionären Glücksgehalt des Reichtums aufmerksam macht. Einerseits ist die Musik dabei eine Art ironisch-zynische Anspielung auf die umnachtete Dummheit des literarischen Personals der „Geschichten“ selbst, das mehrheitlich, ungeachtet der Schwächen dieses Glücks, die ihm im Kontext der Allegorie gerade vor Augen geführt werden, dennoch verblendet an ihm festhält. Andererseits fungiert sie durch ihren sprechenden Titel auch als eine Art inhaltliches Programm, das zeigt, dass das Glück des Reichtums, ähnlich der Realität eines Traumes, nichts anderes als eine bloße Einbildung ist. Exemplarisch vermittelt Horváth dies am Inhalt der sozialen Achtung, die sich das Individuum durch den Reichtum stets erhofft, die es in Wahrheit aber niemals erfährt. So wird Marianne bezeichnenderweise, selbst als sie noch im Besitz des Glücks, d.h. der goldenen Kugel, ist, gerade nicht mit dieser er-

57 Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 118/119.

58 Karl Müller formt in diesem Kontext, der einerseits vergeblichen Glückssuche der Figuren Horváths, wie andererseits hinsichtlich der Frage, wie man deren oftmals skandalöses Verhalten erklären könne, den Begriff der „Glückslüge“. Auch ich werde diesen Begriff in der Folge für den Reichtum anwenden, da ich ihn in diesem Zusammenhang als passend erachte. So bemerkt Müller, dass das von den Figuren erhoffte und versprochene Glück sich immer als Surrogat erweise, da sich ihre Hilfestellungen und Liebesangebote als Fallen entpuppen würden, die aus sexueller Geilheit oder praktischem Eigennutz vielfältiger Art resultieren würden. Siehe hierzu: Karl Müller: „Wo ganz plötzlich ein Mensch sichtbar wird - Lebens- und Todeskämpfe“. In: „Ödön von Horváth. Unendliche Dummheit - dumme Unendlichkeit“. Hrsg. von Klaus Kastberger. Mit einem Dossier „Geborgte Leben. Horváth und der Film“. Reihe „Profile“: Magazin des Österreichischen Literaturarchivs. 4. Jg. Bd. 8. Paul-Zsolnay-Verlag, Wien 2001. S. 19-34, dort S. 29.

hofften Wertschätzung ihrer Person konfrontiert, sondern allein mit deren Perversion, d.i. mit der offenen Missgunst und dem Neid ihrer Mitstreiterinnen.⁵⁹ Damit aber bleibt das Individuum trotz seines „Reichtums“ genauso einsam, isoliert und auf sich selbst zurückgeworfen wie zuvor, weil der Reichtum die soziale Integration, genau wie die übrigen Glücksinhalte, die er verspricht, faktisch nie realisieren kann, sondern lediglich ihre durch Defizite und Ambivalenzen beschädigten Abbilder. Von den Figuren der „Geschichten“ erkennt dies freilich nur Marianne, weshalb sie auch als einzige Figur am Ende der Glücksjagd folgerichtig mit dem grellen und kalten Licht der Erkenntnis, d.h. mit dem hellen Licht der Scheinwerfer konfrontiert wird, in das sie schließlich gebannt blickt. Damit ist sie die einzige Figur der „Geschichten“, die je aus der trüben und dunklen Sphäre des Traums der falschen Vorstellung eines Glücks aus Reichtum erwacht, die Horváth hier im Gegenzug durch das schwache grünliche Bühnen-Licht symbolisiert, das die „Glücksjagd“ umgibt. Mariannes regungslose Apathie am Ende der Szene greift darüber hinaus auch auf ihren Zustand am Ende des Dramas vor, weil sie ihre dortige geistig-seelische Selbstaufgabe vorwegnimmt, mit der sie, innerlich erstarrt und abgestorben, auf den Tod ihres kleinen Sohnes Leopold wie auch auf die durch die tragischen Vorkommnisse erzwungene neuerliche Verbindung mit Oskar reagiert. Ihre letzten, dumpfen Worte lauten deshalb nur noch matt: „Ich kann nicht mehr. Jetzt kann ich nicht mehr.“⁶⁰

59 Das „Missgunstmotiv“, das sich stets durch Schadenfreude äußert, tritt bei Horváth immer wieder als ambivalente Verkehrung der eigentlich vom Individuum ersehnten sozialen Achtung und Wertschätzung hervor; so bspw. auch, als Valerie „mit Schadenfreude“, wie es in der Regieanweisung heißt, den Rittmeister, der sich gerade nach der Ziehungsliste der Lotterie erkundigt, fragt, ob er denn das große Los gewonnen habe. Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Geschichten aus dem Wiener Wald“. In: Ödön von Horváth. GW. Bd. 4 (2001), S. 112.

60 Siehe hierzu: Ebd.: S. 207.

Die Tatsache, dass das übrige Dramenpersonal Horváths die Glückslüge des Reichtums, die ihnen im Kontext der Allegorie vermittelt wird, überhaupt nicht durchschaut, liegt, vor allem daran, dass sie in der ihnen dargebotenen „Glücksjagd“ lediglich eine Parabel auf Mariannes sozialen (Ab-)Fall aus der (guten) Gesellschaft sehen. Den allerdings hat sich Marianne nach ihrem Verständnis auch ganz zu Recht aufgrund ihrer Dummheit und Naivität verdient, weil sie ihr sicheres Lebensglück, das durch ihre Verlobung mit Oskar vorlag, zugunsten einer bloß erotischen Laune heraus (ihre überstürzte Affäre mit Alfred) leichtfertig selbst aufs Spiel gesetzt hat. Diese Sicht entspricht aber nicht nur der Sicht des dramatischen

Obzwar der Reichtum also als ein weitaus besserer und damit erstrebenswerterer Zustand als die Armut für die Figuren Horváths zu klassifizieren ist, ist er dennoch kein wahrhafter Zustand des Glücks, da er der menschlichen Sehnsucht nach Glück aufgrund seiner strukturellen wie inhaltlichen Schwächen, Defizite und Ambivalenzen niemals wirklich gerecht werden kann. Aufgrund seiner höchstens materiell-finanziellen Teilabsicherung, wie seiner nur defizitären oder in sich beschädigten Teilrealisation der übrigen Glücksinhalte, stiftet er, wie die Allegorie damit zeigt, allenthalben ein strukturell abhängiges und inhaltlich ungenügendes, d.h. ein in sich selbst beschädigtes Abbild dieses Glücks.

Personals Horváths, sondern auch weiten Teilen der Sekundärliteratur, die die grenzenlose Dummheit, die Horváth seinem Dramenpersonal im vorangestellten Motto der „Geschichten“ durch die Worte: „Nichts gibt so sehr das Gefühl der Unendlichkeit als wie die Dummheit“ unterstellt, nur auf die vermeintliche Verblendung und Realitätsferne Mariannes beziehen. Siehe hierzu: Ebd.: S. 101. So bemerkt z.B. Peter Baumann: „Die Blindheit Mariannes der Realität gegenüber ist die Dummheit [...], die Horváth immer wieder bekämpft [...]“. Und auch Herbert Gamper äußert zu Mariannes Dummheit: „Sie war in der Tat ein „dummes Kalb“ (ein Kalb, das zum Metzger läuft), als sie ihm vertraute und ausgerechnet durch ihn [...] dem Schicksal der Horváthschen Frauen: eheliche oder außereheliche Prostitution, zu entrinnen meinte.“ Siehe hierzu: Peter Baumann: „Ödön von Horváth: Jugend ohne Gott-Autor mit Gott? Analyse der Religionsthematik anhand ausgewählter Werke“. Peter-Lang-Verlag, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Bern 2003. S. 488. Und: Herbert Gamper: „Todesbilder in Horváths Werk“. In: „Horváth – Diskussion“. Hrsg. von Kurt Bartsch, Uwe Baur, Dietmar Goltschnigg. Scriptor-Verlag, Kronberg 1976. S. 67-81, dort S. 78. Obzwar diese Sicht unumstritten korrekt ist, weil Marianne in der Tat kaum einen ungeeigneten Partner für ihr alternatives, nämlich ethisches Lebenskonzept als Alfred hätte finden können, so würde ich sie doch lediglich in diesem einen Punkt, d.h. bezüglich ihrer Partnerwahl, als dumm im Sinne von realitätsfern bezeichnen wollen. Dass es eher der Aspekt einer erotischen Blindheit ist, der ihre Dummheit skizziert, zeigt bspw. auch der Umstand der trüben Lichtverhältnisse, die während ihrer Liebeszene mit Alfred abends am Ufer der blauen Donau herrschen. So heißt es in der Regieanweisung: „Nun ist die Sonne untergegangen, es dämmt bereits [...]“. Hier wie dort sind diese trüben Lichtverhältnisse zwar das Kennzeichen einer Realitätsverkennung, doch diese bezieht sich nicht nur auf Marianne, sondern auch auf Alfred, der anfangs wohl noch fälschlicherweise glaubt, dass sie nur auf ein kurzes erotisches Abenteuer mit ihm aus sei, was daran liegt, dass er ihr überhaupt nicht richtig zuhört. Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Geschichten aus dem Wiener Wald“. In: GW. Bd. 4 (2001), S. 135. Deshalb erachte ich Marianne nicht im Hinblick auf ihr generelles Realitätsverständnis als dumm, sprich als realitätsfern, sondern nur bezüglich ihrer falschen Partnerwahl. Im Gegensatz zu allen anderen

In der Folge möchte ich nun die Grundzüge der Ethik Platons mit Schwerpunkt auf seinem frühen Dialog „Gorgias“ skizzieren, wobei ich je nach Fragestellung auszugsweise auch auf einige andere Dialoge von Platon zu sprechen kommen werde. Ziel ist es dabei, eine Folie für die verschiedenen Konnotationen des Guten bei Horváth zu erhalten, die später im jeweiligen Werteverständnis seiner Figuren eine Rolle spielen werden, weil sie ihre unterschiedlichen Entwürfe eines guten Lebens und die dazugehörigen Werteverständnisse abbilden. Daneben aber geht es auch um die jeweiligen Thesen, Antithesen und philosophischen Hintergründe innerhalb dieses im „Gorgias“ geführten ethischen Diskurses und wie Horváth schließlich in indirekter Form auch in seiner Literatur an ihnen partizipiert. Welche dieser Argumente und Fragen greift er also schließlich mit welchem Anliegen und in welcher Form in seinem eigenen Schreiben auf?

Figuren der „Geschichten“ ist sie nämlich als einzige Figur überhaupt dazu in der Lage, den eigenen Lebensentwurf kritisch zu hinterfragen und diesen trotz der vorhandenen materiellen Absicherung als unzureichend zu empfinden. Daher möchte ich mich eher der rhetorischen Frage von Johann Sonnleitner anschließen, der im Hinblick auf Mariannes vermeintliche Dummheit bemerkt: „[...] es stellt sich aber die Frage, ob das Motto „Nichts gibt so sehr das Gefühl der Unendlichkeit als wie die Dummheit“ nur auf Marianne zu beziehen wäre.“ Allerdings stellt er in diesem Kontext richtig fest, dass Marianne, in dem Moment, als sie Alfred durchschaut, einen Desillusionierungsprozess durchlebt, weshalb er korrekt schlussfolgert: „Marianne ist von ihrer Dummheit geheilt, die ja nichts anderes war als der jedem Mensch zustehende Anspruch auf Glück.“ Siehe hierzu: Johann Sonnleitner: „Sprache und Ökonomie. Soziolinguistische Aspekte des Bildungsjargons bei Ödön von Horváth“. In: „Ödön von Horváth. Unendliche Dummheit – dumme Unendlichkeit“. Hrsg. von Klaus Kastberger. Mit einem Dossier „Geborgte Leben. Horváth und der Film“. Reihe „Profile“. Magazin des Österreichischen Literaturarchivs. 4. Jg. Bd. 8. Paul-Zsolnay-Verlag, Wien 2001. S. 52-62. Dort. S. 60/61.

III. Die philosophischen Konzepte: Erster Teil: Die Skizzierung der Grundzüge der platonischen Ethik

Der teleologische Aufbau der Ethik Platons und ihre Konzeption des Guten

Die platonische Ethik gilt als eine teleologische oder konsequenzialistische Ethik, was heißt, dass sie in sich selbst ziel- und zweckgerichtet aufgebaut ist. Ihr Bewertungsmaßstab des Guten bzw. des Schlechten ergibt sich aus der Frage, ob etwas, wie z.B. eine Handlung, ein Gegenstand, eine innere Einstellung oder etwas anderes, instrumental nützlich zur Erreichung eines bestimmten, im Vorfeld als gut erkannten Ziels oder Zwecks ist oder nicht. Handlungen, Intentionen oder Gegenstände gelten in der Ethik Platons als „gut“, wenn sie das jeweils angestrebte Ziel als übergeordnetes Gut befördern, und als „schlecht“, wenn sie dies nicht tun. Dieser zweckrationale Bewertungsmaßstab zeigt sich auch in der rhetorischen Frage, die Sokrates Polos im „Gorgias“ stellt: „Ist es nun nicht ebenso mit allem? Wenn jemand etwas um eines andern willen tut, so will er nicht das, was er tut, sondern das, um deswillen er es tut?“⁶¹, was ihn, als Polos seiner Aussage zugestimmt hat, zu der Schlussfolgerung führt: „Um des Guten willen also tut alles dieses, wer es tut.“⁶² Allein die instrumentelle Tauglichkeit

61 Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“ In: Platon Sämtliche Werke. Band 1. Hrsg. von Ursula Wolf. Rowohlt-Enzyklopädie. Rowohlt-Verlag, Hamburg 2002. S. 370. (467d).

62 Ebd.: S. 371. (468b). Im weiteren Verlauf des Dialoges lässt sich Sokrates diese These auch noch von seinem Gesprächspartner Kallikles bestätigen, den er ebenfalls fragt: „Denn um des Guten willen müsse man alles tun, glaubten wir beide, wenn du dich noch erinnerst, ich und Polos. Glaubst du dies etwa mit uns, daß aller Handlungen Ziel das Gute ist, und daß um seinetwillen alles andre muß getan werden, nicht aber dieses um des andern willen? Willst du auf unsre Seite treten als der dritte?“. Siehe hierzu: Ebd.: S. 416. (499e und 500a)

oder Untauglichkeit einer Handlung zur Erreichung eines im Vorfeld angestrebten Ziels, als des übergeordneten Gutes, entscheidet also bei Platon über ihre Qualität. Auf diesen zweckrationalen Bewertungsmaßstab von Handlungen anspielend, fragt Sokrates daher Alkibiades: „Ist es nun nicht recht, jegliche Handlung so zu bezeichnen, wenn du sie doch, sofern sie Übles bewirkt, übel nennst, mußt du sie auch, sofern sie Gutes bewirkt, gut nennen.“⁶³ Neben diesem Aspekt der Zweckrationalität spielt diese rhetorische Frage zugleich auf die Einheit, die bei Platon zwischen den Kategorien des Guten und des Nützlichen auf der einen Seite und denen des Übels und des Schädlichen auf der anderen Seite besteht, an. Denn das Wesen eines jeden Gutes liegt für Platon in seinem Nutzen, genau wie sich jedes Übel umgekehrt durch seinen Schaden definiert. So vertritt Sokrates, auf diese Konzeption des Guten anspielend, gegenüber Menon die These: „Und wenn gut, auch nützlich; denn alles Gute ist nützlich.“⁶⁴ Am Ende jeder teleologischen Konzeption, so auch bei Platon, muss es aber notwendigerweise so etwas wie ein höchstes Gut als letzten Zweck oder letztes Ziel geben. Dieses trägt als einziges von allen einen inhärenten Wert. Allein dieser Wert sorgt dann dafür, dass es um seiner selbst willen erstrebt wird. Ansonsten nämlich gäbe es niemals einen obersten Bewertungsmaßstab für alle übrigen Güter und Übel, was hieße, dass die teleologische Argumentation Platons zirkulär wäre. Alle beliebigen Güter und Übel gelten daher nur in Bezug und in Relation zu diesem einen höchsten und intrinsisch wertvollen Gut als instrumental gut oder schlecht, indem sie zu seiner Erzielung, als Ziele und Zwecke zweiter Ordnung, beitragen oder nicht. Dieses eine um seiner selbst willen angestrebte, in sich wertvolle höchste Gut ist für Platon wie für die gesamte antike Ethik die menschliche Glückseligkeit. So lautet die zentrale Frage der antiken Ethik, wie es dem Mensch gelingen kann, gut, d.h. glücklich, zu leben. Diese Frage aber impliziert auch die nach den Inhalten des guten menschlichen Lebens selbst.⁶⁵ So äußert Sokra-

63 Siehe hierzu: Platon: „Alkibiades I“ In: Ebd.: S. 147. (115e/116a)

64 Siehe hierzu: Platon: „Menon“. In: Ebd.: S. 483. (87e)

65 Mit dem Begriff des guten bzw. des glückseligen, menschlichen Lebens ist also nicht das kurzfristige Glück des Augenblicks oder des bloßen Zufalls gemeint, sondern dieser Begriff spielt auf ein langfristig gelingendes, aktiv vom Menschen gestaltetes, und in seiner großen Summe als positiv empfundenes Leben an.

tes, die Wichtigkeit dieser Frage innerhalb des „Gorgias“ betonend, das Folgende:

„Ist doch auch das, worüber wir streiten, nichts Kleines, sondern fast wohl dasjenige, welches zu wissen das Schönste, nicht zu wissen aber das Unschönste ist. Denn das Wesentliche davon ist doch entweder einsehen oder nicht einsehen, wer glücklich ist und wer nicht.“⁶⁶

Die Frage nach den Inhalten eines guten Lebens und Platons These von einer Teilhabe der Tugend am höchsten Gut

Mit dieser Frage, wie zu leben gut ist, d.h. mit welcher Lebensweise der Mensch am ehesten die Aussicht auf die Glückseligkeit hat und mit welcher er dieses Ziel dagegen notwendigerweise verfehlt, befasst sich Platon neben seinem philosophischen Hauptwerk, der „Politeia“, auch in einigen seiner frühen Dialoge⁶⁷. Dort prüft er durch die Gespräche, die Sokrates mit seinen jeweiligen Dialogpartnern führt, ganz unterschiedliche Lebensentwürfe darüber, worin ein gutes menschliches Leben besteht. Dabei untersucht er die verschiedenen Meinungen seiner Gesprächspartner durch die Gesprächsmethode des „Elenchos“ argumentativ und stellt sie so zur Disposition.⁶⁸ Bei diesem Prozess vertritt Sokrates stets die These, dass nur ein tugendhaftes Leben, das sich

66 Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Ebd.: S. 377. (472c)

67 Zu den Frühdialogen zählt man die platonischen Dialoge vor 388 v. Chr. Vgl. hierzu: K. Noack: „Platon und der Immoralismus.“ Die Prototypen des extremen Naturrechts, Kallikles und Thrasymachos, in der Darstellung Platons. Berner Reihe philosophischer Studien. Hrsg. von Prof. em. Dr. Andreas Graeser und PD. Dr. Martin Bondeli. Band 47. Peter-Lang-Verlag, Bern 2012. S. 83.

68 Der „Elenchos“ ist eine spezifische Art der platonischen Gesprächsführung, deren Ziel es ist, die verschiedenen Ansichten und Meinungen der Unterredungspartner in den Dialogen auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu überprüfen. Nach Platon kann nur die Ansicht einen berechtigten Anspruch auf Wahrheit haben, die auf Wissen und damit auf einer vernünftigen Begründung basiert, da die Ontologie des Wahren für ihn in der Unwiderlegbarkeit einer These besteht. Deshalb spricht Sokrates im „Gorgias“ auch, um die vermeintlich so leichte Widerlegung seiner These wenig bekümmert, zu Polos: „Das nicht, Polos, sondern unmöglich. Denn das Wahre kann nie widerlegt werden.“ Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Platon Sämtliche Werke. Bd. I. (2002), S. 378. (473b)

Hintergrund dieser Äußerung von Sokrates ist das nach Platon kennzeichnende Wesen des Wahren, immerzu absolute Einigkeit über den zu erörternden Gegen-

durch die Einsicht des Menschen in das Gute bzw. das Bessere kennzeichnet, ihn wahrhaftig glücklich machen könne, was sowohl für sein Leben im Diesseits wie auch im Jenseits zutreffe. Hintergrund für diesen moralischen Standpunkt Sokrates, den er entweder im Einklang mit seinen jeweiligen Gesprächspartnern oder entgegen ihren z.T. sehr stark davon abweichenden subjektiven Vorstellungen von einem guten Leben vertritt, ist das platonische Postulat, dass beide Elemente, die Tugend auf der einen wie die Glückseligkeit auf der anderen Seite, in einem Implikationsverhältnis zueinander stehen. Die Tugend erweist sich so, ganz der bisherigen Konzeption des Guten entsprechend, als ein instrumentelles Gut, das zur Erzielung der Glückseligkeit beiträgt. Andererseits hat sie aufgrund ihres nicht nur notwendigen, sondern ihres schon hinreichenden Charakters stets Anteil am höchsten Gut der Glückseligkeit selbst. Dies bedeutet, dass ihr auch ihr inhärenter Wert zufällt. Daraus folgt, dass es nach Platon keine Glückseligkeit ohne Tugend und niemals Tugend ohne Glückseligkeit gibt. Denn hat sich eines von ihnen eingestellt, liegt auch das andere notwendigerweise vor. Bezüglich der Motivationsfrage ethischen Handelns heißt dies, dass die Motivation des Menschen zu ethisch korrektem Verhalten zwar durch sein egoistisches Interesse nach Glück und Wohlergehen bestimmt wird, dass diese Motivation aber selbst durch die Einheit von Tugend und Glück einen genuin moralischen Charakter trägt. Auf dieses Implikationsverhältnis zwischen Tugend und Glück anspielend, behauptet Sokrates deshalb: „Denn wer rechtschaffen und gut ist, der, be-

stand hervorzurufen. Methodisch bedeutet dies, dass in den Dialogen jede Aussage, bevor sie zur weiteren Argumentation genutzt werden darf, der Zustimmung des jeweiligen Unterredungspartners bedarf. Verweigern die Partner aber ihre Zustimmung, muss die ursprüngliche Annahme entweder fallen gelassen, vorläufig offengelassen oder so modifiziert werden, bis sie ihr wieder bereitwillig zustimmen können. Dass dieses methodische Vorgehen innerhalb der Dialoge auch sehr offen thematisiert wird, zeigt bspw. die Aussage, die Sokrates gegenüber Kallikles im „Gorgias“ tätigt: „Daher verhält es sich hiermit jetzt offenbar so: wenn du mit mir über etwas in unseren Reden übereinkommst, das wird alsdann hinlänglich erprobt sein durch mich und dich, und es wird nicht nötig sein, es noch auf eine andere Probe zu bringen. Denn du würdest es ja sonst nicht eingeräumt haben, weder aus Mangel an Weisheit noch aus Überfluß an Scham; noch auch um mich zu betrügen, würdest du es einräumen. Denn du bist mir freund, wie du auch selbst sagst. Gewiß also wird, was ich und du eingestehen, das höchste Ziel der Richtigkeit haben.“ Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Ebd.: S. 398. (487e)

haupte ich, ist glücklich, sei es Mann oder Frau; wer aber ungerecht und böse, ist elend.“⁶⁹

Die These von einem vermeintlichen Glück des Tyrannen und die sokratischen Einwände dagegen

Anders als Sokrates vertreten aber Polos und Kallikles innerhalb des „Gorgias“ ein tyrannisches Lebensideal. So ist bspw. Polos der festen Überzeugung,⁷⁰ dass nur derjenige wahrhaftig glücklich sein kann, der die uneingeschränkte Macht im Staat hat, beliebig zu tun und zu lassen, was ihm gerade gut dünkt, und zwar ungeachtet der Tatsache, ob das, was er tut, rechtmäßig oder unrechtmäßig ist. Deshalb fragt er Sokrates: „Also du, Sokrates, wünschtest nicht, daß dir freistände zu tun, was dich gut dünkt in der Stadt, lieber als es nicht zu können, und bist nicht neidisch, wenn du einen siehst, der ums Leben gebracht hat, wen es ihm beliebte, oder des Eigentums beraubt oder ins Gefängnis gesetzt?“⁷¹ Sokrates jedoch ist der Überzeugung, dass dieser Herrscher keineswegs mächtig wäre. Denn laut der platonischen Konzeption des Guten ist „Macht haben“ etwas Gutes, d.h. etwas Nützliches für denjenigen, dem sie zukommt. Der wahrhaft mächtige Herrscher aber wüsste durch seine übergeordnete Einsicht in das Gute immerzu, was ihm wirklich zuträglich wäre und was nicht. Folglich würde er nur dieses ihm wahrhaft Zuträgliche tun. Dies hieße, dass er stets täte, was er wollte; das ihm Gute und Nützliche. Denn laut Platon bezieht sich alles menschliche Wollen und Handeln immer nur auf das Gute. Doch der, der ohne Einsicht in das Gute einfach bloß tue, was ihm gerade gut dünkt, so Sokrates weiter, sei keineswegs mächtig. Denn er tue nicht, was er wirklich wolle, das ihm Zuträgliche, sondern aufgrund seiner Unwissenheit das, was er nicht wolle, das ihm Schädliche.⁷² So lautet seine Schlussfolgerung: „Recht also hatte ich, als ich sagte, es könne

69 Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Ebd.: S. 375. (470e)

70 Vgl. hierzu: Die Unterredung zwischen Sokrates und Polos. In: Platon: „Gorgias“. In: Ebd.: S. 368-391 (466d-481b)

71 Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Ebd.: S. 372. (468e)

72 Der Wille ist nach Platon immer das, was intendiert und dabei strikt auf das dem Menschen Nützliche bezogen ist.

gar wohl ein Mensch, der in der Stadt ausrichtet, was ihm bedünkt, dennoch nicht mächtig sein noch ausrichten, was er will.“⁷³

Interessant ist, dass schon dieses erste Argument, das Sokrates hier gegen Polos Standpunkt einwendet, ein moralisches ist, weil es ausschließlich die Erkenntnis des Guten, und zwar nicht bloß des instrumental oder zweckrational Guten, sondern des moralisch, d.h. des an sich Guten, als Ausdruck von wahrer Macht akzeptiert. Die Tugend, an die Platon dabei denkt, wie nun das zweite Argument zeigt, das Sokrates gegen Polos vorbringt, ist nämlich nie bloß in rein zweckrationaler Weise gut, sondern stets auch in intrinsischer. So hat sie nicht nur Anteil am höchsten Gut der Glückseligkeit, sondern durch Platons metaphysische Ideenlehre auch an der ewigen und unveränderlichen Idee des an sich Guten, die jedes Gut wesenhaft bestimmt.⁷⁴ Daher betont Sokrates gegenüber Polos, dass für ihn immer der Herrscher der bessere und glücklichere sei, der sich rechtmäßig verhalte. Der aber, der Unrecht tue, sei stets elend, weil Unrecht tun das größte und schlimmste Übel überhaupt sei.⁷⁵ Doch Polos hält umgekehrt das Unrechtleiden für ein viel größeres Übel als das Unrecht tun. Denn im Gegensatz zum Unrecht tun sei das Unrechtleiden immer mit Unlust durch Schmerz oder mit Schaden durch körperliche Versehrtheit verbunden. Allerdings gesteht er Sokrates zu, dass das Unrecht tun in rein moralischer Hinsicht hässlicher als das Unrechtleiden sei. Doch übel seien am Unrecht tun bloß die unangenehmen Konsequenzen, die dem Menschen

73 Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Ebd.: S. 372. (468e)

74 Friedo Ricken allerdings spricht in seiner Platon-Interpretation die Schwierigkeit, dieses übergeordnete Gut, das jedem Gut wesenhaft zukommt, näher zu bestimmen, schon an, wenn er feststellt: „Daß die Sache diese Eigenschaft hat, folgt aus der objektiven Theorie des Guten; die Sache wird geliebt, weil sie gut ist. Daß wir etwas lieben, liegt an der Sache und nicht an unserem Begehungsvermögen. Worin diese Eigenschaft besteht, läßt sich nicht sagen. Sie besteht nicht einfach im Geliebtwerden, denn sie ist der Grund des Geliebtwerdens. [...] Die objektive Eigenschaft des Gutseins läßt sich nur durch die Wirkungen beschreiben, die sie auf unser Streben oder unsere Liebe hat. Sie ist das, was unsere Liebe bewegt. Eine begriffliche Explikation, was das ist, was sie bewegt, ist nicht möglich. Wir können, und darin liegt die Objektivität des Guten, nur sagen, daß das, was hier geliebt wird, geliebt zu werden verdient.“ Siehe hierzu: Friedo Ricken: „Gemeinschaft Tugend Glück. Platon und Aristoteles über das gute Leben“. W. Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 2004. S. 17/18.

75 Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Platon Sämtliche Werke. Bd. I. (2002) S. 373. (469b)

in Form möglicher Strafverfolgung im Nachhinein erwachsen könnten. Ungestraftes Unrecht tun hingegen sei gar kein Übel.⁷⁶ Doch in Sokrates Augen ist der, der ungestraft Unrecht tut, sogar weitaus elender und bemitleidenswerter als der, der rechtmäßig für sein begangenes Unrecht bestraft wird. Deshalb provoziert er Polos mit der Aussage: „Nach meiner Meinung aber, Polos, ist der Unrechttuende und Ungerechte auf jeden Fall zwar elend, elender jedoch, wenn ihm nicht sein Recht widerfährt und er keine Strafe erleidet für sein Unrecht, weniger elend aber, wenn ihm Recht widerfährt und er Strafe erleidet von Göttern und Menschen.“⁷⁷ Den Beweis für diese radikale These liefert er in der Folge durch die Zuhilfenahme der ästhetischen Kategorien des Schönen und des Hässlichen. Erst nämlich lässt er sich von Polos die Sätze bestätigen, dass alles Schöne durch Lust bzw. Nutzen schön, alles Hässliche dagegen durch Unlust oder Schaden, hässlich werde. Dieses Eingeständnis von Polos bildet in der Folge die Grundlage für seinen Widerspruch. Denn er hatte Sokrates schon zuvor den Satz bestätigt, dass Unrecht tun generell hässlicher als Unrecht leiden sei. Laut der von Sokrates gegebenen Definition kann das Unrecht tun das Unrecht leiden aber nur durch ein Übermaß an Unlust oder durch ein Übermaß an Schaden an Hässlichkeit übersteigen. So jedoch erweist es sich nicht bloß als hässlicher, sondern auch als übler als jenes.⁷⁸ Auf dieser von Polos im Anschluss mürrisch eingestandenen Feststellung aufbauend, führt er dann seinen weiteren Beweis. Danach ist derjenige, der ungestraft Unrecht tut, der Elendste überhaupt, weil er, so die zweckratio-

76 Diese Position von Polos offenbart, dass auch er, wie später Kallikles, ein hedonistisches Konzept des Guten vertritt. Danach ist das Gute mit dem Angenehmen bzw. mit der Lust identisch.

77 Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Ebd.: S. 377/378. (472e)

78 Obwohl es hier recht offenkundig ist, dass die sokratische Argumentation nicht besonders stark ist, da Polos Widerspruch bloß auf der spezifischen Definition von Schönheit und Hässlichkeit beruht, die Sokrates absichtlich und im Hinblick auf seine vorherige Aussage, dass das Unrecht tun generell hässlicher als das Unrecht leiden sei, trifft, um ihn zu einem Widerspruch zu verleiten, ist es nicht Ziel dieser Arbeit, auf alle Facetten des Für und Wider der sokratischen Argumentation einzugehen. Vielmehr möchte ich den eigentlichen Kerngehalt der philosophischen Diskussion vorstellen, wobei ich bewusst Ausparungen vornehme, um anschließend die Aspekte der sokratischen Argumentation näher zu prüfen, die entweder zum Verständnis der ethischen Position Platons oder aber für meine eigene Interpretation der Horváthschen Texte von besonderer Bedeutung sind.

nale Argumentation, nie die Chance habe, mittels einer gerechten Strafe in seiner Seele gebessert, d.h. vom Laster des Unrechts befreit zu werden. Dies heißt, dass ihm jegliche Aussicht auf Tugend und damit auf sein gegenwärtiges wie künftiges Glück genommen wird. Die gerechte Strafe muss daher trotz der Tatsache, dass sie unangenehm, schmerzhaft oder im schlimmsten Fall sogar tödlich ist, aufgrund ihres übergeordneten Nutzens, der für Platon über den Tod hinausreicht, als ein Gut kategorisiert werden. Denn nur durch sie kann die Tugendhaftigkeit der menschlichen Seele wiederhergestellt werden, d.h. deren Aussicht auf Glück.⁷⁹ So lautet die gemeinsame Übereinkunft beider:

Sokrates: „Folgt also, daß Ungerechtigkeit und Unrecht tun das größte Übel ist?“ / Polos: „Offenbar.“ / Sokrates: „Und als eine Entledigung von diesem Übel zeigte sich doch das Strafe-Leiden.“ / Polos: „So scheint es.“ / Sokrates: „Das Nicht-Strafe-Leiden aber als ein Dableiben des Übels?“ / Polos: „Ja.“ / Sokrates: „Das zweite Übel der Größe nach ist also das Unrecht tun; die Ungestraftheit aber beim Unrecht tun ist das erste und größte unter allen Übeln.“ / Polos: „Das scheint so.“⁸⁰

Doch dieses Eingeständnis von Polos veranlasst Kallikles dazu, sich in den Dialog einzuschalten.⁸¹ Er meint, dass es bei beiden Fragen, der nach dem größten Übel einerseits wie der nach dem guten Leben andererseits, zwingend notwendig sei, zwei verschiedene Formen des Gesetzes voneinander zu unterscheiden. Denn es bestehe naturgemäß ein großer Unterschied bezüglich dessen, was nach dem zivilen Gesetz und was nach dem natürlichen Gesetz jeweils das Schlechteste bzw. das Hässlichste sei. Nach dem zivilen Gesetz liege das Schlechteste darin, so Kallikles, Unrecht zu tun. Nach dem natürlichen Gesetz sei das Unrecht leiden das Schlechteste und Hässlichste, da es, wie Polos zuvor schon korrekt festgestellt hat, das von der Natur aus Üblere der beiden ist. Doch für Kallikles ist das zivile Gesetz lediglich ein Produkt der schwachen, breiten bürgerlichen Masse. Aufgrund ihrer Schwäche hielte sie es nämlich für gerecht und setzte es als Recht fest, dass jeder

79 Vgl. zur eigentlichen Begründung dieser sokratischen These den Untersuchungspunkt: „Die zwei Begründungsebenen der platonischen Ethik. Die Empirie und der Mythos. S. 71-76 in dieser Arbeit.

80 Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Ebd.: S. 388/389. (479c-479d)

81 Vgl. hierzu: vornehmlich den ersten Teil der Unterredung zwischen Sokrates und Kallikles. In: Platon: „Gorgias“. In: Ebd.: S. 391-417. (481b-500e)

nur so viel wie ein anderer haben sollte. Nach dem natürlichen Gesetz aber sei es gerecht, dass derjenige, der von Natur aus stärker, mächtiger, edler und besser als die anderen sei, mit Recht über sie herrsche und folglich mehr haben dürfe als sie.⁸² Sokrates verlangt nun eine begriffliche Definition der „Stärkeren“. Denn so könne Kallikles darunter, wie er einwendet, nicht verstehen, dass derjenige zu Recht über andere herrsche, der ihnen bloß an Körperkraft überlegen sei. Dies hieße sonst, dass jeder Sklave das Recht hätte, über seinen körperlich oft schwächeren Herrn zu herrschen. Auch hätte diese Definition, die das Herrschaftsrecht an reine Körperkraft bindet, zur Folge, dass die soeben erst von ihm selbst getroffene Unterscheidung zwischen dem zivilen Gesetz als dem Gesetz der „Schwachen“ und dem natürlichen als dem Gesetz der „Starken“ hinfällig würde, da eine größere Menschenmenge stets stärker als eine einzelne Person sei. Dies hieße aber, dass jede Gesetzgebung immer schon ein Produkt der jeweils „Stärkeren“ sei.⁸³ Dieser Einwand veranlasst Kallikles deshalb zu einer Präzision seiner Ausgangsthese. Die „Stärkeren“, so betont er, seien die, die be-

82 K. Noack betont in diesem Zusammenhang, dass man Kallikles hier keinesfalls als einen ethischen Nihilisten missverstehen dürfe. Vielmehr strebe er mit seiner Position des egoistischen Naturalismus eine grundlegende Reform der herkömmlichen Moral an. Sein Standpunkt also sei kein Standpunkt, einer propagierten Gesetzlosigkeit an sich. Denn Noack bemerkt: „Der Stärkste ist nicht gänzlich unabhängig von Gesetzen. Er persönlich genießt zwar von allen die größten Freiheiten, doch ist er daran interessiert, die anderen in gesetzlicher Abhängigkeit zu wissen. Auch ein Tyrann ist auf Gesetze angewiesen und auf Konventionen, an die man sich zu halten hat. Diese Gesetze sollen aber offen und ehrlich das Recht des Stärkeren zum Inhalt haben.“ Vgl. hierzu: K. Noack: „Platon und der Immoralismus“ (2012), S. 28 sowie S. 33/34. hier: S. 33.

83 Sokrates bekämpft mit diesem Argument laut Noack nicht den Totalitarismus, wie er sich in einer Herrschaft des Stärkeren zeige, sondern ihm missfalle vor allem die Tatsache, dass dieser Totalitarismus bei Kallikles an den Egoismus gebunden sei, weshalb er vermerkt: „Sokrates bekämpft nämlich den egoistischen Totalitarismus des Kallikles, weil im Recht des Stärkeren sich Egoismus zeigt, nicht aber des Totalitarismus wegen.“ Somit geht es Sokrates, wie Noack betont, auch nicht um das implizite Befürworten einer Demokratie, sondern um das Befürworten der Moral des Volkes, den Altruismus, der sich eben in den ethischen Ansichten des Volkes widerspiegle: „Der Altruismus, wie er in der Moral der Menge zu finden ist, ist ihm aus Gründen der Ordnung und der Funktionstüchtigkeit des Ganzen wünschenswert, nicht des Gewaltvermögens dieser Menge wegen.“ Demnach ist dieser Beweis einer natürlichen Stärke jeder Mehrheit, den Sokrates hier gegen Kallikles gebraucht, allein der argumentativ-taktischen Ausrichtung der sokratischen Gesprächsführung

sonders klug in den Angelegenheiten des Staates seien. Sokrates aber will, auf seine obige Definition von wahrer Macht als Tugend abzielend, von ihm wissen, ob er sie nicht auch als tugendhaft bezeichnen wolle. Denn bevor sie mit Recht über andere herrschen könnten, müssten sie doch dazu fähig sein, zuallererst über sich selbst zu herrschen, d.h. über ihre Triebe, Neigungen und Begierden. Kallikles widerspricht diesem Einwand aber sofort. Denn aufgrund seiner hedonistischen Konzeption des Guten sieht er in einer solchen kontrollierten Lebensweise gar keine Lebensqualität. Vielmehr sei es, wie er nun erst präzisiert, ja das von der Natur aus Gute für den Menschen, Lust zu empfinden. Wohingegen die Empfindungen des Schmerzes und der Unlust das von der Natur aus Schlechte seien. Das ganze Lebensglück des Tyrannen bestehe deshalb, wie er meint, darin, dass er all seine Lüste und Begierden frei ausleben könnte. Denn die Tugend sei nicht das Vermögen zur Selbstbeherrschung, wie Sokrates denkt, sondern das Vermögen, den eigenen Begierden durch Klugheit eine möglichst umfangreiche Befriedigung und Betätigung zu verschaffen. Deshalb erklärt er ihm ganz offen:

„Sondern das ist eben das von Natur Schöne und Rechte, was ich dir nun ganz freiheraus sage, daß, wer richtig leben will, seine Begierden muß so groß werden lassen als möglich und sie nicht einzwängen; und diesen, wie groß sie auch sind, muß er dennoch Genüge zu leisten vermögen durch Tapferkeit und Einsicht und befriedigen, worauf seine Begierde jedesmal geht.“⁸⁴

Doch für Sokrates wäre dies gar keine Macht, sondern lediglich Ohnmacht, denn ein solcher Herrscher wäre, wie er betont, ein permanenter Sklave seiner eigenen seelischen Begierden, die er niemals in Gänze stillen könnte. Seine Seele wäre in ihren immer neuen Begierden wie ein leckes Fass. Kaum sei eine ihrer diversen Begierden gestillt, würde sie sofort eine neue ersinnen.⁸⁵ Kallikles aber pariert diese Metapher umgehend mit einer Gegenmetapher insofern, als sich das menschli-

geschuldet, indem er, wie Noack deutlich macht, lediglich dazu da ist, Kallikles erste Definition des „Stärkeren“ ad absurdum zu führen. Vgl. hierzu: Ebd.: S. 46 (erstes Zitat aus der Fußnote Nr. 26) sowie S. 47/48 (zweites Zitat)

84 Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Platon Sämtliche Werke. Bd. I. (2002) S. 404. (491e-492a)

85 So vermerkt Noack: „Es ist nicht der Machtanspruch des von Natur aus Besseren, den Sokrates zu widerlegen vorhat, sondern die Gründe, aus welchen heraus ein

che Leben nach dem sokratischen Ideal qualitativ nicht von dem eines leblosen Steines unterscheiden würde.⁸⁶ Erst als Sokrates ihm zu bedenken gibt, dass die Lust nicht das Gute sei, weil sie eine neutrale Naturbegebenheit darstelle, die sowohl der guten wie auch der schlechten Person zukomme, was zeige, dass sie nicht die Qualität sein könne aufgrund deren man eine gute Person „gut“ nennt, lenkt er ein. Vielmehr sei die Lust wie auch die Unlust nur hinsichtlich ihres instrumentalten Wertes und das heißt lediglich im Hinblick auf die Erzielung der menschlichen Glückseligkeit zu bewerten. So seien nur die Lüste gut zu nennen, die dem Menschen zur Tugend, d.h. zum Glück, verhelfen würden. Deshalb will er schließlich von Kallikles wissen: „Sind nun gut etwa die nützlichen, schlecht aber die schädlichen?“⁸⁷ Am Ende gesteht Kallikles dies ebenso mürrisch ein wie den Tatbestand, dass daher stets eine übergeordnete Einsicht des Menschen nötig sei, um zu wissen, was unter dem diversen Angenehmen wie Unangenehmen gut

solcher „Löwe“ diesen Machtanspruch hegt.“ Das heißt, Sokrates kämpft laut Noack gegen das egoistische Lustmaximierungsstreben von Kallikles, das sich in dem Wunsch des Mehr-haben-Wollens offenbare, wobei Kallikles der Überzeugung sei, dass sich dieses Bestreben am besten durch die tyrannische Herrschaft des Individuums realisieren lasse. Vgl. hierzu: K. Noack: „Platon und der Immoralismus“. (2012) S. 55/56.

- 86 Auch wenn es generell auffällig ist, dass in den Dialogen Platons sehr oft im Spannungsfeld extremer Oppositionsstrukturen argumentiert wird, so trifft Kallikles bildhafter Vergleich an dieser Stelle nicht den Kern der sokratischen Position. Sokrates nämlich hatte diese extrem sinnesfeindliche Haltung, die Kallikles ihm hier, im Bild des leb- und bedürfnislosen Steines, unterstellt, gar nicht vertreten. Vielmehr zeichnet sich die sokratische Position durch eine für die gesamte antike Ethik typische, im Gegensatz zur europäischen Aufklärung und insbesondere der kantischen Ethik höchst moderate Haltung zur menschlichen Sinneslust aus. Danach ist die Lust eine an und für sich neutrale Naturbegebenheit, was heißt, dass sie weder glorifiziert noch dämonisiert wird. Demnach propagiert Sokrates keine generelle Ablehnung der menschlichen Lust, wie Kallikles hier fälschlicher Weise glaubt, da dies tatsächlich höchst lebensfeindlich wäre, sondern fordert einen differenzierten und kritischen Umgang mit ihr ein. So hat sich der Mensch bei der Ausübung seiner Lust stets zu fragen, in welcher Weise und in welchem Umfang er ihr nachkommen und welche Grenzen er ihr vernünftigerweise setzen wolle. Er also propagiert, anders als Kallikles, einen eher statischen Lustbegriff, wohingegen Kallikles im Zuge seines Hedonismus und seines Egoismus einen dynamischen Lustbegriff vertritt.

- 87 Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Platon Sämtliche Werke Bd. I. (2002) S. 415. (499d)

und was schlecht sei. Gerade dieses Wissen basiert laut Sokrates aber auf einer philosophischen Lebensweise, die deshalb im Fortgang des Dialoges auch als die beste aller Lebensformen ausgewiesen wird. Nur sie vermittelt nämlich die Kenntnis darüber, wie der Mensch tugendhaft bzw. wie er glücklich werden kann.⁸⁸

Zur Ontologie der Tugend

Was ist die Tugend und worin besteht sie? Ist die Tugend eine Einheit?

Nach dem Geschilderten stellt sich die Frage, was Platon unter dem inhaltlich bisher noch recht unbestimmt gebliebenen Begriff der Tugend versteht. Die Frage lautet also: Was ist das charakteristische Merkmal der Tugend und durch welche Definition innerhalb des „Gorgias“ und innerhalb seiner anderen ethischen Dialoge vermittelt er ihr Wesen? Zunächst ist die Tugend das Kriterium, das Aufschluss über die moralische Qualität des Menschen gibt. So nämlich fragt Sokrates Kallikles im „Gorgias“ rhetorisch bezüglich einer angemessenen Bewertung von Gegenständen und Lebewesen: „Gut aber sind wir, und alles andere, was gut ist, durch irgendeiner Tugend Anwesenheit?“⁸⁹, genau wie es im „Menon“ dazu aus seinem Mund heißt: „Alle Menschen also sind auf einerlei Art gut. Denn indem sie dasselbe an sich haben, werden sie gut. [...] Gewiß aber könnten sie *[(die Menschen)]*, wenn ihre Tugend nicht eine und dieselbe wäre, nicht auf einerlei Art gut sein.“⁹⁰ Die Tugend ist also das Kriterium, das jeden Menschen, der es erfüllt, in der gleichen Art und Weise gut werden lässt. Traditionsgemäß werden in der antiken Philosophie die vier Kardinaltugenden, und zwar die Gerechtigkeit, die Besonnenheit, die Tapferkeit und die Weisheit, mit der Sittlichkeit des Menschen in Verbindung gebracht. Ihre Gegenspieler, die Ungerechtigkeit, die Unbeherrschtheit, die Torheit und die

88 Damit wird hinsichtlich der Gesamtargumentation im „Gorgias“ dem rein politischen Leben eine klare Absage erteilt, da dieses laut Platon immer einer philosophischen Ergänzung bedarf.

89 Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Ebd.: S. 425. (506d)

90 Siehe hierzu: Platon: „Menon“. In: Ebd.: S. 461. (73c)

Feigheit, korrespondieren dagegen mit seiner Unsittlichkeit.⁹¹ Dabei hat sich gezeigt, dass Platon zwei Tugenden, der Gerechtigkeit und der Besonnenheit, im „Gorgias“ besondere Aufmerksamkeit schenkt. Rückwirkend ist dies dadurch zu erklären, dass er dort mit ihrer Hilfe versucht, eine übergeordnete Definition ihres Wesens zu erstellen. Laut dieser im „Gorgias“ gegebenen Tugenddefinition basiert sie schlussendlich auf einer Tugendhaftigkeit der menschlichen Seele, die für Platon in der (ethischen) Vollkommenheit derselben liegt. Die Seele ist, wie er im Dialog „Alkibiades I“ betont, das wesentliche und ureigene Prinzip des Menschen selbst. Nur mittels einer guten, d.h. einer tugendhaften Seele kann er Platon zufolge Anteil am Göttlichen, d.i. an der erkennenden Vernunft, nehmen. So stellt Sokrates in Bezug auf dieses Wesentliche am menschlichen Selbst auch gegenüber Alkibiades fest: „Wenn nun weder der Leib noch das Beiderlei der Mensch ist, so bleibt nur übrig: entweder nichts ist er, oder wenn etwas, so kann nichts anders der Mensch sein als die Seele.“⁹² Dass nun allein die Seele

- 91 Wichtig ist in diesem Kontext zunächst eine Unterscheidung des Tugendbegriffes bei Platon in seinen verschiedenen ontologischen Ebenen vorzunehmen. So betont Bernd Manuwald, dass sowohl die Tugend/das Gute an sich wie auch die Einzeltugenden bei Platon inhaltlich stets nach Ideen, also nach universalen, unvergänglichen, idealen Wesenheiten, entworfen würden, was strikt von ihrer jeweils faktischen Ausbildung im Menschen selbst unterschieden werden müsse. So äußert er dazu: „Wenn Sokrates in der „Politeia“ ausführt, der wahre Philosoph bilde die Menschen mit Blick auf das wesentlich Gerechte, Schöne und Besonnene, ergibt sich daraus eine Differenzierung zwischen Tugenden an sich und Tugenden im Menschen [...]“. Siehe hierzu: Bernd Manuwald: „Konstanz oder Wandel? Zur Tugend-Diskussion in den Dialogen Platons“. In: „Geist und Sittlichkeit. Ethik-Modelle von Platon bis Levinas“ Hrsg. von Edith und Klaus Düsing sowie Hans-Dieter Klein. Geist und Seele. Band 7. Königshausen und Neumann-Verlag, Würzburg 2009. S. 34. Auch Klaus Düsing betont den Ideencharakter, den die Tugenden bei Platon einnehmen und der sie als allgemeine Wesenheit von Vortrefflichkeiten bestimme. Gleichwohl sei diese theoretische Ebene der Tugend immer von ihrer praktischen Ebene zu unterscheiden, da die Tugend in ihrer praktischen Ausprägung immer als geistige Haltung bzw. als Bestimmungsgrund für menschliche Entschlüsse und Handlungen zu begreifen sei. Vgl. hierzu: Klaus Düsing: „Vernunft-idee und Sittlichkeit bei Kant und Platon“. In: Ebd. S. 138/139 u. S. 148/149.
- 92 Siehe hierzu: Platon: „Alkibiades I“ In: Platon Sämtliche Werke. Bd. I. (2002) S. 170. (130c) Zudem heißt es in der Kapitelüberschrift Nr. 28 die platonische Lehre sehr trefflich zusammenfassend zugleich: „Wer sich um den Leib besorgt, besorgt sich nur um das Seinige, aber nicht um sich selbst.“ Vgl. hierzu ebenfalls: Ebd.: S. 168. (129a)

den Menschen angemessen repräsentiert, liegt für Platon daran, dass sie im antiken Verständnis als eine einfache, d.h. unsterbliche Substanz gehandelt wird. Der menschliche Leib hingegen vergeht dem antiken Glauben gemäß nach seinem Tod unweigerlich, was seine untergeordnete Rolle nicht nur in der Antike, sondern auch im späteren Christentum erklärt.⁹³ Ist also, so lässt sich festhalten, die Seele des Menschen gut und tugendhaft, so werden es auch sein persönlicher Charakter und seine individuellen Handlungsweisen sein. Wie aber bzw. durch was wird sie nun in sich gut, d.h. tugendhaft? Die Antwort im „Gorgias“ lautet, dass sie sich, sofern sie gut sein will, in einem ausgegliche-

93 Die These, dass die menschliche Seele unsterblich sei, die Platon auch im „Gorgias“ vertritt, stammt ihrem Kontext nach aus dem metaphysischen Gebiet der Seelenlehre und bedarf notwendigerweise zweierlei Annahmen. Zum einen, dass es sich bei ihr um eine Substanz handelt, und zum anderen, dass diese Substanz eine einfache ist. Hintergrund dieser beiden Grundsätze ist wiederum ein materialistisch bzw. atomistisch geprägtes Weltbild, das sich aus der Vorstellung speist, dass alles, was in der Welt existiert, notwendigerweise auf einer Verbindung dieser kleinsten, einfachen Teilchen basiert, die die substanzielle Grundlage der gesamten materiellen Welt bilden. Die Mannigfaltigkeit der in der Welt existierenden Dinge wird dabei auf zwei verschiedene Arten erklärt. Entweder seien diese kleinsten Teilchen ontologisch alle völlig gleich, was hieße, dass nur deren variierende Anzahl die verschiedensten Dinge der Welt bilden würden, oder diese Teilchen selbst seien schon grundlegend voneinander verschieden, indem man sie als Träger bestimmter Eigenschaften und Qualitäten sieht. Das hieße, dass die verschiedenen Dinge der Welt auf ihre jeweils speziellen Verbindungen und Anordnungen zurückzuführen wären. Unbeantwortet bleibt bei diesem zweiten Erklärungsversuch die Frage, wie viele Qualitäten genau mit einer einzelnen Substanz verbunden sein können, da, wenn man sich empirische Stoffe wie den Trägerstoff „Holz“ ansieht, schon an diesem vielfältige Qualitäten voneinander zu unterscheiden sind, wie bspw. das Alter, die Farbe, die Härte oder auch die Art des Holzes (Buche, Erle, Ahorn etc.). Vgl. zu diesen Grundzügen des Atomismus die Erläuterungen von Prof. Dr. Lothar Kreimendahl im Rahmen der Vorlesung zu Kants „Kritik der reinen Vernunft II“, die sich mit den vier Antinomien aus dem Abschnitt „Transzendente Dialektik“ beschäftigt hat, die im Herbst-, Wintersemester am 1. Oktober 2013 an der Universität Mannheim stattgefunden hat.

Platons Aussagen zur menschlichen Seele besitzen dabei, wie mir scheint, eher eine gedankliche Nähe zum zweiten Erklärungsmodell, da er die Seele, wie die sokratischen Ausführungen zum Mythos im „Gorgias“ zeigen, im Gegensatz zum menschlichen Leib als einen unvergänglichen (Träger-)Stoff beschreibt, der selbst im Jenseits noch jene ihm zukommenden angeborenen wie auch im Laufe des menschlichen Lebens erworbenen Eigenschaften und Qualitäten aufweist. Vgl. hierzu die Ausführungen zum Mythos in Platon: „Gorgias“. In: Ebd. S. 446-449. (523a-525a) sowie in dieser Arbeit S. 71-76.

nen und harmonischen Zustand der inneren Ordnung und des sittlichen Anstandes befinden muss. Hintergrund dieser platonischen Annahme ist der funktionale Aspekt, der jedem Gut bei Platon unweigerlich zufällt. So kennzeichnen sich für ihn alle Güter, so auch die Seele, dadurch, dass sie das ihrem Wesen zugrunde liegende inhärente Telos, d.i. ihre ureigene, naturgegebene Funktion, besonders gut erfüllen. Hinsichtlich der Seele heißt dies, dass nur eine in sich wohlgeordnete und in ihren einzelnen Teilbereichen harmonisch strukturierte Seele ihr wesensspezifisches Telos ideal realisieren kann. Dies aber macht sie nicht nur in rein funktionaler, sondern auch in tugendhaft-inhaltlicher Form gut. So fragt Sokrates Kallikles im „Gorgias“, auf diesen funktionalen Aspekt des Guten abzielend, bezüglich einer angemessenen Bewertung der menschlichen Seele, in Analogie zu allem, was er irgend „gut“ zu nennen bereit ist: „Wie aber die Seele? Wird die vollkommen sein, wenn Unordnung in ihr anzutreffen ist, oder auch sie, wenn Ordnung und Anstand?“⁹⁴ Die innere Ordnung und der Anstand einer guten Seele stellen sich, wie er Kallikles weiter erklärt, aber nicht von ungefähr in ihr ein, sondern bedürfen der aktiven Eigeninitiative des Individuums. So führt er aus: „Die Tugend eines jeglichen Dinges aber, eines Gerätes wie eines Leibes und so auch einer Seele und jegliches Lebenden, findet sich nicht so von ungefähr aufs schönste herzu, sondern durch Ordnung, richtiges Verhalten und durch die Kunst, welche eben einem jeden angewiesen ist.“⁹⁵ Das Individuum muss also stets darum bemüht sein, die Tugend, insbesondere die Gerechtigkeit und die Besonnenheit, in seiner Seele auszubilden und einzuüben. Nur so kann der angestrebte Ordnungsprozess in seiner Seele gelingen, d.h. ihre ethische Qualität nachhaltig verbessert werden. So fährt Sokrates in seiner Rede fort: „Die Ordnungen aber und Bildungsvorschriften für die Seele sind Recht und Gesetz, vermittels deren sie rechtlich werden und anständig, und das ist eben Gerechtigkeit und Besonnenheit“⁹⁶; genau wie es im Umkehrschluss an dieser Stelle von ihm heißt: „Durch Ordnung also wird die Tugend eines jeden festgesetzt und in stand gebracht? – Ich würde es bejahen.“⁹⁷ Doch diese einem Zirkel-

94 Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Ebd.: S. 422. (504b)

95 Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Ebd.: S. 425. (506d)

96 Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Ebd.: S. 422. (504d)

97 Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Ebd.: S. 425. (506e)

schluss nicht unähnliche sokratische Argumentation zeigt, dass bei Platon der strukturelle und formale Aspekt von „gut“ als das Wohlgeordnet-Sein der Seele, das es ihr erlaubt, ihr eigentliches Telos gut zu erfüllen, bereits mit dem inhaltlichen Aspekt der Tugend verquickt wird. Beide Elemente, die Ordnung und Struktur der Seele wie auch ihr ethischer Gehalt, die Tugend, bedingen sich nämlich schon gegenseitig.⁹⁸ So resultiert aus ihrer Ordnung die Tugend des Menschen, wie umgekehrt gilt, dass sein tugendhaftes Verhalten erst durch ihre innere Ordnung konzipiert und langfristig instand gehalten wird. Wie allerdings die innere Ordnung der Seele bei Platon zu denken ist, bleibt, zumindest im „Gorgias“, im Dunkeln, da er sich dieser Frage erst wieder detailliert im vierten Buch der „Politeia“ zuwendet, wo er ihre innere Ordnung als eine Harmonie der drei verschiedenen Seelenteile zueinander unter der Leitung ihres vernunftfähigen Teils beschreibt, der dabei stets auf das ihr Gute und Nützliche bezogen bleibt.⁹⁹

98 So heißt es von Klaus Düsing in diesem Kontext: „Der charakterisierte ontologische Sinn von Tugenden impliziert freilich, daß das Sein oder Dasein der durch Tugendideen bestimmten Seele oder Polis ein wesensmäßig gelingendes, vollkommenes, in sein Telos gelangendes Existieren ist.“ Siehe hierzu: Klaus Düsing: „Vernunftidee und Sittlichkeit bei Kant und Platon“. In: Geist und Sittlichkeit. (2009), S. 139/140.

99 Für Platon nämlich besteht die menschliche Seele in Analogie zum Staat, wie es in der „Politeia“ heißt, aus drei verschiedenen Teilbereichen. Diese setzen sich aus einem vernünftigen, einem begehrenden und einem mutigen/eifrigen Seelenteil zusammen. Die gute, d.h. harmonisch geordnete Seele kennzeichnet sich nun für ihn dadurch, dass der vernünftige Seelenteil über die zwei anderen, den Mut/Eifer wie auch über das Begehungsvermögen, das innerhalb der Seele den größten Teil einnimmt, bestimmt. Deshalb bemerkt Sokrates im vierten Buch der „Politeia“ hinsichtlich dieser idealen seelischen Ordnung: „Nun gebührt doch dem Vernünftigen zu herrschen, weil es weise ist und für die gesamte Seele Vorsorge hat, dem Eifrigen aber, diesem folgsam zu sein und verbündet? - Freilich.“ Beide zusammen, Vernunft und Eifer/Mut, der stets in ihrem Dienst zu stehen hat, sollen also, so lässt sich festhalten, gemeinsam dafür sorgen, dass das Begehungsvermögen der Seele kontrolliert und in geordnete Bahnen gelenkt wird. Funktioniert diese innere Ordnung der Seele, ist laut Platon tugendhaftes menschliches Verhalten die Folge. Ist das seelische Gleichgewicht aber durch falsche Herrschaftsverhältnisse dieser drei Teilbereiche innerhalb der Seele gestört, folgen zwangsläufig menschliche Untugend sowie menschliches Laster. Siehe hierzu: Platons „Politeia“. In: Platon Sämtliche Werke. Band II. Hrsg. von Ursula Wolf. Rowohlt-Enzyklopädie. Rowohlt-Verlag, Hamburg 1994. 34. Auflage 2013. S. 340-348. (439d-445e). Zitat S. 343. (441d)

Eine andere Frage zur Tugend, die der Dialog „Gorgias“ berührt, ist die nach dem genauen Verhältnis der vier Kardinaltugenden zueinander. Was, so lässt sich fragen, ist ihre tugendspezifische Gemeinsamkeit, d.h. inwiefern implizieren oder unterscheiden sie sich voneinander? Im „Gorgias“ wird diese Frage von Platon zugunsten einer mutmaßlichen Einheit der Tugend beantwortet. Denn Sokrates schließt dort aus der Existenz der Gerechtigkeit und der Besonnenheit auf das Vorhandensein der Frömmigkeit und der Tapferkeit, wenn er dazu anmerkt:

„Der Besonnene aber tut überall, was sich gebührt, gegen Götter und Menschen; denn er wäre ja nicht besonnen, wenn er das Ungebührliche täte?– Das ist notwendig so.– Tut er nun, was sich gebührt gegen Menschen, so tut er das Gerechte; und wenn dasselbe gegen die Götter, dann das Fromme, und wer gerecht und fromm handelt, der ist notwendig auch gerecht und fromm?– So ist es.– Ja, auch tapfer wohl notwendig; denn dem Besonnenen ist es nicht eigen, zu suchen oder zu fliehen, was sich nicht gebührt, sondern diejenigen Ereignisse und Menschen, Lust und Unlust zu fliehen und zu suchen, welche er soll, und standhaft auszuhalten, wo er soll. So daß notwendig, o Kallikles, der besonnene Mann, da er, wie wir gezeigt haben, auch gerecht und tapfer und fromm ist, auch der vollkommen gute Mann sein wird [...]“. ¹⁰⁰

In anderen Dialogen Platons wird diese Frage nach der Einheit oder nach den spezifischen Unterscheidungsmerkmalen der einzelnen Tugenden voneinander sowie ihrem genauen Verhältnis zum übergeordneten Gesamtbegriff der Tugend an sich dagegen durchaus kontrovers diskutiert. So argumentiert Protagoras in Platons gleichnamigem Dialog gegen Sokrates Behauptung, wonach die Tugend eine Einheit sei, dass zwar jede der vier Einzeltugenden, als Teil, am übergeordneten Ganzen der Tugend teilhabe, dass die einzelnen Tugenden aber Unterkategorien dieses Ganzen seien, die sich sowohl in ihrer Funktion wie auch in ihrer Intensität voneinander unterscheiden könnten. Eine Analogie dazu seien bspw. die verschiedenen sensorischen Teilbereiche von Ohren, Mund, Nase und Augen innerhalb des menschlichen Gesichtes, die, obzwar sie verschiedene Aufgaben in unterschiedlicher Intensität oder Qualität erfüllen und sich somit ihrem Wesen nach von-

100 Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Platon Sämtliche Werke. Bd. I. (2002). S. 426. (507a-507c)

einander unterscheiden, gleichwohl erst in der Summe das menschliche Gesicht als Ganzes abbilden würden.¹⁰¹

Ist die Tugend als ein spezifisches Wissen vom Guten lehrbar oder wie kommt der Mensch in ihren Besitz?

Eine im Hinblick auf die angewandte Ethik ebenfalls drängende Frage ist die, wie der Mensch in den Besitz der Tugend gelangen, d.h. wie er eine tugendhafte, wohlgeordnete und stets auf das Gute bezogene Seele in sich etablieren kann. Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten, weil die einzelnen Dialoge Platons schon die Frage danach, ob es sich bei der Tugend überhaupt um eine klassische Form des Wissens bzw. um eine spezifische Form der Erkenntnis des Guten handelt oder nicht, nicht alle positiv beantworten. So wird diese Frage sowohl im „Protagoras“ als auch im „Menon“ kontrovers diskutiert. Für die These, dass sie eine Form des Wissens und somit lehrbar sei, spricht z.B. die ganze gängige Lebenspraxis menschlicher Erziehung. Glaubte man, wie Protagoras anführt, dass sowohl die Tugend als auch das Laster angeborene natürliche Größen seien, für deren Existenz oder Nichtexistenz der Mensch genauso wenig plausibel zur Verantwortung gezogen werden könne wie bspw. für seine Körpergröße, sein Geschlecht, seine Schönheit usw., wären alle Formen seiner Erziehung durch Ermahnung, Einflussnahme, Belehrung oder Bestrafung völlig absurd, denn er sagt:

„Nämlich über ein Übel, wovon jeder glaubt, wer es hat, habe es von Natur oder durch ein Unglück, erzürnt sich niemand oder schilt oder belehrt oder bestraft, die mit dergleichen behaftet sind, damit sie etwa aufhören möchten so zu sein, sondern man bemitleidet sie; wie die Häßlichen, die Kleinen, die Schwächlichen, wer wäre wohl so unverständlich, gegen solche etwas dergleichen zu tun? Weil man nämlich weiß, glaube ich, daß in diesen Dingen das Gute und das Entgegengesetzte den Menschen von Natur oder durch Zufall kommt. Von was für Gutem sie aber glauben, daß es der Mensch durch Fleiß, Übung und Unterricht erlange, wenn jemand das nicht hat, sondern das entgegengesetzte Böse, darüber entstehen dann die Erzürnungen und die Bestrafungen und die Ermahnungen.“¹⁰²

101 Siehe hierzu: Platon: „Protagoras“. In: Ebd.: S. 298. (329d-330a)

102 Siehe hierzu: Ebd.: S. 291-292. (323c-323e)

Geht man allerdings von einer Lehrbarkeit der Tugend aus, wundert es auch, warum sie nur in so geringem Ausmaß unter den Menschen verbreitet ist. Warum bspw., fragt Sokrates Anytos im „Menon“ ironisch, hat Themistokles, der selbst überaus tugendhaft, tüchtig und weise war, seinen Sohn Kleophantos erfolgreich in der Reitkunst geschult, nicht aber in der Tugend: „Sollen wir also glauben, er habe in jenen Dingen zwar seinen Sohn unterrichten wollen, in der Weisheit aber, die er selbst besaß, ihn um nichts besser machen als einen seiner Nachbarn, wenn doch die Tugend lehrbar wäre?“¹⁰³

Zudem bleibt, geht man von ihrer Vermittelbarkeit aus, dennoch unverständlich, wie Sokrates im „Alkibiades I“ zu bedenken gibt, warum sich die Menschen gerade in Tugendfragen so uneins sind. Wäre die Tugend ein klassisches Wissen, müssten sich nach Platons eigener Konsens Theorie des Wahren stets Gründe für die Wahrheit oder Falschheit bestimmter ethischer Aussagen finden lassen. Doch faktisch ist dies nicht der Fall.¹⁰⁴ Und obwohl Platon diese Probleme im Rahmen seiner Dialoge thematisiert, muss er am Ende aufgrund seines eigenen ethischen Konzeptes von einer Erkenn- und Lehrbarkeit der Tugend ausgehen. Andernfalls müsste er seine zentralste These von einem dem Menschen aus eigener Kraft erreichbaren guten Leben aufgeben, was dann einer Aufgabe seiner gesamten Ethik gleichkäme.

Daher wird die Tugend im „Gorgias“ auch als eine Kunst, d.h. als ein Wissen vom Guten, von Sokrates definiert. Dies heißt, dass sie als grundsätzlich lehr- und vermittelbar ausgewiesen wird. Anders als bei einer bloß praktischen Fertigkeit oder Übung, die laut Platon auf Erfahrung und Geschicklichkeit beruht, geht jede Kunst, so auch die Tugend, auf ein fundiertes theoretisches Wissen über ihren jeweiligen Gegenstand zurück. Dies versetzt sie, anders als die praktische Fertigkeit, die hierüber nur mutmaßen kann, in die Lage, stets die Kriterien, die ihren Gegenstand gut bzw. die ihn noch besser machen, zu nen-

103 Siehe hierzu: Platon: „Menon“. In: Ebd.: S. 491. (93e)

104 So heißt es in der Unterredung zwischen Sokrates und Alkibiades dazu: Sokrates: „Und wie denn? Was gerechte Menschen und Handlungen sind, dünken dich darüber die Leute übereinzustimmen, jeder mit sich selbst und alle untereinander?“ / Alkibiades: „Nichts weniger als das, beim Zeus, o Sokrates!“ / Sokrates: „Sondern wie? Über die Maßen uneinig zu sein hierüber?“ / Alkibiades: „Gar sehr.“ Siehe hierzu: Platon: „Alkibiades I“. In: Ebd.: S. 139/141. (111a-112d) Zitat: S. 140. (111e/112a)

nen.¹⁰⁵ Das spezifische Wissen der Tugend liegt dabei im Wissen einer wohlgeordneten Seele. Diese erkennt das sowohl langfristige und wahrhaftig zweckrational Gute, ebenso wie das an sich Gute, die Tugend. Die Kunst der Tugend kann nun laut Platon durch spezielle Erziehungs- und Sozialisierungsmaßnahmen des Menschen in seiner Seele bewirkt werden. Dabei denkt er sowohl an die politisch-soziale Gemeinschaft des Menschen innerhalb der „Polis“ wie auch an die individuellen, zwischenmenschlichen Beziehungsformen von Liebe und Freundschaft. Diesen Beziehungsformen kommt nämlich die potenzielle Funktion zu, vorausgesetzt, sie werden in der richtigen Art und Weise praktiziert, die Erkenntnisfähigkeit der menschlichen Seele hinsichtlich des wahrhaftig Guten zu steigern. Denn für Platon beruht menschliches Fehlverhalten auf einer entweder mangelnden oder fehlgeleiteten Erkenntnis dessen, was für den Menschen wirklich gut oder schlecht ist.¹⁰⁶ Diejenigen unter den Menschen, die sich schlecht verhielten, täten dies, so sein Glaube, nicht aufgrund ihrer charakterlichen Mängel, sondern weil sie nicht dazu fähig seien, das (ihnen) wahrhaft Gute zu erkennen. Denn kein Mensch würde absichtlich, d.h. wissentlich, das Schlechte tun, das ihm schadet. Tut ein Mensch dies aber faktisch, geschieht es für Platon in der fehlgeleiteten Annahme, er wähle ein Gut. Deshalb sagt Sokrates im „Protagoras“: „[...] denn dies ist ja das einzige Schlechthandeln, der Erkenntnis beraubt sein [...]“¹⁰⁷, genau wie er kurze Zeit später betont: „Ich wenigstens glaube dieses, daß kein weiser Mann der Meinung ist, irgendein Mensch fehle aus freier Wahl oder vollbringe irgend etwas Böses und Schlechtes aus freier Wahl, sondern sie wissen wohl, daß alle, welche Böses und Schlechtes tun, es unfreiwillig tun.“¹⁰⁸

105 Das wesentliche Merkmal jeder Kunst ist nach Platon, wie K. Noack betont, die Objektbezogenheit. Die Kunst verfügt demnach immer über ein elitäres Wissen über das ihrem Objekt wahrhaft Zuträgliche und Gute. Siehe hierzu: K. Noack: „Platon und der Immoralismus“ (2012), S. 134–139.

106 Dieser Aspekt ist hier als der theoretische Hintergrund für das „Macht-Argument“, das Sokrates zuvor als Einwand gegen Polos tyrannisches Lebensideal im „Gorgias“ vorgebracht hatte, zu verstehen. Vgl. dazu S. 51/52 in dieser Arbeit.

107 Siehe hierzu: Platon: „Protagoras“. In: Platon Sämtliche Werke. Bd. I. (2002) S. 316. (345b)

108 Siehe hierzu: Ebd.: S. 316. (345d-e)

Die Schlechtigkeit ist also für Platon nur ein erkenntnistheoretisches Problem, das sich durch die richtige Erziehung des Menschen zur Tugend leicht aus der Welt schaffen ließe. Eine notwendige Voraussetzung für das Gelingen der menschlichen Erziehung zur Tugend durch Politik und Freundschaft sei aber, dass zumindest einer der jeweiligen Parteien und Partner in der Tugend verständig sei. Denn nur der kann einen anderen, wie Sokrates Alkibiades erklärt, erfolgreich in einer Sache unterrichten, der in ihr selbst fachkundig ist: „Denn das ist ein schöner Beweis für die, welche irgend etwas verstehen, daß sie es verstehen, wenn sie auch einen andern können verständig darin machen.“¹⁰⁹ Das erzielte Ergebnis, d.h. der neu errichtete moralische Status quo, ist also der Maßstab dafür, ob die jeweils angestrebte Unterweisung zur Tugend eines Menschen oder einer Gesellschaft erfolgreich war oder nicht. Ein unparteiischer Beobachter könnte so retrospektiv leicht Rückschlüsse auf die vorhandene oder fehlende Kunstfertigkeit des Lehrers in Tugendfragen ziehen. Deshalb begreift Sokrates die Rhetorik im „Gorgias“ auch nur als eine Schein- und Schmeichelkunst. Denn sie erhebe zwar mit der Rechtspflege den Anspruch, die Meinungen des Volkes über das jeweils Gerechte wie Ungerechte auszubilden, doch dies tue sie nicht wie eine echte Kunst durch die Vermittlung von Wissen über das jeweils Gerechte wie Ungerechte, sondern sie wolle lediglich Glauben beim Volk hinsichtlich ihrer eigenen Urteile finden. Vernichtend führt er deshalb über sie an: „Eine Kunst aber leugne ich, daß es sei; sondern nur eine Übung, weil sie keine Einsicht hat von dem, was sie anwendet, was es wohl seiner Natur nach ist, und also den Grund von einem jeden nicht anzugeben weiß; ich aber kann nichts Kunst nennen, was eine unverständige Sache ist.“¹¹⁰ Dies sei auch der Grund, warum bisher noch kein Politiker, der sich je ihrer Hilfe bedient hat, den ethischen Anliegen seines politischen Amtes gerecht werden und sein Volk nachhaltig bessern konnte. Denn Sokrates hatte schon zuvor gegenüber Kallikles die moralische Erziehungsaufgabe der Politik betont, wenn er ihn fragt: „Sollen wir uns also auf diese Weise an die Stadt und die Bürger wagen, daß wir sie behandeln, um sie, soviel möglich, besser zu machen? Denn

109 Siehe hierzu: Platon: „Alkibiades I“. In: Ebd.: S. 152. (118d)

110 Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Ebd.: S. 366. (465a)

ohne dies, wie wir vorher fanden, ist es unnütz, irgendeine andere Wohltat zu erweisen [...].“¹¹¹ Doch gerade dieses moralische Ziel hat die Politik in seinen Augen bisher völlig verfehlt. Vielmehr sei das Volk durch seine diversen Herrscher in einen Zustand des Lasters versetzt worden, wie sein drastischer Vergleich des Volkes mit einer verwilderten Tierherde zeigt:

„Wenigstens ein solcher Aufseher über Esel, Pferde und Rinder würde für schlecht gehalten werden, der sie keineswegs so übernommen, daß sie schlugen, stießen und bissen, sie aber so hätte verwildern lassen, daß sie nun dieses alles tun. Oder dünkt dich nicht jeder solcher ein schlechter Aufseher über jede Art von Lebewesen, der sie zahmer bekommt und sie wilder macht, als er sie bekommen hat.“¹¹²

Angeichts dieser im „Gorgias“ diskutierten negativen Erziehungsbeispiele fragt man sich, wie eine gelingende Tugendunterweisung des Menschen bei Platon auszusehen hat. Im „Symposion“ wie auch im „Alkibiades I“ zeigt sich, dass Platon die Liebe, Freundschaft und Politik für geeignet hält, die Erkenntnisleistung des Menschen hinsichtlich des wahrhaft Guten zu steigern, weil sie potenziell dazu in der Lage seien, einen Erkenntnisvorgang des Guten in der Seele des Menschen auszulösen. In ihm wird der Mensch in seiner Erkenntnis des Guten stufenweise aufwärts geführt, indem er so lange von den spezifischen Merkmalen des Guten, die ihm mittels sinnlicher Wahrnehmung und Erfahrung an einem einzelnen und konkreten Gut als unmittelbar gut vorliegen, abstrahiert, bis er schließlich die Kategorie des allgemein Guten in seiner Seele ausgebildet hat. Von der abstrahiert er dann in einem weiteren Schritt nochmals, bis er so zur Vorstellung der Idee des an sich Guten selbst gelangt, die jedes vergangene wie künftige Gut auf ewig in seinem Wesen bestimmt. Zu diesem idealtypischen Erkenntnisvorgang des Guten im „Symposion“ heißt es daher in Analogie des Guten mit dem Schönen:

„Wenn also jemand vermittels der echten Knabenliebe von dort an aufgestiegen jenes Schöne anfängt zu erblicken, der kann beinahe zur Vollendung gelangen. Denn dies ist die rechte Art, sich auf die Liebe zu legen oder von einem andern dazu angeführt zu werden, daß man von diesem einzelnen Schönen beginnend jenes einen Schönen wegen immer höher

111 Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Ebd.: S. 434. (513e)

112 Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Ebd.: S. 437. (516a-b)

hinaufsteige, gleichsam stufenweise von einem zu zweien, und von zweien zu allen schönen Gestalten, und von den schönen Gestalten zu den schönen Sitten und Handlungsweisen, und von den schönen Sitten zu den schönen Kenntnissen, bis man von den Kenntnissen endlich zu jener Kenntnis gelangt, welche von nichts anderem als eben von jenem Schönen selbst die Kenntnis ist, und man also zuletzt jenes selbst, was schön ist, erkenne.“¹¹³

Doch wie soll der tugendhafte Partner diesen Erkenntnisprozess in der Seele nun auslösen? Im „Alkibiades I“ zeigt sich, dass Platon der Überzeugung ist, dass dieser Vorgang nicht nur durch Abstraktion, sondern auch durch Projektion vollzogen werden kann. Demjenigen, der in die Kenntnis des Guten, d.h. der Tugend, gelangen will, muss es laut Sokrates poetischer Schilderung nämlich im Verlauf des sozialen Kontaktes mit seinem Partner gelingen, in den Teil seiner Seele zu blicken, in dem seine Tugend wohnt. Dort soll er die Merkmale dessen, was ihm unter allen erdenklichen Umständen gut ist, nämlich das universal Gute selbst, schauend erkennen. Die tugendhafte, d.h. wohlgeordnete Seele des Partners dient ihm dabei als eine Art Spiegel, in dem er den Merkmalen des Guten gewahr wird, die er dann durch Projektion und Abstraktion zu einer eigenen seelischen Vorstellung des Guten in sich verarbeitet. Bei diesem Prozess, so betont Friedo Ricken in seiner Interpretation von Platons berühmten Höhlengleichnis in der „Politeia“¹¹⁴ gehe es hinsichtlich dessen, was dort mit dem Begriff der „Paideia“ gemeint sei, aber gerade darum, durch richtige Erkenntnis, die ja für Platon als Tugend des Denkens göttlichen Ursprungs sei, einen richtigen Begriff des Guten in sich auszubilden. Dieser tue sich, wie Ricken betont, in einer Liebe des Menschen zur Objektivität kund. Denn, so Ricken, jeder Mensch trage bereits ein Wissen vom Guten in sich: „Wir haben, so interpretiere ich, diese Aussage, immer schon ein Wissen vom Guten; wir erstreben und erwählen alles unter der Rücksicht des Guten.“¹¹⁵ Die moralische Schlechtigkeit des Menschen sei demnach lediglich das Resultat eines falsch ausgebildeten Begriffs des Guten. Nicht die Sehkraft des inneren Auges der Seele dieser als schlecht bezeichneten Menschen sei schlecht im Sinne von getrübt

113 Siehe hierzu: Platon: „Symposion“. In: Platon Sämtliche Werke. Bd. II. (2013) S. 86/87. (211b-211c)

114 Vgl. hierzu: Friedo Ricken: „Gemeinschaft, Tugend, Glück“ (2004), S. 19-21.

115 Siehe hierzu: Ebd.: S. 20.

oder gering ausgebildet, denn sie hätten ja vielmehr gerade ein höchst ausgeprägtes Gespür und einen scharfen Blick für ihre ureigenen Interessen, sondern ihr spezifischer Begriff des Guten sei fehlerhaft bzw. schlecht, weil er das Gute auf das bloß Zweckrationale verkürze. Der wahre Begriff des Guten dagegen spiegle sich in der Liebe des Menschen zur Objektivität wider, die es deshalb auch mittels einer korrekten moralischen Erziehung des Menschen zu fördern gelte.

„Durch die Liebe zur Objektivität wird der Begriff des Guten geläutert; es vollzieht sich der Schritt von dem, was für mich gut ist, hin zu dem, was an sich gut ist. Das für mich Gute gehört zum Bereich des Werdens; es ist bestimmt durch Bedürfnisse, Begierden, Leidenschaften. Das an sich Gute gehört wie das Wahre dem Bereich des Unveränderlichen an. Nicht die veränderlichen Begierden, sondern die Liebe zum an sich Richtigen oder Guten sollen das Handeln bestimmen.“¹¹⁶

Dieser idealtypische Vorgang der Erkenntnis des Guten¹¹⁷ unterliegt jedoch, wie Sokrates bei seiner Unterredung mit Alkibiades betont, zugleich der elementaren menschlichen Selbsterkenntnis, dass der Mensch bei diesem Prozess einsehen muss, dass er nur mittels dieses Guten optimal für sein eigenes Selbst sorgen kann. So heißt es gegen

¹¹⁶ Siehe hierzu: Ebd.: S. 21.

¹¹⁷ Das Sklavenbeispiel in Platons „Menon“, bei dem Sokrates einen Sklaven durch gezielte Fragen zu mathematisch korrekten Erkenntnissen führt, von denen er zuvor noch kein bewusstes Wissen besaß, zeigt in diesem Rahmen zudem, dass, wie ja auch Ricken hier betont, der Vorgang des Erkennens und des Lernens bei Platon stets auch an die Vorstellung gebunden wird, dass sich die Seele des Menschen beim Lernen eben an jene Einsichten und Erkenntnisse bewusst erinnern kann, die ihr bereits aus einem ihrer früheren Aufenthalte im Jenseits bekannt sind. Diese Einsichten hat sie dann, bedingt durch ihren zwischenzeitlich erzwungenen irdischen Aufenthalt, wieder vergessen, bis zu dem Moment, in dem sie sie durch bewusstes Lernen erneut in sich reaktiviert. So heißt es im „Menon“ von Sokrates ganz allgemein zum Prozess des Lernens und des Erkennens des Menschen: „Weil nun die Seele unsterblich ist und oftmals geboren und, was hier ist und in der Unterwelt, alles erblickt hat: so ist auch nichts, was sie nicht in Erfahrung gebracht hätte, so daß nicht zu verwundern ist, wenn sie auch von der Tugend und allem andern vermag, sich dessen zu erinnern, was sie ja auch früher gewußt hat. Denn da die ganze Natur unter sich verwandt ist und die Seele alles innegehabt hat: so hindert nichts, daß, wer nur an ein einziges erinnert wird, was bei den Menschen Lernen heißt, alles übrige selbst auffinde, wenn er nur tapfer ist und nicht ermüdet im Suchen. Denn das Suchen und Lernen ist demnach ganz und gar Erinnerung.“ Vgl. hierzu: Platon: „Menon“. In: Platon Sämtliche Werke. Bd. I. S. 472-481. (81c-86c) Zitat: S. 472/473. (81c-81d)

Ende dieses Dialoges zwischen Sokrates und Alkibiades, die Ergebnisse nochmals zusammenfassend:

Sokrates: „Dir selbst also mußt du zuerst dieses anschaffen, Tugend, und jeder, der nicht nur sich und seine Angelegenheiten besonders regieren und besorgen will, sondern auch die Stadt und ihre Angelegenheiten.“ / Alkibiades: „Du hast recht.“ / Sokrates: „Nicht also Macht und Gewalt mußt du dir zu erwerben suchen, um zu tun, was du etwa willst, auch nicht der Stadt, sondern Gerechtigkeit und Besonnenheit.“ / Alkibiades: „So zeigt es sich.“ / Sokrates: „Denn nur gerecht handelnd und besonnen werdet ihr, du und die Stadt, gottgefällig handeln.“ / Alkibiades: „Wahrscheinlich wohl.“ / Sokrates: „Und so werdet ihr, wie wir in dem vorigen sagten, in das Göttliche und Glänzende schauend handeln.“ / Alkibiades: „So zeigt es sich.“ / Sokrates: „Und dahin sehend werdet ihr dann euch selbst und das, was euch gut ist, erblicken und erkennen.“ / Alkibiades: „Ja.“ / Sokrates: „Und also werdet ihr recht und wohl handeln.“ / Alkibiades: „Ja.“ / Sokrates: „Und wenn ihr denn so handelt, will ich euch wohl Bürgschaft leisten, daß ihr wahr und gewiß glücklich sein werdet.“¹¹⁸

Die zwei Begründungsebenen der platonischen Ethik: Die Empirie und der Mythos

Doch welche Begründung gibt es am Ende für die zentralste platonische These von einem glückseligen Leben als einem tugendhaften Leben? Die Einwände, die Sokrates im „Gorgias“ gegen Polos und Kallikles tyrannisches Lebensideal erhoben hatte, sind nämlich nur dann plausibel, wenn man stillschweigend von der Gültigkeit dieser These einer Einheit von Tugend und Glück ausgeht. Welche Gründe aber sprechen für ihre Annahme und damit gegen das von Polos und Kallikles vertretene Tyrannentum? Im letzten Teil des „Gorgias“ stellt Platon durch die sokratische Rede zwei unterschiedliche Begründungen für seine These vor, die zwei verschiedenen Ebenen, der Empirie und dem Mythos, entstammen. Zunächst führt Sokrates im Rahmen der misslungenen Beispiele für die moralische Erziehung des athenischen Volkes durch seine Herrscher empirisch -belegbare Daten an, die die negativen Folgen einer tyrannischen Lebensweise offenbaren sollen. Das Volk wird, so die Annahme, sobald es erst die Möglichkeit dazu

118 Siehe hierzu: Platons: „Alkibiades I“. In: Ebd.: S. 177/ 178. (134c-e)

erhält, versuchen, sich grausam an seinen früheren Herrschern für sein vormals erlittenes Unrecht durch bspw. Haft, Verbannung, Folter oder Ermordung zu rächen. So führt Sokrates aus:

„Und haben sie nicht dem Themistokles dasselbe getan und ihn noch obendrein gänzlich verbannt? Den Miltiades aber, den Sieger bei Marathon, hatten sie schon beschlossen, in der Grube umkommen zu lassen, und wäre nicht der Prytane gewesen, so würde er auch hineingekommen sein. Und doch würde diesen, wären sie so vortrefflich gewesen, wie du behauptest, dergleichen nicht begegnet sein.“¹¹⁹

Das erste Gegenargument, das sich gegen diese nachträgliche juristische Strafverfolgung oder Vergeltung früheren Unrechts anführen lässt, ist dasjenige, das auch schon Polos und Kallikles gegen Sokrates Standpunkt im „Gorgias“ eingewendet hatten. Denn sie hatten darauf verwiesen, dass all diese schädlichen Konsequenzen ja nur denjenigen treffen könnten, dessen Unrecht bereits entdeckt wurde, nicht aber den, dessen Vergehen bisher noch unerkannt geblieben sind. Zudem sei denkbar, dass sich der Tyrann seiner möglichen Strafe auch durch seine Flucht entziehe. Was also lässt sich zu dem vermeintlichen Lebensglück und Wohlergehen einer solchen Person sagen? Im „Gorgias“ bleibt Platon auf diese Frage weitestgehend eine Antwort schuldig.¹²⁰ Im neunten Buch der „Politiea“¹²¹ aber geht er detailliert auf all die negativen Konsequenzen ein, die, wie er meint, stets mit einer tyrannischen Lebensweise verbunden seien. Gesetzt den Fall, ein Tyrann verlöre seine vormalige Macht, sähe er sich mit derselben Angst vor Vergeltung konfrontiert wie bspw. ein Herr, der durch geschäftlichen Handel gezwungen wäre, mitsamt seinen Sklaven und seiner Familie durch die Wüste zu ziehen. In beiden Fällen fänden sich diese Personen plötzlich in einem rechtsfreien Raum wieder, der per se die Möglichkeit dazu bereithielte, dass man sie für ihre früheren Vergehen zur Rechenschaft zöge. Der eine würde den Zorn seines zuvor unterdrückten Volkes, der andere den seiner zuvor unterdrückten Sklaven fürchten. Dabei spielt es, wie man im Zuge von Platons empirisch-psychologi-

119 Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Ebd.: S. 438. (516d-e)

120 Die von Sokrates vorgebrachten Einwände im „Gorgias“ operieren ja gerade mit der Gültigkeit dieser These einer Einheit von Tugend und Glück.

121 Vgl. hierzu: Platon: „Politeia“. In: Platon Sämtliche Werke. Bd. II. (2013) S. 480-491. (571a-580b)

schem Hauptargument der „Angst“ und ihren weitreichenden psychisch-traumatischen Begleiterscheinungen anführen kann, keine Rolle, ob das verübte Unrecht einer Person bisher entdeckt wurde oder nicht. Allein die bestehende Möglichkeit einer Vergeltung, wie konkret oder hypothetisch sie auch sein mag, reicht aus, um die menschliche Psyche in ihren Grundfesten nachhaltig zu erschüttern. Angst, Unwohlsein, innere Anspannung, Unruhe und Nervosität sind für Platon die unausweichlichen seelischen Folgen eines begangenen Unrechts, die es einem deshalb nicht ermöglichen, von einem langfristigen Lebensglück und Wohlergehen zu sprechen.

Bei der Frage, ob diese empirischen Argumente nun überzeugend sein mögen oder nicht, geht es vor allem darum, ob sie sich mittels empirischer Verifikation plausibel begründen lassen. Die historischen Beispiele, die Platon im „Gorgias“ als Möglichkeit nachträglicher Strafverfolgung für begangenes Unrecht im Geschichtsverlauf anführt, sind daher recht leicht als wahr und somit als plausibel anzuerkennen. Auch das psychologische Argument, das mit den psychischen Belastungen des Menschen arbeitet, die ihm im Nachhinein aus seinem begangenen Unrecht erwachsen können, ist sicherlich nicht per se als ungültig von der Hand zu weisen. Allerdings gilt hier die Schwierigkeit, dass diese Behauptung nur aus der subjektiven Verfasstheit einer hiervon betroffenen Person selbst, als für sie zutreffend und somit als für sie wahr, zu verifizieren wäre. Anthropologisch nämlich könnte hier auch der Einwand erhoben werden, dass sich die psychische Grundkonstitution und mentale Stärke der Menschen sehr stark voneinander unterscheiden kann. Ohne großen Fantasiaufwand wären so auch Menschen vorstellbar, die über eine so robuste psychische Grundkonstitution und mentale Stärke verfügen würden, dass sie, trotz des durch sie begangenen Unrechts nicht von den von Platon beschriebenen negativen Gefühlen heimgesucht würden; oder aber, dass sie sich durch sie nicht so gravierend beeinträchtigt fühlen würden, dass sie dies als eine massive Schädigung ihres subjektiven Wohls erachten würden. Auch der psychische Mechanismus der vollständigen Verdrängung des durch eine Person begangenen Unrechts wäre in diesem Zusammenhang als ein möglicher Einwand gegen Platon denk-

bar.¹²² Darüber hinaus können diese zwei empirischen Argumente des entweder körperlich oder seelisch gearteten Schadens der Person nicht die radikalste ethische These des Sokrates im „Gorgias“ beweisen, nach der es für den Menschen stets schlechter sei, Unrecht zu tun, als Unrecht zu leiden. Nach dem bisherigen Stand der Argumentation ließe sich in der Annahme, dass Platons bisherige Argumente plausibel sind, nur bestätigend sagen, dass beide Varianten, das Unrecht tun wie auch das Unrecht leiden, mutmaßlich mit körperlichem oder seelischem Schaden für den Menschen verbunden seien, nicht aber, dass das Unrecht tun stets noch schlechter und schädlicher für ihn sei als das Unrecht leiden. Diese Behauptung kann Platon abschließend nur in Form einer dogmatisch-metaphysischen Argumentationsweise mithilfe des Mythos als einer Ebene des höheren Wahrheitsgehaltes beweisen.

Der Mythos nämlich besagt¹²³, wie Sokrates im letzten Teil des „Gorgias“ erklärt, dass die Seele des Menschen unsterblich sei. Beim Sterbeprozess löse sie sich vom Leib, der vergehe, um dann in ihrer

122 Interessanterweise wird sich dieses eher schwächer anmutende psychologische Argument Platons für die spätere Literaturanalyse der Horváthschen Texte noch als überaus wichtig erweisen, da, wie noch zu zeigen sein wird, auch Horváth die Gültigkeit dieser These einer möglichen Einheit von Tugend und Glück vornehmlich durch dieses psychologische Argument Platons stützt. So bestätigt Horváth sowohl durch den Handlungsverlauf einer Vielzahl seiner Dramen und Romane (zu denken wäre hier bspw. an die Romane „Jugend ohne Gott“ und „Ein Kind unserer Zeit“ sowie die Dramen „Mord in der Mohrengasse“, „Eine Unbekannte aus der Seine“, „Saldek“ und „Der jüngste Tag“) wie auch durch die psychische Verfasstheit seines dortigen Personals die Gültigkeit dieses hier von Platon behaupteten Zusammenhangs, der zwischen dem verübten Unrecht des Menschen einerseits und der daraus resultierenden Schädigung seiner Psyche andererseits besteht. Zudem geht Horváth in seiner Darstellung auch implizit auf die hier von mir ins Spiel gebrachten Einwände einer robusten menschlichen Psyche oder aber auf den Schutzmechanismus der psychischen Verdrängung des begangenen Unrechts des Menschen ein, zeigt aber, dass diese Schutzmechanismen die menschliche Psyche nur kurzfristig zu entlasten vermögen. Langfristig jedoch greifen sie nicht, da sie, wie der vornehmliche Ausgang der Texte zeigt, nicht dazu instande sind, den aus den Fugen geratenen Gefühlshaushalt der Figuren auf Dauer wieder zu stabilisieren. Vgl. hierzu: S. 218/219 in dieser Arbeit.

123 Vgl. hierzu: Die Skizzierung Sokrates zum Mythos im „Gorgias“. Platon: „Gorgias“. In: Platon Sämtliche Werke. Bd. I. Ebd.: S. 446-449. (523a-525a) Diese abschließende metaphysische Begründung der Ethik bleibt als doppelte Argumentationslinie zudem auch in Platons „Politeia“ erhalten. Vgl. hierzu: Platon: „Politeia“. In: Platon Sämtliche Werke. Bd. II. (2013), S. 528-537. (614a-621d)

ethischen Beschaffenheit von drei unabhängigen Richtern (Minos, Rhadamanthys und Aiakos) begutachtet zu werden. Stellen diese nun mittels ihrer eigenen Seelen, denn es handelt sich auch bei ihnen um bereits Verstorbene, offenkundige Merkmale des Guten, d.h. der Tugend, an ihr fest, die ihr entweder schon durch Geburt zufallen oder erst durch konsequente spätere Einübung des Menschen erworben wurden, schicken sie sie zur Insel der Seligen. Ist sie aber durch begangenes Unrecht offenkundig missgestaltet, was heißt, dass ihre Untugend niemals durch irdische Strafmaßnahmen korrigiert wurde, muss sie stattdessen Einzug in den Tartaros, das unterirdische Strafgefängnis der Griechen, nehmen. Dort muss sie, je nach der Schwere ihrer Vergehen, harte Qualen als Strafmaßnahmen infolge ihrer Schlechtigkeit erdulden, denn so Sokrates:

„Sichtbar ist alles an der Seele, wenn sie vom Leibe entkleidet ist, sowohl was ihr von Natur eignete als auch die Veränderungen, welche der Mensch durch sein Bestreben um dies und jenes in der Seele bewirkt hat. Kommen sie nun vor den Richter [...]: so stellt Rhadamanthys sie vor sich hin und beschaut eines jeden Seele, ohne zu wissen, wessen sie ist, sondern oft, wenn er den Großkönig vor sich hat oder andere Könige oder Fürsten, findet er nichts Gesundes an der Seele, sondern durchgepeitscht findet er sie und voller Schwielen von Meineid und Ungerechtigkeit und wie eben jedem seine Handlungsweise sich in der Seele ausgeprägt hat, und findet alles verrenkt von Lügen und Hochmut und nichts Gerades daran, weil sie ohne Wahrheit aufgewachsen ist, sondern von aller Gewalttätigkeit und Weichlichkeit, Übermut und Unmäßigkeit im Handeln zeigt sich auch die Seele voll Mißverhältnis und Hässlichkeit. Hat er nun eine solche erblickt: so schickt er sie ehrlos gerade ins Gefängnis, wo sie, was ihr zukommt, erdulden wird.“¹²⁴

Der Tod ist für Platon also nie das Ende der Gültigkeit der Kategorien von Wohl und Unwohl, Schaden und Nutzen und damit auch von Glück und Unglück, weil das menschliche Selbst für ihn in der unsterblichen Seele des Menschen liegt. Deshalb kann der Tod auch keine Tilgung der menschlichen Vergehen, d.h. seiner Schuld, bedeuten, genauso wenig, wie er umgekehrt die ethische Qualität, die die Seele besitzt, nachträglich beeinträchtigen oder zerstören kann. Der Mythos ist somit der alleinige Hintergrund für die Wahrheit der sokratischen

124 Siehe hierzu: Platon: „Gorgias“. In: Platon Sämtliche Werke. Bd. I. (2002) S. 448/449. (524d-525a)

Aussage im „Gorgias“, wonach es für den Menschen stets schlechter sei, Unrecht zu tun, als Unrecht zu leiden, wie auch für die Steigerung dieser These, dass es für den Menschen das denkbar größte Übel darstelle, ungestraft Unrecht zu tun.

IV. Der platonische Ethikdiskurs in der impliziten Rezeption Horváths

Die Beweglichkeit des ethischen Personals Horváths

In der Folge ist es nun mein Anliegen, die im Einzelnen bei Platon diskutierten ethischen Grundsätze samt ihrer Implikationen und Probleme auch in ihrer impliziten Relevanz in Horváths Schreiben aufzudecken. Dabei interessieren mich sowohl die implizit-inhaltlichen und argumentativen Übernahmen als auch die Modifikationen, die Horváth an diesem Gedankengut Platons vornimmt. Bisher hat meine Interpretation ergeben, dass auch sein Personal in der Summe nach der Glückseligkeit als höchstem Gut strebt und dass es diese Sehnsucht zunächst durch einen semantisch umfassenden Reichtum realisieren will. Doch dieser kann, wie gezeigt wurde, selbst da, wo er schließlich realisiert wird, die vom Individuum ersehnten reinen Inhalte des Glücks nicht in wahrhaftiger Form abbilden, sondern bloß ihre rudimentären und in sich durch Ambivalenz beschädigten Abbilder. Dies ist eine Erkenntnis, die, wie hier aber zu betonen ist, lediglich jenen Figuren Horváths vorbehalten bleibt, die Angelika Steets in ihrer Untersuchung als „beweglich“ ausgewiesen hat. Denn ihr Merkmal ist es, im Gegensatz zu den eher „statischen“ eine umfängliche geistig-moralische Entwicklung zu durchlaufen.¹²⁵ Dies ist auch der Grund, weshalb

125 Angelika Steets betont in ihrer Interpretation in diesem Kontext allerdings, dass es zwischen den beweglichen und unbeweglichen Figuren Horváths auch Grenzgänger gibt, die sie deshalb als halb bewegliche Figuren einstuft. Grundsätzlich basiert ihre Unterscheidung zwischen beweglichen und unbeweglichen Figuren darauf, dass sie die ersteren Figuren als Subjekte, d.h. als Handlungsträger, begreift, die die Grenzen semantischer Spannungsfelder überschreiten könnten. Dementgegen seien letztere Figuren ihrer Ansicht nach solche, die in ihrem angestammten Lebensraum verharren und eher automatisiertes und somit leicht prognostizierbares Verhalten an den Tag legen würden. Vgl. hierzu: das Kapitel: „Personenstruktur: Die Figur als Handlungsträger“. In: Angelika Steets: „Die Pro-

diese beweglichen Figuren im Zentrum meiner Untersuchung stehen. Sie nämlich haben, wie nun gezeigt werden soll, häufig ein ethisches Selbst- und Problemverständnis, das durch die Anwesenheit basaler ethischer Einsichten, Grundsätze und Werte gespeist wird wie auch durch die intensive geistig-reflexive Auseinandersetzung damit. Manche von ihnen, auf denen in der Folge der Schwerpunkt meiner Untersuchung liegen soll, wie z.B. der Soldat aus „Ein Kind unserer Zeit“ und Thomas Hudetz aus „Der jüngste Tag“, bilden dieses ethische Selbstverständnis erst innerhalb eines umfassenden psychisch-geistigen Entwicklungsprozesses aus, andere, wie der Lehrer aus „Jugend ohne Gott“, besitzen es zwar von Anbeginn, konkretisieren es aber im Laufe der Zeit dahin gehend, dass sie es von Grund auf in sich verfestigen bzw. vollständig erneuern. Allen gemeinsam ist dabei die argumentative Auseinandersetzung und das z.T. intensive Ringen mit diesem ethischen Gedankengut, das sie bei diesem Prozess kontinuierlich gegen andere, oftmals ebenfalls berechnete Interessen ihrerseits abwä-

sawerke Ödön von Horváths. Versuch einer Deutungsanalyse. Hrsg. von Ulrich-Müller, Franz-Hundsnurscher und Cornelius Sommer. Akademischer-Verlag-Hans-Dieter-Heinz. Stuttgart 1975. S. 79-111. Dort: S. 97/98, S. 99/100 u. S. 104. Obzwar ich diese Unterscheidung prinzipiell teile (da es durchaus beweglichere und statischere Figuren bei Horváth gibt) und diese Feststellung auch die in der Horváth-Forschung sehr kontrovers diskutierte Frage berührt, ob seine Figuren tatsächlich einen individuellen Subjekt- oder einen eher typenhaften Objektstatus besitzen (vgl. hierzu auch: das Kapitel: „Personenbeziehungen“. Ebd.: S. 112-130.), möchte ich betonen, dass ich die meisten der Figuren Horváths, d.h. vor allem die Mehrzahl seiner Protagonisten (egal, ob aus der früheren oder der späteren Schreibphase des Autors), für beweglich bzw. für halb beweglich erachte. Für mich sind sie alle weitestgehend personal konzipierte Subjekte mit allerdings etlichen Abstufungen in dieser Frage. Bei der Frage nach dem Subjekt- oder Objektstatus der Figuren und folglich auch bei der nach ihrer Beweglichkeit bzw. Unbeweglichkeit, d.h. ihrer Freiheit oder Determination, darf es nämlich, wie ich glaube, keine Rolle spielen, ob ihre Individualität voll ausgearbeitet (was nicht dem Horváthschen Schreibstil entspricht) oder lediglich in rudimentären Zügen vom Autor angedeutet wurde; ebenso wenig wie, ob sie eher als Grundtypen, denn als präzise ausgearbeitete Individuen von ihm angelegt wurden, ob ihre Namen austauschbar oder ob sie gar namenlos sind oder aber, ob sich ihr Verhalten leicht oder schwer prognostizieren lässt. Relevant für diese Frage ist allein, ob sie in erkennbarer Weise mit jenen Merkmalen ausgestattet wurden, die einen Menschen als Person, d.h. als Subjekt, kennzeichnen oder nicht. Da die große Summe von Horváths Personal aber dazu befähigt wirkt, rational zu denken und zu entscheiden, sowie in verschiedenem Maße Spontanität besitzt, genau wie sie dazu in der Lage wirkt, ihr Handeln und Verhalten aufgrund

gen bzw. gegebenenfalls auch verteidigen müssen. Nur so nämlich kann dieses ethische Gedankengut irgendwann tatsächlich in ihrem Innern entscheidungs- und handlungsweisend werden. Horváth verschränkt den ethischen Diskurs mit seinen wesentlichsten Fragen, wie der nach der richtigen Lebensweise, dem Zustandekommen moralischer Einsichten, Werte und Urteile im Individuum, der richtigen Begrifflichkeit des Guten, der moralischen Erziehbarkeit des Menschen schlechthin oder nach seiner Freiheit oder Determination, d.h. auch Schuldfähigkeit oder Unschuld, also durchaus gezielt in das semantische Spannungsfeld von „Dynamik“ und „Statik“. Die fließenden Übergänge dieser oppositionellen Größen, die zudem leicht mit anderen Oppositionsstrukturen, die für sein Werk ebenfalls von besonderer Relevanz sind, wie bspw. die von „Individuum“ und „Gesellschaft“, verbunden werden können, erschließen ihm meines Erachtens erst die Möglichkeit, die entsprechenden Grauzonen sowie die problemati-

verschiedener Antriebe, Motive, Absichten und Gründe zu vollziehen oder zu unterlassen, sowie Selbstbewusstsein im weitesten Sinne besitzt, zukunftsorientiert ist usw., lässt sie sich folglich nur sehr schwer zu bloßen Objekten, Apparaten oder Patienten degradieren. Dies bedeutet, dass das Personal Horváths in der Summe personal von ihm konzipiert wurde und folglich ein subjektiver Handlungsträger des Geschehens ist. Mag es auch, woran kein Zweifel besteht, was gerade in seinem Frühwerk unverkennbar ist, dem Rezipienten wenig flexibel, starr, hölzern, unfrei und regelrecht zu seinen Entscheidungen gezwungen erscheinen, was so weit geht, dass es selbst in seiner ureigenen sprachlichen Ausdrucksform gehemmt bzw. sprachlos wirkt, so liegt dies nicht daran, dass es von Horváth grundlegend nicht per se personal konzipiert worden wäre, sondern daran, was ja zu einem Großteil die Tragik der Horváthschen Dramatik ausmacht, dass dieses Personal durch die widrigen sozialen Lebensumstände, denen es stets unterworfen wird, permanent in seinen personalen Fähigkeiten eingeschränkt und gehemmt wird. Irgendwann sind davon dann nur noch rudimentäre Bruch- und Versatzstücke in ihm übrig, die sich lediglich in dunklen Träumen und Sehnsüchten ernähren lassen. Hierin aber liegt das eigentlich deterministische Element bei Horváth, das zugleich Zielpunkt seiner (Sozial-)Kritik ist, weil er so zeigt, welche politischen Umstände das menschliche Person-Sein fast vollständig vernichten und unterwandern können, nicht aber darin, dass er die Mehrzahl seiner Figuren schon vorab als bloße Objekte oder Apparate konzipiert hätte, auch wenn es unstrittig ist, dass es sehr statische Figuren in seinem Werk gibt. Demnach greift er mit dieser Thematik also eher das Problem der z.T. fließenden Übergänge vom Subjekt- zum Objektstatus des Menschen auf und damit eine zentrale Frage der angewandten Ethik. So nämlich stellt er die Frage, in welchem Umfang, wann, wann nicht, wann noch nicht und wann nicht mehr jene Merkmale, die das Person-Sein eines Wesens wie des Menschen konstituieren, vorliegen oder nicht. Vgl. hierzu auch: S. 14-21 in dieser Arbeit.

schen Schnittstellen innerhalb des ethischen Diskurses in seinen Denk- und Argumentationsprozessen sichtbar zu machen. In der Folge sollen deshalb die Fragen geklärt werden, wie genau seine Figuren ein ethisches Selbstverständnis ausbilden bzw. es erneuern, aber auch, worin es inhaltlich konkret besteht und mit welchen Problemen Horváth sein ethisches Personal dabei konstant konfrontiert. Zuletzt gilt es, die Frage zu stellen, inwiefern das ethische Selbstverständnis seinen Figuren, sofern sie es erfolgreich in sich konstituiert haben, dabei helfen kann, ein alternatives Glückskonzept zum Reichtum auszubilden.

Die Frage nach dem guten Leben im Rahmen eines Interessen- und Wertestreites

Interessanterweise stoßen die Figuren Horváths, um die es jetzt in meiner Untersuchung geht, im Rahmen ihrer Aus- bzw. Weiterbildung eines ethischen Selbstverständnisses, obzwar zu unterschiedlichen Phasen ihrer Entwicklung, so doch in der Summe exakt auf das identische Problem eines Interessenstreites bzw. inneren Wertekonfliktes. Denn bei ihrer Suche nach der bestmöglichen Lebensweise, die ihnen die Inhalte des Glücks garantieren soll, werden sie konstant mit der Frage konfrontiert, welche ihrer vielschichtigen Interessen und Werte ihnen im Rahmen eines subjektiv guten Lebens wichtig, d.h. für sie selbst unbedingt zu wahren sind. So haben manche dieser Werte eine hohe funktionale Bedeutung für ihre Persönlichkeit, da sie eine identitätsstiftende Funktion ausüben, wohingegen andere eventuell austauschbar oder gar verzichtbar für sie sind. Dies heißt aber, dass die Figuren ihre Interessen und Wertvorstellungen bei diesem Prozess immer wieder aufs Neue gegeneinander abwägen müssen, aber auch, dass sie ihre eigenen Handlungsantriebe, Motive und Wertrelationen, aus denen diese Werte erst resultieren, in einem inneren Prozess der Abwägung fortwährend überprüfen müssen. Dieser im Grunde alltägliche Entscheidungsprozess gestaltet sich aber bei vielen von ihnen höchst problematisch, da er für sie zu einer Art inneren Krise wird, die häufig in einem engen Bezug zum dramatischen Hauptkonflikt steht. Entweder, weil diese Krise den Konflikt maßgeblich einleitet, wie die Identitätskrise und die daraus resultierende Entfremdung des Lehrers

in „Jugend ohne Gott“ von seinen Schülern, die seine passive Haltung und so auch Ns Ermordung erst begünstigen, oder aber, indem sie, sofern sie sich parallel zum dramatischen Hauptkonflikt entspinnt, ihn maßgeblich verschärft, wie dies in „Der jüngste Tag“ geschieht. Dort resultiert die Identitätskrise von Thomas Hudetz zwar aus dem Zugunglück, doch sie verschärft in der Folge auch den dramatischen Grundkonflikt in seiner Frage nach Hudetz Schuld und Unschuld, der in Annas Ermordung gipfelt, enorm. In „Ein Kind unserer Zeit“ ist die innere Handlung als innerer Konflikt des Soldaten dagegen vollständig mit der äußeren Handlung eines immer nur temporären Ein- und Ausgliederns des Soldaten in die Gesellschaft verwoben, weil sich beides den ganzen Roman hindurch permanent wechselseitig bedingt. Damit aber bildet der innere Konflikt dieser Figuren Horváths häufig schon ein wesentliches strukturbildendes Element im dramatischen Aufbau dieser drei Texte.

Bürgerliche Identität vs. moralische Integrität in „Jugend ohne Gott“

Schon der Beginn des Romans „Jugend ohne Gott“ thematisiert im ersten Kapitel, „Die Neger“¹²⁶, noch latent, im Rahmen der nächsten fünf Kapitel („Es regnet“, „Die reichen Plebejer“, „Das Brot“, „Die Pest“, „Das Zeitalter der Fische“)¹²⁷ immer deutlicher die sich anbahnende innere Krise des Lehrers. Diese beruht auf einem Widerstreit zwischen seinem bürgerlichen Selbstverständnis als pflichtgetreuer Beamter im Staatsdienst einerseits und seinen persönlichen moralisch-intellektuellen Ansichten und Grundsätzen andererseits. So läutet schon die Korrektur des Aufsatzes, den seine Schüler über die Notwendigkeit von Kolonien, ein von der Aufsichtsbehörde gestelltes Thema, verfasst haben, ihren Beginn ein, wenn sich der Lehrer angesichts des schönen Wetters draußen lustlos denkt: „Draußen scheint noch die Sonne, fein muß es sein im Park!“¹²⁸ Schon dieser Gedanke zeigt nämlich, dass er enorme Probleme damit hat, sich zur Arbeit zu motivie-

126 Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13. (2001), S. 11-14.

127 Siehe hierzu: Ebd.: S. 15-16., S. 16-21., S. 21-23., S. 23-26., S. 26-30.

128 Siehe hierzu: Ebd.: S. 12.

ren. Doch zunächst eilt ihm noch sein tief verinnerlichtes bürgerliches Berufsethos zu Hilfe, wenn er sich gedanklich streng durch die Worte ermahnt: „Doch Beruf ist Pflicht, ich korrigiere die Hefte und schreibe in mein Büchlein hinein, wer etwas taugt oder nicht.“¹²⁹ Die spöttische Ironie aber, mit der er kurz darauf für sich selbst die von der Aufsichtsbehörde gestellte Aufsatzfrage: „Warum müssen wir Kolonien haben?« Ja, warum? Nun, lasset uns hören!“¹³⁰, wiederholt, vermittelt dem Rezipienten hingegen den Eindruck, als ob selbst dieses mutmaßlich positive bürgerliche Berufsethos des Lehrers schon eine gravierende Schädigung erlitten habe, wobei ihm die Gründe dafür bisher noch unklar sind.¹³¹ Die befremdlich anmutende Wiederholung der Aufsatzfrage durch den Lehrer, gepaart mit der spöttischen Ironie, offenbart hier nämlich nicht nur sein eigenes Befremden, sondern auch schon eine gewisse Art der Hilflosigkeit, da er so ganz den Eindruck erweckt, als hätte er selbst gerne eine befriedigende und aufschlussreiche Antwort auf diese durch den Aufsatz gestellte außenpolitische Frage. Gerade dieses sonderbare Verhalten des Lehrers spricht dafür, dass er sich innerlich bereits von seinem Beruf und dem dazugehörigen Rollenverständnis, derjenige zu sein, der die richtigen Antworten auf die schulischen Fragen liefert, zu distanzieren begonnen hat. Die Gründe für

129 Ebd.: S. 12.

130 Ebd.: S. 12.

131 Dass der Lehrer seinen Beruf zuvor gerne ausgeübt hat, bestätigt sich erst im Kapitel: „Geh heim!“ Ebd.: S. 45-47, wo er mittlerweile völlig desillusioniert seine früheren Lebensträume vor seinem inneren Auge Revue passieren lässt, indem er denkt: „Und es fällt mir die Bank ein, auf der ich saß und überlegte: was willst du werden? Lehrer oder Arzt? Lieber als Arzt wollte ich Lehrer werden. Lieber als Kranke heilen, wollte ich Gesunden etwas mitgeben, einen winzigen Stein für den Bau einer schöneren Zukunft.“ Doch sein Fazit ist ernüchternd, denn er schließt seine Überlegung mit dem verzweifelten Ratschlag an sich selbst: „Geh heim! Heim, wo du geboren wurdest. Was suchst du noch auf der Welt? Mein Beruf freut mich nicht mehr.“ Ebd.: S. 47. Seine hier spürbare Verzweiflung geht auf seine zu diesem Zeitpunkt schon schmerzlich erlangte Erkenntnis zurück, dass seine ethisch-humanistischen Ideale, die er neben der reinen Wissensvermittlung als zu seinem Berufsverständnis dazugehörig begreift, in der Gesellschaft, in der er lebt, längst obsolet geworden sind, weshalb ihn sein einstmalis favorisierter Beruf nicht mehr erfreut. Am Ende des Romans aber, als der Lehrer nach Afrika aufbricht, um dort seine neue Stelle als Missionar an einer afrikanischen Schule anzutreten, wandelt sich die Situation abermals, da es ihm nun wieder möglich erscheint, seine pädagogischen Ideale in ihrer Gesamtheit anzuwenden und zu leben.

diese innere Abkehr von seinem Beruf treten deshalb im Rahmen der weiteren Aufsatzkorrektur auch immer deutlicher hervor. So stößt er sich in seinem intellektuellen Anspruch z.B. massiv an der, wie es im Text heißt, phrasenhaften Wiedergabe „uralte[r] Weisheiten“¹³², die ihm seine Schüler als „erstmalig formulierte Schlagworte“¹³³ präsentieren, wobei sie zu seinem großen Bedauern mit „schiefen Voraussetzungen“¹³⁴ „falsche Schlußfolgerungen“¹³⁵ ziehen, wobei sich „schief“ und „falsch“¹³⁶ leider, wie er sich grimmig denkt, nicht wieder aufheben. Doch selbst an diese geistige Umnachtung der heranwachsenden Jugend hat er sich bereits gewöhnt, genau wie an eine öffentliche Welt, in der längst das Radio als Massenmedium der NS-Propaganda die öffentliche Meinungsbildung bestimmt.¹³⁷ Denn diesbezüglich denkt er sich nur düster: „Ich werde mich hüten als städtischer Beamter, an diesem lieblichen Gesange auch nur die leiseste Kritik zu üben! Wenns auch weh tut, was vermag der einzelne gegen alle? Er kann sich nur heimlich ärgern. Und ich will mich nicht mehr ärgern!“¹³⁸

Laut dem Zitat hat sich der Lehrer also schon vor geraumer Zeit vorgenommen, sich nicht mehr länger über Dinge zu ärgern, die seines Erachtens ohnehin nicht in den Einflussbereich des Einzelnen fallen, was ebenfalls auf seine bereits beschädigte und nur noch dem formalen Anschein nach existierende bürgerliche Identität verweist. Normalerweise wäre es nämlich in einem Staat, der sich nicht gerade zur Diktatur umformiert, wie dies in „Jugend ohne Gott“ geschieht, sowohl seine Pflicht als Pädagoge wie auch als Person im öffentlichen Dienst, sich an der Bildung dieser öffentlichen Meinung aktiv zu beteiligen. Doch er ahnt, dass jedwede kritisch-intellektuelle Einmischung in den nun angebrochenen gesellschaftlichen Zeiten des allgemeinen politischen Konsenses unliebsame Sanktionen für ihn zur Folge haben würden, die er, wie man seinen Gedanken anlässlich des Lesens seiner Ge-

¹³² Ebd.: S. 13.

¹³³ Ebd.: S. 13.

¹³⁴ Ebd.: S. 13.

¹³⁵ Ebd.: S. 13.

¹³⁶ Ebd.: S. 13.

¹³⁷ Vgl. hierzu: „Und während ich weiterlese, höre ich immer das Radio: es lispelt, es heult, es bellt, es girrt, es droht- und die Zeitungen drucken es nach und die Kindlein, sie schreiben es ab.“ Ebd.: S. 14.

¹³⁸ Ebd.: S. 13.

burtstagspost entnehmen kann, tunlichst zu vermeiden sucht.¹³⁹ Sein ganzes Bestreben richtet sich darauf, ein möglichst ruhiges, friedliches und bürgerlich-beschauliches Leben zu führen, bei dem ihm als Pädagoge im Staatsdienst Arbeit und Brot wie auch das Erreichen der vollen Altersgrenze, d.h. der vollen Pension, sicher sind. Um jeden Preis will er zu Beginn des Romans also den äußeren Anschein wahren und gesellschaftlich integriert bleiben. Auch sehnt er sich insgeheim nach öffentlicher Anerkennung, wie sein heimlicher Wunsch, irgendwann einmal in der Illustrierten zu stehen, und sei es nur anlässlich seines hundertsten Geburtstages, aufzeigt.¹⁴⁰ Die Außenwirkung seiner Person genießt also zu diesem frühen Zeitpunkt im Roman noch oberste Priorität für ihn, weshalb er, wie das Zitat dokumentiert, keinesfalls mit seinen politischen Ansichten negativ auffallen und somit aus dem gesellschaftlichen Gefüge herausfallen will. Doch im Grunde weiß der Lehrer selbst zu diesem frühen Zeitpunkt im Roman schon sehr genau, dass er sich mit dieser inneren Strategie der Anpassung lediglich selbst belügt, auch wenn er sich gedanklich beharrlich vom Gegenteil zu überzeugen sucht: „Denk nicht so dumm, herrsch ich mich an[.]“¹⁴¹ oder aber „Bedenk und versündig dich nicht!“¹⁴². Seine innere Unzufriedenheit allerdings kann er selbst durch solche Gedanken nicht zum Verstummen bringen. Aus Furcht vor Einsamkeit, sozialem Abstieg und Repression hält er jedoch nicht nur in der Anfangsphase des Romans, sondern auch noch weit darüber hinaus an dieser Strategie der inneren Verdrängung fest. Daher lautet sein Lebensmotto, solche intellektuellen Ärgernisse, wo sie sich einstellen, so wie hier, bei der Aufsatzkorrektur, möglichst zu ignorieren. Ein anderes Mittel, das er sich zur Bewältigung seines immer schwieriger werdenden Alltages auserkoren hat, ist seine Flucht ins private Freizeitvergnügen. So fällt ihm in dem Moment der Aufsatzkorrektur rasch die eigentliche Tages-

139 Siehe hierzu: Ebd.: S. 11/12.

140 Vgl. hierzu: Ebd.: S. 11/12. Diesen heimlichen Wunsch des Lehrers nach öffentlicher Anerkennung greift Horváth später in Form des sensationsheischenden Zeitungsartikels, der ein lügenhaftes Interview mit dem Lehrer enthält, bei dem er zu den dramatischen Vorkommnissen im Zeltlager befragt wird und sich unwissend stellt abermals im Roman auf. Vgl. hierzu. das Kapitel: „Die Mitarbeiter“. Ebd.: S. 82-87. Dort: S. 83.

141 Vgl. hierzu: Ebd.: S. 11.

142 Vgl. hierzu: Ebd.: S. 12.

planung seines Geburtstages wieder ein, wenn er sich mit dem Satz: „Korrigier rasch, du willst noch ins Kino!“¹⁴³ zur Eile ermahnt.¹⁴⁴ Größtmöglicher gedanklicher Optimismus, gepaart mit Ignoranz und

143 Ebd.: S. 13.

144 Es geht hier nicht in erster Linie darum, dass der Lehrer den Tag seines Geburtstages mit einem Kinobesuch, auf besondere Art und Weise feiern will, sondern darum, dass das Kino, der Park, die Bar mit dem Alkoholgenuß, der dort stattfindet, wie der Besuch des Fußballspiels im Stadion Fluchtorte für ihn sind, an denen er seinem Alltag kurzfristig entfliehen kann, da er an diesen Orten mit ihren Veranstaltungen zeitweilig in eine andere, mitunter bessere Welt eintauchen und alles um sich herum vergessen kann. Dies offenbart eben die selbstvergessene Schilderung des Fußballspiels im Roman, wenn es hierzu im Text heißt: „Wenn der Rechtsaußen den linken Halb überspielt und zentert, wenn der Mittelstürmer den Ball in den leeren Raum vorlegt und der Tormann sich wirft, wenn der Halblinke seine Verteidigung entlastet und ein Flügelspiel forciert, wenn der Verteidiger auf der Torlinie rettet, wenn einer unfair rempelt oder eine ritterliche Geste verübt, wenn der Schiedsrichter gut ist oder schwach, parteiisch oder parteilos, denn existiert für den Zuschauer nichts auf der Welt, außer dem Fußball, ob die Sonne scheint, obs regnet oder schneit. Dann hat er alles vergessen.“ Siehe hierzu: Ebd.: S. 14. Das Fußballstadion, aber auch das Kino sind zudem Orte, die sowohl die positiven wie auch die negativen gesellschaftlichen Zeittendenzen des 20. Jahrhunderts besonders deutlich sichtbar machen, da sie im Rahmen ihrer Veranstaltungen einerseits, wie Horváth andeutet, gezielt zur politischen Instrumentalisierung der Massen im NS-Staat missbraucht worden sind, wie auch andererseits (zumindest in der frühen Phase der Machtergreifung der Nazis) noch Zufluchtsorte waren, die einen gewissen Freiraum boten, da sie (vorerst noch) nach ihren je eigenen Gesetzen des Sportes oder eben auch der Kunst funktionierten. In diesem Sinne erträumt sich der Lehrer, ganz in Analogie zu Horváths Legende vom Fußballplatz im Kapitel: „Der totale Krieg“ auch ein himmlisch-jenseitiges Fußballspiel als Trost für seine desolante Seelenlage, bei dem sich menschliche Güte mit sportlicher Fairness vereint. Vgl. hierzu: Ebd.: S. 37. Auch die Schilderungen des Tormanns im Roman, der dem kleinen W den Sterbeprozess erleichtert, indem er ihm von den internationalen Fußball-Partien im Rahmen seiner Karriere in fremden Ländern mit ihren je eigenen Besonderheiten vorschwärmt, nehmen indirekt auf diese Sphäre von menschlicher Toleranz, gepaart mit sportlicher Fairness, Bezug, die dem fanatischen Nationalismus im deutschen Bürgertum der 30er-Jahre des 20. Jahrhunderts somit geradewegs entgegensteht. Vgl. hierzu: Ebd.: S. 33. Auch Alexander Fuhrmann betont die positive Schilderung des Fußballs in Horváths Roman, wenn er das Sterben von W in seinem Aufsatz wie folgt skizziert: „[...] getröstet von seinen Idealen, von Erzählungen aus einer ihm unerreichbar gebliebenen Welt der Freiheit, der des internationalen Fußballs.“ Siehe hierzu: Alexander Fuhrmann. „Der historische Hintergrund: Schule-Kirche-Staat“. In: „Horváths Jugend ohne Gott“ Hrsg. von Traugott Krischke. Taschenbuch-Materialien. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1984. S. 129-146. Dort: S. 138.

einer Ablenkung durch das private Vergnügen, sind also die von ihm bisher eingesetzten Methoden, um den Problemen seines Alltages zu entgehen. Und doch tritt im Rahmen dieses ersten Kapitels schon etwas in seiner Existenz im Lehrer hervor, das seine passive und lethargische Haltung von nun an fortwährend torpediert. Denn als er sich wieder der Korrektur von Ns Aufsatz zuwendet, stutzt er zunächst sichtlich überrascht, wobei er sich irritiert fragt: „Was schreibt denn da der N?“¹⁴⁵, um dann fassungslos die schockierende Antwort zu lesen: „»Alle Neger¹⁴⁶ sind hinterlistig, feig und faul.«“¹⁴⁷, wobei sich der Lehrer augenblicklich denkt: „- Zu dumm! Also das streich ich durch!“¹⁴⁸. Doch zu dieser Tätigkeit kommt es nicht mehr, da seine Gedanken plötzlich eine ganz andere Wendung nehmen. Denn im Roman heißt es dazu:

„Und ich will schon mit roter Tinte an den Rand schreiben: »Sinnlose Verallgemeinerung!« - da stocke ich. Aufgepaßt, habe ich denn diesen Satz über die Neger in letzter Zeit nicht schon mal gehört? Wo denn nur? Richtig: er tönte aus dem Lautsprecher im Restaurant und verdarb mir fast den Appetit. Ich lasse den Satz also stehen, denn was einer im Radio redet, darf kein Lehrer im Schulheft streichen.“¹⁴⁹

Obwohl der Lehrer also seinen ursprünglichen Entschluss, diesen Satz augenblicklich durchzustreichen, aus Angst vor politischen Sanktionen, wie die Formulierung „was einer im Radio redet, darf kein Lehrer im Schulheft streichen“ zeigt, sofort wieder aufgibt, offenbart diese Textpassage doch den Umstand, dass seine spontanen Vorbehalte gegen diese diskriminierende Äußerung Ns nicht nur rein intellektueller Natur sind, obzwar auch diese Ebene der Kritik, wie der Vermerk

145 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“ In: Ödön von Horváth. GW. Bd. 13. (2001) S. 13.

146 Der Begriff „Neger“ fungiert, genau wie der Begriff des „Unkrautes“, im Roman eher als Sammelbegriff der allgemeinen Diskriminierung und Stigmatisierung andersartiger oder anders seiender Menschen, die dem Weltbild oder dem Rassenideal der Nazis aufgrund ihrer vermeintlichen Minderwertigkeit bzw. ihrer Verschiedenheit widersprechen und daher verjagt, ausgebeutet und schließlich vernichtet gehören, denn als präzise Bezeichnung für Menschen afrikanischen Ursprungs, auch wenn dies hier zunächst auf der Textebene in Form des Aufsatzthemas nahegelegt wird.

147 Ebd.: S. 13.

148 Ebd.: S. 13.

149 Ebd.: S. 13.

„sinnlose Verallgemeinerung“ zeigt, in ihm existiert. Daneben aber tritt hier zum ersten Mal eine moralische Empörung in ihm in Erscheinung, die Horváth durch das Ekel-Motiv in den Roman einführt. So erinnert er sich daran, dass ihm dieser Satz, als er ihn seinerzeit aus dem Radiolautsprecher im Restaurant gehört hatte, fast den Appetit verdorben hatte.¹⁵⁰ Damit skizziert Horváth aber schon im Rahmen dieses ersten Kapitels implizit jene zwei Komponenten, die in der Folge sowohl für die spätere Zivilcourage des Lehrers, d.h. für sein offenes Wahrheitsbekenntnis vor Gericht, als auch für seine tiefe innere Abneigung gegen die menschenverachtenden Inhalte der NS-Ideologie selbst verantwortlich sind. Beide Aspekte werden deshalb in der Folge im Rahmen der moralischen Urteilsbildung im Lehrer, auch zu jeglicher Art von Moraltheorie passend, von Horváth folgerichtig aufeinander bezogen. Das eine ist die eher intellektuell begründete Kritik des Lehrers, die diese ideologischen Inhalte als Formen unreflektierter

150 Die bewusste Verweigerung des Essens bzw. der Nahrungsaufnahme in bestimmten Situationen, die in dieser Textpassage ebenfalls angedeutet wird, ist ein sich häufig wiederholendes, ethisch fundiertes Strukturelement bei Horváth, das seine Figuren als Akt des Protestes dann zeigen, wenn sie moralische Entrüstung fühlen oder in ihrem menschlich-personalen Stolz gekränkt sind. Diese Geste ist folglich ein Ausdrucksmittel dafür, dass sie nicht gewillt sind, sich auf ihre rein biologisch-materielle Existenz als Mensch reduzieren zu lassen, sondern dass sie als menschliche Personen und Individuen mit Eigenwert, Stolz und Willen respektiert werden möchten. Vgl. hierzu bereits ausführlich S. 14-21 in dieser Arbeit. Auch ist das Motiv der entweder ungerührten Essensaufnahme oder aber der gerührten Essensverweigerung ein Zeichen für die entweder vorliegende oder fehlende Empathie bestimmter Figuren. So verweigert bspw. das Mädchen in: „Das Märchen in unserer Zeit“ im Andenken an die Tränen des mittlerweile geschlachteten Pferdes, mit dem es zuvor noch Freundschaft geschlossen hat, das sonntägliche Pferdefleisch in seiner Familie. Vgl. hierzu: Ödön von Horváth: „Sportmärchen und andere Prosa und Verse“. In: GW. Bd. 11. (2001), S. 172/173. Wohingegen der Buchhalter in „Ein Kind unserer Zeit“ gerade ungerührt einen Hering verspeist, als ihn der Soldat das zweite Mal aufsucht, um ihn wegen Annas Entlassung zur Rede zu stellen, was dabei Ausdruck seiner emotionalen Kälte ist, da es hierzu im Roman heißt: „Er verzehrt gerade einen Hering. Wie fein der frißt- [...] Er wußte es natürlich, warum sie ihre Stellung verlor, er wußte es genau- Er hat doch auch gesagt: »Das Fräulein wurde krank.« Und ich hab gefragt: »Was hat ihr gefehlt?« Und er hat gesagt: »Nichts besonderes-« Nichts besonderes? Na warte nur! Er frißt noch immer. [...] Und ich muß plötzlich denken, du sollst frieren. Und du sollst auch keinen Hering fressen-“ Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14. (2001), S. 115.

„Dummheit“ zurückweist. Das andere ist seine zunächst rein subjektiv-emotiv begründete innere Ablehnungshaltung gegenüber diesen Inhalten selbst, die er dabei nicht nur als abstoßend, sondern in ihren postulierten Werturteilen auch als grundlegend falsch empfindet. Beide Formen des Widerstandes, gepaart mit dem gegen Ende des Romans immer mehr in Erscheinung tretenden positiven Gottesglauben, sind daher von nun an auch jene Motoren, die seine sozial-politische Anpassung und reibungslose Eingliederung in den NS-Staat immer mehr behindern, bis sie sie schließlich ganz zum Erliegen bringen. Denn sie sind es, die ihn im weiteren Romanverlauf konsequent dazu zwingen, sein persönliches Selbst- und Werteverständnis wie auch seine übrige Interessenlage, in ihren jeweiligen Prioritäten in der Summe erst wieder ganz neu auszubilden.¹⁵¹

Gerechtigkeit und Gleichheit als Grundpfeiler im moralischen Selbstverständnis des Lehrers

Dass das persönliche Selbstverständnis des Lehrers in seinen Grundfesten von Anbeginn auf ethischen Überzeugungen und moralischen Grundsätzen, wie bspw. der Gerechtigkeit und der menschlichen Gleichheit basiert, vergegenwärtigt aufs Deutlichste die Prügelei, die sich am darauffolgenden Tag im Kapitel: „Es regnet“¹⁵² zwischen seinen Schülern E, G, R, H, T und F im Treppenhaus des Gymnasiums vollzieht. Durch den Lärm im zweiten Stockwerk alarmiert, eilt der Lehrer nämlich sofort herbei, um ihren ungleichen Kampf zu unterbinden, indem er sie streng durch die Worte ermahnt:

„» Was fällt euch denn ein?« schrie ich sie an. »Wenn ihr schon glaubt, noch raufen zu müssen, wie die Volksschüler, dann rauft doch gefälligst einer gegen einen, aber fünf gegen einen, also das ist eine Feigheit!« Sie

151 Es geht also nicht darum, dass sich die äußeren wie inneren Interessen des Lehrers grundsätzlich verändern würden, sondern nur darum, dass sich ihre Priorität für ihn selbst im Zuge seiner Entwicklung verschiebt, wobei man die Neuordnung bzw. Neubewertung oder Neugewichtung von bereits vorhandenem Material (Themen, Konflikte, Motive) grundlegend als wesentliches Strukturelement im Horváthschen Schreiben selbst verstehen kann.

152 Ödön von Horváths: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13. (2001), S. 15-16.

sahen mich verständnislos an, auch der F, über den die fünf hergefallen waren.“¹⁵³

Die Empörung des Lehrers über das sich hier bahnbrechende, brutale Verhalten seiner Schüler richtet sich, wie die Passage zeigt, nicht bloß darauf, dass er ihr Betragen für höchst kindisch und unreif hält, da er sie mit vierzehn Jahren für alt genug hält, um Konflikte friedlich anstatt mit der Faust zu lösen, sondern bezieht sich vor allem auf die Form des von ihnen praktizierten Kampfes von fünf gegen einen. Diese Form nämlich hält er per se für ungerecht. Denn, so seine Überzeugung, wenn seine Schüler schon das Bedürfnis hätten, (noch) miteinander zu raufen, dann sollten sie wenigstens der Fairness halber auf ein ausgewogenes Kräfteverhältnis von eins zu eins zwischen sich achten. In seinen Vorwürfen verbirgt sich demzufolge eine objektive Konzeption der Gerechtigkeit, die inhaltliche Bezüge zur platonischen Ethik aufweist. Denn mit seinem erhobenen Vorwurf der Unfairness weist er, genau wie Sokrates im „Gorgias“ gegenüber Kallikles, das Gerechte als das prima facie Gleiche, also in diesem Fall als ein ausgeglichenes Kräfteverhältnis im Kampf, aus.¹⁵⁴ Auch nimmt er in seiner Argumentation durch den erhobenen Einwand, dass seine Schüler, wenn sie sich so unfair verhielten, zugleich feige seien, implizit auf das platonische Postulat einer vermeintlichen Einheit aller Tugend bzw. aller Laster Bezug, was Platon, wie im Theorieteil dargelegt, u.a. in seinen Dialogen „Gorgias“ und „Protagoras“ diskutierte. Denn auch der Lehrer suggeriert so einen direkten Kausalzusammenhang zwischen diesen beiden Lastern bei seinen Schülern.¹⁵⁵ Sie aber scheinen, ihren versteinigerten und verständnislosen Mienen nach zu urteilen, seine erhobenen Vorwürfe der Ungleichheit als Ungerechtigkeit und damit der Feigheit in ihrem ethischen Gehalt dem ersten Eindruck nach gar nicht zu verstehen. Deshalb bemüht sich der Lehrer nun seinerseits darum, die Beweggründe für ihr schlechtes Betragen zu erfahren, was zeigt, dass er zu Beginn ihrer Auseinandersetzung noch gewillt ist, sollte es eine plausible Begründung für das aggressive Verhalten seiner

153 Ebd.: S. 15.

154 Vgl. hierzu: das Kapitel: „Die These von einem vermeintlichen Glück des Tyrannen und die sokratischen Einwände dagegen.“ S. 51-58 in dieser Arbeit.

155 Vgl. hierzu: das Kapitel: „Zur Ontologie der Tugend Was ist die Tugend und worin besteht sie? Ist die Tugend eine Einheit.“ S. 58-64 in dieser Arbeit.

Schüler geben, dieses auch zu entschuldigen. Deshalb will er nun von ihnen wissen:

„»Was hat er euch denn getan?« fragte ich weiter, doch die Helden wollten nicht recht heraus mit der Sprache und auch der Verprügelte nicht. Erst allmählich brachte ich es heraus, daß der F den fünf nichts getan hatte, sondern im Gegenteil: die fünf hatten ihm seine Buttersemmel gestohlen, nicht, um sie zu essen, sondern nur, damit er keine hat. Sie haben die Semmel durch das Fenster auf den Hof geschmissen. Ich schaue hinab. [...] Und ich denke: vielleicht haben die fünf keine Semmeln und es ärgert sie, daß der F eine hatte. Doch nein, sie hatten alle ihre Semmeln und der G sogar zwei. Und ich frage nochmals: »Warum habt ihr das also getan?« Sie wissen es selber nicht. Sie stehen vor mir und grinsen verlegen.«¹⁵⁶

Jetzt aber vermag der Lehrer kein besseres Urteil mehr über seine Schüler zu fällen, als dass er innerlich schockiert und in Anlehnung an das Alte Testament verächtlich denkt: „»[...] das Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.«“¹⁵⁷ Obzwar dem Leser dieses Urteil in seiner Pauschalität vielleicht zunächst zu hart erscheinen mag, so ist es doch, in Bezug auf die soeben zitierte Textstelle wie auch im Hinblick auf den bisherigen Erfahrungsschatz des Lehrers,¹⁵⁸ das einzige, was er an dieser Stelle in seiner logischen Konsequenz noch

156 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13. (2001), S. 15.

157 Ebd.: S. 15.

158 Wichtig ist, in diesem Rahmen zu beachten, dass der Lehrer zu Beginn des Romans keine besseren Erfahrungen mit seinen Schülern gemacht hat, weshalb sein Urteil an dieser Stelle quasi notwendiger Weise so hart ausfällt, wie es geschieht, zumal romanintern, wie das Gespräch zwischen ihm und dem Pfarrer an späterer Stelle zeigt, die Erfahrung in einer Art Horváthschen Erkenntnistheorie als ein wesentlicher Bestandteil allen Wissens ausgewiesen wird. So nämlich äußert der Pfarrer nicht nur rein spaßeshalber zum Lehrer: „Jaja, nur selten wird einer heilig, der niemals unheilig, nur selten einer weise, der nie dumm gewesen ist!“ Ebd.: S. 50. Daher kann der Lehrer erst später, als er durch die Ereignisse im Zeltlager und bei der Gerichtsverhandlung andere Erfahrungen, insbesondere mit den Jugendlichen aus seiner Klasse, gemacht hat, sein zuvor pauschal gefälltes Negativurteil über die Jugend an sich revidieren. Erst jetzt nämlich erkennt er, dass keineswegs alle Jugendlichen gleichermaßen so schlecht, roh, uninteressiert, gefühllos und kriegsbesessen sind, wie er zuerst noch denkt. Auch ist er, wie hier ebenfalls zu beachten ist, nicht die einzige Figur, die, gerade zu Beginn des Romans, ein solch negatives Urteil über die Jugendlichen in der Summe fällt. Auch der Direktor und Julius Caesar pflichten seinem Urteil in Gänze bei. So äußert z.B. der Direktor, als ihn der Lehrer erzürnt um den Erhalt einer anderen Klasse bittet, in

plausibel zu fällen vermag. Denn seine übrigen Erklärungsversuche scheitern alle, wie die Passage ebenfalls zeigt, kläglich. So kann das Verhalten seiner Schüler weder durch eine berechtigte Reaktion der Rache oder der Notwehr für zuvor erlittenes Unrecht durch F erklärt werden, wie er zuerst noch denkt, noch resultiert es, wie er weiter mutmaßt, aus ihrer sozialen wie materiellen Benachteiligung, da E, G, R, H und T alle selbst im Besitz eigener Buttersemmeln sind. Daher greift auch diese im Horváthschen Wertekontext durchaus akzeptierte Form sozialer Benachteiligung als mildernder Umstand für menschliches Fehlverhalten und Kriminalität aller Art hier nicht.¹⁵⁹ Das harte Urteil des Lehrers ist also nur die Folge seiner Erkenntnis, dass seine Schüler sich wohl einfach vorsätzlich so schlecht verhalten, wie sie es tun. Dem Kontext nach ist dies darauf zurückzuführen, dass sie den von der NS-Propaganda über die Medien verbreiteten Vernichtungsgedanken von vermeintlich „schwachem“ und „minderwertigem“ Leben schon so stark verinnerlicht haben, dass sie ihn hier, wenn auch nur auf einer symbolischen Ebene des Textes, so doch ohne größere Vorbehalte bereits aktiv gegenüber F anwenden. Die erst noch harmlos anmutende kindliche Rangelei ums Butterbrot, die E, G, R, H und T, indem sie es F wegnehmen, praktizieren, kann nämlich auch, wie der Lehrer und mit

spöttischer Ironie: „Meinen Sie, die anderen sind besser?“ Ebd.: S. 22. Und auch die astronomisch-erotischen Ausführungen, die Julius Caesar zum Zeitalter der Fische, in das sich die Gesellschaft derzeitig bewegen würde, tätigt, entwerfen in dieser Hinsicht ein pauschales düsteres Bild der heranwachsenden Generation. Vgl. hierzu: Ebd.: S. 26-30.

- 159 Die Jugendlichen kontrastieren deshalb in ihrer bösen Mutwilligkeit die später im Roman in Erscheinung tretenden unterernährten Heimarbeiterkinder, die sich z.T. in der Gruppe um Eva gezwungen sehen, aufgrund ihrer Not Lebensmittel und Kleidung zu stehlen, um so ihrer Armut zu entgehen. Demzufolge lässt Horváth aber keinen Zweifel daran, dass das Motiv, das einer Tat zugrunde liegt, mit in ihre Bewertung einzufließen hat. Eine kriminelle Handlung, die aus Armut resultiert, ist somit anders zu bewerten als eine, die aus Habgier erfolgt. So hat der Rezipient bspw. mit Marianne, die in den „Geschichten aus dem Wiener Wald“ einen Gast in dem Animierlokal bestiehlt, in dem sie schließlich gezwungen ist, zu arbeiten, um sich und ihr uneheliches Kind am Leben zu erhalten, Mitleid, da er ihre große finanzielle Not kennt. Ebenso sieht er Elisabeth in „Glaube Liebe Hoffnung“ ihren Betrug nach, den sie nur verübt, um ihr wirtschaftliches Überleben zu sichern. Albert hingegen, der in „Einer Unbekannten aus der Seine“ eher aus Habgier und krimineller Energie als aus Armut den Raub und so den Mord am Juwelier begeht, kann dagegen nicht mit seinem Verständnis rechnen.

ihm der Rezipient jetzt erkennt, als bewusst kalkulierter Nahrungsmittelentzug von F, d.h. als absichtlicher Entzug seiner Existenzgrundlage, was einem symbolischen Tötungsakt entspricht, interpretiert werden. Hierzu passt auch die von den Schülern selbst eingestandene Motivation ihres Tuns, wenn sie, vom Lehrer nach dem Grund ihres Verhaltens befragt, antworten, dass sie (einfach) nicht wollen, dass F eine Buttersemmel hat. Denn dies entspricht dem Wunsch, ihm jegliche Existenzberechtigung abzuspochen. Sie verstehen also, wie sich damit zeigt, die oben von ihrem Lehrer geäußerten Einwände mangelnder Gerechtigkeit durchaus, lehnen die Gerechtigkeit aber in all ihren ethischen Implikationen grundlegend ab. Sie wollen sich F gegenüber folglich nicht fair und gerecht verhalten, weil sie ihn als ihnen gegenüber minderwertig ansehen. Deshalb glauben sie auch, dass sie sich ihm gegenüber gar nicht fair und gerecht zu verhalten brauchen, denn dies tut man, wie sie meinen, nur unter seinesgleichen. Dies zeigt, dass sie damit die hier implizit durch die Vorwürfe ihres Lehrers transportierte Forderung nach der grundsätzlichen Egalität aller Menschen, die von ihrer intrinsischen Gleichheit als basaler Gleichwertigkeit aller Menschen untereinander ausgeht, nicht anerkennen. In seiner Mahnung nach einem ausgeglichenen Kräfteverhältnis im Kampf war nämlich bereits, zumindest in Ergänzung einer christlich bzw. auch kantisch motivierten Lesart, die Forderung enthalten, dem Gegner, den man als Mensch bzw. als Person in seinen Interessen, Pflichten und Rechten als gleichberechtigt, weil gleichwertig, anerkennt, die gleiche Achtung zu zollen wie sich selbst. Unter Gleichen gilt also als universales Prinzip der Moral stets das Gleiche als das *prima facie* Gerechte.¹⁶⁰ Somit hat der Lehrer am Ende dieser Auseinandersetzung mit seinen Schülern

160 Wichtig ist, an dieser Stelle nochmals zu betonen, dass der Gleichheitsbegriff nie von einer faktischen Gleichheit aller Menschen ausgeht bzw. ausgehen kann, da es diese nicht gibt, sondern dass er sich immer auf die intrinsische Gleichheit, d.h. die Gleichwertigkeit aller Menschen untereinander, bezieht, d.h. auf die gleiche Rücksichtnahme, die ihren Interessen, Rechten und Pflichten zukommt bzw. zukommen soll. Im Christentum leitet sich die intrinsische Gleichheit aller Menschen aus der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ab. Bei Kant resultiert sie aus der Fähigkeit des Menschen zur Vernunft, d. h. zur Moral, und in der antiken wie auch in der angelsächsischen Tradition der Ethik geht sie aus dem identischen Streben aller Menschen nach dem Glück hervor, das folglich jeder in der gleichen Weise zu erzielen berechtigt ist. Auch in der Antike sind somit, obzwar sie die

auch keine andere Wahl mehr, als sie abermals auf dieses universale moralische Gesetz hinzuweisen:

„Aber ich frage nun nicht mehr, warum sie die Semmel auf den Hof geworfen haben. Ich erkundige mich nur, ob sie es noch nie gehört hätten, daß sich seit Urzeiten her, seit tausend und tausend Jahren, seit dem Beginn der menschlichen Gesittung, immer stärker und stärker ein ungeschriebenes Gesetz herausgebildet hat, ein schönes männliches Gesetz: Wenn ihr schon rauft, dann raufe nur einer gegen einen! Bleibet immer ritterlich! Und ich wende mich wieder an die fünf und frage: »Schämt ihr euch denn nicht?« Sie schämen sich nicht. Ich rede eine andere Sprache. Sie sehen mich groß an [...].“¹⁶¹

Diese hier abschließend vom Lehrer getroffene richtige Erkenntnis, dass er wohl eine andere Sprache als seine Schüler, nämlich die Sprache der Moral, spricht, die sie, wie ihr Verhalten offenbart, konsequent ablehnen,¹⁶² ist jedoch auch einem strukturellen Umstand des Romans geschuldet. Die Schüler nämlich fungieren in seinem ersten Drittel noch, ganz seinem Titel entsprechend, als anonyme, graue und dem Lehrer in seinen ethischen Ansichten feindlich gegenüberstehende Masse,¹⁶³ deren Hauptaufgabe es ist, seine Ansichten möglichst deutlich zu kontrastieren. Damit sind sie zu seinem Beginn lediglich eine

Diktatur als ideale Staatsform ausgibt und folglich keine formale Egalität der Menschen im Staatsgefüge kennt, durch das Glücksstreben, das allen Mitgliedern im Staat zugestanden wird, unabhängig von ihrer Rolle und Funktion darin, bereits bestimmte Aspekte jener formalen menschlichen Egalität angelegt, wie wir sie heute politisch kennen.

¹⁶¹ Ebd.: S. 16.

¹⁶² Für Anette Sosna stehen die Sprach- und Verständnisschwierigkeiten zwischen dem Lehrer und seinen Schülern deshalb nicht nur für einen Vertrauensverlust, sondern auch für die allgemeinen weltanschaulichen Differenzen zwischen ihnen. Siehe hierzu: Anette Sosna: „Ödön von Horváth Jugend ohne Gott.“ Ein Fach Deutsch. Unterrichtsmodell. Hrsg. von Johannes Dieckhans. Schöningh-Verlag Braunschweig, Paderborn, Darmstadt 2012. S. 21.

¹⁶³ Die faktische Namenlosigkeit der Figuren Horváths (manche von ihnen haben Namen, doch diese werden kaum erwähnt) markiert zum einen die auf den ersten Blick nur mangelhaft bei ihnen ausgeprägte Individualität und symbolisiert folglich die Gefahr der Anonymisierung und Kollektivierung des Individuums durch Diktaturen oder totalitäre Regime. So stellt Alexander Fuhrmann gerade auch hinsichtlich dieses Punktes sehr treffend zu den Jugendlichen in „Jugend ohne Gott“ fest, dass sie eine Gruppe seien, die ihre Individualität zurückgelassen habe, um, ganz dem Mythos der Hitlerjugend entsprechend, für eine Idee zu sterben. Vgl. hierzu: Alexander Fuhrmann: „Der historische Hintergrund: Schule-

Art Sprachrohr für das sich wandelnde Werteverständnis des neuen Bürgertums unter der NS-Herrschaft. Ihre Ansichten spiegeln als die Ansichten der Gesellschaftsgruppe, mit der der Lehrer durch seinen Beruf bedingt in den engsten Kontakt gerät, die Wertperspektive ihrer Eltern wie auch die des neuen NS-Regimes wider.¹⁶⁴ Diesen Ausgangskonflikt im unterschiedlichen Werteverständnis der Figuren greift Horváth in der Folge auch als Hintergrund für den antiken Ethikdiskurs in seiner Frage nach der besten menschlichen Lebensweise auf, da er in ihn die zwei verschiedenen, sich widerstreitenden Lebensmodelle einer tyrannisch-amoralischen und einer ethischen Lebensweise integriert und diese dabei im Licht der Reflexionen und Urteile des Lehrers als intellektuelle Instanz argumentativ diskutiert.

Staat-Kirche.“ In: „Horváths Jugend ohne Gott“. Hrsg. von Traugott Krischke (1984) S. 129-146. Dort: S. 138. Die Anonymität der Figuren und folglich der gesamten Figurenkonstellation ermöglicht es dem Rezipienten jedoch auch, die gesellschaftlich-ethischen Probleme in „Jugend ohne Gott“ (oder auch in „Ein Kind unserer Zeit“) als ewige, der Zeit enthobene menschliche Probleme zu sehen, was bspw. Wolf Kaiser in seiner Untersuchung betont. Seiner Ansicht nach hat Horváth mit „Jugend ohne Gott“ ein Modell faschistischer Diktaturen im Allgemeinen erstellt, indem er auch wichtige Merkmale der antifaschistischen Literatur in der Summe aufgegriffen habe, wie z.B. die ideologische und moralische Deformierung der Jugend und die Überwindung opportunistischer Anpassung. Vgl. hierzu: Wolf Kaiser: „»Jugend ohne Gott« ein antifaschistischer Roman?“ In: Ebd.: S. 62/63. Auch eröffnen die Abkürzungen der Namen dem Rezipienten neue Interpretationsspielräume, da sie leicht zu semantisch passenden Wortfeldern ergänzt und variiert werden können (z.B. N als der Nazi, T als Todfeind, Täter, Tod usw.). Zudem greifen sie Aspekte der Kriminalgeschichte bzw. Fallbeispiele aus der Gerichtssprache wieder auf und charakterisieren im Allgemeinen den skizzenhaften- und fragmentarischen Schreibstil Horváths. Vgl. zu diesem letzten Aspekt auch Angelika Steets Schilderungen zur Horváthschen Erzählweise in ihrem Kapitel: „Horváth als Erzähler“. In: Angelika Steets: „Die Prosawerke Ödön von Horváths“. (1975), S. 22-25.

- 164 Daher glaube ich nicht, dass der Generationenkonflikt, den Juliane Eckhardt in ihrer Untersuchung anspricht, die Hauptursache der Diskrepanzen ist, die der Lehrer mit seinen Schülern hat, sondern dass sie, wie Eckhardt ebenfalls sagt, eher dem Verlust der traditionellen humanistischen Wertvorstellungen in der Gesellschaft unter dem Einfluss der faschistischen Propaganda geschuldet sind. Siehe hierzu: Juliane Eckhardt: „»Jugend ohne Gott« im Literaturunterricht“. In: „Horváths Jugend ohne Gott“. Hrsg. von Traugott Krischke (1984), S. 198-221. Dort: S. 200.

Die Spezifizierung des Ausgangskonfliktes Bürgertum vs. Moral im Licht des platonischen Diskurses

Der eben angesprochene Grundkonflikt des Lehrers, der darin liegt, dass er sowohl seine bürgerliche Integration samt materiellen Interessen wie auch seine als richtig erkannten moralischen Grundsätze, insbesondere seinen Glauben an die Gerechtigkeit und die menschliche Gleichheit in sich wahren will, spitzt sich nun, ausgelöst durch die Rückgabe der Geografie-Aufsätze in seiner Klasse, immer stärker zu und dient Horváth als Hintergrundfolie für den platonischen Ethikdiskurs in seiner Argumentation. Denn als der Lehrer im Kapitel „Die reichen Plebejer“¹⁶⁵ die korrigierten Aufsätze zur kolonialen Frage an seine Schüler zurückgibt, kann er sich dann doch nicht zurückhalten, N mündlich dahin gehend zu ermahnen, dass er in seinem Aufsatz nicht schreiben dürfe, dass es auf die Neger (in der Summe) nicht ankomme und es folglich auch keine Rolle spiele, ob sie leben könnten oder nicht. Denn, so betont er in Gegenwart der gesamten Klasse, auch die Neger seien doch Menschen.¹⁶⁶ Diese spontane Äußerung lässt den Konflikt mit seiner Klasse daraufhin jedoch vollständig eskalieren, da Ns Vater eine Beschwerde bei der Schulaufsichtsbehörde gegen ihn einreicht, wodurch er nicht nur zu einem disziplinarischen Gespräch beim Direktor einbestellt wird, sondern sich seine Klasse in einer Art offener Brief auch ungeniert für eine neue Lehrkraft ausspricht. All dies zeigt ihm unmissverständlich, dass seine Schüler offenkundig danach streben, ihn in seiner bürgerlichen Existenz zu vernichten. Zuerst versucht er im Kapitel „Das Brot“¹⁶⁷ noch, sich vor ihnen für seine lauterer Absichten zu rechtfertigen, wenn er ihnen offen erklärt: „»Doch glaubt mir, ich wollte nach bestem Gewissen [...]«“¹⁶⁸, doch sie quittieren diesen Erklärungsversuch seinerseits lediglich mit Spott, weshalb sich der Lehrer kurz darauf nur noch denkt: „Grinst nur, ich verachte euch. Hier hab ich, bei Gott, nichts mehr verloren“¹⁶⁹, bis er schließlich

165 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13. (2001), S. 16–21.

166 Ebd.: S. 17.

167 Siehe hierzu: Ebd.: S. 21–23.

168 Ebd.: S. 22.

169 Ebd.: S. 22.

bloß noch blanken Hass bei ihrem Anblick empfinden kann und sich voller Rachsucht vorstellt:

„Da sitzen sie nun vor mir. Sie hassen mich. Sie möchten mich ruinieren, meine Existenz und alles, nur weil sie es nicht vertragen können, daß ein Neger auch ein Mensch ist. Ihr seid keine Menschen, nein! Aber wartet nur, Freunde! Ich werde mir wegen euch keine Disziplinarstrafe zuziehen [...]. Würd euch so passen! Nein, ich werde euch von nun ab nur mehr erzählen, daß es keine Menschen gibt, außer euch, ich will es euch so lange erzählen, bis euch die Neger rösten! Ihr wollt es ja nicht anders!“¹⁷⁰

Obzwar seine Wut im Kapitel: „Die Pest“¹⁷¹ am Abend wieder ein wenig abgeklungen ist, kommt der Lehrer innerlich doch nicht zur Ruhe. An Schlaf ist angesichts seiner kreisenden Gedanken, die immer wieder zu den jüngsten Geschehnissen in seiner Klasse zurückkehren, nicht zu denken. Diese innere Unruhe und Verstörtheit diagnostiziert er auch korrekt an sich selbst, wenn er still reflektiert: „Immer sah ich das Stenogramm vor mir - ja, sie wollen mich vernichten.“¹⁷² Doch nur der Tatsache, dass er innerlich so stark durch die Geschehnisse in seiner Klasse affiziert wird, ist überhaupt seine weitere Bereitschaft geschuldet, neben dem Wunsch, sich so auch der Korrektheit seines eigenen Standpunktes zu vergewissern, die geistige Haltung seiner Schüler abermals dezidiert zu analysieren. Denn der Lehrer weiß, dass er nur dann zu einem eigenen Urteil, das intellektuell wohlbegründet und somit auch für ihn selbst zufriedenstellend ist, kommen kann, wenn er ihr Gedankengut genauestens in seinen Ursprüngen identifiziert. Anders, so ahnt er, wird er keine Argumente finden können, die seinen eigenen ethischen Standpunkt als objektiv zutreffend und den seiner Schüler umgekehrt als „falsch“ ausweisen. Deshalb reflektiert er erneut:

„Wenn sie Indianer wären, würden sie mich an den Marterpfahl binden und skalpieren, und zwar mit dem besten Gewissen. Sie sind überzeugt, sie hätten recht. [...] Daß diese Burschen alles ablehnen, was mir heilig ist, wär zwar noch nicht so schlimm. Schlimmer ist schon, wie sie es ablehnen, nämlich: ohne es zu kennen. Aber das Schlimmste ist, daß sie es überhaupt nicht kennenlernen wollen! Alles Denken ist ihnen verhaßt. [...] Der Name auf einem Kriegerdenkmal ist der Traum ihrer Pubertät.

¹⁷⁰ Ebd.: S. 23.

¹⁷¹ Siehe hierzu: Ebd.: S. 23-26.

¹⁷² Ebd.: S. 23.

Doch halt! Ist es nicht eine große Tugend, diese Bereitschaft zum höchsten Opfer? Gewiß, wenn es um eine gerechte Sache geht - Um was geht es hier? »Recht ist, was der eigenen Sippschaft frommt«, sagt das Radio. Was uns nicht gut tut, ist Unrecht. Also ist alles erlaubt, Mord, Raub, Brandstiftung, Meineid - ja, es ist nicht nur erlaubt, sondern es gibt überhaupt gar keine Untaten, wenn sie im Interesse der Sippschaft begangen werden! Was ist das? Der Standpunkt des Verbrechers. [...] Seit es eine menschliche Gesellschaft gibt, kann sie aus Selbsterhaltungsgründen auf das Verbrechen nicht verzichten. Aber die Verbrechen wurden verschwiegen, vertuscht, man hat sich ihrer geschämt. Heute ist man stolz auf sie. Es ist eine Pest.«¹⁷³

Dieser Gedankengang des Lehrers spricht nun eine Reihe ganz verschiedener Aspekte der antiken Ethik und Moralphilosophie an. Zunächst einmal gibt das Zitat dem Rezipienten eine Deutung aus Sicht des Lehrers an die Hand, die das Verhalten seiner Schüler retrospektiv in seinen Ursprüngen plausibel macht. Die Gesellschaft, in der die Jugendlichen aufwachsen, leben und erzogen werden, vollzieht gerade, so der Lehrer, einen elementaren Wandel. Dieser tangiert aber nicht nur das politische, anthropologische und pädagogische, sondern auch das bisherige Rechtssystem mit all seinen tradierten Vorstellungen von Recht und Unrecht. Gerade dieses Rechtsverständnis wird nun im NS-Staat mithilfe der Propaganda, die auch die öffentliche Meinung des Volkes immer stärker kontaminiert, Stück für Stück in eine Art amoralisches Naturrecht, ähnlich der Position, die Kallikles im „Gorgias“ gegenüber Sokrates vertreten hatte, überführt.¹⁷⁴ Dabei werden die bisher gültigen normativen Kategorien von Recht und Unrecht von den Nazis durch die Kategorien der Nützlichkeit und des Schadens hinsichtlich der eigenen Nation und Rasse ersetzt. Ihr Herrschaftsanspruch über andere Rassen und Nationen ergibt sich aus der naturalistisch begründeten Vorstellung, die von der Natur aus beste und damit auch zur Herrschaft legitimierte Rasse zu sein. Aus diesem Führungsanspruch speist sich in der Folge auch der nationalistische Eigendünkel seiner Schüler und somit auch ihre strikte Ablehnung der menschlichen Egalität. Dies jedoch führt, wie der Lehrer weiter analysiert, eben dazu,

173 Ebd.: S. 23/24.

174 Vgl. hierzu: das Kapitel: „Die These im „Gorgias“ von einem vermeintlichen Glück des Tyrannen und die sokratischen Einwände dagegen.“ S. 51-58 in dieser Arbeit.

dass die Kategorie der Nützlichkeit die bisherige Kategorie des Unrechts fast vollständig eliminiert. Gerade deshalb haben seine Schüler auch kein traditionelles Verständnis von Recht und Unrecht bzw. von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit mehr, da es in dieser naturalistischen Neuordnung des Gesetzes der vermeintlich von Natur aus besseren Nation und Rasse gar keine Taten mehr gibt, die an und für sich unrechtmäßig sind, sofern sie durch das Interesse der eigenen Rasse bzw., wie es im Text heißt, der eigenen Sippschaft legitimiert werden.¹⁷⁵ So aber lassen sich selbst im Nachhinein, wie der Lehrer weiter überlegt, leicht und bequem Untaten aller Art rasch als „legal“ deklarieren. Für ihn selbst aber ist dies nichts anderes als der Standpunkt eines Verbrechers,¹⁷⁶ obwohl er sich, wie der Schluss des Zitates zeigt, nicht per se darüber erzürnt, dass es Verbrechen in der menschlichen Welt gibt, da diese, wie er glaubt, eine feste anthropologische Begebenheit, d.h. ein fester Bestandteil des menschlichen Sozialverhaltens seien. Innerhalb der menschlichen Gemeinschaft könne der Mensch nämlich, so der Lehrer, aus Selbsterhaltungsgründen niemals vollständig auf sie verzichten. Vielmehr ärgert ihn, dass sie durch ein derartiges naturalistisch begründetes Rechts- und Gerechtigkeitsverständnis, bei dem alles, was der herrschenden Rasse dienlich ist, legalisiert wird, schlicht und ergreifend in ihrer Existenz geleugnet werden. Dieses falsche Rechts- und Gerechtigkeitsverständnis des Menschen, genau wie seine aus nationalistischem Eigendünkel resultierende Überheblichkeit, sich

175 Diese Interessen basieren aber auf einem blinden und unkontrollierten Ausleben der bestialischen Triebe des Menschen, wie Horváth später insbesondere mit seinem Roman „Ein Kind unserer Zeit“ zeigen wird, womit sie seiner Aggression und seiner Herrschaftssucht Vorschub leisten und folglich mit dem von Kallikles im „Gorgias“ vertretenen dynamischen Lustbegriff und seinem Ideal des egoistischen Mehrhaben-Wollens korrespondieren. Vgl. hierzu: Ebd.: S. 56/57.

176 Bernhard Spies sieht die Schüler demnach als Repräsentanten eines moralischen Weltzustandes: „In diesem Sittenbild steht einer ausschließlich vom Erzähler vertretenen elementaren Moralität, die noch zwischen Recht und Verbrechen unterscheiden kann, ihr nacktes Gegenteil gegenüber: eine militante Amoralität, die im Mitmachen beim Faschismus eine adäquate Betätigungsform gefunden hat.“ Siehe hierzu: Bernhard Spies: „Der Faschismus als Mordfall. Ödön von Horváths *Jugend ohne Gott*“. In: Studien zur Deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd. 21. Experimente mit dem Kriminalroman. Ein Erzählmodell in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Hrsg. von Wolfgang Dörsing. Peter-Lang-Verlag, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1993. S. 97-116. Dort: S. 100.

aufgrund beliebiger, d.h. moralisch irrelevanter Merkmale für besser als andere zu halten, die dann in einem solch tyrannischen Lebensideal münden, begreift er daher auch als eine den Menschen und seine Seele krankhaft befallende und langfristig zerstörende „Pest“. Das Bild der Pest, die die Seele des Menschen mit dunklen Beulen der Fäulnis überzieht und schwächt, gebraucht er aber interessanterweise im Fortgang auch für sich selbst. Denn er stellt auch fest, dass selbst seine Seele schon von der Pest befallen sei. Der Lehrer also ahnt bereits, dass auch sein eigenes Denken und Fühlen, genau wie das seiner Schüler, schon von Formen des Eigendünkels und der Überheblichkeit unterwandert wird.¹⁷⁷ Dieser letzte Aspekt der „Pest“ spricht gerade dafür, dass er schließlich eine übergeordnete Konzeption des Guten für zwingend

177 Dies aber heißt, dass auch in ihm wesentliche Strukturmerkmale von dem vorliegen, was er hier bei seinen Schülern kritisiert, wobei er dies später auch als Teilaspekt seiner Schuld identifizieren wird. Zwar resultieren sein Eigendünkel und seine Überheblichkeit aus anderen Quellen als bei seinen Schülern, nämlich aus intellektuellen Einsichten und ethischen Grundsätzen, doch läuft er damit ebenfalls Gefahr, andere Menschen aufgrund ihrer Haltung oder Gesinnung als Unmenschen abzutun oder ihnen in der aggressiven Steigerung solchen Gedankengutes sogar ihr Recht auf Leben abzusprechen, was der Text an dieser Stelle auch deutlich markiert, wenn der Lehrer selbstkritisch reflektiert: „Auch meine Seele ist schon schwach. Wenn ich in der Zeitung lese, daß einer von denen umgekommen ist, denke ich: »Zu wenig! Zu wenig!« Habe ich nicht auch heute gedacht: »Geht alle drauf?«“ Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 25. Und auch im Zeltlager denkt der Lehrer angesichts der marschierenden Mädchen und ihrer Lehrerin halb belustigt, halb angewidert: „Ich will mich mit ihr nicht über den Unwert der verschiedenen Prinzipien auseinandersetzen, sage nur: »Aha!« und denke mir, neben diesen armen Tieren ist ja selbst der N noch ein Mensch.“ Siehe hierzu: Ebd.: S. 40. Auch Wolf Kaiser und Franz Kadrnoska sprechen dieses Problemfeld in ihren Untersuchungen an. So meint Wolf Kaiser, dass sich der Lehrer mit seinen pauschalen Verurteilungen einer menschenverachtenden Denkweise annähere, was er zwar durch seine Reflexionen als moralische Gefahr erkenne, doch gleichwohl sei er nicht dagegen gefeit: „Diese Reflexionen lassen erkennen, daß der Lehrer sich der moralischen Gefahren, denen er ausgesetzt ist, bewußt wird, ohne dadurch schon gegen sie gefeit zu sein.“ Franz Kadrnoska wiederum stuft eine solche Verurteilung anderer als ein allgemeines menschliches Defizit ein, wovon kein Mensch frei sei. Vgl. hierzu: Wolf Kaiser: „Jugend ohne Gott«-ein antifaschistischer Roman?“ In: „Horváths Jugend ohne Gott“. Hrsg. von Traugott Krischke (1984), S. 48-67. Dort: S. 56. Vgl. außerdem Franz Kadrnoska: „Sozialkritik und Transparenz faschistischer Ideologeme in »Jugend ohne Gott«“ Ebd.: S. 69-91. Dort S. 78. Damit aber stellt Horváth hier wie auch in „Ein Kind unserer Zeit“, wo sowohl der Soldat wie auch die Gesellschaft aufgrund ihres übersteigerten Egos immer wieder mit dem Slogan „Je-

notwendig hält.¹⁷⁸ Bei Platon lag diese übergeordnete Konzeption des Guten in der Idee des höchsten Gutes, der menschlichen Glückseligkeit. Diese wiederum war untrennbar mit der Idee des Guten selbst verbunden, weil für Platon nur das subjektiv Gute, das auch objektiv gut ist (die Tugend), am Ende die Glückseligkeit des Menschen befördern kann. Demzufolge aber hält auch der Lehrer, wie seine kritischen Reflexionen zeigen, an der Vorstellung eines letzten und in sich intrinsisch Guten fest, das dann die Güte aller übrigen Güter in objektiv-gültiger Weise bestimmt. Dies offenbart nicht nur sein großes Bedauern darüber, dass seine Schüler objektiv-gültige und somit universale Maßstäbe des Guten, wie die der Gerechtigkeit und der menschlichen Gleichheit, ablehnen, ohne sie überhaupt zu kennen, sondern dies zeigt auch sein Glauben an eine Schädigung des Menschen durch ein naturalistisch fundiertes Tyrannentum in seinen nur subjektiv-egoistischen Wertvorstellungen des Guten. Damit teilt er, in Anlehnung an die Ethik Platons und ihrer teleologischen Argumentation, die Überzeugung, dass nur objektive Kriterien des Guten dem Menschen langfristig in seiner Suche nach Glück und Wohlergehen zuträglich sind. Dies dokumentiert auch seine zuvor im Zorn getätigte Drohung gegenüber seinen Schülern, denen er mit den Worten: „ich werde euch von nun ab nur mehr erzählen, daß es keine Menschen gibt, außer euch, ich will es euch so lange erzählen, bis euch die Neger rösten! Ihr

der, der sagt (oder nicht sagt), gehört weg“ hantiert, implizit die Frage, ob Gewalt ein legitimes Mittel ist bzw. sein kann, wenn man sein Gegenüber mittels Argumentation nicht mehr erreicht. Aber auch, wann Toleranz erforderlich und wann deren Grenze eindeutig überschritten ist, was Wolfgang Müller Funk als das Problem des ethischen Rigorismus bei Horváth bezeichnet. Siehe hierzu: Wolfgang Müller Funk: „Faschismus und freier Wille Horváths Roman »Jugend ohne Gott« zwischen Zeitbilanz und Theodizee“. In: Ebd.: S. 157-179. Dort: S. 162.

- 178 Dieser Gedanke einer notwendigen, übergeordneten Konzeption des Guten, in deren Dienst die übrigen menschlichen Tugenden dann gehören, um wahrhaft gut zu sein und nicht für falsche Zwecke instrumentalisiert zu werden, tritt später nochmals durch die sich mittlerweile überschlagenden und von Ekel und Abscheu getränkten Gedanken des Lehrers im Kapitel: „Der Dreck“ hervor. Dort erscheinen ihm nämlich jene u.a. auch antiken Tugenden, die längst für den Dienst falscher Zwecke instrumentalisiert wurden, Hand in Hand mit den Lastern, als im Mondlicht tanzende Paare: „Im Mondlicht drehten sich die Paare. Die Feigheit mit der Tugend, die Lüge mit der Gerechtigkeit, die Erbärmlichkeit mit der Kraft, die Tücke mit dem Mut.“ Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13. (2001), S. 58.

wollt es ja nicht anders!“¹⁷⁹ eine höchst düstere Zukunft prophezeit hatte, sollten sie unbeirrt an ihrem tyrannischen Lebensideal einer von Natur aus zur Herrschaft legitimierten Rasse und ihren bloß subjektiv-egoistisch fundierten Vorstellungen des Guten festhalten.

Horváth greift also damit den platonischen Ethikdiskurs mit seiner Frage nach der besten menschlichen Lebensweise samt seiner teleologischen Argumentation im Kontext des Erlebnis- und Reflexionshorizontes des Lehrers, wenn auch in eher subtiler und unterschwelliger Weise, gleich zu Beginn des Romans „Jugend ohne Gott“ auf und macht ihn damit auch für den Rezipienten gleichermaßen zugänglich. Beide Instanzen, Lehrer wie Rezipient, werden also, obwohl in unterschiedlicher Dringlichkeit, von Anbeginn des Romans mit der Frage konfrontiert, welche Lebensweise mit welchem Werte- und Normverständnis dem Menschen in seiner Suche nach Glück auf Dauer zuträglich und welche ihm dabei eher abträglich ist. Insbesondere aber wird diese Frage mit dem Fortschreiten des Romans gerade für den Lehrer selbst immer drängender, denn irgendwann wird er sich entscheiden müssen, ob er aus Wahrung seiner existenziellen materiellen Interessen wie auch aus Furcht vor gesellschaftlicher Ächtung den ohnehin nur noch formal existierenden Anschein weiterhin wahren und pro forma Teil einer Gesellschaft bleiben will, deren politische, pädagogische, anthropologische wie auch vermeintlich „ethische“ Vorstellungen er in Wahrheit allesamt ablehnt, oder ob er sich, dann aber auch die negativen Konsequenzen dieser Entscheidung tragend, offen und vorbehaltlos zu den in ihm bereits existierenden Idealen des objektiv Guten bekennen will, an deren Existenz und Gültigkeit er insgeheim fest glaubt.

Doch weil ihm diese Entscheidung immense Schwierigkeiten bereitet, modifiziert er zunächst nur seine bisherige Strategie der Anpassung dahin gehend um, dass er von nun an bewusst so tut, als sei er ein gut integrierter Teil dieses NS-Bürgertums. Aus seiner Sicht betreibt er damit eine Form des inneren Protestes wie auch der Rache, die darin liegt, dass er jetzt nicht mehr klar und offen kommuniziert, was er in Wahrheit fühlt und denkt. Der „Feind“, der es vorzieht, in seiner ignoranten „Dummheit“ nicht belehrt zu werden, soll nun die unheilvollen

179 Ebd.: S. 23.

Konsequenzen seines Denkens und Handelns am eigenen Leib erfahren. Er hingegen ist der festen Überzeugung, alles in seiner Macht Stehende getan zu haben, um die Gesellschaft eindringlich vor den Gefahren ihrer tyrannischen Lebensweise und ihres a-moralischen Gedankengutes gewarnt zu haben, weshalb ihn deren Geschick nun (vorerst) nicht mehr interessiert. Sein vorläufiges Bestreben richtet sich deshalb, bis ihn die verhängnisvollen Ereignisse im Zeltlager wieder einholen, ganz auf sich selbst. Er will, so viel steht fest, auch in dieser Gesellschaft überleben, aber er will es nicht allein in Form einer Sicherung seiner materiellen bzw. seiner rein biologischen Existenz, sondern er will es als komplette Person. Aus diesem Grund beschließt er, von nun an seine ethischen Ideale als sein Heiligtum fest vor den Augen seiner Feinde zu verbergen, indem er sie tief in seinem Inneren verschließt¹⁸⁰. Diese Vorsichtsmaßnahme aber bezieht sich nicht auf einen Schutz der ethischen Ideale selbst, da sie, wie er als Intellektueller sehr wohl weiß, als Ideen des Guten ewig und folglich unsterblich sind, was heißt, dass sie vor der Zerstörungswut der Nazis ohnehin geschützt sind, sondern er will sie mit dieser Maßnahme lediglich für sein eigenes Selbst, d.h. zum Schutz seiner personalen Identität, bewahren. Im Stillen reflektiert er deshalb zu diesem Vorhaben auf Ws Beerdigung, wo er sowohl mit Ns hasserfüllten Blicken wie auch mit der Sphäre des Todes im Allgemeinen konfrontiert wird:

„Er ist dein Todfeind, fühlte ich. Er hält dich für einen Verderber. Wehe, wenn er älter wird! Dann wird er alles zerstören, selbst die Ruinen deiner Erinnerung. [...] Du darfst es dir nicht anmerken lassen, daß du weißt, was er denkt, ging es mir plötzlich durch den Sinn. Behalte sie für dich, deine bescheidenen Ideale, es werden auch nach einem N noch welche kommen, andere Generationen – glaub nur ja nicht, Freund N, daß du meine Ideale überleben wirst! Mich vielleicht.“¹⁸¹

180 Das Innere, die Seele, die menschliche Psyche aber auch die menschliche Individualität sowie die geistigen Ideale der Menschheit werden auf der Textebene durch das Kästchenmotiv repräsentiert. Im Kästchen werden alle Geheimnisse und inneren Kostbarkeiten des Menschen sicher verwahrt, um sie vor äußerer Gewalteinwirkung durch die Nazis zu schützen. Deshalb hebt auch Z sein Heiligtum, das Tagebuch, als Ausdruck der eigenen Individualität, in einem abschließbaren Blechkästchen auf.

181 Ebd.: S. 34.

Parallelstrukturen in Horváths „Der jüngste Tag“ und in „Ein Kind unserer Zeit“

Wie oben schon erwähnt, konfrontiert Horváth auch seine Protagonisten Thomas Hudetz aus „Der jüngste Tag“ und den Soldaten aus „Ein Kind unserer Zeit“ im Zuge des jeweiligen Handlungskonfliktes mit der Brüchigkeit ihrer bürgerlichen Identität. Denn auch sie machen die schmerzhafteste Erfahrung, dass ihre sinnstiftende bürgerliche Identität als pflichtgetreue Beamte im Staat, die sich bisher ganz mit seinen politischen Zielen wie auch mit seinem Werte- und Normverständnis gedeckt hat, hinfällig wird. Folglich sehen sie sich, genau wie der Lehrer aus „Jugend ohne Gott“ bald dazu gezwungen, ihr bisheriges Selbstverständnis des Guten samt ihren Interessen und Wertvorstellungen im Zuge einer psychischen Entwicklung neu zu ordnen. Bei diesem Prozess stoßen sie allerdings auf strukturell und inhaltlich ganz ähnlich gelagerte Fragen und Probleme wie er, da Horváth auch sie bei diesem Vorgang mit Kernaspekten aus dem platonischen Ethikdiskurs und seiner Frage nach dem guten Leben wie auch mit Fragen nach ihrer persönlichen Eigenverantwortung und ihrer Schuld konfrontiert.

Die Brüchigkeit der bürgerlichen Identität im Rahmen eines Interessenkonfliktes in „Der jüngste Tag“ und in „Ein Kind unserer Zeit“

Dieser Wandel von einem gesellschaftlich gut integrierten, verlässlichen und pflichtbewussten Beamten hin zu einer Person, die vollends aus dieser Rolle und so aus dem gesellschaftlichen Ordnungsgefüge gefallen ist, in das sie zuvor noch harmonisch integriert war, ereignet sich in Horváths Drama „Der jüngste Tag“ wie in „Jugend ohne Gott“ sehr rasch. So ist auch Thomas Hudetz bürgerliche Identität bereits mit dem Ende des ersten Bildes¹⁸² durch das durch ihn mit verschuldete Zugunglück irreparabel beschädigt. Anfangs wird er mithilfe der redseligen Frau Leimgruber aber noch als geradezu mustergültiger Bahnbeamter, der gut in die dörfliche Gemeinschaft integriert wirkt in

182 Vgl. hierzu: Ödön von Horváth: „Der jüngste Tag“. In: GW. Bd. 10 (2001), S. 11–23.

die Handlung eingeführt, wenn sie sowohl dem Waldarbeiter wie auch dem Kosmetikvertreter schwärmerisch über seinen Arbeitseifer erzählt:

„Zum Glück ist unser Herr Vorstand ein wirklich tüchtiger Mann, ein gebildeter, höflicher, emsiger Charakter, ein selten strammer Mensch! Der scheut keine Arbeit, er trägt die Koffer, vernagelt die Kisten, stellt die Weichen, steht am Schalter, telegraphiert und telefoniert - alles in einer Person!“¹⁸³

Dieser Beschreibung gemäß ist Hudetz also ein absolut zuverlässiger Beamter, der all seinen Pflichten mit Eifer gerecht wird, obwohl er durch die starken Rationalisierungsmaßnahmen der Bahn chronisch überarbeitet ist und, wie Leimgruber glaubt, auch zu schlecht bezahlt wird.¹⁸⁴ Das tragische Zugunglück aber, das er durch einen kurzen Moment der Unaufmerksamkeit auslöst, weil er das Signal für einen Eilzug verpasst, da Anna, die Wirtshaustochter, ihm just in diesem Moment einen Kuss aufzwingt, was den Zusammenprall zweier Züge auslöst, zerstört dieses Idyll eines allseits beliebten und gut integrierten Beamten in die dörfliche Gemeinschaft jäh und lässt so die zuvor noch harmonische Passung von Fremd- und Selbstwahrnehmung abrupt auseinanderfallen. Schon die trotzige Selbstaussage, die Hudetz gegenüber Anna vornimmt, wenn er, unter dem Eindruck des Unglücks stehend, beteuert: „Ich war immer ein pflichttreuer Beamter!“¹⁸⁵, leitet daher offen die sich anbahnende Krise ein. Denn diese Worte lassen schon erkennen, dass er fast das ganze Drama hindurch nicht gewillt ist, sein positives Image als pflichtbewusster Beamter aufgrund dieses einen, wenn auch folgeschweren Momentes der Unachtsamkeit, den er, wie er glaubt, nicht allein verschuldet hat, ohne weiteres aufzugeben. Deshalb beteuert er in der Folge konstant seine vermeintliche Unschuld an diesem Unglück und beharrt in der Öffentlichkeit stur auf seiner makellosen Beamtenidentität, weshalb er Leni, der Kellnerin im „Wilden Mann“, versichert: „Ich hab das Signal rechtzeitig gestellt. Ich

183 Ebd.: S. 12.

184 Was die schlechte Bezahlung von Thomas Hudetz angeht, so ist der Waldarbeiter jedoch ganz anderer Ansicht als Frau Leimgruber, da er Hudetz im Gegenzug als recht wohlhabend einstuft. Vgl. hierzu: Ebd.: S. 12.

185 Ebd.: S. 23.

war immer ein pflichtgetreuer Beamter - [...]“¹⁸⁶, genau wie es rund zehn Seiten später noch immer uneinsichtig aus seinem Mund heißt: „Ich bin unschuldig.“¹⁸⁷ Und auch im letzten Bild des Dramas bekundet er noch standhaft: „Ja. Ich bin nämlich eigentlich unschuldig –.“¹⁸⁸ Diese störrische Haltung seinerseits resultiert, ähnlich wie beim Lehrer aus „Jugend ohne Gott“, auch bei ihm aus der Angst und dem latenten Wissen, dass seine gesamte bürgerliche Existenz samt ihrer vielfältigen materiellen wie sozialen Verdienste hinfällig würde, wenn sein Fehlverhalten in der Öffentlichkeit bekannt würde. Aus und vorbei wäre es dann mit seinem sicheren Gehalt, seinen Pensionsansprüchen, seiner freien Dienstwohnung und seinem exzellenten gesellschaftlichen Ruf. Stattdessen sähe er sich, wie die Schicksale von Frau Hudetz und ihrem Bruder Alfons im Drama zeigen,¹⁸⁹ mit gesellschaftlicher Ächtung, Armut und einer möglichen Haftstrafe konfrontiert. Darauf deutet auch das Gespräch zwischen dem Heizer und dem Gendarmen im zweiten Bild hin, in dem es heißt:

Heizer: „Wenn euer Hudetz das Signal nicht rechtzeitig gestellt hat - unter drei Jahren kommt er nicht davon.“ / Gendarm: „Und die Stellung verliert er auch.“ / Heizer: „Ohne Pensionsanspruch.“ / Gendarm: „Das ist nur natürlich.“¹⁹⁰

Hudetz aber will, genau wie der Lehrer, solche weitreichenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Konsequenzen keinesfalls tragen. Deshalb verschließt auch er sich vor der bedrohlichen Realität, d.h. vor einem Eingeständnis seiner Schuld, frei nach dem Motto „Es ist nicht, was nicht sein darf“. Ich, so sein Tenor, war immer ein pflichtgetreuer Beamter, weshalb es ganz unmöglich ist, dass mir ein Fehler unterlau-

186 Ebd.: S. 56.

187 Ebd.: S. 65.

188 Ebd.: S. 74.

189 Beide werden konsequent von der Dorfgemeinschaft gemieden, verunglimpft bzw. in Alfons Fall sogar mit Handgreiflichkeiten bedroht, weil sie anderer Meinung im Fall „Hudetz“ sind wie der Rest des Dorfes und im Gegensatz zur Dorfgemeinschaft an die Wahrheit glauben. Vgl. hierzu: insbesondere das dritte Bild sowie das sechste Bild. Ebd.: S. 37-74. u. S. 59-68.

190 Ebd.: S. 26.

fen ist und ich Schuld an diesem tragischen Unfall habe.¹⁹¹ Das heißt, aus einer für die Vergangenheit noch stimmigen Tatsache rekonstruiert er sich willentlich eine für die Gegenwart zwar noch plausible, aber nicht mehr mit der Realität übereinstimmende Wirklichkeit, was auch seine arrogante Aussage gegenüber Anna im vierten Bild bestätigt, der er erklärt:

„Hörens her: ich war jetzt vier Monate allein, [...], nur mit mir selbst persönlich und da hatt ich reichlich Gelegenheit, mich mit meiner inneren Stimme zu unterhalten, zu jeder Stunde. [...] – und das Resultat? »Du bist ein pflichtgetreuer Beamter«, hat die innere Stimme zu mir gesagt. »Du hast noch nie ein Signal verpaßt, du bist unschuldig, lieber Thomas« --“¹⁹²

Seine Intention also richtet sich ebenfalls nur darauf, seine vielfältigen gesellschaftlichen und materiellen Vorteile auf Dauer zu erhalten, was nicht nur seine permanenten Lügen, sondern auch sein Mord an Anna aufs Deutlichste beweisen. Die Verdrängung seiner Schuld aber wird, wie man ihm zugute-halten muss, auch noch durch andere Faktoren der Dramenhandlung begünstigt. So wissen lange Zeit nur er, Anna, seine Frau und der Rezipient um seine tatsächliche Schuld am Zugunglück. Auch leistet Anna im zweiten Bild¹⁹³, wohl um an ihm wieder gut zu machen, was sie ihm durch ihren Kuss angetan hat, kurzerhand einen Meineid, indem sie fälschlicherweise aussagt, dass er das Signal rechtzeitig erteilt habe.¹⁹⁴ Und obzwar seine Frau ihn umgekehrt in der Schuldfrage schwer belastet, da sie den Kriminalbeamten davon er-

191 Vgl. hierzu: Johanna Bossinade: „Vom Kleinbürger zum Menschen“. Die späten Dramen Ödön von Horváths“. Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft. Bd. 364. Bouvier-Verlag, Bonn 1988. S. 93.

192 Ödön von Horváth: „Der jüngste Tag“. In: GW. Bd. 10. (2001), S. 51.

193 Ebd.: S. 24 - 36.

194 Anna hat nämlich mit ihrem Kuss nicht nur Anteil am Zugunglück sowie an der Zerstörung von Hudetz bürgerlicher Existenz und Integrität, sondern sie trifft auch eine vorsätzliche Schuld. Diese rührt daher, dass sie ihm mit ihrem Verhalten absichtlich schaden wollte. So ist der Kuss nicht nur das Ergebnis des vielleicht noch harmlos anmutenden Wunsches, ihn als einem Mann, den sie und wohl nicht nur sie allein (Hudetz wird im Text als fesch beschrieben), höchst attraktiv findet, körperlich nahe zu sein, wobei sie damit zugleich ihren Verlobten Ferdinand dreist hintergeht, sondern er resultiert auch aus ihrer Absicht, seine Ehe zu zerstören, genau wie aus ihrer Freude daran, ihn als „Mann“ bloß-zu-stellen. So dient ihr die Mitteilung, dass sich die Leute über ihn erzählen würden, er sei kein (richtiger) Mann, die sie ihm, kurz bevor sie ihn küsst, gibt, lediglich als

zählt, dass sie vom Fenster aus beobachtet hat, dass Anna ihren Mann geküsst und er das Signal deshalb verzögert gegeben hat, schenkt man ihrer Aussage aufgrund ihrer psychischen Verfassung (sehr lange Zeit) keinen Glauben. Die juristisch-kriminalistische Untersuchung, bei der Hudetz tatsächlich vier Monate in Untersuchungshaft sitzt, endet deshalb mit seinem Freispruch.¹⁹⁵ Erst Annas späte Bedenken und ihr hartnäckiges Insistieren, er möge ihrer eigenen Schuldeinsicht Folge leisten und seine Schuld am Zugunglück bekennen, bringen ihn schließlich am Ende des Dramas dazu, sich der irdischen Justiz zu stellen.

Vorwand für ihren Kuss. Erst nämlich setzt sie so sein männliches Selbstwertgefühl gezielt herab, um ihm mit dem Kuss sogleich die Möglichkeit zu bieten, diesen Vorwurf, „unmännlich zu sein“, wieder zu entkräften. Vgl. hierzu: Ebd.: S. 22. Auch zielt der Kuss auf die Zerstörung seiner ohnehin schon labilen Ehe ab, da er von Anna absichtlich unter dem Fenster der Dienstwohnung ausgeführt wird, um sicher-zu-gehen, dass Hudetz Frau, deren krankhafte Eifersucht ihr wie allen übrigen Dorfbewohnern bekannt ist, ihn gut beobachten kann, wenn es dazu unverhohlen im Text heißt: Anna: „*Sie lächelt boshaft, küßt ihn plötzlich und deutet nach dem ersten Stock.*“ „Jetzt hat sies gesehen, daß ich Sie geküßt hab, was?“ *Sie lacht.* „Jetzt gibts aber dann was?“ *Sie lacht.* „Jetzt setzt es was ab, wie?“ *Sie macht die Geste des Verprügels.*“ Vgl. hierzu: Ebd.: S. 22/23. Obzwar Anna später gegenüber Hudetz angegeben wird, dass sie ihn niemals geküsst hätte, hätte er seine Frau wahrhaftig geliebt, kann dies, selbst wenn es stimmt, keine Entschuldigung dafür sein, dass ihr Verhalten höchst anmaßend ist, weil sie offenbar glaubt, besser als er darüber Bescheid zu wissen, was in privater Hinsicht gut für ihn ist und was nicht. Vgl. hierzu: Ebd.: S. 74. Annas Verhalten bestätigt daher anfangs in recht unruhmlicher Weise die Charakteristik, die der Waldarbeiter zuvor über sie abgegeben hatte, wenn er zum Vertreter wie auch zu Frau Leimgruber bezüglich ihres Charakters im ersten Bild feststellt: Waldarbeiter: „Ich sag nur, die hats faustdick hinter den Ohren.“/ Frau Leimgruber: *überrascht:* „Wer?“/ Waldarbeiter: „Na, die Anna.“ *Höhnisch.* „Dem Herrn sein halbes Kind!“ Siehe hierzu: Ebd.: S. 14.

- 195 Die juristische Beweislage ist sehr schlecht, da es keine Indizien am Unglücksort gibt, welche dazu in der Lage wären, die Schuldfrage eindeutig zu klären. Zwar steht das Signal beim Eintreffen der Untersuchungskommission, im zweiten Bild, auf Rot, doch es lässt sich für sie nicht ermitteln, wann, also ob vor der Durchfahrt des Eilzuges oder erst danach, es auf Rot gestellt wurde. Demzufolge liegen den Kriminalbeamten und der Staatsanwaltschaft neben Hudetz eigener Aussage nur die sich widersprechenden Zeugenaussagen von Anna und Frau Hudetz vor, da von den Opfern, die das Unglück überlebt haben, niemand detaillierte Angaben zum Unfallhergang machen kann. Die Schuldfrage ist also mit rein juristischen Mitteln nicht zu klären, was schon darauf hindeutet, dass die faktische individuelle Schuld des Einzelnen bei Horváth oftmals mit einer Urschuld metaphysischen Ursprungs vermischt wird. Vgl. hierzu: Ebd.: S. 24-36.

In „Ein Kind unserer Zeit“ hingegen ist der Auslöser für die erneute Ausgliederung des Soldaten aus der bürgerlichen Gesellschaft, d.h. dem Militär, das seinem Leben einige Monate hinweg die ersehnte Stabilität und Ordnung gab, der gewaltsame Tod seines Hauptmanns. Beim Versuch, ihn noch vor dem sicheren Tod zu retten, verletzt sich der Soldat nämlich selbst so schwer am Arm, dass er das Militär in der Folge verlassen muss.¹⁹⁶ Plötzlich beendet ist damit auch für ihn jene Zeit, die er rückblickend noch lange als sein „goldenes Zeitalter“¹⁹⁷ beschreibt und von der er anfangs euphorisiert schwärmt:

„Ich bin Soldat. Und ich bin gerne Soldat. [...] - immer wieder freut es mich, in Reih und Glied zu stehen. Jetzt hat mein Dasein plötzlich wieder Sinn! Ich war ja schon ganz verzweifelt, was ich mit meinem jungen Leben beginnen sollte. Die Welt war so aussichtslos geworden und die Zukunft so tot. Ich hatte sie schon begraben. Aber jetzt hab ich sie wieder, meine Zukunft, und lasse sie nimmer los [...]!“¹⁹⁸

Oder:

„Aber heut bin ich wieder froh! Denn heute weiß ichs, wo ich hingehör. Heut kenn ich keine Angst mehr, ob ich morgen fressen werde. Und wenn die Stiefel hin sind, werden sie geflickt, und wenn der Anzug hin ist, krieg ich einen neuen, und wenn der Winter kommt, werden wir Mäntel bekommen. Große warme Mäntel. [...]! Jetzt ist alles fest. Endlich in Ordnung. [...]! Jetzt ist immer einer neben dir. Rechts und links, Tag und Nacht.“¹⁹⁹

Diese beiden Zitate offenbaren schon die Schwere des Verlustes, der den Soldaten nun ereilt. Nicht nur sein sicheres Einkommen hat jetzt ein jähes Ende gefunden, sondern auch jene ihm bislang so kostbare Erfahrung, endlich eine Art Ersatzfamilie und einen sicheren Zufluchtsort beim Militär gefunden zu haben, wo er erstmals so etwas wie Schutz, Wärme und Geborgenheit verspürte, was im Zitat u.a. durch die wärmende und Schutz versprechende (Winter-)Kleidung symbolisiert wird. Noch im Spital denkt er deshalb umso verbitterter: „Und wo bleiben die Kleider, die Schuhe? Vergangene Zeiten, an die

196 Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: Ödön von Horváth. GW. Band 14 (2001), das Kapitel: „Der Hauptmann“. S. 35- 40.

197 Ebd.: S. 83.

198 Ebd.: S. 11.

199 Ebd.: S. 14.

ich längst nimmer dachte, tauchen wieder auf- [...]. Ich dachte, ich hätt euch vergessen, ihr Tage meiner aussichtslosen Jugend- [...] Es schneit auf das Grab meiner Zukunft -²⁰⁰

Die soziale Kälte ist also, als seine bisher prägendste Erfahrung wieder in sein Leben zurückgekehrt, weshalb der Soldat traurig resümiert: „»Es ist kalt«, das bleibt deine erste Erinnerung.“²⁰¹ Dieses Kälteempfinden ist folglich ein Indiz für seine weitreichende Einsamkeitserfahrung, die sich auch in seinem Gedanken: „Du stehst jetzt wieder am Anfang und nicht mehr in Reih und Glied. Heut steht keiner neben dir, weder rechts noch links. Du bist allein, nur du -“²⁰², dokumentiert. Kein Kamerad steht also mehr an seiner Seite, und auch jene seinem Wesen so wohltuende geordnete Alltagsstruktur, die ihm das Militär bislang geboten hat, ist nun endgültig vorbei. Dieses Gefühl der Verlassenheit wird für ihn jetzt aber noch durch den Tod seines Hauptmannes verstärkt, der für ihn nicht nur ein wichtiges menschliches und militärisches Vorbild, sondern auch eine Art Vaterersatz war, wenn es dazu an anderer Stelle vom Soldaten heißt: „Wir lieben auch den Hauptmann. Er ist ein feiner Mann, gerecht und streng, ein idealer Vater. Langsam schreitet er uns ab, jeden Tag, und schaut nach, ob alles stimmt. [...] Wie er möchten wir gerne sein. Wir alle.“²⁰³

Erneut ist der Soldat an einer Art Scheideweg in seinem Leben angekommen. Denn er weiß nur zu gut, dass seine militärische Laufbahn aufgrund der Schwere der Verletzung, die er erlitten hat, unweigerlich beendet ist und er nicht mehr an eine Rückkehr in die Armee zu denken braucht. Da er jedoch, anders als der Lehrer oder Hudetz, bereits eine Phase der gesellschaftlichen Ächtung, Ausgrenzung und Armut hinter sich gebracht hat, weiß er aus Erfahrung, dass er in Zukunft weder mit einer umfangreichen gesellschaftlichen Unterstützung rechnen kann, da er sich diesbezüglich bitter denkt: „In den Zeitungen steht zwar, wir hätten keine Arbeitslosen mehr, doch das ist alles Schwindel. Denn in den Zeitungen stehen nur die unterstützten Arbeitslosen – da aber einer nach kurzer Zeit nicht mehr unterstützt wird, kann er also

200 Ebd.: S. 41.

201 Ebd.: S. 43.

202 Ebd.: S. 74.

203 Ebd.: S. 14/15.

auch nicht mehr als Arbeitsloser in den Zeitungen stehen“²⁰⁴, noch, dass es für ihn angesichts dieser Situation auf dem Arbeitsmarkt eine berechnete Hoffnung gibt, rasch wieder im Bürgertum Fuß zu fassen. Dieser Glaube nämlich wäre, wie er ahnt, höchst naiv. Daher wirkt auch seine Bewerbung zum staatlichen Hilfsdiener, die er nun auf Anraten seines Vaters und unter der Protektion der Witwe seines Hauptmanns betreibt, von Anfang an als sehr halbherzig. Zuerst denkt er zwar noch:

„Der Dienst wär ausgesprochen leicht. Dreimal täglich muß ich zur Post, Briefe holen und befördern. Das ist eigentlich alles. Ich wohne nun nicht mehr bei meinem Vater, sondern bewohne ein eigenes Zimmer, direkt im Amtsgebäude. Es ist groß und hell und geht auf einen vornehmen Park hinaus, in dem sich der Efeu um die alten Bäume rankt[.]“²⁰⁵

Aber im Grunde seines Herzens weiß er längst, dass ihm das Glück eines bürgerlichen Neuanfanges niemals vergönnt sein wird. So heißt es an späterer Stelle hinsichtlich dieser kurzfristigen beruflichen Ambitionen: „Der Hilfsdiener – der ist vorbei. Der kommt mir ja fast schon komisch vor. [...] - wie lächerlich! [...] – nein - nein, ich bin nicht zum Hilfsdiener geboren! Ich bin etwas anderes geworden.“²⁰⁶ Der Soldat also weiß, dass er nur zum Soldaten richtig getaucht hat und dass diese Episode seines Lebens unweigerlich zu Ende ist. Daher richtet sich sein Bestreben jetzt auch weniger krampfhaft darauf, am bürgerlichen Lebensentwurf selbst festzuhalten, wie es der Lehrer und Hudetz tun, als darauf, sein bisheriges Selbstverständnis, das sich bei ihm, wie bei Hudetz, durch seinen Glauben speist, ein stets guter Soldat gewesen zu sein, der seinem Vaterland immer tapfer und treu in einem, wie er lange Zeit meint, absolut gerechten Krieg gedient hat, aufrechtzuerhalten. Diese für ihn selbst so wichtige subjektive Gewissheit ist es deshalb, die er um jeden Preis verteidigen will und die bei ihm zur Verdrängung seiner Schuld führt. Am Ende freilich erkennt auch er voller Scham, dass das von ihm viel zu lange verfochtene Tyrannentum ein in sich falsches und unmoralisches Lebensmodell gewesen ist. Doch erst die Ermordung des Buchhalters, der im Roman eine Verkörperung seines

204 Ebd.: S. 82.

205 Ebd.: S. 86.

206 Ebd.: S. 100.

alten Selbst samt seiner früheren fanatischen Lebensanschauung ist, markiert den Schlusspunkt seiner nun einsetzenden langsamen inneren Distanzierung von diesem früheren Gedankengut. Denn kurz bevor er diese grausame Tat begeht, stellt er plötzlich schockiert fest:

„Ich starre ihn an. [...] Das hab ich doch auch mal einst gesagt - Wie dumm, wie dumm! [...] Dann redet er weiter sein Zeug und ich höre mich, ich höre mich - All die hohlen Sprüche und Phrasen, unverschämt und überheblich, nachgeplappert, nachgebetet - Es wird mir übel vor mir selbst. Mich ekelts vor meinem Schatten der Vergangenheit - [...] Wenn ich mir heute begegnen würde, so wie ich damals gewesen bin, ich glaube, ich könnte mich selber erschlagen - Und dieses kurzsichtige Luder vor mir, jetzt sagt er sogar: [...] Er kichert und es wird mir rot vor den Augen. Ich pack ihn an seinem Kragen und schlag ihm die Faust ins Gesicht [...].“²⁰⁷

Erst die Tötung des Buchhalters ist daher das aktive Bekenntnis des Soldaten zu anderen Lebensvorstellungen und so das Indiz für seinen nun vollständig abgeschlossenen inneren Wandel.

Der Gesinnungswandel des Soldaten im Zuge des platonischen Ethikdiskurses

Betrachtet man diesen durchaus extremen inneren Wandel des Soldaten genauer, treten auch in „Ein Kind unserer Zeit“ viele Aspekte aus dem platonischen Ethikdiskurs hervor, die wir schon aus den Reflexionen des Lehrers aus „Jugend ohne Gott“ kennen. Denn auch hier greift Horváth implizit auf die antiken Extrempositionen in der Frage nach dem guten Leben zurück, die durch das naturalistisch fundierte Tyrannentum in seinem egoistisch-hedonistisch geprägten Werteverständnis wie durch die gegenläufige Position, dass nur ein ethisches Leben ein wahrhaft gutes sein könne, repräsentiert werden. So vereint der Soldat in seinem Selbst beide Extrempositionen zu unterschiedlicher Zeit im Roman. Denn zu Beginn ist er nicht nur von einer raschen Militärkarriere fasziniert, sondern träumt auch vom Ideal einer tyrannischen Herrschaft, die sein Staat mittels Propaganda ganz im Sinne der Position von Kallikles in Platons „Gorgias“ propagiert. So verkündet er an-

207 Ebd.: S. 118-120.

fangs fanatisch: „Die Generation unserer Väter hat blöden Idealen von Völkerrecht und ewigem Frieden nachgehungen und hat es nicht begriffen, daß sogar in der niederen Tierwelt einer den anderen frißt. Es gibt kein Recht ohne Gewalt.“²⁰⁸ Laut Zitat befürwortet er also einen naturalistischen Rechtsbegriff, in direkter Analogie zu seiner Verwendung der bereits durch die NS-Propaganda infizierten Gesellschaft in „Jugend ohne Gott“ oder zur Position von Kallikles innerhalb des „Gorgias“. Laut seiner Definition basiert das „Recht“ auf einem Gewaltrecht des von Natur aus Stärkeren gegenüber dem Schwächeren, was diesem Stärkeren folglich, ob als Einzelperson oder als Staat, die volle Befugnis zur Tyrannei erteilt. So wird all das legalisiert, was dem Tyrannen entweder (in egoistisch-subjektiver Weise) als gut im Sinne von instrumental nützlich zur Erzielung von etwas anderem erscheint oder als gut in einer hedonistischen Ausprägung, d.h. als lustvoll. Das traditionelle Recht hingegen, das allen Gleichen (Einzelpersonen oder aber Staaten im Völkerrecht) die gleiche Rücksicht auf ihre Interessen verspricht, was ein harmonisches Miteinander, d.h. auf Dauer Frieden, garantiert, empfindet der Soldat hingegen als zeitlich überholt „Die Generation unserer Väter“ wie auch als Form von Dummheit „blöd“ bzw. wie Kallikles als einen Ausdruck der Bequemlichkeit, Schwäche und Lächerlichkeit.²⁰⁹ Sein Herrschaftsideal wie das seines faschistischen Staates hingegen stammt aus der niederen Tierwelt, wo jeder in einem dem Urzustand in Hobbes „Leviathan“ nicht unähnlichen Überlebens-Kampf mit anderen steht, bei dem er seine bestialischen Triebe frei auslebt und jeden, der schwächer als er selbst ist, kurzerhand auffrisst, um zu verhindern, selbst von einem Stärkeren gefressen zu werden. Dies ist auch der Grund, weshalb der Soldat in der Folge keinerlei Skrupel besitzt, sich an dem geheimen Militäreinsatz seines Landes zu beteiligen, den es in einem „kleinen Land“²¹⁰ im Osten durchführt, dessen Grenze es kurzer hand bei Nacht still und heimlich und, wie es im Text heißt, „ohne Kriegserklärung“²¹¹ übertritt, um sich an seinen Bodenschätzen wie dem „Erz“²¹² zu bereichern; aber auch, wie es eu-

208 Ebd.: S. 19.

209 Ebd.: S. 35.

210 Ebd.: S. 36.

211 Ebd.: S. 36.

212 Ebd.: S. 113.

phemistisch von der Staatspropaganda heißt, um es von seiner Zivilbevölkerung zu „säubern“²¹³, die laut dieser nur aus „dreckigen“ „Untermenschen“²¹⁴ bestehe, die mit ihren „räudigen“ und „verlausten Hunden“²¹⁵ in „niedrigen, engen und schmutzigen Häusern“²¹⁶ leben. Aus dem Mund des Soldaten klingen die Ereignisse des Einsatzes wie folgt:

„Es gibt ein Land, das werden wir uns hohlen. Ein kleines Land und wir sind zehnmal so groß - drum immer nur frisch voran! Wer wagt, gewinnt - besonders mit einer erdrückenden Übermacht. Und besonders, wenn er überraschend zuschlägt. [...] ! Wir säubern, wir säubern - - Heimlich, als wären wir Diebe, hatten wir die lächerliche Grenze dieses unmöglichen Staatswesens überschritten. [...]. Heut sind wir die Herren! Im Tal brennen die Dörfer. [...]. Bravo, Flieger! [...]! Nichts ist euch entgangen, auch wenn sich noch so sehr den Bodenverhältnissen angepaßt hat. Alles habt ihr erledigt - bravo, Flieger! Bravo! Schießt das Zeug zusammen, in Schutt und Asche damit, bis es nichts mehr gibt, nur uns! Denn wir sind wir.“²¹⁷

Das hier zutage tretende Überlegenheitsgefühl des vermeintlich von der Natur aus Stärkeren, dem folglich das Recht zusteht, sich alles, was ihm gerade gefällt oder zum Vorteil gereicht, nach Gutdünken mittels Gewalt vom vermeintlich Schwächeren anzueignen, das zuvor auch schon der Lehrer aus „Jugend ohne Gott“ für das rücksichtslose Verhalten seiner Schüler verantwortlich gemacht hatte, bildet nun auch hier die Grundlage für die grausamen Verbrechen, die die Truppe des Soldaten in jenem „kleinen Land“ an seiner ahnungslosen Zivilbevölkerung verübt.²¹⁸ Dennoch, und dies ist relevant, weil es allein die strukturelle Grundlage für den späteren Wandel des Soldaten liefert, besitzt er, so fanatisiert er in diesem frühen Anfangsstadium seiner Militärzeit auch ist, eine Art verschütteten, dunklen Restbestand tra-

213 Ebd.: S. 36.

214 Ebd.: S. 77.

215 Ebd.: S. 38.

216 Ebd.: S. 37.

217 Ebd.: S. 36 u. 37.

218 So werden z.B. fünf nur ärmlich mit Messern bewaffnete Zivilisten, von denen der Jüngste noch nicht volljährig ist, kurzerhand von der Truppe des Soldaten festgenommen und anschließend ermordet, wobei der Soldat dazu nur lapidar anzumerken hat: „Vor zwei Stunden nahmen wir fünf Zivilisten fest, die wir mit langen Messern angetroffen haben. Wir werden sie hängen, die Kugel ist zu schad für solch hinterlistiges Gelichter.“ Siehe hierzu: Ebd.: S. 37. Vgl. hierzu: Auch die anderen Kriegsverbrechen an den Zivilisten, insbesondere die Ermordung von wehrlosen Frauen und Kindern. Ebd.: S. 108/109.

dierter ethischer Moralvorstellungen und Prinzipien in sich. Und diese lassen ihn, wie verhasst sie ihm auch über weite Strecken des Romans sein mögen, an dieser Stelle doch noch zu der Formulierung „heimlich als wären wir Diebe“ greifen. Diese Wortwahl aber verrät, dass er sehr wohl weiß, dass sein Verhalten, wie auch das seiner Truppe, nach traditionellen, d.h. objektiv-übergeordneten Moral- und Rechtsvorstellungen unrechtmäßig, d.h. moralisch schlecht, zu nennen ist, was er jedoch lange Zeit verdrängt.²¹⁹ Und somit strebt auch er, was vielleicht zunächst verwunderlich sein mag, genau wie es laut Platon alle Menschen tun, im Grunde seines Herzens nach dem Guten im platonischen Sinne, d.h. nach der Glückseligkeit in ihrer inhärenten Verbindung mit dem (instrumental wie intrinsisch) Guten, d.h. nach der Tugend. Interessanterweise tritt diese platonische Lesart in der Anfangsphase des Romans sogar an einer einzigen Stelle noch latent hervor, wenn der Soldat entschuldigend über seine früheren Vergehen anführt:

„Lieber stehlen als betteln! Und so dachten auch viele andere von unserer Schlange, ältere und jüngere – es waren nicht die schlechtesten. Ja, wir haben viel gestohlen, meist warens dringende Lebensmittel. Aber auch Tabak und Zigaretten, Bier und Wein. [...] Aber ich entkam unerkannt. [...] Kein Schatten der Vergangenheit fällt auf meine Dokumente[.]“

Dann aber fährt er überraschend mit dem Zusatz fort:

„Ich bin doch auch ein anständiger Mensch und es war ja nur die Hoffnungslosigkeit meiner Lage, daß ich so schwankte wie das Schilf im Winde – sechs trübe Jahre lang. Die Ebene wurde immer schiefer und das Herz immer trauriger. Ja, ich war schon sehr verbittert.“²²⁰

Gerade dieser letzte Abschnitt des Zitates zeigt, dass der Soldat bei aller Kriminalität in der Anfangsphase des Romans doch den moralisch

219 Diese Verdrängung des eigentlich im Soldaten vorliegenden tradierten moralischen Wissen tritt dabei besonders an späterer Stelle hervor, wo er überrascht feststellt: „Schau dir an, dein Vaterland – das ist dein alles. [...] Du hast es beschützt – jetzt bist du ein Krüppel. Ich stutze. »Beschützt?« Wer hats denn eigentlich bedroht? Jenes kleine Land? Lächerlich!“ Diese Aussage des Soldaten zeigt, dass er eine Zeit lang den Versuch unternommen haben muss, den aggressiven Eroberungskrieg seines Landes durch traditionelle Rechtsmaßstäbe moralisch zu begründen, wenn er ihn hier durch das Recht auf Selbstverteidigung seines Staates legitimiert. Siehe hierzu: Ebd.: S. 84.

220 Ebd.: S. 13/14.

konnotierten Selbstanspruch hegt, ein im Grunde anständiger Mensch zu sein. Denn wäre er in einer besseren materiellen Lage, so glaubt er fest, würde er auch keine Diebstähle begehen. Beachtet man nun die Tatsache, dass Armut in der Summe bei Horváth immer ein Katalysator für Kriminalität und menschliches Fehlverhalten aller Art ist, wirkt diese Aussage tatsächlich nicht bloß wie eine Schutzbehauptung. Des Weiteren gesteht er in diesem Textabschnitt offen ein, dass seine früheren Diebstähle zwar durchaus dazu in der Lage waren, seine soziale Not zu lindern, nicht aber dazu, sein Glück und seine innere Zufriedenheit zu mehren. Stattdessen nahmen diese positiven Gefühle proportional, je stärker er in den Sumpf der Kriminalität geriet, immer weiter in seinem subjektiven Empfinden ab, was indirekt auf den platonischen Zusammenhang zwischen der Tugend als dem wahrhaft Guten und der authentischen menschlichen Empfindung des Glücks verweist.²²¹ Demzufolge kann der Soldat selbst in seiner militanten Anfangsphase in Analogie zu Polos und Kallikles im „Gorgias“ auch nicht als Amoralist im engeren Sinne begriffen werden. Denn obwohl er sich dem traditionellen Recht und der Moral bald vollständig verschließt, geht es ihm wie seinen beiden antiken Vorgängern nicht per se darum, das Recht und seine Prinzipien an und für sich abzuschaffen. Vielmehr will er sie seinen eigenen subjektiven Vorstellungen des Guten anpassen. Seine alternativen Ideale des Guten und der Tugend lauten daher: Gewaltherrschaft des Stärkeren anstelle menschlicher Egalität und Gerechtigkeit, freies Ausleben von Trieben anstelle ihrer maßvollen Beherrschung und größtmöglicher Egoismus anstelle von Altruismus, gegenseitigem Respekt und Rücksichtnahme. Erst der Tod des Hauptmanns, sein zurückgelassener Brief und die plötzlich wieder vollständig veränderte soziale Lage des Soldaten bewirken, dass er gegen Ende des Romans die Lebens- und Glückslüge der NS-Propaganda, der er viel zu lange unkritisch erlegen war, durchschaut. Dabei begreift er

221 Damit aber straft der Soldat seine spätere Aussage: „Das Glück ist eine reine Geldfrage und sonst nichts“ selbst Lügen. Siehe hierzu: Ebd.: S. 63. Die Horváthsche Wahrheit bei dieser Frage bedürfte wohl der Ergänzung, dass das Glück nicht in der materiellen Sorglosigkeit des Individuums allein besteht, sondern daneben eines immateriellen Wertegerüsts bedarf, das sich an objektiven Werten des Guten orientiert, was dem Individuum dann, in der Verbindung mit Formen eines gemäßigten, äußeren Reichtums, tatsächlich wahre innere Zufriedenheit zuführt.

auch den Irrtum in dem, was er lange Zeit für wahrhaft glücksfördernd und gut gehalten hat.²²² Deshalb bekennt er sich schließlich, innerlich in seinem Begriff des Guten geläutert, am Ende zu jenen ihm einst so verhassten alten, tradierten Moralvorstellungen des Guten der Generation seines Vaters. So bekennt er sich z.B. zum Glauben an die absolute Egalität aller Menschen und Staaten, die ihnen die gleiche Berücksichtigung ihrer Rechte und Interessen gewährt. Oder er glaubt nun an die Verkörperung der Gerechtigkeit durch die Begriffe der Gleichheit und Fairness als einer objektiven Konzeption des Guten, die universal wahr und damit wirklich glücksfördernd ist, was Aussagen der folgenden Art von ihm bezeugen:

„Das kann kein lieber Gott sein, denn die Verteilung ist zu gemein. Wenn ich der liebe Gott wär, würd ich alle Menschen gleich machen. Einen wie den anderen – gleiche Rechte, gleiche Pflichten! Aber so ist die Welt ein Saustall.“²²³

Oder: „Einst dachte ich, mit dem Haß werden wir weiterkommen.“²²⁴

Oder: „»Deshalb sind Sie auch nicht mehr!«“²²⁵

Oder: „Mich ekelts vor meinem Schatten der Vergangenheit – Ja, der Hauptmann hatte recht! [...] Was war ich für ein Lügner! Jawohl, ein feiger Lügner – denn wie bequem ist es doch, seine Untaten mit dem Vaterland zu verhüllen, als wär das ein weißer Mantel der Unschuld! Als blieb eine Untat kein Verbrechen, ob im Dienste des Vaterlandes oder irgendeiner anderen Firma – Verbrechen bleibt Verbrechen und vor einem gerechten Richter zerfällt jede Firma zu nichts. Für das Gute und für das Böse, da hat sich nur der einzelne zu verantworten und keinerlei Vater-

222 Gerade der Begriff des „Irrtums“, der in „Ein Kind unserer Zeit“ immer wieder fällt, unterstreicht, dass der Soldat eben in platonischer Form einer gravierenden Täuschung dessen unterlag, was er für gut hielt. Dies macht sein Fehlverhalten aber auch z.T. entschuldbar, worauf z.B. die veränderte Erzählperspektive am Ende des Romans verweist, wenn es dort im Gestus eines auktorialen Erzählers heißt: „Bedenk es doch: er wußt sich nicht anders zu helfen, er war eben ein Kind seiner Zeit.“ Ebd.: S. 127. Demzufolge ist die Erkenntnis dessen, was wahrhaft gut ist, sowohl für Platon wie für Horváth ein entscheidender, weil notwendiger Faktor auf dem Weg zur Moral. Aber in Abweichung von Platon reicht dieses Wissen vom wahrhaft Guten bei Horváth nicht schon in hinreichender Weise für moralisches oder aber moralkonformes Verhalten des Individuums aus, wie insbesondere der weitere Handlungsverlauf von „Ein Kind unserer Zeit“ in Form der unmoralischen Ermordung des Buchhalters durch den nun eigentlich in seinen Erkenntnissen schon geläuterten Soldaten zeigt.

223 Ebd.: S. 83.

224 Ebd.: S. 124.

225 Ebd.: S. 120.

land zwischen Himmel und Hölle. Was war doch mein heißgeliebtes unbequemes Dasein für ein verlogener bequemer Morast! Ich stand in Reih und Glied und es kam mir nicht darauf an, ob meine Schwester sitzt oder nicht. Pfui Teufel, was war ich für ein Vieh! Nein, ich war kein Mensch!“²²⁶

Bisher konnte gezeigt werden, dass die von mir behandelten Protagonisten aus Horváths Spätwerk große Probleme dabei haben, ihren aus unterschiedlichen Gründen zusammengebrochenen bürgerlichen Lebensentwurf samt ihrem individuellen Selbstbild wieder so zu kitten, dass ihre Psyche und damit auch ihr positiver Lebensbezug langfristig stabil bleibt. In ihren Empfindungen und Interessen sind sie nämlich, wie gesehen, permanent hin- und hergerissen. Einerseits möchten sie ihr aktuelles bürgerliches Selbstverständnis wie ihre gesellschaftliche Integration auch zum Schutz ihrer materiellen Interessen gerne erhalten, andererseits ahnen sie schon, dass sie angesichts der sich verändernden Realität ihr individuelles Selbst wie ihr subjektives Wertekonzept einem grundlegendem Wandel unterziehen müssen, wollen sie ihre Identität und damit ihren positiven Lebensbezug erneut herstellen und langfristig schützen. Dies aber kann ihnen, wie ihnen bald bewusst wird, nicht ohne ein offenes Eingeständnis von Schuld, von persönlichem Versagen und von begangenen Irrtümern gelingen. Horváth also verquickt so die psychischen und individuellen Lebenskrisen seines bürgerlichen Personals geschickt mit klassischen ethischen Fragen wie denen nach der besten Lebensweise, dem richtigen Begriff des Guten oder der persönlichen Selbstverantwortung und Schuld des Einzelnen und flicht diesen ganzen Problemgehalt gekonnt in den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Problemhorizont seiner eignen Zeit und Gesellschaft ein. Die aktuellen Spezifika seiner Zeit dienen ihm folglich nicht nur als Hintergrundfolie für die immer wieder auch ethisch konnotierten Fragen im Individuum, sondern dokumentieren zugleich die wechselseitige Abhängigkeit dieser externen und internen Faktoren für den ethischen Diskurs im Individuum selbst. Denn dieser Diskurs wird so nicht nur zum jeweiligen Stand seiner Zeit passend und mit inhaltlich leichten Modifikationen erst durch diese äußeren Begebenheiten im Individuum initiiert und aktualisiert, sondern bestätigt sich dabei in seinem Anspruch auf Universalität immer wieder

226 Ebd.: S. 119.

neu, da seine Fragen für den Einzelnen in jeder Epoche relevant werden können. Doch wie, so die Frage, kommen die ethisch konnotierten Figuren Horváths im Zuge ihres psychischen Reifeprozesses zur Erkenntnis des Guten, die ihnen nach und nach dabei hilft, ein ethisch fundiertes Selbst- und Werteverständnis zu etablieren, wie dies beim Soldaten aus „Ein Kind unserer Zeit“ und bei Thomas Hudetz aus „Der jüngste Tag“ zutrifft. Oder, so eine weitere Frage, wie wird das schon in ihnen vorhandene ethische Selbstverständnis, wie es für den Lehrer aus „Jugend ohne Gott“ gilt, mit der Zeit so verdichtet, dass es irgendwann tatsächlich vorbehaltlos handlungswirksam werden kann? Um diese Fragen zu beantworten, sollen im nächsten Untersuchungsabschnitt erkenntnistheoretische Fragen im Vordergrund stehen, wie die Frage, welche Faktoren die Ausbildung eines ethisch fundierten Selbstverständnisses der Figuren Horváths und damit ihre Einsicht in das ethisch Gute, Richtige und Gebotene strukturell begünstigen und welche Faktoren diesen Prozess umgekehrt eher behindern; wie auch, was in einem zweiten Schritt geschehen muss, damit die einmal gewonnenen moralischen Einsichten des Individuums wirklich handlungsweisend werden können, da, wie oben schon kurz angesprochen, in Horváths Schreiben und seinen impliziten ethischen Vorstellungen, anders als bei Platon, die Erkenntnis dessen, was gut ist, zwar ebenfalls unbedingt notwendig ist für das moralische Verhalten seiner Figuren, nicht aber schon zwangsläufig dafür hinreichend.

V. Erkenntnistheoretische Überlegungen

Die Rolle des Dialoges im Zuge der Erkenntnisgenese

Der Dialog spielt bei Horváth eine zentrale Rolle bei der Frage, wie (moralische) Einsicht im Individuum so gefördert wird, dass sie tatsächlich handlungswirksam wird. So kommt ihm schon in den früheren Arbeiten Horváths, im Zuge der Horváth eigenen Dramaturgie einer Demaskierung des Bewusstseins, die wichtige Funktion zu, die tatsächliche Wahrheit als objektive Realität spontan im Gewirr von Lüge und Schein in der Handlung aufzudecken. Sein Aufklärungspotenzial richtet sich dabei aber noch stärker auf den Rezipienten als auf das literarische Personal Horváths.²²⁷ In „Jugend ohne Gott“, „Ein Kind unserer Zeit“ und in „Der jüngste Tag“ hingegen gibt es eine Reihe zentraler Gespräche innerhalb der Handlung, die sowohl eine entscheidende Rolle bei der Erkenntnisgewinnung der Protagonisten wie auch ihrer psychisch-geistigen Weiterentwicklung spielen und so auch Einfluss auf ihre moralischen Einsichten nehmen. Im Roman „Jugend ohne Gott“, den ich nun als Beispiel zur Schilderung des Verlaufes der Erkenntnisgenese der späten Protagonisten Horváths heranziehen will,

227 Die Mehrzahl der frühen Figuren Horváths nämlich erkennt die häufig nur kurz aufblitzende Wahrheit und Objektivität, die der Dialog, meist im engen Zusammenspiel mit der Regieanweisung, aufdeckt, bis auf einige Ausnahmen noch nicht selbst, weil sie in elementarer Form noch durch die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, in denen sie leben, fremdbestimmt wirken. So ist es nach Gudrun Kampelmüller und Elisabeth Prantner eines der Hauptmerkmale des Bildungsjarçons, den diese Figuren vornehmlich gebrauchen, um sich anderen mitzuteilen, dass er eine Diskrepanz zwischen der Rede und der vorliegenden Situation erzeugt. Vgl. hierzu: Gudrun Kampelmüller und Elisabeth Prantner: „Ödön von Horváth – „ein treuer Chronist seiner Zeit.“ Politische Ideologien und die daraus resultierende Sprache in Ödön von Horváths Werken: *Saldek oder die schwarze Armee* und *Italienische Nacht*“. In: „Politische Betrachtungen einer Welt von gestern. Öffentliche Sprache in der Zwischenkriegszeit“. Akademischer-Verlag, Stuttgart 1995. S. 13-51. Dort. S. 19.

sind diesbezüglich gerade die Gespräche relevant, die der Lehrer mit dem Direktor, mit Julius Caesar und mit dem Pfarrer führt. Denn einerseits besitzen sie stets einen aktuellen Handlungsbezug, andererseits weisen sie z.T. den Charakter eines latenten, übergeordneten, theoretischen Diskurses auf, da sie um politische, philosophische, soziologische und religiöse Grundfragen der Menschheitsgeschichte kreisen. Und obwohl es auch in „Ein Kind unserer Zeit“ und in „Der jüngste Tag“ in ähnlicher Form zentrale Unterredungen gibt, die eine Schlüsselfunktion innerhalb der Handlung haben, weil auch sie die moralische Erkenntnis der Protagonisten im Zusammenspiel mit ihren bisherigen Wirklichkeitserfahrungen enorm befördern, ist ihr Diskurscharakter doch insgesamt weniger stark ausgeprägt als bei jenen in „Jugend ohne Gott“. Sie nämlich haben eher den Charakter kürzerer Alltagsgespräche. Zu nennen wären hier die Unterredungen, die der Soldat in „Ein Kind unserer Zeit“ mit der dicken, freundlichen Schwester im Spital führt. So zwingt ihn ihr christliches Weltbild der Vergebung und der brüderlichen Nächstenliebe erst dazu, sich mit diesen ihm bis dato ganz unbekannten Werten, die er bislang nur als Charaktermerkmale der Schwäche und Dummheit interpretiert hat, kritisch auseinanderzusetzen.²²⁸ In „Der jüngste Tag“ sind hier gerade die Gespräche relevant, die Hudetz mit Anna führt, aber auch jene, die er mit dem Apotheker Alfons führt. Denn beide helfen ihm durch ihre eigenen ethischen Einsichten und Standpunkte dabei, seinen lügenhaften Selbstbetrug nach und nach zu durchschauen.²²⁹ Skizzenhaft greifen die diskursähnlichen Gespräche in „Jugend ohne Gott“ jedoch im Gegensatz dazu in theoretischer Manier auch verschiedene Standpunkte und Wertrelationen basaler Menschheitsfragen, die z.T. seit der Antike bekannt sind, inhaltlich explizit wieder auf. Zu nennen wären hier z.B. Fragen wie die nach der idealen Staatsform einer Gesellschaft im Kontext der Frage nach dem guten Leben oder religiöse Grundfragen wie die nach der menschlichen Schuld im Rahmen der Erbsünde

228 So bspw. wird der von der Schwester vorgetragene Grundsatz: „»Liebe deine Feinde, aber hasse den Irrtum.«“ für das Denken des Soldaten mit der Zeit immer bedeutender. Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 46.

229 Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Der jüngste Tag“. In: GW. Bd. 10 (2001), S. 51. u. S. 52. sowie S. 65.

oder die Theodizee-Problematik.²³⁰ Denn obzwar auch diese diskurshaften Gespräche in „Jugend ohne Gott“ eher oberflächlich und andeutungsweise als detailliert und facettenreich im Roman ablaufen, besitzen sie doch eine methodische Nähe zur sokratischen Gesprächsführung des „Elenchos“ und so zur sokratischen Dialektik. Deren Merkmal war es, wie schon anhand der Dialoge Platons gezeigt, durch ein reflexives Gleichgewicht der Dialogpartner in ihren meist konträren Positionen einerseits wie auch andererseits durch belehrende und erörternde Passagen oder durch gezielte und gelenkte Nachfragen von Sokrates die größtmögliche Annäherung an den Wahrheits- und Objektivitätsgehalt in strittigen Fragen zu erzielen.²³¹ Deshalb ist es auch nicht weiter verwunderlich, dass gerade diese zentralen Gespräche in „Jugend ohne Gott“ die Erkenntnisleistung und Urteilsbildung des Lehrers stark forcieren. Einerseits machen sie ihm nämlich oft erst die praktisch-aktuelle wie auch die historisch-übergeordnete Relevanz bestimmter strittiger Sachverhalte und Themen bewusst, was dann andererseits häufig dazu führt, dass sich seine subjektive Sicht auf die Welt spürbar objektiviert und ausdifferenziert. Die Gespräche brechen so

230 Am ehesten einem klassischen Diskurs nachempfunden ist dabei das Gespräch, das der Lehrer mit dem Pfarrer führt und das Horváth wohl auch deshalb absichtlich genau in die Mitte des Romans platziert. Die zwei anderen zentralen Gespräche, die er jeweils mit Julius Caesar und dem Direktor führt, haben dagegen eher den Charakter eines Belehrungsgespräches, was in eingeschränkter Form allerdings auch auf das Gespräch mit dem Pfarrer zutrifft. Dennoch greifen sie, in theoretischer Manier, ebenfalls auf übergeordnete Problemfelder zurück, wie die Ausführungen Julius Caesars bezüglich der (sexuellen) Entwicklung der jungen Generation angesichts der aktuellen politischen Veränderungen des Staates im Roman zeigen oder die diesbezüglich vom Direktor vorgetragenen, historischen Betrachtungen. Vgl. hierzu: Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 47-51. u. S. 26-30. sowie S. 16-21.

231 Vgl. hierzu: S. 49 in dieser Arbeit. Neben den recht offenkundigen Abweichungen zwischen Platon und Horváth spielt der Dialog zunächst bei beiden eine zentrale Rolle als literarische Vermittlungsform von Wissen und seiner Problematisierung oder hilft ganz grundlegend dabei, bereits vorhandenes Wissen im Individuum zu verdichten bzw. durch gezieltes Fragen erneut in seinem Geist zu aktualisieren. Folglich wird auch der Lehrer sowohl vom Direktor als auch vom Pfarrer während ihrer Unterredungen an basales geschichtliches oder philosophisch-theologisches Grundlagenwissen erinnert, was ihm dann im weiteren Fortgang der Handlung dabei hilft, allgemein gültige Strukturen im geschichtlichen Verlauf bestimmter Fragestellungen (wieder) zu erkennen. Vgl. dazu: Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 19-21. und S. 47-53.

seine notwendigerweise vorhandene subjektiv-eindimensionale Realität ein Stück weit auf und bereichern seinen Erfahrungsschatz. Auch realisiert er oft erst mit ihrer Hilfe eigene wie fremde Handlungsantriebe und Motive in ihren weitreichenden Konsequenzen in umfassender Form, was dann sein eigenes Urteil und seine Einschätzung der vorliegenden Situation nicht selten zu korrigieren oder zumindest zu differenzieren vermag. Deshalb distanziert er sich auch erstmals spürbar im Gespräch mit seinem Vorgesetzten von einem Anpassungsverhalten des Individuums, das nur seiner Sorge vor materiellen Nachteilen geschuldet ist. Denn so denkt er sich angesichts des offenen Einverständnisses des Direktors:

„»Ich könnte ja dem Zeitgeist widersprechen und mich von einem Herrn Bäckermeister einsperren lassen, ich könnte ja hier gehen, aber ich will nicht gehen, jawohl, ich will nicht! Denn ich möchte die Altersgrenze erreichen, um die volle Pension beziehen zu können«“²³²

mehr in spöttischer Ironie als in wirklichem Verständnis: „Das ist ja recht fein, dachte ich[.]“²³³, was als erstes Indiz für seine nun plötzlich erwachende Skepsis angesichts dieser rein opportunistischen Haltung seines Vorgesetzten zu sehen ist. Das Gespräch, so lässt sich mutmaßen, macht ihm also unterschwellig klar, dass eine solche rein materiellen Interessen geschuldete Haltung, die er ja bis dato noch selbst praktiziert, allenthalben eine subjektiv gute, nicht aber eine objektiv gute und damit uneingeschränkt förderliche Haltung ist, was im Nachhinein auch seine ironische Reaktion, die hier mehr Spott als Zustimmung signalisiert, erklärt. Der Dialog, dies lässt sich z.T. auch für die Dialoge in „Ein Kind unserer Zeit“ feststellen, hat bei Horváth demnach recht häufig die Funktion eines Spiegels. Dieser soll dem Individuum, im Kontext der damit von Horváth vollzogenen Entlarvungs- und Demaskierungsdramaturgie, das eigene Ich in all seiner Subjektivität schonungslos vor Augen führen. Denn seine subjektiven Sichtweisen, Fehler, Irrtümer, Vorbehalte und Antriebe erweisen sich nicht selten samt der ihnen zugrunde liegenden Motivationen auch im je-

²³² Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13. (2001), S. 20.

²³³ Ebd. S. 20.

weiligen Gegenüber als wirksam.²³⁴ Mithilfe des Gesprächspartners als Gegenüber bzw. mithilfe des dabei z.T. offen zutage tretenden Parallelismus der geistigen Inhalte kann es also oft erst im Dialog die eigenen dunklen Antriebe erkennen. Doch dies ist natürlich nur eingeschränkt möglich, da der Gesprächspartner nie gänzlich mit dem eigenen Ich identisch ist, und kann ihm immer punktuell, im Moment des Gespräches, gelingen.²³⁵ Freilich kann diese Identifizierung der im Individuum vorliegenden oder wirksamen Inhalte umgekehrt auch durch deren Kontrastierung im Gespräch erfolgen. Der Dialog vergegenwärtigt den Personen bei Horváth also häufig theoretische und psychisch wirksame Inhalte aller Art, da er sie so für sie in ihrem mutmaßlich gültigen oder ungültigen Wahrheitsgehalt hervorhebt, was dann erst die notwendige Voraussetzung für jede eigene Urteilsbildung des Individuums bei allerlei Wert- und Sachfragen ist.

Dieses Erkenntnis stiftende bzw. -fördernde Verfahren, das die Dialoge bei Horváth grundlegend und insbesondere die in „Jugend ohne Gott“ in ihrem teils dialogisch-argumentativen Rahmen besitzen, bettet der Autor in einem zweiten Schritt häufig auch in die Erzählweise seines Romans ein. Denn die vorangegangenen Inhalte, Standpunkte und Werturteile der zentralen romaninternen Dialoge werden durch die monologisierenden Selbstreflexionen des Lehrers als Erzähler häufig mehrfach thematisiert, was heißt, dass sie oft erst in der Rückschau

234 So erkennt der Soldat bspw. sein altes Selbst samt seinen früheren Überzeugungen im Buchhalter wieder, und sein Hauptmann unterlag offenbar einem ähnlichen Irrtum wie er selbst, wenn auch er eine Zeit lang glaubte, an einem gerechten Krieg teilzunehmen, wie sein zurückgelassener Brief später zeigt. Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 118. u. S. 58/59.

235 Dass gerade die Selbsterkenntnis etwas ist, was Horváth mit seiner gesamten Dramaturgie zeitlebens zu fördern angestrebt hat, zeigt schon die „Glaube Liebe Hoffnung“ vorangestellte Randbemerkung, wo er angibt, mit seinem Schreiben nicht nur radikal gegen Lüge und Dummheit vorgehen zu wollen, sondern auch die Selbsterkenntnis des Menschen, soweit dies möglich ist, mit seiner Literatur befördern zu wollen, denn so will er: „[...] nur deshalb [zu] schreiben, damit die Leut sich selbst erkennen. Erkenne dich bitte selbst! Auf daß du dir jene Heiterkeit erwirbst, die dir deinen Lebens- und Todeskampf erleichtert, indem dich nämlich die liebe Ehrlichkeit gewiß nicht über dich (denn das wäre Einbildung), doch neben und unter dich stellt, so daß du dich immerhin nicht von droben, aber von vorne, hinten, seitwärts und von drunten betrachten kannst!-“. Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Glaube Liebe Hoffnung“. In: GW. Bd. 6 (2001), S. 13.

zu weitreichenden Erkenntnisschüben in seinem Geist verarbeitet werden. Damit aber lässt Horváth, wie Franz Kadnoska es nennt, die Genese von Erkenntnis selbst erzählerisch wirksam werden, wobei er auch den Rezipienten aktiv in diesen Prozess integriert.²³⁶ Denn auch seine Meinungs- und Urteilsbildung entfaltet sich erst (gänzlich) parallel zu der des Lehrers, durch die sie den ganzen Roman hindurch immer wieder ergänzt, erhellt und geleitet wird. Diese den Erkenntnisprozess selbst nachbildende Erzählstruktur existiert in etwas schwächerer Form auch in „Ein Kind unserer Zeit“. Dadurch allerdings, dass der Soldat keine so stark intellektuell gezeichnete Figur ist wie der Lehrer aus „Jugend ohne Gott“ und er außerdem eine in seinen Ansichten sehr radikale Person ist, nimmt man als Rezipient zwar ebenfalls empathisch an seiner Erkenntnisgenese teil, ist davon aber hinsichtlich der eigenen Erkenntnisleistung weit weniger stark tangiert als beim Lehrer. In vielen kleinen Schritten verdichten sich so für beide Instanzen, Lehrer wie Rezipient, die zuvor diskutierten Inhalte der Gespräche in „Jugend ohne Gott“ also oft erst retrospektiv, d.h. im Kontext ihres aktuellen Wissens- und Erfahrungsstandes, zu einer weitreichenden Erkenntnis bzw. zur subjektiven Gewissheit dessen, was bezüglich bestimmter Umstände, Werte und Sachfragen jeweils wahr, richtig und angemessen ist. Diese subjektive Gewissheit wiederum entsteht dann, wenn die Inhalte vom Lehrer, als der wissensvermittelnden Instanz, als weitestgehend deckungsgleich mit der ihn umgebenden romaninternen Wirklichkeit und seinem derzeitigen Wissensstand eingestuft werden. Die Standpunkte und Wertrelationen der vorangegangenen Gespräche werden also so lange im Lichte seiner bisherigen Erfahrungen und seines aktuellen Wissensstandes von ihm analysiert, differenziert, relativiert oder korrigiert, bis sie sich schließlich weitestgehend damit decken. So offenbart das Gespräch, das er mit dem Pfarrer führt z.B. zunächst nur, dass er nicht an die Erbsünde glaubt, da er gegenüber den theologischen Erläuterungen des Pfarrers lapidar anmerkt: „»Ach,

236 Dieser spricht nämlich in seinem Aufsatz davon, dass Horváth in „Jugend ohne Gott“ vor allem dadurch eine Analyse der Erkenntnisprozesse vornehme, indem er diese fiktiv gestalte. Siehe hierzu: Franz Kadnoska: „Sozialkritik und Transparenz faschistischer Ideologeme in »Jugend ohne Gott« In: „Horváths Jugend ohne Gott“. Hrsg. von Traugott Krischke. (1984), S. 82.

Sie meinen die Erbsünde!“ / „Ja.“ / „Ich glaube nicht daran.“²³⁷ Diese Einstellung des Lehrers verändert sich erst, als sich auch seine eigenen Wirklichkeitserfahrungen im Roman immer mehr mit der Vorstellung einer universal in der Welt existierenden Urschuld des Menschen zu decken beginnen. Denn erst dieser Umstand führt dazu, dass er die Gültigkeit dieser These sowohl für sich selbst wie auch für seine Umwelt allmählich akzeptiert.²³⁸ Die These bedarf also, um zu einer eigenen Überzeugung und Erkenntnis in seinem Geist zu reifen, dazu passender und übereinstimmender Wirklichkeitserfahrungen seinerseits.²³⁹ Umgekehrt lässt sich sicher auch mit Recht behaupten, dass erst das Gespräch mit dem Pfarrer und seine anschließend einsetzende geistige Beschäftigung mit dieser These der Erbsünde seine Wirklichkeitswahrnehmung im Zuge des nun einsetzenden Romangeschehens so verändern, dass er plötzlich überall die mutmaßlich vorhandene metaphysische Urschuld des Menschen in der Welt wahrzunehmen beginnt. Erkenntnis und Wahrheit stehen damit bei Horváth häufig in einem engen Zusammenhang sowohl mit Theorie und Wissen als auch mit der individuellen Erfahrung des Einzelnen. Dies legt auch ein anderes Beispiel im Roman nahe. So greift der Lehrer bei sei-

237 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 52.

238 So realisiert der Lehrer mit der Zeit, dass auch er durch sein Verhalten, wie z. B. das unerlaubte Tagebuchlesen von Z oder seine nächtlichen Spionagestreifzüge in Verbindung mit seinem hartnäckigen Schweigen, eine Mitschuld an Ns Ermordung trägt. Von den schrecklichen Ereignissen im Zeltlager überrollt, resümiert er daher bald im Stillen bei sich: „Richtig, auch ich bin schuld.“ Oder: „Mein Rock hat zwar keinen Riß und meine Hände sind ohne Kratzer, aber trotzdem bin auch ich daran schuld!“ Ebd.: S. 78. u. S. 81.

239 Dieser Mechanismus ist auch in „Ein Kind unserer Zeit“ zu beobachten, da das neue kritisch-ethische Gedankengut im Soldaten erst in dem Moment langsam Fuß in seinem Geist fassen kann, als seine düsteren Wirklichkeitserfahrungen die Versprechungen der Propaganda als bloße Lügen entlarven, indem er bspw. auf einmal verbittert registriert: „Die Rüstungsindustrie ist verstaatlicht, sagt mein Vater. Also verdient der Staat. Und der Staat ist das Volk. Warum verdiene ich also nichts? Gehöre ich denn nicht zu meinem Volk?“ Ödön von Horváth. „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 85. Und auch Helmut Bartenstein beschreibt diesen Sachverhalt, wenn er feststellt, dass der Soldat nur über die persönliche Betroffenheit dazu komme, bestimmte Begriffe zu überdenken. Siehe hierzu: „„Hier gehts um mehr. Um das Vaterland.“ Ödön von Horváths *Ein Kind unserer Zeit*“. In: „Politische Betrachtungen einer Welt von gestern. Öffentliche Sprache in der Zwischenkriegszeit“. (1995), S. 93-122. Dort. S. 117.

nem ersten Zusammentreffen mit der Mädchenklasse im Zeltlager noch unkritisch und vorbehaltlos auf das rein sexuell konnotierte Frauenbild seines Freundes Julius Caesars zurück, da er sich beim Anblick der marschierenden, dreckigen, verschwitzten und ungepflegten Mädchen samt ihrer Lehrerin angewidert denkt:

„[...] alles was recht ist, einladend sehen diese Geschöpfe nicht aus! Verschwitzt, verschmutzt, und ungepflegt, bieten sie dem Betrachter keinen erfreulichen Anblick.“²⁴⁰

Innerlich fügt er zudem noch böse an:

„[...] neben diesen armen Tieren ist ja selbst der N noch ein Mensch. [...] Lauter mißleitete Töchter der Eva! Julius Caesar fällt mir ein. Er kann sich für keine rucksacktragende Venus begeistern. Ich auch nicht.“²⁴¹

Erst das Gespräch zwischen zwei Mädchen, das er kurze Zeit später, versteckt im Unterholz, belauscht, das dabei symbolisch für eine zweite, tiefere und zunächst verborgene Ebene der Wahrheit steht, macht ihm sein gravierendes Fehlurteil bewusst.²⁴² Die Mädchen nämlich sehnen sich, wie ihr Wunsch nach einem Bad und ihre gegenseitige Haarpflege zeigen,²⁴³ ebenfalls nach weiblicher Schönheit und Körperpflege im herkömmlichen Sinne. Dies aber heißt, dass sie das heroische Frauenbild der Nazis, das im Roman durch das Bild der „marschierenden Venus“ verkörpert wird, genauso ablehnen und verabscheuen wie der Lehrer selbst oder Julius Caesar. Doch gerade die stille Befürwortung dieses Ideals hatte der Lehrer ihnen zuvor, nur aufgrund ihres strammen Erscheinungsbildes, kurzerhand unterstellt. Auch gibt das stark ausgeprägte altruistische Verhalten der Mädchen in diesem Moment unverkennbar preis,²⁴⁴ dass sie gerade jene moralisch konnotierten Wesensmerkmale in sich vereinen, die den Menschen gemeinhin, im Verbund mit anderen Merkmalen freilich, als „besonderes Tier“ ausweisen und die es daher verbieten, ihn zum bloßen Objekt zu degradieren, was der Lehrer zuvor, indem er sie aufgrund ihres unäs-

240 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 40.

241 Ebd.: S. 40.

242 Ebd.: S. 44.

243 Ebd.: S. 44.

244 Indiz dafür sind die tröstenden Worte Annes im Kontext mit ihrem fürsorglich-liebvollen Verhalten, insbesondere der Kuss, den sie ihrer Freundin zum Trost auf die Stirn gibt. Vgl. dazu: Ebd.: S. 44.

thetischen Erscheinungsbildes mit armen Tieren²⁴⁵ verglich, ebenfalls indirekt getan hatte.²⁴⁶ Nun aber wird ihm schlagartig klar, dass auch diese Mädchen menschliche Subjekte und weder bloße Lustobjekte seiner sexuellen Begierde noch arme Tiere sind, da ihre Schönheit und Anmut als solche nie nur äußerer, sondern, je nach Lesart stets auch innerer Natur sind. Nach platonischer Lesart kommt ihnen durch Tugend nämlich eine schöne Seele zu, nach Kant wiederum verleiht ihnen ihre Vernunftbefähigung inhärente Würde, die im Christentum zuletzt durch die Gottesebenbildlichkeit des Menschen verbürgt wird. Dieser hier hervortretende Bezug zur Moral basiert deshalb auch auf dem begrifflichen Wandel, der sich, durch diese Beobachtung ausgelöst, nun im Geist des Lehrers, weg von einem diskriminierenden, hin zu einem egalitären Geschlechterverständnis, das beiden Geschlechtern die gleiche Wertigkeit als menschliche Subjekte zugesteht, vollzieht.²⁴⁷

245 Das Tiermotiv ist ein bei Horváth häufig auftretendes Motiv. Die Abwertung entsteht hier dadurch, dass die Mädchen dem Lehrer als bloße/arme Tiere erscheinen, was heißt, dass sie mutmaßlich ihre spezifisch menschlichen Eigenschaften, wie bspw. Denkvermögen, Vernunft, Altruismus und Empathie, hinter sich gelassen haben, indem sie in seinen Augen nur noch als „vertierte“, durch die militärische Ausbildung dressierte Menschen in Erscheinung treten.

246 Ebd.: S. 40.

247 Dieser Wandel wird auch durch die veränderte innere Einstellung des Lehrers gegenüber Eva im Roman symbolisiert, die für ihn zunächst nur ein Objekt seiner sexuellen Begierde ist, was zuerst Aussagen der folgenden Art von ihm offenbaren, wenn er über Sie urteilt: „Das Mädle ist nackt.“ „Sie ist sehr weiß.“ „Sie gefällt mir immer mehr.“ Mit der Zeit aber gelangt er ihr gegenüber zu echter menschlicher Wertschätzung und Zuneigung, was sich vor allem in seinem Bestreben zeigt, sie sowohl vor einer ungerechten Verurteilung wie auch vor sozialem Unheil bewahren zu wollen. Denn so denkt er sich schließlich in Bezug auf ihre prekäre Situation: „Was soll man nur tun, damit sie nicht verurteilt wird? Immer denke ich an sie – [...] Ich weiß nur, daß ich ihr helfen möchte – [...] Ich möchte ihr helfen, damit sie nicht friert. Ich möchte ihr einen Mantel kaufen, Schuhe und Wäsche. Sie braucht es nicht vor mir auszuziehen –“ Ebd.: S. 74. u. S. 123/124. Mit diesem Wandel ist aber auch ein Paradigmenwechsel in seinem Denken vom menschlichen Objekt hin zum menschlichen Subjekt verbunden. Diesen Wandel spricht auch Ulf Birbaumer an, der dabei betont, dass der Lehrer gegenüber Eva allmählich von einer Haltung der erotischen Anziehung zu einer Haltung der sozialen Liebe, die von Mitleid geprägt sei, gelange. Siehe hierzu: Ulf Birbaumer: „Trotz alledem: die Liebe höret nimmer auf. Motivparallelen in Horváths »Der Lenz ist da!« und »Jugend ohne Gott«.“ In: „Horváths Jugend ohne Gott“. Hrsg. von Traugott Krischke. (1984), S. 116-128. Dort: S. 124. Und auch der Soldat aus

Damit aber beruht diese moralisch konnotierte Einsicht des Lehrers wie auch die Mehrheit seiner übrigen ethischen Erkenntnisse dessen, was im Roman objektiv gut, geboten, wahr und richtig ist, oft nicht allein auf rein theoretischen Einsichten, sondern bedarf, um zu tieferer Erkenntnis und Wahrheit in seinem Geist zu reifen, in der Regel dazu passender oder unpassender Wirklichkeitserfahrungen seinerseits. Dies zeigt, dass Horváth damit indirekt an einem Wahrheitsbegriff in „Jugend ohne Gott“ partizipiert, der sich an einer Übereinstimmung zwischen Theorie und Empirie orientiert.

Die Relevanz der praktischen Erfahrbarkeit von Ethik und die ambivalente Rolle moralischer Vorbilder bei Horváth

Diesen Ansatz, wonach Theorie, will sie als gültig und wahr oder als ungültig und unwahr ausgewiesen werden, dazu passender, (positiver) oder unpassender, (negativer) Erfahrungen des Individuums bedarf, greift Horváth auch mittels der gerade in seinem Spätwerk ausgeprägten und dort zumeist positiv besetzten moralischen Vorbild-Thematik nochmals in seinem Schreiben auf.²⁴⁸ Denn gerade seine späten Protagonisten, wie der Soldat aus „Ein Kind unserer Zeit“ oder Thomas Hudetz aus „Der jüngste Tag“, finden, sofern sie nicht selbst wie der Lehrer aus „Jugend ohne Gott“ für andere zum moralischen Vorbild werden, innerhalb der Figurenkonstellation häufig Personen, die ihnen sowohl bei der Erkenntnis des Guten wie auch bei der Ausbildung eines ethisch fundierten Selbstverständnisses helfen. So zeigen ihnen diese

„Ein Kind unserer Zeit“ durchläuft in seiner (imaginären) Beziehung zu Anna einen Wandel in seinem Geschlechterverständnis. Denn auch er hat zu Beginn des Romans eine abwertende Meinung von Frauen, wenn er über das weibliche Geschlecht resümiert: „Mein Kamerad sagt grad, daß [...] ein großer Philosoph gefragt hätt, ob die Weiber überhaupt Menschen sind? Man könnt's schon bezweifeln, das glaub ich gern.“ Zu Anna aber erhält er schließlich einen anderen, von stiller Zuneigung geprägten Zugang, wenn er sich heimlich in Gedanken den Inhalt des Briefes, den er ihr schreiben will, ausmalt, in dem es heißen soll: „»Wertes Fräulein«, wollte ich schreiben, »[...] Wann ich wiederkommen werd, das weiß ich noch nicht, aber Sie werden immer meine Linie bleiben« –“ Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 24. u. S. 88.

²⁴⁸ Was die moralische Erziehungs- bzw. Vorbildthematik in seinen früheren Arbeiten angeht, vgl. das Nachfolgende.

moralisch vorbildhaften Personen, ob nun bewusst oder unbewusst, durch ihren eigenen, von moralischen Grundsätzen und Werten geprägten Lebensvollzug in häufig eher praktischer als theoretischer Manier, durch positive Anschauung, die universale Gültigkeit ethischer Prinzipien, was dann oft erst ihre eigene Wertschätzung für die Moral initiieren und sie so dazu motivieren kann, selbst ein moralisches Leben zu führen oder punktuell Handlungen zu tätigen, die entweder aus ethischen Einsichten resultieren oder selbst einen genuin moralischen Charakter tragen. Inhaltlich setzten sich diese moralischen Vorbilder vor allem für die Respektierung ethischer Prinzipien und Grundsätze, wie der Wahrheit und der Gerechtigkeit, als übergeordneter Güter im Leben des Menschen ein. Implizit sind sie nämlich der platonischen Überzeugung, dass der Mensch nur durch ihre Befolgung sein Seelenheil und sein Glück langfristig befördern kann.²⁴⁹ Zudem treten sie tatkräftig gegen jede Art der Lüge, des Selbstbetruges, der Heuchelei und der Ungerechtigkeit ein, genau wie für die intrinsische Gleichwertigkeit aller Menschen als Personen. Menschliche Unterdrückung und Ausbeutung aller Art lehnen sie hingegen ab und befürworten stattdessen eine Konzeption ausgleichender Gerechtigkeit, die, inhaltlich ebenfalls an Platon angelehnt, ein konsequentes Einräumen von persönlicher Schuld und begangenen Irrtümern des Individuums wie auch seine Akzeptanz einer möglichen Strafe dafür vorsieht, soll seine Schuld jemals getilgt oder von einer höheren Macht vergeben werden. In „Ein Kind unserer Zeit“ treten sowohl die dicke, freundliche Spitalschwester als auch der Hauptmann des Soldaten als Repräsentanten dieser moralischen Integrität hervor. So erläutert die Spitalsschwester dem Soldaten z.B. geduldig den Grundsatz menschlicher Egalität, wenn sie ihm versichert: „»Ich bete immer für alle meine Kranken« [...] »Auch Sie laß ich nicht aus[.]«“²⁵⁰, was offenbart, dass sie all ihre Patienten, in ihrem Interesse nach Genesung und seelischem Beistand, gleichermaßen respektiert. Auch lässt der von ihr ihm gegenüber geäußerte Satz: „»Liebe deine Feinde, aber hasse den Irrtum[.]«“²⁵¹ ihre Wertschätzung der Wahrheit wie auch der christlichen Nächstenliebe erkennen, und das Gebet, bei dem sie Gott in seinem Beisein um

249 Vgl. hierzu: S 49-50 in dieser Arbeit.

250 Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 45.

251 Ebd.: S. 46.

Nachsicht für die diversen Verfehlungen ihrer Patienten mit den Worten: »Bitte, sei ihm gnädig«²⁵² anfleht, zeigt ihren existierenden Glauben an eine durch Gott verkörperte Konzeption ausgleichender Gerechtigkeit. Doch auch der Hauptmann ist für den Soldaten und seine Kameraden kein rein militärisches, sondern auch ein moralisches Vorbild. Dies verbürgt insbesondere die Aussage des Soldaten, er würde beim Appell nicht nur auf den ordnungsgemäßen Zustand ihrer Militärkleidung achten, sondern könnte dabei auch durch die Kleidung hindurch den Zustand ihrer Seelen begutachten.²⁵³ Der Hauptmann respektiert also nicht nur alle Mitglieder seiner Kompanie gleichermaßen, sondern er ist auch an der moralischen Integrität eines jeden von ihnen interessiert. Daher ist der Wunsch des gesamten Regiments, so sein zu wollen wie er,²⁵⁴ auch nicht nur seiner beruflichen, sondern ebenfalls seiner moralischen Integrität geschuldet. Als diese Integrität des Hauptmanns aber im Zuge des geheimen Militäreinsatzes seines Landes unwiederbringlich zerstört wird, weil in ihm keine Art des Kriegsrechts mehr praktiziert wird, setzt er seinem Leben aus Verzweiflung über die Kriegsverbrechen und über die Schande, die er so auf sich geladen hat, ein gewaltsames Ende.²⁵⁵ Seine wachsenden Skrupel zeichnen sich dabei bereits zu dem Zeitpunkt ab, als er mit seiner Truppe die Grenze jenes kleinen Landes übertritt, das sein Staat erobern will. Denn der Soldat bemerkt schon zu diesem Zeitpunkt eine gravierende Veränderung an ihm:

„Überhaupt ist der Hauptmann ein anderer Mensch geworden, seit wir die Grenze überschritten. Er war wie ausgewechselt. [...] Wir fragten uns bereits, ob er nicht krank ist, ob ihn nicht ein Leiden bedrückt, das er heimlich verschleiert. Immer grauer ward sein Gesicht, als schmerzte ihn jeder Schritt.“²⁵⁶

Später bestätigt der zurückgelassene Brief des Hauptmannes all seine Skrupel, weil es in ihm u.a. heißt:

„»Wir sind keine Soldaten mehr, sondern elende Räuber, feige Mörder. Wir kämpfen nicht ehrlich gegen einen Feind, sondern tückisch und nie-

252 Ebd.: S. 45.

253 Ebd.: S. 15.

254 Ebd.: S. 15.

255 Ebd.: S. 39/40.

256 Ebd.: S. 38.

derträchtig gegen Kinder, Weiber und Verwundete«- [...] »Es ist eine Schande«, [...] »Gebe Gott mir die Kraft, daß ich ein Ende machen kann, denn ich will nicht als Verbrecher weiterleben, mich ekelte vor meinem Vaterlande«-²⁵⁷

Sein Freitod kann deshalb als eine Art Opfer-, Helden- und Sühne-Tod interpretiert werden, durch den er nicht nur versucht, als eine Art letztes Statement seinen moralischen Vorstellungen von Recht und Gerechtigkeit den nötigen Nachdruck zu geben,²⁵⁸ sondern auch seine Seele durch das Hingeben des eigenen Lebens als Buße von der aufgeladenen Schuld zu befreien.

Dass nun gerade dieses ethisch-christlich fundierte Gedankengut beider, der Schwester wie des Hauptmannes, mit der Zeit tiefe Spuren im Geist des Soldaten hinterlässt, offenbart nicht nur seine bald geänderte geistige Haltung, da er dem Hauptmann jetzt recht in seiner Auffassung gibt,²⁵⁹ dass der Kriegseinsatz seines Landes ungerecht wie in seiner Ausführung barbarisch gewesen sei,²⁶⁰ sondern auch sein späteres imaginäres Verhältnis zu Anna, seiner neuen „Schwester“²⁶¹. Denn in diesem fiktiven Bruder-Schwester-Verhältnis zeigt sich nun die neu errungene Fähigkeit des Soldaten, am Schicksal anderer Menschen

257 Ebd.: S. 58. sowie S. 109.

258 Siehe hierzu bereits die wütende Reaktion, mit der er auf das sogenannte „beschleunigte Verfahren“ seiner Truppe reagiert, bei dem sie kurzerhand eine Gruppe Gefangener ohne Formalitäten brutal hinrichtet, was in seinen Augen ein völlig „frontunwürdiges“ Verhalten ist, weshalb er dem Initiator dieser Handlungsweise zornig den silbernen Stern vom Kragen abreißt. In der Folge aber bringt ihm dieses Verhalten nur einen strengen Verweis ein. Ebd.: S. 59. Und auch sein Versuch, die Plünderungen seiner Truppe zu stoppen, indem er sie wütend mit den Worten: „[...] ein ehrlicher Soldat plündert nicht!“ anschreit, bleibt erfolglos, weil diese Plünderungen, wie er später erfährt, eben gerade von oberster Stelle anbefohlen wurden. Ebd.: S. 87.

259 So beantwortet der Soldat die zuerst nur still an sich selbst gerichtete Frage: „Hatte er recht, frage ich mich, daß er sich vor seinem Vaterlande ekelte? Ja oder nein?“, schon bald entschlossen mit den Worten: „Ja, der Hauptmann hatte recht! Jetzt ekelte auch mich vor meinem Vaterland.“ - Ebd.: S. 87. u. S. 98. sowie S. 119.

260 Dies zeigen insbesondere die Gedanken, die ihn während seiner Auseinandersetzung mit dem Buchhalter überfallen, da es in ihnen nun auch vom Soldaten nur noch angewidert heißt: „Pfui Teufel, was war ich für ein Vieh! Nein, ich war kein Mensch!“ Ebd.: S. 119.

261 Um im Wohnhaus von Anna an weitere Informationen über sie zu kommen, gibt sich der Soldat kurzerhand bei ihrer ehemaligen Mitbewohnerin als ihr Bruder aus, indem er spontan erklärt: „Ich bin ihr Bruder.“ Ebd.: S. 108.

empathisch Anteil zu nehmen. Denn Anna gegenüber gelangt er, obzwar nur ansatzweise, so doch zu echter menschlicher Wertschätzung, Sorge und Anteilnahme. Dies aber heißt, dass er seinen tyrannischen Egoismus zumindest graduell überwinden und sich stattdessen rudimentäre Züge jenes ethisch-christlich fundierten Gedankengutes der Spitalsschwester wie auch seines Hauptmanns aneignen kann. Dies ist auch der Grund, weshalb er sowohl das an ihr wie auch das in seinen Augen an sich selbst verübte Unrecht der Gesellschaft aktiv ausgleichen bzw. tilgen will. So fasst er bald den Entschluss, die Firmenleitung des „verwunschenen Schlosses“ wegen Annas unrühmlicher Entlassung zur Rede zu stellen.²⁶² Die sich daran anschließende Tötung des Buchhalters ist folglich nicht nur ein persönlicher Racheakt des Soldaten, mit dem er sich spontan an einem Sympathisanten des Staates für seine körperliche Versehrtheit rächen will, sondern sie weist auch eine höhere Dimension ausgleichender Gerechtigkeit auf. Denn mit dieser Tat will er auch eine direkte Tilgung des Unrechts an Anna erzielen, weil der Buchhalter ja zu jenem Unternehmen gehört, das sie aufgrund ihrer Schwangerschaft als wirtschaftlich unrentabel, d.h. als wertlos, entlassen hatte.²⁶³ Auch besitzt dieses Tötungsdelikt, abgesehen davon, dass sich der Soldat damit nachdrücklich von seinem früheren Selbst, das der Buchhalter aktuell in seiner Ideologie noch immer verkörpert, distanziert, in seiner ganzen Motivlage starke Parallelen zu jenen Motiven, die auch seinen Hauptmann zuvor in den Selbstmord getrieben haben. Beide nämlich wählen, in Ermangelung anderer Mittel, die Gewalt als letzte Option zur Durchsetzung ihrer inneren, moralischen Überzeugungen; der Hauptmann, indem er sich ohne Gegenwehr in

²⁶² Ebd.: S. 113.

²⁶³ Der unterschwellige Wunsch des Soldaten, die Ungerechtigkeit der Firma Anna gegenüber gewaltsam zu vergelten, offenbart sich dabei schon latent in dem Gespräch, das er mit ihrer ehemaligen Mitbewohnerin führt, da er sich, nachdem er alles über ihr Schicksal erfahren hat, lediglich düster in Bezug auf den Liliputener-Direktor der Firma denkt: „Er baut ab. Rücksichtslos. Man müßt ihm eins auf den Schädel geben- Einem Zwerg? Willst du einen Krüppel schlagen? Warum nicht?“ Ebd.: S. 111. Auch der Brief, den er schließlich doch an Anna sendet, als er den Buchhalter bereits getötet hat, weist in diese Richtung, da es in ihm u.a. heißt: „»Heute kenne ich Ihr trauriges Unglück und vertrauen Sie mir, daß ich Sie nicht vergessen werde und Ihnen immer nach besten Kräften helfen will, denn ich liebe die Gerechtigkeit« -“ Ebd.: S. 123.

den sicheren Tod stürzt in der Hoffnung, andere würden diese Tat als moralisches Bekenntnis seiner nicht mehr auszuhaltenden Schuld verstehen; der Soldat, indem er versucht, dem Buchhalter, was dann zum Totschlag an ihm führt, die Gültigkeit ethischer Prinzipien, wie etwa das, der menschlichen Egalität, durch rohe Gewalt zu vermitteln. Denn obzwar der Soldat den Tod des Buchhalters im Vorfeld nicht geplant hatte, kam ihm die Anwendung von Gewalt zur Durchsetzung seiner persönlichen Interessen doch schon in den Sinn. Denn auch gegenüber dem Liliputaner-Direktor hatte er schon Gewaltfantasien entwickelt.²⁶⁴ Und auch während er noch ungeduldig auf den Buchhalter wartet, denkt er sich bereits zu ihrer bevorstehenden Unterredung: „[Denn] ich will dich nun unter vier Augen fragen, [...], denn es besteht die Möglichkeit, daß ich dir eine herunterhau.“²⁶⁵ Deshalb lauten seine letzten sarkastisch-rohen Worte, nachdem er ihn schließlich in den winterlichen Kanal gestoßen hat, auch bloß noch triumphierend: „Jetzt wird ers ja schon gesehen haben, ob ein einzelner keine Rolle spielt.“²⁶⁶ Der spätere Erfrierungstod des Soldaten selbst aber, das langsame Einschneien seines Körpers auf der Parkbank,²⁶⁷ von dem er bereits im Vorfeld eine dunkle Ahnung besitzt, da er auf die zuvor geäußerte Bitte des Buchhalters, er solle doch morgen wieder in sein Büro kommen, nur spöttisch sagt: „Wer weiß, ob ich morgen noch leb!“²⁶⁸, kann in diesem Motivzusammenhang ebenfalls als eine Art Sühne-Tod interpretiert werden. Denn obzwar er so vordergründig und folgerichtig an der Macht der Kälte, die bisher sein ganzes Leben bestimmt hat, zugrunde geht, bleibt in diesem Vorgang doch die Möglichkeit einer Rettung seiner Seele bestehen. Sie nämlich kann durch das weiße, reine Element des Schnees von allen ihren Missetaten und Verfehlungen, als Akt ausgleichender Gerechtigkeit, symbolisch rein gewaschen werden.²⁶⁹ Demnach gelingt die moralische Läuterung des Soldaten, wenn man so will, nur bruchstückhaft im Roman, da er durch sie zwar zur

264 Ebd.: S. 111.

265 Ebd.: S. 116.

266 Ebd.: S. 121.

267 Ebd.: S. 126.

268 Ebd.: S. 117.

269 Ich stütze mich hier auch auf die Untersuchungen von Julian Tietz und Ingrid Haag. Siehe hierzu: Julian Tietz: „Politik und Artifizialität: Die Kältemotivik in Ödön von Horváths *Ein Kind unserer Zeit*“. In: Exil. Hrsg. von Edita Koch. Frank-

Einsicht in die Gültigkeit ethischer Grundsätze und Prinzipien geführt wird und dabei auch ein rudimentäres ethisches Selbstverständnis in sich ausbildet, dieses Selbstverständnis aber dann doch mit unmoralischen bzw. mit moralisch recht fraglichen Mitteln²⁷⁰, und dazu noch in höchst inkonsequenter Form praktiziert.²⁷¹ Am Ende nämlich verübt

furt am Main (2007), S. 30-37. und Ingrid Haag: „Der weiße Mantel der Unschuld. Dramatische Textur eines Horváthschen Motives“. In: „Ödön von Horváth Unendliche Dummheit - dumme Unendlichkeit“. Hrsg. von Klaus Kastberger (2001), S. 63-73.

- 270 So scheint die abschließende Bewertung Horváths bezüglich der Gewalt als letztes, eventuell doch legitimes Mittel zur Durchsetzung eines guten, höheren Zwecks wie der Wahrheit grundlegend ambivalent zu sein. Auch der Lehrer in „Jugend ohne Gott“ fragt sich nämlich plötzlich kritisch bezüglich seiner eigenen Empfindungen: „Und während ich so rede, fühle ich mich plötzlich wunderbar leicht, weil es keinen T mehr gibt. Einen weniger! Freue ich mich denn? Ja! Ja, ich freue mich! Denn trotz aller eigenen Schuld an dem Bösen ist es herrlich und wunderschön, wenn ein Böser vernichtet wird!“ Diesem Zitat steht jedoch seine pazifistische Grundhaltung eigentlich konträr entgegen, die sich u.a. in seinen Worten kundtut: „[...] man müsste eine Waffe erfinden, mit der man jede Waffe um ihren Effekt bringen könnte, gewissermaßen also: das Gegenteil einer Waffe - ach, wenn ich nur ein Erfinder wäre, was würd ich nicht alles erfinden! Wie glücklich wär die Welt!“ Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 146. u. S. 26.

- 271 Gerade die Bettlerepisode im Roman dokumentiert die Inkonsequenz der ethischen Einsichten des Soldaten, wobei das Bettlermotiv dabei in erster Linie die Nichtexistenz einer positiven Beziehung zwischen ihm und Gott zum Ausdruck bringt. In großer Not nämlich schlägt der Soldat Gott ein Tauschgeschäft vor, bei dem er ihm verspricht, sofern er seinen Arm wieder vollständig verheilen ließe, würde er dem nächsten Bettler, der ihm begegnet, fünf Taler schenken. Doch als dieser Fall eintritt, fühlt der Soldat nur dumpfes Misstrauen in sich aufkeimen, womöglich vom Bettler um sein eigenes, spärliches Geld betrogen zu werden, weshalb er sein Versprechen trotz einer bereits spürbaren Besserung seines Armes bricht und es retrospektiv als Ausgeburt einer situativen Schwäche während seiner Krankheit interpretiert. Später freilich, nachdem er den Buchhalter erschlagen hat, kann er weit und breit keinen Bettler mehr finden und bedauert, jedoch nur kurz, weil er dies fast umgehend wieder negiert, dass er jenem Bettler seinerzeit nicht die versprochenen fünf Taler gegeben hat. Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 47. u. S. 49/50. sowie S. 83. Gerade dieses Verhalten des Soldaten aber zeigt, dass er mit Ausnahme von Anna nicht ernsthaft dazu in der Lage ist, an den Interessen und Bedürfnissen anderer Menschen, trotz bester Absichten, in tieferer Weise Anteil zu nehmen oder auf sie in seinem Handeln einzugehen. Dies aber heißt, dass er seine neuen geistigen Grundsätze in all ihren weitreichenden Implikationen nicht wirklich praktisch anzuwenden weiß.

er durch die Tötung des Buchhalters eine Tat, die zwar aus moralischen Einsichten und aus einer ethischen Gesinnung heraus resultiert; er will ihm ja so die Gültigkeit moralischer Grundsätze und Prinzipien, explizit die menschliche Egalität, vermitteln, genau wie er die Gerechtigkeit wiederherstellen will, gebraucht aber dabei, durch den Totschlag, per se unmoralische Mittel. Obzwar die Tat also, analog zum Hauptmann, als äußeres Bekenntnis des Soldaten zur Moral gehandelt werden kann, mit der er sich nach außen hin sichtbar zu seinen neuen, nun moralisch fundierten Grundsatzüberzeugungen bekennt, verstößt er damit paradoxerweise doch eklatant gegen jene ethischen Prinzipien, wie z.B. das Prinzip, alle Menschen, d.h. auch den Buchhalter, in ihren Interessen gleich zu achten, für deren universale Gültigkeit er eigentlich im Moment dieser Tat gerade eintreten will.

In „Der jüngste Tag“ hingegen ist Hudetz Schuldeingeständnis und damit auch seine freiwillige Überstellung an die irdische Justiz vor allem der moralischen Einflussnahme von Alfons und Anna geschuldet. Doch diese erzielen seine innere Wendung nicht bloß durch ihre ermahnenden Worte, sondern in Annas Fall auch durch die Tatsache, dass sie ihn, indem sie ihn gezielt zu ihrer eigenen Ermordung verführt, absichtlich fast aller anderen sich seiner Schuld weiterhin entziehenden Handlungsoptionen beraubt. Und auch seiner Flucht und seinem Selbstmord, die damit als letzte Auswege für ihn übrig bleiben, wirken Anna und Alfons so lange gekonnt entgegen, bis er sich Hudetz schließlich freiwillig, weil er es schließlich als das Richtige begreift, seiner Schuld stellt und sich so auch zu übergeordneten Werten wie der Gerechtigkeit und der Wahrheit im Drama bekennt.²⁷²

In „Jugend ohne Gott“ steht das Wahrheitsbekenntnis des Lehrers, dass er es war, der das Kästchen von Z unerlaubterweise geöffnet hat und so erst die verhängnisvollen Verkettungen, die zu Ns Ermordung geführt haben, begünstigt hat,²⁷³ wiederum in einem direkten Zusammenhang mit den positiven Erfahrungen, die er im Tabakladen des alten Ehepaars macht. Denn dort erfährt er durch ihren offen praktizier-

272 So gesteht Hudetz am Ende bei seiner Verhaftung gegenüber Alfons ein: „Ich hab mirs nämlich überlegt- [...] Die Hauptsach ist, daß man sich nicht selber verurteilt oder freispricht-“ Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Der jüngste Tag“. In: GW. Bd. 10 (2001), S. 76.

273 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 100/101.

ten gottgefälligen und harmonischen Lebensvollzug schlagartig, dass ein solches Leben weder lachhaft noch dumm ist, sondern dass es imstande sein kann, die innere Zufriedenheit und Harmonie derer zu mehren, die es in dieser Form (vor)leben.²⁷⁴ Dies bewirkt, dass er endlich auf die innere Stimme als die Stimme Gottes wie auch seines Gewissens hört, die ihn schon längere Zeit dazu ermahnt hat, die Wahrheit über die Geschehnisse im Zeltlager in der Öffentlichkeit auszusagen.²⁷⁵ Daneben ist aber auch der Lehrer selbst im Roman, was gerade seinem Engagement für moralische Grundsätze und Werte, wie denen der Gerechtigkeit und der intrinsischen Gleichheit aller Menschen, geschuldet ist,²⁷⁶ ein wichtiges moralisches Vorbild für andere. So räumt Eva auf die Nachfrage des Gerichtes offen ein, dass sie nur deshalb die Wahrheit im Prozess ausgesagt hat, weil der Lehrer dies zuvor durch sein eigenes Geständnis auch getan hat.²⁷⁷ Und auch B wendet sich schließlich in seinem heimlichen Tatverdacht gegen T nur deshalb vertrauensvoll an ihn, weil er, wie er ihm in ihrer privaten Unterredung gesteht, der einzige Erwachsene sei, von dem er und der Klub mit Sicherheit wüssten, dass er die Wahrheit liebe.²⁷⁸ Und selbst die Gründung des Klubs wie auch am Ende des Romans das Wahrheitsgeständnis von Ts Mutter²⁷⁹ können damit indirekt mit dem vorbildhaften Verhalten des Lehrers in Verbindung gebracht werden. So vertraut B ihm in ihrem vertraulichen Gespräch über die internen Abläufe des Klubs an: „»[...] wir kommen zusammen und besprechen dann alles, was wir gelesen haben. [...] Und dann reden wir halt, wie es sein sollte auf der Welt[.]«“²⁸⁰, was, wie der Lehrer sofort realisiert, einen direkten Zusammenhang zu den Worten Zs herstellt, der zuvor vor Gericht aus-

²⁷⁴ Ebd.: S. 94/95.

²⁷⁵ Ebd.: S. 95/96.

²⁷⁶ Vgl. hierzu: bereits ausführlich S. 88–94 in dieser Arbeit.

²⁷⁷ Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13. (2001), S. 104.

²⁷⁸ Ebd.: S. 118.

²⁷⁹ Die Erwähnung des Lehrers der armen Arbeiterkinder in den Fenstern des stillgelegten Sägewerkes gibt letztlich den Anstoß dafür, dass Ts Mutter den Kriminalbeamten den Zettel mit dem Geständnis ihres Sohnes zeigt und schließlich offen eingesteht: „»Ich wollte mir die Schande ersparen«, [...] »aber wie der Lehrer zuvor die Kinder in den Fenstern erwähnte, dachte ich schon: ja, es hat keinen Sinn.«“ Ebd.: S. 147. Zitat: S. 148.

²⁸⁰ Ebd.: S. 117.

gesagt hatte, dass der Lehrer vor der Klasse immerzu nur dafür plädiert hätte, wie es auf der Welt sein sollte, jedoch nie, was er ihm stets innerlich angelastet habe, wie es dort wirklich sei.²⁸¹ Der Klub also hat damit die idealistische Grundhaltung des Lehrers nicht nur bereits in seine eigenen inneren Satzungen übernommen, was sein Motto: „»Für Wahrheit und Gerechtigkeit!«“²⁸² beweist, sondern setzt sich auch schon aktiv für ihre praktische Umsetzung in der Welt ein. So will er Eva unbedingt vor einer ungerechten Verurteilung wegen Mordes bewahren und den Lehrer darin unterstützen, den wahren Mörder Ns zu fangen. Deshalb erklärt B ihm ganz enthusiastisch: „»Ich werde im Klub einen Beschluß durchdrücken, daß der Klub dem Mädel helfen soll! Nach Paragraph sieben sind wir ja nicht nur dazu da, um Bücher zu lesen, sondern auch, um danach zu leben.«“²⁸³

Gerade diese Beispiele zeigen, dass das moralische Verhalten der späten Protagonisten Horváths aus „Jugend ohne Gott“ wie auch einiger Nebenfiguren also durch die ethische Lebenshaltung bestimmter Vorbildfiguren positiv beeinflusst werden kann. Diese Vorbilder nämlich vermitteln ihnen durch Anschauung die universale Gültigkeit ethischer Prinzipien und Werte, was dann erst ihre eigene Wertschätzung der Moral initiieren und sie folglich dazu motivieren kann, selbst ein ethisches Leben zu bestreiten. Dies heißt, Handlungen zu vollziehen, die entweder einen inhärent moralischen Charakter haben oder zumindest aus ethischen Einsichten resultieren. Damit greift Horváth indirekt die platonische Frage in seinem Werk auf, ob die Tugend nicht als eine Art Wissen vom Guten von einem kompetenten Lehrer, der jeweils wüsste, worin sie bestünde, an andere, in einem Lehrer-Schüler oder Freunde- bzw. Liebespartner-Verhältnis erfolgreich zu vermitteln sei?²⁸⁴ Obzwar Horváth, wie die geschilderten Beispiele hier zeigen, dieser Frage gerade in seinem Spätwerk recht aufgeschlossen gegenübersteht, da er der Möglichkeit einer moralischen Läuterung seines Personals, die durch ethische Vorbilder initiiert wird, dort eine positive Existenz einräumt, scheint er sich in dieser Frage doch stets einen Rest Skepsis und Ambivalenz zu bewahren. Dies liegt einerseits daran, dass

281 Ebd.: S. 90.

282 Ebd.: S. 120

283 Ebd.: S. 120.

284 Vgl. hierzu: „Die Skizzierung der platonischen Ethik“. S. 47-76 in dieser Arbeit.

das bloße Wissen über das moralisch Gute allein, selbst wenn es im Individuum existiert, noch keine ausreichende Motivation darstellen muss, auch moralische Taten zu vollziehen, was Horváth, in diesem Punkt stark von Platon abweichend, u.a. auch durch das Problem der Willensschwäche in seinem Werk dokumentiert.²⁸⁵ Zum anderen garantiert dieses moralische Wissen auch nicht, wie das Verhalten des Soldaten belegt, dass aus ihm immer schon genuin moralische Handlungen des Individuums hervorgehen. Vielmehr scheint es, neben dem Wissen über das moralisch Gute und Gebotene, das notwendigerweise im Individuum existieren muss, auch erforderlich, dass sich mit der Zeit ein umfassendes moralisch konnotiertes Selbstverständnis in ihm ausbildet, das in den Kontext einer speziellen ethischen Anthropologie gehört, worauf ich im Zuge der kantischen Ethik noch näher eingehen werde. Denn nur so wird es jemals wahrhaftig moralische Handlungen tätigen, die dann nicht nur aus ethischen Einsichten resultieren, sondern auch selbst einen inhärent-moralischen Charakter tragen. Diese wahrhaft moralischen Handlungen, die es in der Folge noch explizit zu bestimmen gilt, sind in Horváths Gesamtwerk aber zugegebenermaßen eher in der Unterzahl. Dies liegt daran, dass er bezüglich des moralischen Selbstverständnisses seines Personals, gerade hinsichtlich seiner Ausprägung und Bewusstwerdung im Individuum, etliche Abstufungen in seinen Texten skizziert. Dies kann dann, neben der fehlenden oder fehlgeleiteten Erkenntnis des Guten oder negativen äußeren Faktoren, die das moralische Bemühen seiner Figuren ebenfalls stets noch hemmen können, gleichsam dazu beitragen, dass dieses moralische Selbstverständnis, wo es überhaupt im Individuum existiert, oberflächlich, defizitär und inkonsequent bleibt oder schließlich unter Zuhilfenahme moralisch fraglicher Mittel (wie beim Soldaten) praktiziert wird. So zeigen gerade zwei von Horváths früheren Arbeiten die deutliche Skepsis des Autors angesichts einer moralischen Erziehbarkeit des Menschen, weil sie im Gegensatz zum Spätwerk ein offenkundiges Scheitern jeglicher moralischer Läuterung des dortigen Personals thematisieren. Strukturell lehnt Horváth sich dabei abermals an Platon, nämlich an die Eros-Thematik aus seinem „Symposion“, an. So kann Marianne in den „Geschichten aus dem Wiener Wald“ ihr offen erklär-

285 Vgl. hierzu: S. 140–150 in dieser Arbeit

tes Ziel, aus Alfred einen, wie es im Text heißt, „[wahren] Menschen zu machen“ oder, wie dieser es selbst nennt, ihn (in seelischer Hinsicht) zu „erhöhen“²⁸⁶, d.h. ihm innerhalb der Handlung zu einem geordneten bürgerlichen Leben als Kosmetikvertreter zu verhelfen,²⁸⁷ nicht in die Tat umsetzen. Dies liegt u.a. daran, dass Alfred zu keiner Zeit der Handlung je zu so etwas, wie einer moralischen Einsicht oder irgendeiner Art von moralischem Interesse gelangt. Stattdessen ist es in zynischer Weise gerade er, der Marianne immer weiter in ihren moralischen Ambitionen destabilisiert. Denn neben ihrer prekären familiären Situation ist es gerade auch seinem Wunsch geschuldet,²⁸⁸ dass sie schließlich im Animierlokal „Maxim“ arbeiten muss, wo sie später, im Zuge wachsender Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit, so kriminalisiert wird, dass sie einen Gast bestiehlt.²⁸⁹ Auch in der „Unbekannten aus der Seine“ gebraucht Horváth den platonischen Eros-Topos nicht in seiner klassischen positiv besetzten Art und Weise. Als mythische Undine-Figur besitzt die Unbekannte nämlich keinerlei moralische Disposition,²⁹⁰ weshalb sie Albert auch nicht in seinem ursprünglichen Gedanken bestärken kann, seine Mitschuld am Einbruch und damit am Totschlag des Uhrmachers bei den Behörden einzugestehen. Diese Überlegung überfällt ihn nämlich kurz nach der Tat, obwohl er zu diesem Zeitpunkt noch nicht weiß, dass der Uhrmacher mittlerweile seinen Verletzungen erlegen ist, was sowohl ein Indiz für seine latenten moralischen Skrupel wie auch für sein Wissen darüber ist, was in seiner Situation eigentlich moralisch geboten wäre.²⁹¹ Stattdessen zielt der aus Liebe zu Albert vollzogene Opfertod der Unbekannten schließ-

286 Ödön von Horváth: „Geschichten aus dem Wiener Wald“. In: GW. Bd. 4 (2001), S. 139. u. S. 146.

287 Ebd.: S. 144.

288 Er bedankt sich zumindest überschwänglich bei seinem Freund, dem Hierlinger Ferdinand, mit den Worten: „Ich wär dir ja ewig dankbar.“ dafür, dass er Marianne bei der Tanzgruppe der Baronin, die ihm noch eine Gefälligkeit schuldet, unterbringen und sie so auch Alfred endlich in wirtschaftlicher wie emotionaler Weise endgültig vom Hals schaffen will. Ebd.: S. 150.

289 Ebd.: S. 187.

290 Ödön von Horváth: Eine Unbekannte aus der Seine“. In: GW. Bd. 7. (2001) Siehe hierzu: insbesondere die 4. u. die 6. Szene des Dramas. S. 50-54. u. S. 55- 59. sowie S. 60.

291 So gesteht Albert der Unbekannten in diesem Zusammenhang zumindest an einer Stelle des Dramas ein: „[...] Sehen Sie den Koffer! Zuerst wollt ich fort mit

lich nur darauf ab, die tragischen Vorkommnisse und Alberts unrühmliche Verstrickungen in sie zu vertuschen.²⁹² Damit kann sie als eine direkte frühere weibliche Gegenfigur zu Anna aus „Der jüngste Tag“ erachtet werden, die zwar ebenfalls ihren eigenen Tod aus Liebe zu Hudetz in Kauf nimmt, dadurch aber gerade erreichen will, dass er sich seiner eigenen Schuld am Zugunglück stellt.

Bei der Frage, was zu wahrhaft moralischen Handlungen des Individuums in Horváths inhärenter Ethik führt und worin sie, was inhaltlich im Fortgang dieser Untersuchung noch detailliert zu bestimmen ist, bestehen, ist bisher lediglich bekannt, dass es nicht das bloße Wissen über das in einer Situation jeweils moralisch Gebotene allein ist, was dies bewerkstelligen kann. Dieses Wissen, das sich, wie zuvor gezeigt, nicht nur aus theoretischer Einsicht, sondern auch aus den damit übereinstimmenden oder abweichenden Erfahrungswerten des Individuums speist, ist zwar für solche genuin moralischen Handlungen notwendig, doch mit der Zeit bedarf es auch der Ausbildung eines moralisch fundierten Selbstverständnisses im Individuum, das ein recht hohes Stadium erreichen und ihm auch selbst in affirmativer Weise bewusst werden muss, sollen jemals wahrhaft moralische Handlungen von ihm vollzogen werden. Andere Personen können ihm, wie gesehen, durch Wort und Tat, bei seiner Suche nach dem moralisch Gebotenen zur Seite stehen, was erst seine Wertschätzung der Moral wie auch seine praktische Bereitschaft dafür, seine moralischen Überzeugungen tatsächlich zu leben, begünstigen kann. Sie können ihm aber nicht die willentliche Entscheidung zur Moral selbst und damit eine Inkaufnahme ihrer womöglich auch unangenehmen Konsequenzen abnehmen.

Das moralische Motivationsproblem im Kontext des Bildes vom römischen Hauptmann

Dass die Moral einer Person für Horváth nicht nur auf ihrem existierenden Wissen über das moralisch Gute und damit Gebotene allein

den anderen, aber ich steh für meine Tat ein, man wird ja eh immer gefaßt und erwischt haben wir auch nichts, [...]!“ Ebd.: S. 50.

292 Ebd.: S. 66. u. S. 67.

basiert, wie Platon sicher zu glauben meinte, vermittelt Horváth indirekt auch durch seine intensive, wenngleich implizite literarische Gestaltung des Problems der Willensschwäche²⁹³ in „Jugend ohne Gott“. In parabolischem Rahmen greift er diese Problematik der Willensschwäche nämlich schon im Bild des römischen Hauptmannes auf. Dieses Bild stellt die Kreuzigung Jesu Christi dar und hängt sowohl im ehemaligen Elternhaus des Lehrers²⁹⁴ als auch im „schönsten Zimmer“²⁹⁵ des Pfarrhauses, wo es der Lehrer nach langer Zeit erstmals, seit seiner Jugend wieder ausgiebig betrachtet. In seinem Zentrum ist ein römischer Krieger in Helm und Panzer abgebildet, der rechts im Vordergrund unter dem Kreuz verharrt²⁹⁶ und der in der Folge eine seltsame Faszination auf die Gedanken des Lehrers ausübt:

293 Eine Erklärung dafür, warum Horváth diesem Problem gerade in „Jugend ohne Gott“ eine so große Bedeutung beimisst, könnte neben seinem vorliegenden moralischen Interesse gerade auch seinen eigenen Erfahrungen mit dieser Thematik geschuldet sein. So hat er im Nachhinein sehr darunter gelitten, dass er sowohl aus materiellem Interesse wie auch in der Hoffnung, das Aufführungsverbot seiner früheren Stücke wieder zu lockern, eine Zeit lang erfolglos versucht hat, sich rein äußerlich opportunistisch gegenüber den Nazis zu geben, indem er von 1934 bis 1937 offiziell Mitglied im Reichsverband deutscher Schriftsteller war. Siehe hierzu: Elisabeth Tworek und Birgitte Salmen: „Ödön von Horváth. Ein Kulturführer des Schloßmuseums Murnau“. 2. Auflage 2003. S. 75./76. Später freilich hat er sich dann davon wie auch von schriftstellerischen Arbeiten, die er nur des Geldes wegen angenommen hatte, strikt distanziert, indem er sich u.a. selbstkritisch als „schreibende Hur“ bezeichnet hat. So schreibt Alexander Fuhrmann in diesem Kontext, dass Horváth später erkannt habe, dass nur das eigene Gewissen eine wahrhafte Zensur sein könne. Vgl. dazu: Alexander Fuhrmann: „Der historische Hintergrund: Schule-Kirche-Staat“. In: „Horváths Jugend ohne Gott“. Hrsg. von Traugott Krischke. (1984), S. 129-146. Dort S. 129. Gerade dieser Umstand stützt folglich auch all die Interpretationen, die die starken autobiografischen Parallelen zwischen Horváth und der Figur des Lehrers bzw. des Erzählers selbst hervorheben. So ist auch Fuhrmann der festen Überzeugung: „Die Haltung des Erzählers und seine Skrupel zeigen selbstreflektorische Züge des Autors.“ Ebd.: S. 131. Und auch Wolfgang Heinz Schober stellt dazu fest: „In „Jugend ohne Gott“ gehört Horváths eigene Meinung dem Lehrer, der als Vertreter des Autors in mancher Hinsicht gelten kann.“ Vgl. dazu: Wolfgang Heinz Schober: „Die Jugendproblematik in Horváths Romanen“. In: Horváth Diskussion. Hrsg. Kurt Bartsch, Uwe Baur, Dietmar Goltschnigg. Scriptor-Verlag. Kronberg /Ts. (1976), S. 124-137. Dort: S. 130.

294 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 46.

295 Ebd.: S. 46.

296 Ebd.: S. 47.

„Warum fiel mir nur jenes Bild wieder ein? Wegen des Gekreuzigten? Nein. Wegen seiner Mutter – nein. Plötzlich wirds mir klar: wegen des Kriegers in Helm und Panzer, wegen des römischen Hauptmanns. Was ist denn nur mit dem? Er leitete die Hinrichtung eines Juden. Und als der Jude starb, sagte er: »Wahrlich, so stirbt kein Mensch !« Er hat also Gott erkannt. Aber was tat er? Was zog er für Konsequenzen? Er blieb ruhig unter dem Kreuze stehen. Ein Blitz durchzuckte die Nacht, der Vorhang im Tempel riß, die Erde bebte – er blieb stehen. Er erkannte den neuen Gott, als der am Kreuze starb, und wußte nun, daß seine Welt zum Tode verurteilt war. Und? [...] Und der römische Hauptmann wußte es, die Barbaren werden alles zertrümmern. Aber es rührte ihn nicht. Für ihn war bereits alles zertrümmert. Er lebte still als Pensionist, er hatte es durchschaut. Das große römische Reich.“²⁹⁷

Diese spezifische Bildinterpretation des Lehrers markiert nun, wenn auch lediglich in latenter Form, jenes ethische Problem der Willensschwäche, das sich folglich indirekt in dieser Bildkomposition verbirgt und wofür der Lehrer nach dem Zerwürfnis mit seiner Klasse und seiner drohenden Entlassung aus dem Schuldienst besonders empfänglich ist. Denn in seiner jetzigen Situation betrifft ihn dieses Problem selbst ganz akut, was auch erklärt, warum ihn das Bild so sehr fasziniert. Der römische Hauptmann im Bild stellt nämlich in gewisser Weise ein antikes Spiegelbild seines eigenen derzeitigen Ich dar,²⁹⁸ was heißt, dass dieses Kunstwerk sein aktuell subjektives Problem als ein ewig-menschliches und damit als ein aller Zeit enthobenes ausweist. Dieses Problem besteht darin, dass eine Person, obwohl sie über ein Wissen über das jeweils Wahre, Gute und damit des ethisch Gebotenen verfügt, aufgrund anderer ebenfalls noch in ihr vorliegender Motive, die äußeren wie auch inneren Ursprungs sein können, dennoch in passiver Untätigkeit und innerer Indifferenz verharret. Denn auch der Lehrer hat, genau wie der römische Hauptmann im Bild, längst die (göttliche) Wahrheit erkannt, denn „Gott“, zu dem er allmählich in

297 Ebd.: S. 55./ 56.

298 Auch Bernhard Spies betont, dass der römische Hauptmann eine die Lehrerhaltung spiegelnde Parallelfigur sei. Vgl. dazu: Bernhard Spies: „Der Faschismus als Mordfall. Ödön von Horváths „Jugend ohne Gott““. In: Studien zur deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd. 21. Hrsg. von Wolfgang Dörsing. Experimente mit dem Kriminalroman. Ein Erzählmodell in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Peter-Lang-Verlag, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris und Wien 1993. S. 97-116. Dort: S. 103.

eine immer vertrauensvollere Beziehung tritt, „ist“, wie es nun im weiteren Romanverlauf mehrfach heißt, „die Wahrheit“²⁹⁹. Folglich weiß auch er wie sein antikes Gegenüber, dass seine Welt, in dem Fall die humane, vor ihrem baldigen Untergang steht, was Horváth in der Anfangsphase des Romans bereits durch die markante Ruinen- und Barbaren-Motivik in den Vordergrund gerückt hatte.³⁰⁰ Doch trotz dieses Wissens um die göttliche Wahrheit verharret er aus Furcht vor den ihm sonst drohenden negativen gesellschaftlichen Konsequenzen, genau wie der römische Krieger im Bild, in stummer Lethargie. Denn mag auch die Passivität des römischen Hauptmannes, wie Wolfgang Müller-Funk betont, gerade dem Umstand geschuldet sein, dass er es aufgrund seiner neuen Gotteseinsicht begrüßt, dass seine alte antike Welt zugrunde geht,³⁰¹ so wartet man doch auch bei ihm vergeblich auf ein signifikantes aktives Zeichen seiner neuen inneren Überzeugungen des Guten. Weder tritt er nämlich für den Erhalt seiner alten Welt ein noch kämpft er aktiv für ihre Überwindung und seinen neuen Glauben. Denn in beiden Fällen würde er all seine Annehmlichkeiten verlieren, weshalb er lieber indifferent bleibt und ein angenehmes Leben als „stiller Pensionist“ führt, wie es in der Textstelle heißt. Und dies ist eben der Kernpunkt jener ethischen Kritik, dass sein Wissen vom Guten quasi genauso ungehört in ihm verhallt, wie wenn er es gar nicht erst besäße. Nicht vornehmlich seiner Erkenntnis des Guten scheint also sein Entschluss zur Passivität geschuldet, sondern lediglich seiner inneren Ohnmacht, seinem Opportunismus und damit im Horváthschen Werteverständnis zuletzt seiner Feigheit, die stets ein Kernaspekt der menschlichen Schuld ist.³⁰² Möge, so lautet also das Credo beider, des Lehrers wie des antiken Hauptmannes, in Zukunft auch geschehen, was nur wolle, es kümmert uns nicht (mehr). Der Einzelne nämlich ist in ihren Augen, selbst wenn er im Besitz des göttlichen Wissens über das jeweils Gute und Wahre ist, dennoch, wie es scheint, machtlos gegen die Zeit, in der er lebt und ihre Veränderun-

299 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 148.

300 Siehe hierzu: Ebd.: S. 34.

301 Siehe hierzu: Wolfgang Müller-Funk: „Faschismus und freier Wille. Horváths Roman »Jugend ohne Gott« zwischen Zeitbilanz und Theodizee“. In: „Horváths Jugend ohne Gott“. Hrsg. von Traugott Krischke (1984), S. 157-179. Dort: S. 173.

302 Siehe hierzu: S. 202 in dieser Arbeit.

gen, weshalb er, will er nicht durch sie vernichtet werden, trotz dieses besseren Wissens vom Guten, lieber in stiller Untätigkeit gegenüber seinem Schicksal verharret oder sich eben opportunistisch gegenüber den bestehenden Mehrheitsverhältnissen in der Gesellschaft gibt. An diese hier implizit durch das Bild angesprochene These einer mutmaßlich vor allem durch die äußeren gesellschaftlichen Lebensumstände des Individuums bedingten Determination glaubt auch der Direktor im Roman. Obzwar er nämlich, wie er dem Lehrer während ihrer privaten Unterredung eingesteht,³⁰³ grundsätzlich vom Postulat der Willensfreiheit ausgeht, würde sie faktisch durch die speziellen zeitlichen und gesellschaftlichen Begleitumstände, in denen der Mensch stets lebe, insbesondere durch seine Wünsche nach Selbsterhaltung und Lust, häufig so stark eingeschränkt, dass sich daraus eine Art indirekte Determination dieses freien menschlichen Willens ergäbe. Diese Determination des Menschen könne sich dann jedoch gerade in einer vom Individuum irgendwann bewusst vollzogenen Resignation zeigen, die auch das Bild, in Form der Passivität des römischen Hauptmannes, als eine mögliche Folgereaktion ausweist. Denn, so gesteht der Direktor dem Lehrer weiter offen ein, auch er würde bloß noch danach trachten, unbeschadet die volle Altersgrenze für seine Pensionsansprüche zu erreichen, wobei er ihm, sich so rechtfertigend, den Zusammenhang nochmals durch die Worte erklärt: „»Sie halten mich für einen Zyniker«, [...] »Oh, nein! Wir alle, die wir zu höheren Ufern der Menschheit strebten, haben eines vergessen: die Zeit! Die Zeit, in der wir leben. Lieber Kollege, wer so viel gesehen hat wie ich, der erfährt allmählich das Wesen der Dinge.«“³⁰⁴

Und auch in „Ein Kind unserer Zeit“ greift Horváth diese These einer mutmaßlich durch die „Zeit“ bedingten Determination des Menschen mehrfach wieder auf, was zeigt, dass er ihrem Aussagegehalt durchaus eine gewisse Berechtigung zugesteht.³⁰⁵ Gerade die Besonderheiten der jeweiligen „Zeit“ also, in der der Mensch lebt, so die im-

303 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13. (2001), S. 20.

304 Ebd.: S. 20.

305 Am deutlichsten zeigt sich dies (neben dem Titel des Romans selbst) an seinem Ende. Die abschließende Wertung des Erzählers, die aus der Perspektive des mittlerweile toten Soldaten vorgenommen wird und die Merkmale eines Appells trägt, richtet sich nämlich absichtlich an das unbekannte Kind, das den eingeschnittenen

plizite These, können folglich auch sein (göttliches) Wissen vom eigentlich Wahren, Guten und damit Gebotenen derartig blockieren, dass es vollkommen wirkungslos in ihm bleibt, was erneut die Problematik der Willensschwäche skizziert, weil es abermals zeigt, dass das bloße Wissen vom Guten nach Horváths impliziter Einschätzung, eben keine hinreichende Handlungsmotivation für das moralisch Gebotene im Menschen sein muss.³⁰⁶ Am Ende also muss es, geht man in diesem Rahmen lediglich von einer indirekten und nicht von einer absoluten Determination des menschlichen Willens aus, also noch eine andere Motivationsquelle für die Moral im Menschen geben. Diese aber müsste dann per se, d.h. der reinen Möglichkeit nach, dazu fähig sein, solche äußeren Hemmnisse der „Zeit“ einerseits wie auch andererseits innere Hemmnisse der eigenen menschlich-tierischen „Natur“, die in diesem Problemereich auch noch eine Rolle spielen, zu überwinden.³⁰⁷ Doch gerade diese Problematik einer mangelnden moralischen

Soldaten schließlich tot auf der Parkbank sitzend vorfindet, weil es eine neutrale, unvoreingenommene Wertinstanz ist. Die Worte: „Bedenk es doch: er wußt sich nicht anders zu helfen, er war eben ein Kind seiner Zeit[.]“ sollen demnach sowohl sein kritisches Verständnis für die zeitlichen Zusammenhänge wie auch seine empathische Anteilnahme für das, was der Soldat einst, zu „seiner Zeit“, aufgrund welcher vorliegenden historischen Besonderheiten getan hat, evozieren. Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 127.

306 Für Wolfgang Müller-Funk resultiert der Konformismus des Lehrers, d.h. seine Tendenz zur Handlungsunfähigkeit, ebenfalls aus einer Krise des Handelns als moralischer Krise, die die Frage beinhaltet, wie sich der Einzelne verhalten solle, der zwar ein Wissen vom Guten habe, aber dennoch beständig Zeuge des Bösen in der Welt werde, doch er verknüpft diese Problematik im Zuge dieser Frage stark mit der Theodizee-Problematik im Roman. So resultiert die tendenzielle Handlungsunfähigkeit des Menschen bzw. des Lehrers in seinen Augen gerade aus einer radikalen Ablehnung der Welt, die der Mensch aufgrund des Bösen, das er dort permanent vorfände, zwangsläufig irgendwann vornähme. Siehe dazu: Wolfgang Müller-Funk: „Faschismus und freier Wille. Horváths Roman »Jugend ohne Gott« zwischen Zeitbilanz und Theodizee“. In: „Horváths Jugend ohne Gott“. Hrsg. von Traugott Krischke (1984), S. 157-179. Dort: S. 165.

307 Mein Standpunkt orientiert sich hier, wie ich an dieser Stelle nur kurz vorwegnehmen möchte, inhaltlich an dem des Direktors, denn auch ich gehe von einer grundlegenden anthropologisch fundierten, per se vorliegenden Möglichkeit zur Freiheit des Menschen bei Horváth aus. Diese aber ist, genau wie die faktisch in seinem Werk ebenfalls vorhandene Determination des Menschen, die auf äußere wie innere Hemmnisse des Individuums im Kontext seiner Anthropologie wie auch im Zusammenhang mit der jeweiligen „Zeit“, in der es lebt, zurückgeht, keine absolute Größe. Deshalb ist es am Ende eine ganz andere Frage, wann, für wie

Motivation durch das bloße Wissen vom Guten zieht sich nun wie ein roter Faden, den Horváth immer wieder aufgreift, in höchst auffälliger Form durch den Roman „Jugend ohne Gott“.³⁰⁸ So wird dem Lehrer schon kurz nach seiner Ankunft im Zeltlager klar, dass er sich mit seiner selbst gewählten Strategie der Untätigkeit, mit der er allen Ereignissen, die sich jetzt direkt vor seinen Augen abspielen, begegnet, unweigerlich in eine tiefe Mitschuld an ihnen verstrickt. Durch seine zufälligen Beobachtungen³⁰⁹ einerseits wie auch durch seine heimlichen nächtlichen Spionagestreifzüge³¹⁰ und sein unerlaubtes Tagebuchlesen von Z³¹¹ andererseits weiß er nämlich fast umgehend über die Diebstähle,³¹² die Evas Bande im Lager und in der Umgebung verüben, und über Zs Mitwisserschaft daran Bescheid. Auch weiß er rasch, dass er N durch sein beharrliches Schweigen in einen falschen Tatverdacht bezüglich des Tagebuches bringt, weil er sich dazu bereits selbst an einer Stelle schuldbewusst denkt: „Ich weiß, ich habe den N verurteilt.“³¹³ Natürlich kann er im weiteren Fortgang der Handlung nicht ahnen, dass all dies später auch begünstigend zu jenen Ereignissen beiträgt, die zu Ns Ermordung führen. Denn obzwar T am Ende ein ganz anderes Tatmotiv für seinen Totschlag besitzt, legen die offenkundigen Verstrickungen der Handlungen über den Roman hinweg doch die Vermutung nahe, dass vielleicht alles eine ganz andere Entwicklung genommen hätte, hätte der Lehrer sein Geständnis schon viel früher abgelegt. Denn dieser weiß, dass es eigentlich schon kurz nach seiner Ankunft im Zeltlager längst für ihn geboten wäre, die Wahrheit und so sein eigenes Fehlverhalten mit dem Tagebuch, ungeachtet aller ihm

lange und vor allem in welcher Intensität sich entweder das eine oder das andere in ihm durchsetzen kann. Vgl. hierzu ausführlich S. 188–196 in dieser Arbeit.

308 Neben dem Direktor spricht bspw. auch B dieses Problemfeld offen im Roman an, da er dem Lehrer im Nachhinein kritisch eingesteht: „»Erinnern Sie sich, Herr Lehrer, wie Sie damals die Sache über die Neger gesagt haben, noch im Frühjahr vor unserem Zeltlager? Damals haben wir doch alle unterschrieben, daß wir Sie nicht mehr haben wollen – aber ich tats nur unter Druck, denn Sie haben natürlich sehr recht gehabt mit den Negern.«“ Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 116.

309 Siehe hierzu: Ebd.: S. 41/42.

310 Siehe hierzu: Ebd.: S. 58/59.

311 Siehe hierzu: Ebd.: S. 63–69.

312 Siehe hierzu: Ebd.: S. 54.

313 Ebd.: S. 70. Zitat S. 71.

dann auch immer drohenden negativen Konsequenzen, einzugestehen. Daher fragt er sich auch in zunehmender Verzweiflung immer ratloser: „Warum sag ichs nur nicht, daß ich es bin, der das Tagebuch las?“³¹⁴ Doch neben seiner Scham („Nein, nicht jetzt! Nicht hier vor allen! [...] Nur nicht vor allen, ich schäme mich!“³¹⁵) schweigt er auch deshalb konsequent, weil er glaubt, seine Schüler wie darüber hinaus noch Eva durch sein Schweigen vor einer juristischen Sanktion bewahren zu können, die, wie er sich sicher ist, ihre Zukunft unweigerlich zerstören würde.³¹⁶ Dies nämlich will er unter keinen Umständen zulassen, weshalb er sich fest vornimmt: „Aber ich werde den N freisprechen. Er hat ja auch nichts getan. Und ich werde den Z begnadigen. Und auch das Mädcl. [...] Ich werde uns alle retten.“³¹⁷ Doch selbst für diese Hilfsabsicht bedürfte es, wie er weiß, eines zumindest intern vorgebrachten Wahrheitsgeständnisses seinerseits gegenüber Z und N, weshalb sich der Lehrer nun doch zu dem inneren Entschluss durchringt: „Aber ich werde es sagen.“³¹⁸ Doch selbst dieser nun so wichtige willentliche Entschluss zur Wahrheit entpuppt sich im weiteren Fortgang der Handlung lange Zeit als eine bloße Farce. Denn auch in jener Nacht, als er Eva und Z abermals heimlich im Dickicht auflauert³¹⁹, um ihnen nun endlich die Wahrheit zu gestehen, da er sich bei ihrem Erscheinen fest vornimmt: „Jetzt werde ich hingehen und mit den beiden sprechen[.]“³²⁰, dieser Vorsatz, trotz bester Absicht, unerfüllt bleibt. Vielmehr verstreicht in der Folge Minute um Minute, ohne dass er sein Geständnis wirklich, wie geplant, ablegen würde, da er es einfach nicht schafft, den, wie er glaubt, einen, genau richtigen Moment für die Wahrheit abzapfen, wenn er sich denkt: „Wie der Mond wieder scheint, gehe ich hin. Jetzt scheint er wieder, der Mond. [...] Ich warte. [...] Geh hin! Sag, daß du das Kästchen erbrochen hast! Du, nicht der N! Geh hin, geh!“³²¹ „[...] Geh hin! / Ja, sofort -“³²². Der Im-

314 Ebd.: S. 71.

315 Ebd.: S. 71.

316 Vgl. hierzu: Ebd.: S. 70.

317 Ebd.: S. 71/72.

318 Ebd.: S. 71.

319 Ebd.: S. 72.

320 Ebd.: S. 73.

321 Ebd.: S. 74.

322 Ebd.: S. 74.

perativ des moralisch Gebotenen, der hier auch erzählerisch schön von Horváth aufgenommen wird, verpufft also vollkommen wirkungslos in ihm, was erneut das Problem der Willensschwäche dokumentiert, weil es zeigt, dass der Lehrer es nicht schafft, seine Konzentration, die immer wieder durch Evas erotische Ausstrahlung gestört wird, einzig und allein auf sein Wahrheitsgeständnis zu fokussieren. Stattdessen überkommen ihn angesichts ihrer optische Reize immer wieder Gedanken der folgenden Art: „Sie muß einen schönen Rücken haben.“³²³ „Sie gefällt mir immer mehr.“³²⁴ „Sie hat herrliche Beine.“³²⁵ Und obwohl er diesen Störfaktor der Sinnlichkeit selbst durchschaut,³²⁶ ist er doch machtlos gegen ihn. So schiebt er sein Geständnis so lange vor sich her, bis die Gelegenheit für die Wahrheit endgültig verstrichen ist, ohne dass er sie tatsächlich, wie geplant, vorgebracht hätte. Und auch sein neuerlicher Vorsatz: „Ich werd es ihm morgen sagen, diesem Z, morgen in aller Frühe, daß ich es war, der sein Kästchen erbrach. Morgen laß ich mich durch nichts mehr hindern!“³²⁷, verpufft ohne jede Wirkung, da es der Lehrer auch am darauffolgenden Tag, als N bereits vermisst wird, nicht schafft, Z gegenüber sein Geständnis abzulegen. Tags darauf findet man N dann jedoch tragischer Weise erschlagen im Wald, was den latenten Eindruck, dass sich die Schuld des Lehrers binnen kürzester Zeit aufgrund seiner Untätigkeit noch um ein Vielfaches erhöht hat, nun noch verstärkt. Auch er selbst hat tags zuvor schon Überlegungen in diese Richtung angestellt, wenn er sich, immer verzweifelter und mit wachsendem Selbsthass fragt: „Aber warum verschief ich nur heute früh?! Richtig, ich saß ja in der Nacht im Wald und machte das Maul nicht auf! Und jetzt, jetzt dürfte es wenig nützen, wenn ich es aufmachen würde. Es ist zu spät. Richtig, auch ich bin schuld.“³²⁸ Bis zu seinem endgültigen Wahrheitsgeständnis vor Gericht vergehen dann nochmals sechs Kapitel „Der letzte Tag“, „Die Mitarbeiter“, „Mordprozeß Z oder N“, „Schleier“, „In der Wohnung“, „Der Kompaß“, und selbst nachdem er die Wahrheit im Prozess ausgesagt

³²³ Ebd.: S. 73.

³²⁴ Ebd.: S. 74.

³²⁵ Ebd.: S. 74.

³²⁶ Vgl. dazu: Ebd.: S. 75.

³²⁷ Ebd.: S. 74.

³²⁸ Ebd.: S. 78.

hat³²⁹, erleidet er einen letzten spektakulären Rückfall in altes selbstverleumderisches und opportunistisches Verhalten. So denkt er sich im Kapitel „Die Fahnen“ angesichts der bevorstehenden Militärparade zu Ehren des Geburtstages des Oberplebejers urplötzlich:

„Die Stadt hing voller Fahnen und Transparente. Durch die Straßen marschierten die Mädchen, die den verschollenen Flieger suchen, die Jungen, die alle Neger sterben lassen, und die Eltern, die die Lügen glauben, die auf den Transparenten stehen. Und die sie nicht glauben, marschieren ebenfalls mit. Divisionen der Charakterlosen unter dem Kommando von Idioten. Im gleichen Schritt und Tritt. [...] So preisen die Schwachsinnigen und Lügner den Tag, an dem der Oberplebejer geboren ward. Und wie ich so denke, konstatierte ich mit einer gewissen Befriedigung, daß auch aus meinem Fenster ein Fähnchen flattert. Ich hab es bereits gestern abend hinausgehängt. Wer mit Verbrechern und Narren zu tun hat, muß verbrecherisch und närrisch handeln, sonst hört er auf. Mit Haut und Haar. Er muß sein Heim beflaggen, auch wenn er kein Heim mehr hat. Wenn kein Charakter mehr geduldet wird, sondern nur der Gehorsam, geht die Wahrheit, und die Lüge kommt. Die Lüge, die Mutter aller Sünden. Fahnen heraus! Lieber Brot, als tot!“³³⁰

Doch schließlich hält er doch erschrocken inne und besinnt sich wieder:

„[...] was denkst du da? Hast du es denn vergessen, daß du vom Lehramt suspendiert bist? Du hast doch keinen Meineid geschworen und hast es gesagt, daß du das Kästchen erbrochen hast. Häng nur deine Fahne hinaus, huldige dem Oberplebejer, krieche im Staub vor dem Dreck und lüge, was du kannst - es bleibt dabei! Du hast dein Brot verloren!“³³¹

Die längst durch seinen eigenen Mut geschaffenen Tatsachen holen den Lehrer also am Ende wieder in die Realität zurück. Er hat es also zu guter Letzt doch noch geschafft, sein Wissen vom Guten tatsächlich, in Form seines Wahrheitsgeständnisses vor Gericht, handlungswirksam werden zu lassen, wobei die Frage, welcher Motivationsquelle er dies am Ende des Romans zu verdanken hat, bisher noch offen ist. Tatsache ist, dass diese Motivation letztlich doch stark genug dazu gewesen sein muss, seine bisher vorliegenden äußeren Ängste und Sorgen, wie die der Erwerbslosigkeit und die des Verlustes seines gesell-

329 Siehe hierzu: Ebd.: S. 100.

330 Ebd.: S. 112/113.

331 Ebd.: S. 113.

schaftlichen Ansehens, wie auch seine inneren Bedenken, wie bspw. seine Scham, zu überwinden. Denn als diese von ihm zuvor so gefürchteten äußeren Konsequenzen, wie sein Arbeitsplatzverlust, tatsächlich eingetreten sind, ängstigen sie ihn weitaus weniger als noch zuvor.³³²

Um diese nun im Roman noch nicht identifizierte moralische Motivation im Fortgang der Untersuchung bestimmen zu können, bedarf es jedoch, genau wie für die Beantwortung der anderen, bisher noch offenen Fragen, wie bspw. der nach den Merkmalen und Inhalten des ethischen Selbstverständnisses des moralischen Personals Horváths oder der nach den Charakteristika einer genuin moralischen Tat, einer kurzen Skizzierung der Grundzüge der kantischen Ethik. Diese will ich im Anschluss anhand der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ sowie des Aufsatzes „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis. Von dem Verhältnis der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt“ vornehmen. Die kantische Moraltheorie nämlich ist für Horváths Menschenbild von zentraler Bedeutung, das wiederum, neben anderen Aspekten der Moraltheorie Kants, eine wesentliche Basis zur Beantwortung der bisher noch offenen Fragen bildet. Und auch eine abschließende Betrachtung der Inhalte eines alternativen ethischen Glücksmodells scheint mir ohne eine erweiternde Betrachtung der platonischen Ethik durch die kantische Moraltheorie nicht wirklich sinnvoll.

332 So denkt sich der Lehrer bspw. auf die besorgte Reaktion seiner Eltern, die sie in ihrem Brief an ihn zum Ausdruck bringen: „Beruhigt euch nur, wir werden schon nicht verhungern!“ Ebd.: S. 121.

VI. Die philosophischen Konzepte: Zweiter Teil: Die Skizzierung der Grundzüge der kantischen Ethik

Der deontologische Charakter der kantischen Moral

Der gute Wille und der Antagonismus des menschlichen Willens

Der gute Wille ist nach Kant das Einzige in der Welt, was ohne jede Einschränkung für gut zu erachten ist. Dies heißt, dass der moralische Wert von etwas, wie einer Handlung, einer Handlungsabsicht oder einer Person, für ihn lediglich auf der guten Gesinnung des Willens eines handelnden Wesens basiert. So urteilt er zu Beginn der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ auch unmissverständlich: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“³³³ Die Talente des Geistes, Tugenden oder bestimmte Glücksgaben des Menschen, wie z.B. sein Reichtum, seine Gesundheit oder seine innere Zufriedenheit, sind laut Kant zwar durchaus wünschenswerte Gaben, können aber doch nie den absoluten Wert eines wirklich guten (menschlichen) Willens einnehmen. Vielmehr bedürfen diese Güter, um als zumindest eingeschränkt gut zu gelten, immer schon eines vorliegenden guten Willens, da er erst, wie Kant es nennt, das Prinzip zu handeln grundlegend „berichtige und allgemein-zweckmäßig“³³⁴ mache. Der gute Wille ist für Kant zudem allein durch die spezifische Form seines Wollens gut, nicht aber durch das, was durch ihn womöglich erst bewirkt werden soll:

333 Immanuel Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Bd. VII. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1968. S. 18.

334 Ebd.: S. 18.

„Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich, gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja, wenn man will, der Summe aller Neigungen, nur immer zu Stande gebracht werden könnte.“³³⁵

Die möglichen Folgen und Konsequenzen oder die vorab willentlich beabsichtigten Zwecke einer Tat haben also nach Kant keinerlei Einfluss auf ihre moralische Bewertung, sondern allein die Güte des Willens selbst zählt. Was aber, so fragt man sich, ist nun das Kennzeichen eines solchen guten Willens bzw. durch welches Merkmal erhält dieser gute Wille seine übergeordnete Güte, sprich das, was ihn nach Kant so schätzenswert macht? Die Antwort liegt für Kant allein in der Vernunft begründet. Ein guter Wille nämlich ist in seinen Augen per se durch die Vernunft bestimmt, wodurch er zugleich zur praktischen Vernunft selbst wird. Dieser Wille wäre, wie Kant meint, ein durch und durch moralischer und so ein wirklich wertvoller Wille. Denn für ihn ist moralisches Handeln identisch mit vernünftigem Handeln, das allein einen intrinsischen Wert besitzt. Vernünftiges Handeln wiederum kennzeichnet sich durch ein striktes Handeln nach Grundsätzen oder nach Gesetzen, wozu Kants Ansicht nach nur vernunftbegabte Wesen überhaupt fähig sind. Denn er führt hierzu aus: „Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d.i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders, als praktische Vernunft.“³³⁶

Nur vernunftbegabte Wesen verfügen also laut Kant über die Fähigkeit, nach Grundsätzen zu handeln, d.h., sie sind dazu in der Lage, sich vorzunehmen, in einer bestimmten Situation grundlegend in einer bestimmten Art und Weise zu verfahren. Die Vernunft wiederum gebiete es zudem, dass moralische Handlungen stets eine universale Gültigkeit besitzen bzw. als solche besitzen sollen, da sie für alle vernunftbegabten Wesen überhaupt zutreffend und damit gültig sein müssen. Dies jedoch garantiert nur die Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit einer Handlung selbst. Das heißt, dass jede subjektive

335 Ebd.: S. 19.

336 Ebd.: S. 41.

Handlungsabsicht, d.i. nach Kant jede Handlungs-Maxime eines Individuums, sofern sie moralisch und damit uneingeschränkt gut sein soll, streng verallgemeinerbar und so universal gültig sein können muss. Denn nur dieser formale Aspekt ihrer Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetz oder, wie er es an anderer Stelle auch nennt, zur Tauglichkeit eines Naturgesetzes, garantiert,³³⁷ dass ihr auch alle anderen vernünftigen Wesen zustimmen können. Dafür muss aber sowohl gewährleistet sein, dass sich ihre Handlungs-Maxime nicht selbst widerspricht, weil sie in diesem Fall niemals die Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit erfüllen könnte, wie auch, dass ihr auch alle anderen vernunftbegabten Wesen jederzeit zustimmen können müssen, sie also auch von ihnen stets gewollt werden kann. So betont Kant dazu:

„Man muss wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, daß ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann; weit gefehlt, daß man noch wollen könne, es sollte ein solches werden. Bei andern ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, zu wollen, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde.“³³⁸

Ein guter Wille wäre also einer, der durchgängig von der reinen Vernunft bestimmt würde. Dies hätte zur Folge, dass sein subjektives Wollen immer schon im Einklang mit dem stünde, was die Vernunft ihm als objektiv notwendig, weil vernünftig und so für alle vernunftfähigen Wesen überhaupt gültig, vorgibt. Dies hieße, dass ein solcher Wille stets die Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit einer Handlung schon aus sich selbst heraus wollen und befolgen würde, was ihn durchgängig moralisch und so absolut gut bzw. nach Kant auch „heilig“ werden ließe. Dieser Wille aber kommt laut Kant nur einem rein vernünftigen, d.h. göttlichen Wesen zu. Der menschliche Wille ist aber in seinen Augen nicht durchgängig von der Vernunft bestimmt. Vielmehr unterliegt er in seinem subjektiven Wollen naturbedingt immer auch sinnlich-empirischen Antrieben, wie z.B. bestimmten Neigungen oder Ängsten, die ihn dann als empirische Triebfedern bestimmen können.

337 Ebd.: S. 51.

338 Ebd.: S. 54/55.

Hierdurch hat er zwangsläufig an zwei unterschiedlichen Welten Anteil. Einmal an der transzendentalen Welt der reinen Vernunft und das andere Mal an der empirischen Welt der Sinnlichkeit.³³⁹ Damit ist der Mensch für Kant zwar ein vernunftbegabtes, aber eben kein rein vernünftiges Wesen, was auch der Grund für den Antagonismus in seinem Willen bildet. Beide Triebfedern seines Willens, die sinnlich-empirischen wie die vernünftigen Antriebe, können sich nämlich gravierend widersprechen. Deshalb verfährt der Mensch in seinem Wollen und Handeln auch nicht vollkommen moralisch und vernünftig. Sein Wille nämlich kann aufgrund seiner doppelten Natur situationsbedingt ganz andere Neigungen und Interessen haben, als notwendigerweise immer schon genau das zu wollen oder zu tun, was ihm seine Vernunft in einer Situation als objektiv gut vorschreibt. Kant beschreibt dieses Problem wie folgt: „Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen; [...]“.³⁴⁰ Dies ist auch der Grund, weshalb dem Menschen das moralisch Gebotene stets als ein Gebot der Vernunft, sprich als ein Imperativ, der als ein solcher stets die Form eines „Sollens“ trägt, erscheint. Alle Imperative kennzeichnen sich als ein Gebot der Vernunft, da sie dem Willen eines nicht völlig vernünftigen Wesens vorschreiben, was laut der Vernunft objektiv gut oder schlecht in einer Situation zu tun oder zu unterlassen sei.³⁴¹ Und doch leistet der Wille diesem Gebot der Vernunft deshalb nicht blindlings Folge, denn Kant führt dazu weiter aus:

„Alle Imperative werden durch ein Sollen ausgedrückt, und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung). Sie sagen, daß etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, daß es zu tun gut sei.“³⁴²

339 Vgl. hierzu das Kapitel: „Die Würde des Menschen, die Idee der Freiheit und die kantische Vorstellung vom höchsten Gut“ in dieser Arbeit. S. 159-164.

340 Immanuel Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Bd. VII (1968), S. 41.

341 Ebd.: S. 42.

342 Ebd.: S. 42.

Für Kant gibt es zudem verschiedene Imperative der Vernunft, da er die hypothetischen Imperative als Gebote der Klugheit und der Geschicklichkeit vom kategorischen Imperativ, der allein das Sittengesetz betrifft, trennt.³⁴³ Die hypothetischen Imperative stellen dem menschlichen Willen eine Handlung als in praktisch-notwendiger Weise geboten vor, da sie ihm diese Handlung als ein geeignetes oder als ein notwendiges Mittel zur Erreichung eines anderen, bereits im Vorfeld von ihm ins Auge gefassten oder doch möglicherweise in Zukunft gewünschten Zwecks vorstellen. Damit gebieten sie ihm eine bestimmte Handlung als instrumentell dienlich zur Erreichung eines von ihm bereits gewünschten Zwecks, indem sie diese Handlung als dafür praktisch gut oder notwendig ausweisen.³⁴⁴ So erläutert Kant dazu: „Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel, zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen, vor.“³⁴⁵ Doch die hypothetischen Imperative unterscheiden sich für ihn ganz wesentlich vom kategorischen Imperativ, der bloß der Sittlichkeit allein vorbehalten ist. Er nämlich beansprucht eine absolute oder, wie Kant es auch nennt, eine unbedingte Notwendigkeit, da er eine Handlung als an und für sich gut zu tun oder zu unterlassen gebietet. Deshalb stellt Kant zu diesem eklatanten Unterschied auch fest: „Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objektiv notwendig vorstellte.“³⁴⁶ Die Handlung wird also bei ihm selbst in objektiv-notwendiger Form als eine, die an sich gut oder schlecht zu tun oder zu unterlassen sei, geboten, ohne Bezug zu irgendeinem anderen beliebigen Zweck, weil sie für alle vernunftfähigen Wesen gleichermaßen objektiv gut und so absolut geboten ist. Daher gebietet dieser Imperativ, der in einer seiner bekanntesten Formulierungen: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde[.]“³⁴⁷ lautet, in seinem von der Vernunft postulierten „Sollen“ auch absolut.

343 Siehe hierzu: Ebd.: S. 43. u. S. 45.

344 Siehe hierzu: Ebd.: S. 45/46.

345 Ebd.: S. 43.

346 Ebd.: S. 43.

347 Ebd.: S. 51. Andere Formulierungen verweisen ebenfalls immer wieder auf diesen zentralen Grundaspekt der allgemeinen Gesetzmäßigkeit einer moralischen

Durch ihn nämlich lassen sich alle Handlungs-Maximen leicht auf den von der Vernunft absolut-notwendig geforderten formalen Gehalt ihrer Tauglichkeit zur allgemeinen Gesetzgebung hin überprüfen, den eine Handlung, die moralkonform sein will, damit stets erfüllen muss.

Folglich sind Imperative für Kant Formeln, die das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens zur subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z.B. des menschlichen Willens, ausdrücken sollen.³⁴⁸ Nur weil der menschliche Wille also nicht gänzlich vernünftig ist, gebietet ihm die Vernunft ihre Forderungen durch ein Gebot, das Zwang in Form eines moralischen Sollens auf ihn ausübt. Ansonsten nämlich würde er das, was ihm die Vernunft als objektiv gut vorgibt, immer schon subjektiv von sich aus wollen, wie es bei einem heiligen Willen der Fall wäre. Dieser braucht aus diesem Grund auch keinerlei Imperative, weil sein Wollen notgedrungen immer schon mit dem Gesetz der Vernunft in harmonischer Übereinstimmung steht.³⁴⁹

Die Kennzeichen der Moral

Der menschliche Wille in seinem Verhältnis zum Motiv der Pflicht und zur Triebfeder der Achtung

Das Motiv und die Motivation, die jedem Handeln und Wollen zugrunde liegen, gelten bei Kant als alleinige Indikatoren für das Vorliegen von Moral und damit für das Vorhandensein von moralischer Güte überhaupt. Das moralische Motiv schlechthin ist für ihn die Pflicht. Aus diesem Grund wird die kantische Ethik auch als eine Gesinnungs- bzw. als eine Pflichtenethik bezeichnet. So handelt ein guter Wille allein aus dem Motiv der Pflicht, was im Umkehrschluss heißt, dass jede Handlung, die aus Pflicht geschieht, stets auch eine moralische Handlung ist. Lediglich das Vorliegen dieses einen Motives, das der Pflicht,

Handlung, die strikte Notwendigkeit beansprucht, wie bspw. die Formulierung zeigt: „handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte“, zeigt. Ebd.: S. 51.

³⁴⁸ Ebd.: S. 43.

³⁴⁹ Vgl. dazu. Ebd.: S. 43.

entscheidet bei Kant darüber, ob eine Handlung, eine Handlungsabsicht oder eine Person einen moralischen Wert besitzt oder nicht. Niemals aber spielen, wie zuvor schon erwähnt, bei dieser Bewertung von moralischer Güte Dinge in der kantischen Moralphilosophie eine Rolle wie der mögliche oder der tatsächliche Erfolg oder Misserfolg einer geplanten oder realisierten Handlung, ihre spezifischen Inhalte oder ihre tatsächlichen oder aber im Vorfeld gemutmaßten Folgen. So erklärt Kant zum Motiv der Pflicht:

„[...] eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, *sondern in der Maxime* [d.i. das subjektive Handlungsprinzip], *nach der sie beschlossen wird*, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist.“³⁵⁰

Aus Pflicht zu handeln heißt also, eine Handlung deshalb und nur deshalb zu wollen, weil sie zu einem allgemeinen Gesetz tauglich ist und so mit dem kategorischen Imperativ als Sittengesetz übereinstimmt. Dies fasst Kant nochmals in dem prägnanten Grundsatz zusammen: „Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.“³⁵¹ Nur derjenige also, der subjektiv etwas will, weil es eine objektive Gültigkeit besitzt, also verallgemeinert werden kann und somit die Form der Tauglichkeit zur allgemeinen Gesetzmäßigkeit erfüllt, handelt nach Kant moralisch und folglich gut. Ein moralischer Handlungsgrundsatz darf also niemals nur eine subjektive, sondern er muss stets auch eine objektive Gültigkeit besitzen, was ja gerade der formale Aspekt der allgemeinen Gesetzmäßigkeit einer Handlung selbst garantieren soll, der beim Handeln aus Pflicht dem Willen als alleiniges Prinzip seines subjektiven Wollens dienen soll. Nicht also im Wollen spezifischer Inhalte oder Wirkungen der Handlung selbst liegt nach Kant die Moral, sondern nur in der Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmäßigkeit einer Handlung, dem eine Person allein aus Pflicht Folge leisten soll.³⁵² Diesem moralischen Handeln aus Pflicht jedoch stehen nach Kants Auffassung strikt

350 Ebd.: S. 26. (Anmerkung in der Klammer stammt vom Verfasser dieser Arbeit)

351 Ebd.: S. 26.

352 Ebd.: S. 27.

Handlungen entgegen, die (lediglich) aus Neigungen bzw. aus dem menschlichen Streben nach Glückseligkeit resultieren, denn sie besitzen für ihn keinen moralischen Wert. Auch wenn es sich bei ihnen um Handlungen handeln sollte, die man gemeinhin als moralisch wünschenswert einstuft, haben sie für Kant keinen genuin moralischen Charakter, sofern sie aus einem anderen Motiv als aus dem der Pflicht erfolgt sind. Denn ihren Maximen fehlt, wie er es nennt, der sittliche Gehalt, solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu tun.³⁵³ Diese Aussage Kants zeigt, dass Handlungen, die aus anderen Motiven als aus dem der Pflicht erfolgen, in seinen Augen einen bloß subjektiven und damit auch einen durch und durch zufälligen Charakter haben. Damit aber widersprechen sie jener durch die Vernunft im Menschen erhobenen absoluten Notwendigkeit und objektiven Gültigkeit, mit der sie moralische Handlungen aus Pflicht, d.h. unter Umständen gerade gegen jedwede vorliegende subjektive Neigung des Menschen, als schlechterdings notwendig gebietet. Um diesen wesentlichen Charakterunterschied zwischen Handlungen aus Neigung und Handlungen aus Pflicht zu verdeutlichen, greift Kant auf das Beispiel der christlichen Nächsten- oder Feindesliebe zurück. Sehe man sich nämlich, so Kant, nun dieses biblische Gebot genauer an, zeige sich in ihm schon sehr deutlich jener eklatante Unterschied, der zwischen einem grundsätzlichen Wohltun aus Pflicht und einem Handeln aus spontan-zufälliger Neigung bestehe. Denn für ihn kann eine solche moralische Forderung einzig und allein mit einem grundsätzlichen moralischen Wohltun aus Pflicht in Verbindung gebracht werden, keineswegs aber mit einem nur subjektiv-zufälligen Wohltun aus Neigung:

„So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unsern Feind, zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht, selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist praktische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.“³⁵⁴

353 Ebd.: S. 24.

354 Ebd.: Fußnote: S. 25./ 26.

Doch was, so fragt man sich, dient nun dem Willen als moralische Motivation oder als Triebfeder, um die Gebote der Vernunft allein aus Pflicht zu befolgen? Für Kant kommt hier nur das Gefühl der in seinen Augen rein vernunftferzeugten Achtung für das moralische Gesetz, also für die Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit einer Handlung selbst, in Frage, über die der Wille eines jeden vernunftbegabten Wesens immer schon notgedrungen verfüge. Als ein solcher besitze der Wille nämlich stets eine inhärente Achtung für die Idee der Sittlichkeit selbst. Achtung ist daher für Kant kein gewöhnliches empirisches Gefühl, das der menschliche Wille wie bei anderen Gefühlen üblich von außen empfangen, wie es z.B. bei der Furcht der Fall sei, sondern die Achtung sei ein rein apriorisches Gefühl, das folglich, in der reinen Vernunft selbst wurzele. Damit aber handle es sich bei ihr lediglich um eine Art Folgeerscheinung oder um einen Indikator dafür, dass sich der menschliche Wille freiwillig unter das moralische Gesetz, das ihm die Vernunft unablässig vorschreibt, stellt. So führt Kant zur Achtung aus:

„[...] Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn, bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als Ursache desselben angesehen wird.“³⁵⁵

Die Würde des Menschen, die Idee der Freiheit und die kantische Vorstellung vom höchsten Gut

Kant hegt die grundlegende Überzeugung, dass die gesamte Natur in sich einen teleologischen Aufbau besitzt, da jeder Vorgang und jedes Dasein in ihr einem bestimmten Zweck dient. Der Mensch zeichnet sich in dieser zweckmäßigen natürlichen Ordnung nun in besonderer Weise durch den Besitz seiner Vernunft und seines Willens aus. Diese

355 Ebd.: S. 27/ 28.

beiden Vermögen des Menschen sind für Kant der eigentliche menschliche Zweck. Dieser Zweck liege jedoch nicht, wie er betont, darin, dass der Mensch mit ihrer Hilfe bloß seinen natürlichen Zweck der Glückseligkeit realisiere, die Kant als menschliche Selbsterhaltung und menschliches Wohlbefinden definiert, da für dieses Ziel der Instinkt des Menschen weitaus besser als seine Vernunft geeignet sei:

„In den Naturanlagen eines organisierten, d.i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit, der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, [...]. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, [...] würden [...] weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet, [...] als es jemals durch Vernunft geschehen kann, [...].“³⁵⁶

Die Aufgabe der Vernunft ist nach Kant daher eine ganz andere. Sie liegt einzig und allein darin, einen, wie oben schon erklärt, an sich guten Willen im Menschen hervorzubringen. Dazu muss sie aber in praktischer Hinsicht so auf den Willen einwirken, dass er an sich gut wird, denn so Kant: „ [...], gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d.i. als ein solches, das Einfluß auf den Willen haben soll, dennoch zugeteilt ist: so muß die wahre Bestimmung derselben sein, einen, nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, [...].“³⁵⁷

Erst der Mensch, der einen guten Willen besitzt, hat für ihn auch die Bedingung dafür geschaffen, sich seiner Glückseligkeit wirklich würdig zu erweisen. Diese menschliche Würdigkeit zur Glückseligkeit stellt seiner Ansicht nach das höchste Gut überhaupt dar, wenn er sagt: „ [...] und so der gute Wille die unerlaßliche Bedingung selbst der Würdigkeit, glücklich zu sein, auszumachen scheint.“³⁵⁸ Ohne moralische Qualität und Güte kann es für den Menschen also nach Kant kein wahres Anrecht auf Glückseligkeit geben, deren Privileg ihm eben erst

³⁵⁶ Ebd.: S. 20.

³⁵⁷ Ebd.: S. 21/22.

³⁵⁸ Ebd.: S. 18.

aufgrund seiner moralischen Qualität wahrhaft zusteht.³⁵⁹ Die Vernunft als die Befähigung zur Moral ist also jene Fähigkeit allein, die den Menschen für Kant erst in besonderer Weise auszeichnet, denn er sagt: „Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“³⁶⁰ Der absolute Wert des Menschen, den Kant hier als „Würde“ bezeichnet, basiert folglich lediglich auf der menschlichen Befähigung zur Vernunft und weist ihn wie alle Vernunftwesen überhaupt damit als einen „Zweck an sich selbst“ aus. Durch diese inhärente Selbstzweckhaftigkeit unterscheiden sich nun für Kant alle Vernunftwesen überhaupt strikt von allen anderen vernunftlosen Dingen und Wesen, die deshalb immer nur einen relativen Wert als „Preis“ besitzen. Dieser relative Wert speist sich dabei immer, wie er meint, aus einem bereits vorhandenen subjektiven Begehrungsvermögen, denn er erklärt: „Alle Gegenstände der Neigung haben nur einen bedingten Wert; denn, wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Wert sein.“³⁶¹ Lediglich die vernünftige Natur existiert seiner Ansicht nach als ein „Zweck an sich selbst“. Dies ist auch der Grund, weshalb sie niemals nur als ein bloßes Mittel zu gebrauchen ist, sondern stets zugleich als ein „Zweck an sich selbst“ zu achten ist.

„Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden.“³⁶²

359 Sehr deutlich tritt dieser Aspekt auch nochmals in Kants Aufsatz: „Über den Gemeinspruch, das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In der Moral überhaupt.“ hervor, da er dort die Frage, was Moral überhaupt sei, mit der Frage, wie wir der Glückseligkeit allererst würdig werden können verknüpft, was für ihn ganz grundlegend von der Frage zu trennen ist, wie wir glücklich werden. Vgl. dazu: Immanuel Kant: „Über den Gemeinspruch das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In der Moral überhaupt.“ In: Werkausgabe in 12 Bänden. Bd. XI (1968), S. 131/132. (Anmerkungen)

360 Immanuel Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Bd. VII (1968), S. 68.

361 Ebd.: S. 60.

362 Ebd.: S. 59/60.

Der Wert des Menschen und damit die Achtung, die ihm gebührt, speisen sich folglich allein aus seiner Vernunft und damit aus dem Vermögen, willentlich nach den Gesetzen zu verfahren, die die Vernunft seinem Willen a priori als absolut notwendig vorgibt, weil sie zu einer allgemeinen Gesetzgebung für alle vernunftbegabten Wesen überhaupt tauglich sind. Wir achten in unserem menschlichen Gegenüber also, sofern wir es achten, stets seinen vernünftigen Willen, weil er jederzeit als ein allgemein-gesetzgebender Wille, der auch für alle anderen vernunftfähigen Wesen Gültigkeit beansprucht, zu begreifen ist. Gerade aufgrund dieser Annahme hat der Mensch laut Kant auch Anteil an einem möglichen transzendentalen Reich der Zwecke, bei dem sein Wille in einer engen Verbindung mit dem Willen aller anderen vernunftfähigen Wesen steht. Zum einen, so Kant, stünde er dabei als Glied unter dem vernünftigen Wollen aller anderen Vernunftwesen in diesem Reich, zum anderen wäre er immer auch schon ein allgemein-gesetzgebender Wille, der für jeden anderen vernünftigen Willen objektive Gültigkeit besäße. Die Vorstellung dieses intelligiblen Reiches der Zwecke, wie Kant es sich denkt, wo lediglich Vernunft und Moral herrschen, bedarf jedoch ganz notgedrungen der Idee der Freiheit. So nämlich muss jeder vernünftige Wille in transzendentaler Weise als frei gedacht werden, was wiederum für den menschlichen Willen heißt, dass er nicht nur der herkömmlichen Naturkausalität von Ursache und Wirkung innerhalb der Empirie unterworfen ist, sondern durch seinen Anteil an jenem intelligiblen Reich der Zwecke auch dazu fähig ist, aus eigenem Antrieb und somit willentlich Naturkausalität in Gang zu setzen. Denn der menschliche Wille könne ebenjene Prinzipien der reinen Vernunft aus sich selbst heraus befolgen, die er sich im Vorfeld erst mit ihrer Hilfe nach apriorischen Gesetzen, die nichts mit Erfahrung und Naturkausalität zu tun haben, selbst zu wollen auferlegt hat. Diesen Vorgang beschreibt Kant wie folgt:

Daher kommt es, daß der Mensch sich eines Willens anmaßt, der nichts auf seine Rechnung kommen läßt, was bloß zu seinen Begierden und Neigungen gehört, und dagegen Handlungen durch sich als möglich, ja gar als notwendig, denkt, die nur mit Hintansetzung aller Begierden und sinnlichen Anreizungen geschehen können. Die Kausalität derselben liegt in ihm als Intelligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und Handlungen nach Prinzipien einer intelligibelen Welt, von der er wohl nichts wei-

ter weiß, als daß darin lediglich die Vernunft, und zwar reine, von Sinnlichkeit unabhängige Vernunft, das Gesetz gebe, [...]“³⁶³

Autonomes, rein vernünftiges Handeln muss also notgedrungen als Idee angenommen werden, um zu erklären, wie die Existenz der Moral in der Welt überhaupt vorstellbar wird. Doch diese transzendente Freiheit des Willens wie auch die mögliche Existenz der Moral in der Welt lassen sich, wie Kant sowohl in diesem Zitat, wie auch im letzten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ nicht müde wird zu betonen, nie durch empirische Methoden beweisen. Dies liegt daran, dass es sich bei diesen Begriffen eben um rein apriorische Verstandesbegriffe handelt, die folglich in ihrem Wirken nicht den Gesetzen der Naturkausalität, also Ursache und Wirkung, unterworfen seien, auf die sich das menschliche Wissen als Gegenstand der Erfahrung gründe. So nämlich räumt Kant zu diesem Problemfeld ein: „Daher ist Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist, [...]“³⁶⁴. Ebenso spricht er in diesem Kontext nochmals die Warnung aus:

„Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freiheit aber ist eine bloße Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung, dargetan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel unterlegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann.“³⁶⁵

Die transzendente Freiheit des menschlichen Willens wird also in diesem Sinne gerade als eine Art der Kausalität von ihm gedacht, die aus sich selbst heraus unabhängig von fremden, sie bestimmenden Ursachen wirken kann, was dann, sofern dies geschieht, zwangsläufig zur Moral des Menschen führt, weil beides, Freiheit wie Moral, untrennbar miteinander verbunden sind. So betont Kant dazu abermals: „[...] also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.“³⁶⁶ Der eigentliche Zweck des Menschen also liegt für ihn lediglich in seiner Befähigung zur Vernunft und damit zur Moral begründet. Ihm

363 Ebd.: S. 94/95.

364 Ebd.: S. 92.

365 Ebd.: S. 96.

366 Ebd.: S. 82.

kann der Mensch aber nach Kant nur dann gerecht werden, wenn er sich um beide Vermögen wahrhaftig in seinem Tun bemüht, denn so Kant: „Daß der Mensch sich bewußt ist, er könne dieses, weil er es soll: das eröffnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihm gleichsam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen läßt.“³⁶⁷

Die Unmöglichkeit einer exakten moralischen Beurteilung schlechthin, die Tauglichkeit des Kategorischen Imperatives als Maßstab zur Bewertung von moralkonformen Handlungen und die kantische Haltung bezüglich der Lüge und der Aufrichtigkeit

Das bisher Geschilderte lässt nun schon die z.T. problematischen Implikationen, die es in der Praxis bei manchen Anwendungsfragen in der Moraltheorie Kants geben kann, erahnen. So ist es z. B. unmöglich, klare Aussagen über die Existenz oder Nichtexistenz der Moral in der Welt zu treffen oder genaue Urteile über die exakte Qualität von Handlungen und Personen zu fällen. Dies räumt Kant aber selbst in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ wie auch in seiner kurzen Schrift „Über den Gemeinspruch, das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In der Moral überhaupt“ offen gegenüber seinen Kritikern ein. Solche praktischen moralischen Forderungen nämlich seien, wie er sagt, schon deshalb undenkbar, weil es sich ja bei den Begriffen der Moral, wie gerade gezeigt, entweder um reine Vernunftbegriffe handle oder wie bei der Pflicht um solche, die auf selbige in ihrem Ursprung zurückgingen. Gerade solche Begriffe aber ließen sich, so Kant, niemals durch empirische Methoden bestimmen. So verweist er innerhalb der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ selbst auf die Problematik, dass deshalb alle empirischen Beispiele, die in der Absicht dazu erteilt würden, den Begriff der Moral zu erhellen, hierzu völlig ungeeignet seien. Um nämlich im Vorfeld als taugliches Muster für etwas anderes, in diesem Fall für die Moral, die-

367 Immanuel Kant: „Über den Gemeinspruch, das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In der Moral überhaupt“. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Bd. XI (1968), S. 142.

nen zu können, müssten sie ja selbst erst bezüglich ihrer Tauglichkeit als allgemeines Muster nach moralischen Prinzipien bewertet werden. Dies aber hieße, dass man bei ihnen bereits im Vorfeld dazu gezwungen wäre, vom Begriff der Moral zu abstrahieren, weshalb diese Beispiele später unmöglich den Begriff der Moral selbst an die Hand geben könnten.³⁶⁸ Kant jedoch gesteht durchaus ein, dass moralische Beispiele dahin gehend relevant sind, um z.B. moralische Forderungen für den Menschen erst richtig eingängig zu machen.³⁶⁹ Aber auch der sichere Nachweis von Moral in der Welt bzw. in einem konkreten Einzelfall, den man womöglich untersuchen will, kann für ihn nie mit absoluter Sicherheit geführt werden, da man dafür das Motiv der Pflicht ganz zweifelsfrei durch empirische Methoden in seiner Existenz oder Nichtexistenz im Menschen oder in der Welt verorten können müsste, was seiner Meinung nach völlig undenkbar ist. Weder könne man aus der äußeren Betrachtungsperspektive eines unparteiischen Beobachters heraus noch aus der inneren Perspektive des Handelnden selbst, so Kant, jemals ganz zweifelsfrei auf das tatsächliche Vorhandensein dieses Motives der Pflicht im Menschen schließen. Denn, so erklärt er zu diesem Umstand: „[...] so kann man doch in keinem Beispiel mit Gewißheit dartun, daß der Wille hier ohne andere Triebfeder, bloß durchs Gesetz, bestimmt werde, *ob es* gleich so scheint; denn es ist immer möglich, daß ingeheim Furcht für Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgnis anderer Gefahren, Einfluß auf den Willen haben möge.“³⁷⁰

Und auch an anderer Stelle führt er zu diesem Problem nochmals aus:

„In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruhet habe. Denn es ist zwar bisweilen der Fall, daß wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlos-

368 Immanuel Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Bd. VII (1968), S. 36.

369 Ebd.: S. 36.

370 Ebd.: S. 49. (Hervorhebung dort)

sen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe, unter der *bloßen* Vorspiegelung jener Idee, die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemachten edlern Bewegungsgrunde schmeicheln, in der Tat aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können, weil, wenn vom moralischen Werte die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene innere Prinzipien derselben, die man nicht sieht.“³⁷¹

Auch der Handelnde selbst kann sich laut Kant also nie absolut sicher sein, egal wie streng er auch mit sich selbst bezüglich seiner handlungsrelevanten Motive ins Gericht geht, lediglich aus Pflicht gehandelt zu haben. Faktisch nämlich bleibt es doch stets möglich, dass er sich hinsichtlich seiner handlungsbestimmenden Motive getäuscht hat. Denn nach Kant bedürfte es für eine solche eindeutige Identifikation der Pflicht im Menschen des Vermögens einer reinen menschlichen Selbsterkenntnis, die aber in seinen Augen bloß einem göttlichen, nicht aber einem menschlichen Wesen in seiner Erkenntnisleistung vorbehalten ist. Dennoch betont er in diesem Rahmen, insbesondere durch die Einwände, die er in seinem Aufsatz: „Über den Gemeinspruch, das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In der Moral überhaupt“ gegenüber Prof. Garve erhebt, dass es trotz dieser mangelnden Erkenntnisleistung des Menschen doch für ihn geboten bleibe, seine handlungsrelevanten Motive mit der größtmöglichen Sorgfalt und Aufrichtigkeit zu prüfen. Denn Garve hatte zuvor den Einwand erhoben, dass es durch diesen Umstand der mangelnden Selbsterkenntnis des Menschen doch völlig ungewiss sei, ob die Welt jemals eine wahrhaft moralische Tat aus Pflicht erlebt habe bzw. dass es dann, sofern der Mensch seine handlungsrelevanten Motive gar nicht zweifelsfrei in sich identifizieren könne, ohnehin egal sei, von welchen Motiven er sich in seinem Verhalten konkret leiten lasse. Doch für Kant spielt die Frage, ob es auf der Welt wirklich schon jemals eine wahrhaft moralische Tat gegeben hat oder nicht, eine eher untergeordnete Rolle. Denn selbst, wenn dieser von Garve erwogene Umstand stimmen sollte, ändert dies für ihn nichts an der Forderung, mit der die Vernunft dem Menschen das moralisch Gebotene vorschreibt. Und gerade dieser Aspekt zeuge, wie er meint, eben von der

³⁷¹ Ebd.: S. 34. (Hervorhebung dort)

Idee einer reinen Sittlichkeit in uns, die, von faktischen Dingen auf der Welt unberührt, sehr wohl im Menschen wie auch in der Welt existiere. Die Tatsache eines möglichen Irrtums des Menschen in seinen Motiven bedeutet also nicht, dass es für ihn folglich im moralischen Kontext gleichgültig sei, nach welchen Motiven er willentlich verfare, da dies andernfalls, wie Kant betont, „der Tod aller Moralität“³⁷² wäre. Vielmehr gelte bei moralisch-relevanten Handlungen immerzu der Anspruch und die Forderung an den Menschen, seine Motive so aufrichtig wie möglich zu prüfen und lediglich aus dem Motiv der Pflicht zu handeln, d.h. im Bereich der Moral von seinem natürlichen Verlangen nach Glückseligkeit abzusehen. Diese Selbstaufrichtigkeit allein, so Kant, sei das Einzige, was strikt von ihm eingefordert werden könne und müsse, da sie in jedem Menschen selbst als ein Gebot der Vernunft existiere, die das moralische Sollen unabhängig von dem, was aktuell in der Welt geschieht, als unbedingt notwendig zu tun vorschreibt. Folglich führt Kant gegen Garves Einwand an:

„Daß aber der Mensch seine Pflicht ganz uneigennützig ausüben solle, und sein Verlangen nach Glückseligkeit völlig vom Pflichtbegriff absondern müsse, um ihn ganz rein zu haben: dessen ist er sich mit der größten Klarheit bewußt; [...]. Vielleicht mag nie ein Mensch seine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht ganz uneigennützig (ohne Beimischung anderer Triebfedern) ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bei der größten Bestrebung so weit gelangen. Aber, so viel er bei der sorgfältigsten Selbstprüfung in sich wahrnehmen kann, nicht allein keiner solchen mitwirkenden Motive, sondern vielmehr der Selbstverleugnung in Ansehung vieler der Idee der Pflicht entgegenstehenden, mithin der Maxime, zu jener Reinigkeit hinzustreben, sich bewußt zu werden: das vermag er; und das ist auch für seine Pflichtbeobachtung genug.“³⁷³

Ob es also jemals wahrhaftig auf der Welt schon Handlungen „aus Pflicht“ gegeben hat oder nicht, oder ob diese jemals geschehen werden, ist also bezüglich der Existenz der Idee von reiner Sittlichkeit selbst, so Kant, völlig irrelevant, weshalb er dazu nochmals ausführt:

„[...] daß, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar

372 Immanuel Kant: „Über den Gemeinspruch das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In der Moral überhaupt“. Werkausgabe in 12 Bänden. Bd. XI (1968), S. 139.

373 Ebd.: S. 138./139.

nicht die Rede sei, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Tunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlässig geboten sei, [...]“³⁷⁴

Um dieses moralische Gebot der Vernunft, das unabhängig von seiner Realisation in uns existiert, nochmals zu veranschaulichen, führt er nun ein Beispiel an. Selbst nämlich, so stellt er fest, wenn es so etwas wie „reine Redlichkeit in der Freundschaft“ bisher noch nie in der Welt gegeben hätte, weil es bisher noch keinen einzigen redlichen Freund in ihr gab, könne diese Form der Freundschaft doch von jedem Menschen eingefordert werden. Denn die Pflicht dazu existiere, als moralische Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung im Menschen durch die Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft.³⁷⁵ Dies ist auch der Grund, weshalb er sich in „Über den Gemeinspruch, das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In der Moral überhaupt“ vehement gegen Garves weitere Behauptung wehrt, dass der Mensch am Ende einer Handlung oft die Motive, die Begriffe oder die Ideen, aus denen sie resultiert, gar nicht mehr klar identifizieren könne. Denn diese Motive, so Garves Ansicht, würden sich beim Handeln so stark miteinander vermischen, dass sie für den Menschen gar nicht mehr klar zu erkennen und folglich auch nicht mehr klar voneinander zu trennen seien.³⁷⁶ Doch so weit, so darf man Kants Einwand an dieser Stelle verstehen, reicht die menschliche Selbsterkenntnis dann doch aus, dass der Mensch ein Handeln aus Pflicht von einem Handeln aus Neigung, d.h. von seinem Verlangen nach Glückseligkeit, als von der Motivationsart her grundverschieden identifizieren und folglich auch wissen könne, was zu tun nach dem einen und was zu tun nach dem anderen in einer Situation gut oder schlecht sei. Zudem glaubt Kant, dass der Mensch oftmals sogar genauer wisse, was in einer moralisch-relevanten Situation zu tun seine

374 Immanuel Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Bd. VII (1968), S. 35.

375 Ebd.: S. 35

376 Immanuel Kant: „Über den Gemeinspruch das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In der Moral überhaupt“. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Bd. XI (1968), S. 127-143. Dort: S. 139/140.

Pflicht sei, als was er umgekehrt genau in ihr zu tun habe, wenn es ihm nur auf die Steigerung seiner Glückseligkeit oder seines Wohlergehens ankomme.³⁷⁷ Als Beispiel dafür nennt er den konkreten Fall, dass es immer die moralische Pflicht für ihn sei, fremdes Eigentum, das er zeitweise in Obhut genommen habe, sofern es die Umstände erfordern, wieder an die rechtmäßigen Eigentümer zurückzugeben.³⁷⁸ Denn diese Handlung sei, was schon ein Kind begreifen könne, das in diesem Fall Gerechte. Den fremden Besitz hingegen einfach aufgrund eigener finanzieller Not zu unterschlagen, sei dagegen klarerweise unrecht. Auf die Frage nämlich, ob dieses Verhalten nicht unter bestimmten Umständen gerecht sein könne, führt er aus: „Ohne Zweifel wird der Befragte antworten: Nein! und statt aller Gründe nur bloß sagen können: es ist unrecht, d.i. es widerspricht der Pflicht. Nichts ist klarer als dieses.“³⁷⁹ Auch womöglich vorliegende widrige Umstände könnten an diesem Umstand laut Kant nichts ändern. So wäre es z.B. denkbar, dass die rechtmäßigen Besitzer des Eigentums es gar nicht so dringend wie der in Geldnot steckende Verwalter brauchen würden, weil sie bereits ohne das Hinzutun des zusätzlichen Besitzes von Haus aus vermögend genug seien; oder aber, dass sie diesen Zuwachs an Besitz gar nicht verdient hätten, da sie vielleicht einen ausschweifenden und verschwenderischen Lebensstil praktizieren würden, was hieße, dass der Besitz binnen kürzester Zeit von ihnen vernichtet wäre. Doch selbst diese Faktoren können für Kant nichts an der Tatsache ändern, dass es unrecht sei, den fremden Besitz zu behalten.³⁸⁰ Ziele die Handlung dagegen wissentlich darauf ab, die eigene Glückseligkeit zu mehren, wäre es für ihn allerdings sehr viel schwieriger, genau zu sagen, wie man nun verfahren sollte. Würde man den fremden Besitz einfach unterschlagen und freimütig für seine eigene finanzielle Misere verwenden, würde die Umwelt dies womöglich rasch bemerken und sich fragen, woher der plötzliche Reichtum wohl stamme. Würde man hingegen vom fremden Besitz nur langsam Gebrauch machen, um keinen Verdacht auf sich zu ziehen, würde dies die eigene finanzielle Not nicht lindern, was hieße, dass damit nichts gewonnen wäre. Auch die Vor-

377 Ebd.: S. 140.

378 Ebd.: S. 140.

379 Ebd.: S. 140/141.

380 Ebd.: S. 140.

stellung, den Besitz den rechtmäßigen Eigentümern zurückzugeben in der Hoffnung, für diese Tat reich von ihnen entlohnt zu werden oder sich auf diesem Wege einen so guten Ruf anzueignen, dass einem dies zu einem wirtschaftlichen Neuanfang verhelfen könne, seien, wie Kant meint, keine sicheren Erfolgsgaranten für die Mehrung des eigenen Glückes.³⁸¹

Nach dem bisher Geschilderten ist also klar, dass es in der kantischen Moralphilosophie nie zweifelsfrei möglich ist, eine Handlung als eindeutig moralisch zu identifizieren, weil sich das Motiv der Pflicht einer solch klaren Identifikation entzieht. Dennoch ist Kant der festen Überzeugung, dass der Mensch seine Pflicht per se erkennen und folglich Handlungen aus Pflicht klar von Handlungen aus Neigung oder aus Selbstinteresse unterscheiden kann. Auch meint er, dass es möglich sei, Handlungen dank dem Prinzip ihrer Tauglichkeit zur allgemeinen Gesetzgebung mithilfe des kategorischen Imperatives auf ihre Moralkonformität hin zu überprüfen, was er innerhalb der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ auch beispielhaft praktiziert. Eine Handlung nämlich, die zwar zur allgemeinen Gesetzgebung tauglich ist, jedoch aus anderen Motiven als aus dem der Pflicht geschieht, nennt er „pflichtgemäß“. Dies heißt, dass sie oder ihre Maxime rein formal völlig moralkonform ist (sie widerstreitet also dem Motiv der Pflicht nicht), selbst wenn sie aus einem anderen (bewussten oder unbewussten) Motiv als aus dem der Pflicht geschieht oder gewollt wird.³⁸² Handlungen, die ihrer Form nach, wie oben gezeigt, aber gar nicht streng verallgemeinerbar sind oder von denen man eine strikte Verallgemeinerung nicht konsequent wollen kann, sind für ihn schlichtweg böse. Was die Unaufrichtigkeit und die Lüge angeht, verabscheut er beide als moralische Laster. So kategorisiert er die Lüge als eine böse Tat schlechthin, da man ihre strikte Verallgemeinerung gar nicht wirklich, sofern man sie anwende, wollen könne. Dies erläutert er abermals an einem Beispiel.³⁸³ Der Mensch, der sich, wie er meint, der Lüge durch ein „lügenhaftes Versprechen“ bediene, indem er z.B. beteuert,

381 Ebd.: S. 141.

382 Immanuel Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Bd. VII (1968), S. 23.

383 Zu den kantischen Beispielen lässt sich an dieser Stelle in der Summe anführen, dass sie in der Forschung oftmals sehr kritisch beurteilt werden, da sie laut Kants

dass er das Geld, das er sich aktuell geborgt habe, um sich aus einer misslichen finanziellen Lage zu befreien, aus der er sich nicht anders zu befreien weiß, zurückzahlen werde, obwohl er bereits im Vorfeld weiß, dass dies niemals geschehen wird, will seiner Ansicht nach nämlich keineswegs, dass seine subjektive Maxime des lügenhaften Versprechens in Not zu einem allgemeinen Gesetz werde, nach der dann ein jeder in seiner Lage verfahren sollte. Vielmehr wolle diese Person lediglich den kurzfristigen Vorteil in Form einer spontanen Ausnahme von einer ansonsten allgemein gültigen Regel des Einhaltens gegebener Versprechen für sich in Anspruch nehmen. Denn andernfalls würde, so Kant, sehr bald der Fall eintreten, dass es gar keine Versprechen mehr in der Welt gäbe, was der Betroffene, wie er glaubt, überhaupt nicht wollen könne, da er sonst nicht den Vorteil für sich in Anspruch nehmen könne, der nur bestehen bleibe, wenn es weiterhin Versprechen in der Welt gebe.³⁸⁴ Schon das Wollen dieser kurzfristigen Ausnahme zeigt also nach Kant, dass die Verallgemeinerung dieser Handlung gar nicht gewollt werden kann, was heißt, dass die Handlungs-Maxime als unmoralisch einzustufen ist, weil sie nur den Ausnahmefall, nicht aber die strikte Verallgemeinerung dieser Handlung will, weshalb sie sich selbst widerstreitet. So vermerkt Kant hierzu abermals:

„So werde ich bald inne, daß ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, [...] mithin meine Maxime, so bald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse.“³⁸⁵

Bei anderen Handlungs-Maximen, die man auf ihren moralkonformen Charakter hin überprüfen will, kann es wiederum der Fall sein, dass sie sich zwar als allgemeines Gesetz für alle vernünftigen Wesen vorstellen ließen, ohne sich selbst zu widerstreiten, dass sie jedoch nicht konsequent gewollt werden könnten. Dies erläutert Kant nochmals am

eigener Lehre im Grunde ja untauglich sind, um nähere Angaben über die Moral zu machen. Auch wird Kant häufig vorgeworfen, dass manche Beispiele, gerade mit Kategorien, wie bspw. mit den Folgen und Konsequenzen von Taten argumentieren, die in einer moralischen Bewertung nach seinen eigenen Maßstäben gar nicht angeführt werden dürfen.

384 Immanuel Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Bd. VII (1968), S. 29/30. u. S. 52/53.

385 Ebd.: S. 30.

Beispiel der Pflicht, „anderen in Not teilnehmend und mit aktiver Hilfe zur Seite zu stehen“. Seine These läuft jetzt darauf hinaus, dass man sich selbst nie absolut sicher sein kann, je aktive Hilfe von anderen in Anspruch zu nehmen, auch wenn man dies bisher noch strikt für sich selbst ausschließt. So wäre es bspw. denkbar, dass sich die äußeren Rahmenbedingungen so verändern würden, dass man auf einmal doch auf die Hilfeleistung anderer Menschen angewiesen und folglich froh sei, dass man nun doch auf sie zurückgreifen könne. Demnach ist die strikte Ablehnung einer aktiven Hilfeleistung als allgemeine Gesetzgebung zwar denkbar, kann aber für Kant trotzdem nicht konsequent oder universal von einer Person gewollt werden.³⁸⁶

Auch bei der Frage, ob es nicht in einer bestimmten Situation geboten sein kann, aus Menschenliebe zu lügen,³⁸⁷ bleibt Kant in seiner grundlegenden Ablehnung der Lüge konsequent. Denn bei der Frage, ob man nicht wissentlich lügen solle, um einen Freund in Notlage vor Schaden zu schützen, verneint er dies strikt. Dafür führt er hauptsächlich die Begründung an, dass die Wahrhaftigkeit eine unbedingte Pflicht sei, die gegenüber jedem Menschen, d.h. auch gegenüber sich selbst, ungeachtet eines Nachteils, der sich daraus womöglich entwickeln könne, gelte.³⁸⁸ Auch macht er geltend, dass sich die wirklichen Konsequenzen des Handelns im Vorfeld gar nicht immer mit hundertprozentiger Sicherheit abschätzen ließen, weil sie z.T. dem Zufall unterliegen könnten.³⁸⁹ Die Gefahr, jemandem zufällig zu schaden, sei das eine, die Tatsache, mit seiner Lüge willentlich Unrecht zu tun, aber sei das andere, da die Lüge schon ihrer Form nach unmoralisch und damit verwerflich sei.³⁹⁰

386 Vgl. dazu: Ebd.: S. 54.

387 Vgl. dazu: Immanuel Kant: „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Bd. VIII (1968), S. 637- 643.

388 Ebd.: S. 638.

389 Ebd.: S. 641.

390 Ebd.: S. 642.

VII. Die zentralsten Aspekte der kantischen Moralphilosophie in der impliziten Rezeption Horváths

Die Anthropologie

In den nachfolgenden Kapiteln geht es nun um die implizite Aufnahme kantischen Gedankengutes und seiner moralphilosophischen Überzeugungen in Horváths eigenes Denken und Schreiben sowie um die Abweichungen, die Horváth an diesen moralischen Vorstellungen Kants vornimmt. Im Zentrum steht hier der Bereich der Anthropologie, da dort die größte indirekte semantische Übereinstimmung zwischen Kant und Horváth besteht. So begründen beide die Vormachtstellung des Menschen in der Natur, die für Horváth aber nur eine graduelle ist, maßgeblich durch die Befähigung des Menschen zur Moral. Diese Fähigkeit nämlich impliziert auch bei Horváth sowohl das Postulat einer per se vorliegenden Willensfreiheit des Menschen wie auch seiner Fähigkeit zur Schuld. Denn sie bündelt auch für ihn erst die intellektuell-personalen wie, in Abweichung von Kant, die sozial-emotiven Qualitäten des Menschen in idealer Weise zu echter Humanität, wodurch der Mensch dann einen intrinsischen Eigenwert erhält, der mit dem Wert der kantischen „Würde“ oder mit dem eines „Zwecks an sich selbst“ vergleichbar wird.

Das Humanitätsideal im Licht der anthropologischen Grundvoraussetzungen der Moral

Dass die Moral für Horváth die Fähigkeit ist, die dem Menschen, sofern er sie aktiv praktiziert, erst zu seiner wahren Humanität und so zu seiner natürlichen wie göttlichen Bestimmung verhilft, liegt, wie er in

seinen Texten durch ausgeprägte sprachliche Motiv- und Assoziationsketten aufzeigt,³⁹¹ gerade daran, dass sie das Vermögen ist, das auf all jene spezifischen Eigenschaften Bezug nimmt, die seine Spezies in der Summe und in der besonderen Ausprägung, in der sie dort im Regelfall vorliegen, erst als solche definieren. Denn kein anderes Vermögen beruht für Horváth in seiner theoretischen wie praktischen Ausübung so sehr wie die Moral auf den geistig-personalen wie auch auf den sozial-emotiven Qualitäten, die den Menschen in der Summe und Spezifität, in der sie dort auftreten, erst als eigene Art gegenüber anderen Tierarten deklarieren. Doch um sich dem Ideal der reinen Humanität anzunähern, muss der Mensch dazu bereit sein, diese ihn in typischer Weise als Menschen definierenden Eigenschaften durch eine übergeordnete, objektive Konzeption des Guten zu wahrer Humanität in sich auszubilden. Denn tut er dies nicht, bleibt er in seinem Denken, Wollen, Empfinden und Handeln in seiner vornehmlich tierischen Natur gefangen.³⁹² Damit beruht die Moral als Vermögen für Horváth also nicht nur auf den typischen Qualitäten und Eigenschaften des Menschen, die seine Spezies summarisch definieren, sondern bewirkt durch ihre theoretische wie praktische Ausübung zugleich, dass er diese Fähigkeiten mithilfe einer objektiven Konzeption des Guten wahrhaft in sich „humanisiert“. Symbolisch zeigt sich dieser Vorgang im Kapitel „Das denkende Tier“ in „Ein Kind unserer Zeit“.³⁹³ Dort nämlich erfasst der Soldat aufgrund seiner zu diesem Zeitpunkt schon radikal geänderten Wirklichkeitserfahrungen nicht nur mithilfe seines Intellekts die inneren Widersprüche der NS-Propaganda, sondern akzeptiert als Konsequenz dieses Vorganges die übergeordnete Gültigkeit moralischer Prinzipien, Werte und Grundsätze. Denn obzwar er erst noch schockiert feststellt: „Wie kalt das Licht wird, wenn man denkt-“³⁹⁴, oder verstört sinniert: „Ich hab nämlich keine Angst mehr vor dem Denken, seit mir nichts anderes übrigbleibt. Und ich freu mich über meine Gedanken, selbst wenn sie Wüsten entdecken. Denn ich bleib doch das Denken nicht mehr allein, weil ich mehr zu mir

391 Vgl. dazu: S. 177-180 in dieser Arbeit.

392 Vgl. dazu: S. 177-188 in dieser Arbeit.

393 Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 81-88.

394 Ebd.: S. 85.

selber komm. Dabei find ich meistens nur Dreck[.]“³⁹⁵, bildet diese Form kritischer Reflexion doch die Grundlage seiner geistigen Revision. Damit knüpft Horváth indirekt abermals an die zuvor vom Pfarrer aus „Jugend ohne Gott“ vertretene Auffassung an, wonach es das Prinzip der Moral sei, richtig zu denken.³⁹⁶ Dennoch beruht die Moral für ihn, anders als für Kant, weder als menschliches Grundvermögen noch bezüglich ihrer späteren Schulung der menschlichen Qualitäten im Rahmen ihrer objektiven Konzeption des Guten ausschließlich auf den intellektuellen oder personalen Fähigkeiten des Menschen, wie seinem Verstand, seiner Vernunft oder seinem freien Willen. Denn obzwar auch Horváth diesen intellektuellen Fähigkeiten des Menschen in diesem Humanisierungsprozess eine gewisse Priorität unterstellen mag, bezieht dieser Prozess genau wie das menschliche Vermögen zur Moral stets schon die gesamte Psyche und die affektive Innenwelt des Menschen mit in diesen Vorgang ein. Dies vergegenwärtigt auch die weitere psychische Entwicklung des Soldaten in „Ein Kind unserer Zeit“, weil sein Denken und Fühlen mit der Zeit immer differenzierter und moralisch konnotierter sowie in der Summe immer empathischer wird.³⁹⁷ Für Horváth fußen moralische Einsichten und moralisches Verhalten des Individuums also, anders als für Kant, wie schon im Kapitel zur Erkenntnis des Guten gezeigt, nicht ausschließlich auf reinen, von empirischen Ursachen losgelösten Verstandes- oder Vernunftprozessen, sondern umfassen, was auch sein kurzer Text „„Der Gedanke“ *Ein Märchen*““ zeigt, stets die gesamte soziale, psychologische und affektive Natur des Menschen. Deshalb heißt es in diesem Märchen auch:

395 Ebd.: S. 83.

396 Vgl. dazu: Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 51.

397 Deshalb stellt er am Ende des Romans auch erschüttert und traurig angesichts des Schicksals von Anna fest: „Was war doch mein heißgeliebtes unbequemes Dasein für ein verlogener bequemer Morast! Ich stand in Reih und Glied und es kam mir nicht darauf an, ob meine Schwester sitzt oder nicht.“ Zu Beginn des Romans denkt er sich hingegen noch verächtlich über das gern im Umgang mit Frauen von ihnen eingeforderte Einfühlungsvermögen: „Und obendrein sollst du noch auf ihr Inneres eingehen – Denn das verlangen sie. Aber das ist keine Betätigung für einen richtigen Mann. Jaja, die Herren Weiber sind ein Kapitel für sich!“ Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 119. u. S. 24/25.

„Und dann kam ein Gedanke, es war ein sehr gescheiter belesener Gedanke, der sagte: Hör mal, ich glaub, das war gar kein Gedanke, mir scheint, das war eher ein Gefühl - - Ein Gefühl? Daß ich nicht lache! Lacht nicht! Man kann das oft nicht so genau unterscheiden - - es gibt Grenzen, man meint man hat ein Gefühl und derweil denkt man nur, und einen Gedanken und derweil ist das alles nur Gefühl! Ich verbitte mir das! Ich werde wohl noch einen Gedanken von einem Gefühl unterscheiden können! Abwarten! [...] Es gibt keinen ganz reinen Gedanken, immer ist auch irgendwo versteckt ein paar Prozent Gefühl und umgekehrt!“³⁹⁸

Für Horváth also existiert keinerlei Form der apriorischen Erkenntnis in der Welt, da alle Gewissheit des Menschen für ihn aus dem Verbund intellektueller und empirischer Quellen resultiert. Bezüglich der Moral heißt dies, dass ihre Einsichten und Wertvorstellungen des Guten wie des Schlechten stets mit moralisch konnotierten positiven, aber auch negativen Affekten und Intuitionen des Individuums verbunden sind, wie z.B. solchen des Stolzes, des Ekels, der Scham, des Mitleids, der Liebe, des Hasses, der Rache o.ä. So können diese moralisch konnotierten Affekte bei Horváth häufig als psychische Indikatoren dafür herangezogen werden, ob eine Person ein moralisches Selbstverständnis, d.h. eine genuin moralische Gesinnung in all den dabei möglichen Abstufungen und Schattierungen, besitzt oder nicht oder ob sie möglicherweise gerade dabei ist, eine solche Gesinnung in sich auszubilden.³⁹⁹ Die Affekte spiegeln folglich die geistigen Einsichten und Posi-

398 Ödön von Horváth: „Sportmärchen und andere Prosa und Verse“. In: GW. Bd. 11 (2001), S. 174-176. Dort. S. 175.

399 So weisen alle moralisch konnotierten Figuren bei Horváth im Zuge ihrer moralischen Entwicklung schließlich auch dazu passende moralische Affekte als emotive Ausdrucksform ihrer vorhandenen moralischen Gesinnung auf. Sowohl der Lehrer als auch B fühlen daher in „Jugend ohne Gott“ genau wie später der Soldat aus „Ein Kind unserer Zeit“ in positiver Weise Mitleid mit dem Schicksal anderer. So erklärt B dem Lehrer z.B. zu Evas bevorstehender Verurteilung: „Das Mädel tut mir leid“, und er antwortet ihm daraufhin: „Mir auch.“ Vgl. dazu: Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 119. Und auch der Soldat nimmt am Ende von „Ein Kind unserer Zeit“ als Indiz für seinen inneren Wandel Anteil am Schicksal von Anna. Siehe dazu: Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 119. Auch Schuld-, Reue- und Schamgefühle können wie solche des Hasses, der Wut, der Aggression, des Ekels und des Argwohns in negativer Form die ethischen Einsichten und Überzeugungen der Figuren transportieren. So vergeht dem Lehrer zu Beginn von „Jugend ohne Gott“ z.B. der Appetit bei der rassistischen Radiodurchsage, und am Ende graut es auch den Soldaten in „Ein Kind unserer Zeit“ vor den Kriegsverbrechen seines Staates. Vgl.

tionen der Personen in ihrer Gesamtheit und Differenziertheit häufig eins zu eins wider. Dies ist auch der Grund, warum sie in Horváths eigener inhärenter Moralkonzeption schließlich recht bedeutsam werden. Hier nämlich erweisen sie sich oftmals nicht nur als Ausdruck der ethischen Gesinnung oder der Absicht einer Person, sondern z.T. auch als empirische Triebfedern echter subjektiver Betroffenheit. Dies wiederum kann sie dann dazu in die Lage versetzen, jene bisher noch offene Lücke zwischen der moralischen Einsicht einer Person und dem tatsächlichen Ausführen der (moralischen) Tat zu schließen.

Das menschliche Ideal der reinen Humanität als letzter Zweck sowie der Kontrast einer Verhaftung des Menschen in seiner bloß tierischen Natur bei Horváth

Horváth begreift den Menschen grundlegend, wie nochmals zu betonen ist, als ein in seinen Grundbedürfnissen, Instinkten und Lebenstrieben ganz normales Tier. Und als ein solches unterscheidet er sich in diesen Bedürfnissen nicht elementar von anderen Tieren. Seine Besonderheit besteht lediglich darin, dass er in der Summe und in der Spezifität besondere, die menschliche Spezies gerade definierende Eigenschaften besitzt, wie z.B. seine Verstandes- und Urteilskraft, seine Ver-

dazu: Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 13. sowie: Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 109. u. S. 119.

Die unmoralischen Figuren wie T in „Jugend ohne Gott“ oder der Buchhalter in „Ein Kind unserer Zeit“ besitzen hingegen als Zeichen ihrer sozialen Kälte, d.h. als Sinnbild ihres Desinteresses am moralisch Guten oder Schlechten überhaupt, entweder gar keine nennenswerten Empfindungen, da es ja von T im Roman ausdrücklich heißt, dass er immer nur wissen wolle, wie es auf der Welt wirklich sei, um dieses Wissen danach verhöhnen zu können, oder sie täuschen, wie es auf den Buchhalter zutrifft, diese Empfindungen nur in heuchlerisch-verlogener Form vor. So nämlich beteuert er gegenüber dem Soldaten: „Das tut mir leid“, doch der Soldat denkt sich im selben Atemzug nur wütend: „Leid? Er sagt es, aber es scheint ihm doch Spaß zu machen, daß sie leiden muß, denn er schaut gar so zufrieden und gesichert drein – als hätte er mich ganz vergessen.“ Siehe dazu: Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 115. u. S. 117/118. Und: Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 119/120.

nunft, seinen freien Willen und seine vielfältigen, differenzierten emotiv-sozialen Qualitäten, die ihn im großen Verbund gegenüber anderen Tieren als humanes Tier unter ihnen, das (in der Regel) zur Moral befähigt ist, ausweisen.⁴⁰⁰ Nur diese Fähigkeit zur Moral, die all die intellektuellen, personalen und emotiven Qualitäten des Menschen in positiver Weise, d.h. unter der Herrschaft einer objektiven Konzeption des Guten, in sich vereint, sorgt folglich dafür, dass er als ein graduell höher „entwickeltes“ Tier zu begreifen ist. Und allein als ein solches „humanes Tier“ besitzt der Mensch einen inhärenten Wert oder eine Würde. Diese inhärente Würde weist ihn in kantischer Tradition und daher auch in Horváths Augen erst als etwas im Gegensatz zu anderen Lebewesen, beliebigen Dingen, Werten und Zwecken an sich Wertvolles aus. Dies ist der Grund, weshalb er niemals als ein bloßes Mittel für etwas anderes zu (miss)brauchen ist. Doch an dieser Stelle muss sowohl bei Horváth als auch bei Kant sehr strikt zwischen einem positiv-instrumentalen und einem negativ-instrumentalen Gebrauch des Menschen unterschieden werden. Beim Ersteren wird der Mensch nämlich noch als ein Subjekt geachtet, weshalb sich viele Figuren Horváths gerade nach dieser Gebrauchsform explizit als Ausdruck ihrer sozialen Wertschätzung sehnen. Anders verhält es sich hingegen mit einem rein instrumentellen Gebrauch, bei dem er zu einem bloßen Objekt ohne Würde verkommt.⁴⁰¹ Auch sind die Befähigung zur Moral und die personalen Qualitäten, auf denen dieses Vermögen basiert, in kantischer wie in christlicher Tradition die alleinige Grundlage dafür, dass alle

400 Tiere gelten folglich, genau wie Menschen, die keine Personen sind, in diesem Rahmen lediglich als Schutzbefohlene, moralische Objekte oder Patienten, da sie aufgrund ihrer mangelnden oder nicht voll ausgebildeten personalen Fähigkeiten gerade nicht als moralische Agenten oder Subjekte, die demnach vollumfassend verantwortlich für ihre Taten sind, erachtet werden können. So haben sie in der Regel kein Verständnis von gegenseitigen Rechten und Pflichten und auch viele andere personale Qualitäten besitzen sie nicht oder, was in diesem Bereich noch häufiger der Fall ist, nicht in der dafür notwendigen, stark ausgebildeten Form. So sind sie z.B. nicht dazu in der Lage, komplexe und abstrakte Reflexions-, Urteils- und Vernunftprozesse zu vollziehen oder intendiert im Zuge eines Abschätzens bzw. Abwägens ihres Tuns in den dabei zu erwartenden Konsequenzen in Raum und Zeit zu handeln, genau wie ihnen ein Verständnis für fremde Interessen, Neigungen, Wünsche fehlt oder eine entsprechende Impulskontrolle etc. Vgl. dazu auch schon S. 15/16 in dieser Arbeit.

401 Vgl. dazu: auch schon S. 22-26 in dieser Arbeit.

Menschen als per se gleich(wertig) zu verstehen sind. Dies heißt, dass ihren Willensäußerungen, Interessen, Empfindungen und Handlungsabsichten stets die gleiche Relevanz zuzubilligen ist. Denn sie alle gelten somit als (zumindest potenzielle) Personen oder aber im Christentum als Menschen, die eine Gottesebenbildlichkeit besitzen. Dadurch aber sind sie auch Wesen, die einen inhärenten Wert tragen eine Haltung, die in Horváth's Werk, wie schon des Öfteren erwähnt, sehr präsent ist. Man denke hier nur an die Auffassung des Lehrers, dass auch die Neger Menschen seien, oder an die Überlegung des Soldaten, dass er, wäre er der liebe Gott, alle Menschen gleich machen würde.⁴⁰² Doch dieses von Horváth in seinem Schreiben implizit ausgewiesene Ideal der reinen Humanität kann der Mensch nur dann ansatzweise in sich verwirklichen, was ihm, aufgrund anthropologischer Komponenten nie gänzlich gelingt, sofern er im Rahmen seiner Erkenntnis des Guten, durch die er sowohl ein ethisch konnotiertes Selbstverständnis wie auch einen (indirekten) Einblick in diesen anthropologischen Zusammenhang erhält,⁴⁰³ dazu bereit ist, seine Gaben mittels der Moral aktiv zu humanisieren. Denn selbst wenn ihm dieser Vorgang nur in eingeschränktem Ausmaß gelingt, verkommt er doch im anderen Fall, sprich ohne jedes moralische Interesse seinerseits, an dieser humanen Vervollkommnung zu einem bloßen Tier, das keine Humanität mehr kennt. Ein Umstand, den Horváth durch die wenig schmeichelhaften Bezeichnungen des Menschen als „wildes Tier“, „Vieh“ oder „Kreatur“ in seinem Werk dokumentiert. Denn orientiert sich der Mensch in seinem Wollen, Denken, Empfinden und Handeln tatsächlich nur noch an seinen niedersten und elementarsten, d.h. an seinen tierischsten, egoistischsten und unmoralischsten Bedürfnissen, Trieben und Begierden, verkommt er so schnell zu einem wilden Tier. Und als solches schert er sich in seinem permanenten Kampf ums Überleben dann nur

402 Vgl. dazu: Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 17. u. S. 19. Sowie: Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. 14 (2001), S. 83. Auch die Kritik des Soldaten am Buchhalter, gegenüber dem er den Vorwurf erhebt, sich über andere zu erheben, obwohl er ja auch nicht mehr (wert) sei (als diese), fällt in diesen Bereich. Siehe hierzu: Ebd.: S. 120.

403 Alle Figuren, die bei Horváth moralisch konzipiert sind, und sei es nur latent, erhalten demnach in irgendeiner Form, und sei es nur wie bspw. bei Elisabeth und Marianne in einer dunklen und intuitiven, Einblick in diesen anthropologischen Zusammenhang. Vgl. dazu bereits: S. 14–21 in dieser Arbeit.

noch um subjektive und kurzfristige Varianten des Guten, wie z.B. um das ihm Angenehme oder Lustvolle.⁴⁰⁴

Aus diesem Grund beschimpft der Soldat den Buchhalter, nachdem er zuvor schon über sein eigenes, früheres Selbst das vernichtende Urteil gefällt hat: „Pfui Teufel, was war ich für ein Vieh! Nein, ich war kein Mensch!“⁴⁰⁵, kurzerhand auch als einen blöden Hund, der nicht denkt⁴⁰⁶. Genau wie er vor der Ermordung des Buchhalters verächtlich über ihn urteilt: „[...] du bist eine Kreatur, eine verlogene Kreatur-“⁴⁰⁷. Und auch Elisabeth stellt in „Glaube Liebe Hoffnung“ traurig über die menschliche Verfassung fest: „Das seh ich schon ein, daß es ungerecht zugehen muß, weil halt die Menschen wilde Tiere sind - - aber es könnte doch auch ein bißchen weniger ungerecht zugehen.“⁴⁰⁸

In diesem tierischen Stadium lebt der Mensch also nur noch blind, unkritisch und vorbehaltlos all seine niedersten, egoistischsten und unmoralischsten Bedürfnisse, Triebe und Gelüste aus. Denn nun prüft er sie und die aus ihnen ebenfalls noch rasant resultierenden übrigen Neigungen und Interessen nicht mehr auf ihre Notwendigkeit oder Sinnhaftigkeit, geschweige denn auf ihren übergeordneten, d.h. nicht nur subjektiven, sondern auch objektiven Charakter des Guten. Doch indem er sich so verhält, lässt er all seine übrigen Gaben intellektueller, personaler und emotiver Natur, die seine Humanität in ihrer Summe und Komplexität erst verbürgen, kurzerhand außer Acht. Entweder verachtet er sie so nämlich durch ihren Nichtgebrauch oder er verhöhnt sie so dadurch, dass er sie nur noch zur Verwirklichung seiner

404 Auf diese „Vertierung“ des Menschen macht auch Karl Müller in seiner Untersuchung aufmerksam, der das Asoziale in diesem Rahmen als eine Grundbefindlichkeit des Menschen bei Horváth ausweist und betont, dass es bei Horváth in diesem Kontext immer um die Frage gehe, welches Tier der Mensch im Themenkomplex eines Kampfes von Individuum und Gesellschaft bzw. eines Kampfes zwischen dem Individuum und anderen sei. Siehe hierzu: Karl Müller: „„Mein Leben beginnt mit der Kriegserklärung“ Krieg und Kriegsfolgen im Werk Ödön von Horváths“. In: „Geboren in Fiume. Ödön von Horváth 1901-1938 Lebensbilder eines Humanisten. Ein Ödön von Horváth-Buch mit komplettem Werkverzeichnis im Anhang.“ Hrsg. von Ute Karlavaris-Bremer, Karl Müller, Ulrich N. Schulenburg. Löcker-Verlag/Thomas Sessler-Verlag Wien 2001. S. 46/47.

405 Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 119.

406 Ebd.: S. 120.

407 Ebd.: S. 120.

408 Ödön von Horváth: „Glaube Liebe Hoffnung“. In: GW. Bd. 6 (2001), S. 121.

niedersten Gelüste und Instinkte instrumentalisiert. Dass ihm ein solches Verhalten aber in Anbetracht seiner vielfältigen Gaben, weder nach platonischer noch nach kantischer oder nach christlicher Lesart gerecht wird, betont Horváth nun dadurch, dass er die Tiermetaphorik in einem zweiten Schritt noch durch den Motivkomplex „des Drecks“ und „des Schlammes“ und der damit in Verbindung stehenden Motive „der Exkremente“, „des Gestanks“ und „des Ekels“ ergänzt.⁴⁰⁹ So kann der Lehrer in „Jugend ohne Gott“ im Kapitel „Der Dreck“ nur noch Abscheu und Selbstekel angesichts der menschenverachtenden Politik seines Staates empfinden. Und auch sein eigenes passives Verhalten, das er aus Furcht vor Armut und gesellschaftlicher Ausgrenzung an den Tag legt, widert ihn bald immer mehr an. Ein Umstand, der sich bildlich auch in seinen sich rasch überschlagenden und wild kreisenden Gedanken dokumentiert. In ihnen nämlich vollzieht sich jetzt ein taumelnder und ihn in Übelkeit versetzender Tanz, bei dem sich kurzerhand „die Feigheit mit der Tugend“, „die Lüge mit der Gerechtigkeit“, „die Erbärmlichkeit mit der Kraft“ und „die Tücke mit dem Mut“ im Menschen verbrüdet hat, was daran liegt, dass sie sich zuvor alle, wie es im Text heißt, mit Gefühl kostümiert haben. Allein die Vernunft (als moralische wie auch als kritische Urteilsinstanz im Menschen) tanzt nicht mit. Sie hat sich stattdessen betrunken, macht sich Selbstvorwürfe und speit alles voll.⁴¹⁰ Und auch der Soldat wirft

409 Folglich tritt dabei in Negativform abermals das antike Lebensmodell des Tyrannen hervor, das von Kallikles und Polos im „Gorgias“ vertreten wurde, da diese das Gute ja anfangs nicht wie Sokrates in der Tugendhaftigkeit und Wohlstrukturiertheit der menschlichen Seele, sondern nur in der Lust und im freien Ausleben ihrer Begierden verkörpert sahen. Vgl. dazu bereits S. 51–58 in dieser Arbeit. Aber auch Kant lehnt ein solches Verhalten des Menschen, das ihn seiner Glückseligkeit in seinen Augen gar nicht erst würdig werden lässt, wie schon gezeigt, ebenfalls strikt ab. Vgl. dazu: S. 159–161 in dieser Arbeit. Und auch das Christentum missbilligt dieses Verhalten, was Horváth gerade in „Jugend ohne Gott“ sprachlich durch den religiösen Motivkomplex der „Sündflut“, des „Wassers“, des „Regens“ oder des „dichten Nebels“ markiert, als Formen der menschlichen Sünde und Schuld, die eine „schlecht“ zu nennende Entfernung des Menschen von seinem „höheren“, nämlich in diesem Fall von seinem göttlichen Ursprung darstellen. Siehe dazu: bspw. in „Jugend ohne Gott“ insbesondere die Kapitel: „Es regnet“, „Der Mann im Mond“ oder „Der vorletzte Tag“. Ödön von Horváth, „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001) Dort insbesondere: S. 15. u. S. 16. sowie: S. 75, S. 76. u. S. 79.

410 Ebd.: S. 57/58.

dem Buchhalter in „Ein Kind unserer Zeit“ angesichts dessen kalten Zynismus, dessen Menschenverachtung und dessen bloß eingebildeter Überlegenheit bei ihrer abschließenden Konfrontation, nachdem er ihn zuvor schon in den Kanal gestoßen hat, noch seine Brille mit dem zynischen Gedanken hinterher, damit er auch den Schlamm, wie es im Text heißt, besser sehe.⁴¹¹

Horváth aber scheint es in diesem anthropologischen Kontext nicht in erster Linie darum zu gehen, den tierischen Ursprung des Menschen selbst zu geißeln oder per se in Misskredit zu bringen, da er ja immer wieder das enorme Leid des Menschen als geschundene Kreatur, der die elementarsten Lebensbedürfnisse in Form einer gesicherten Existenz und eines grundlegenden leiblichen Wohlergehens vorenthalten werden, ins Zentrum seines literarischen Werks rückt.⁴¹² Vielmehr übt er durch diesen Motivkomplex eine indirekte Form der Sozialkritik genau wie eine Form der menschlichen Selbstkritik. Denn dieser Motivkomplex markiert latent gerade jene negativen äußeren Zeitumstände, wie z.B. die Armut, die soziale Ausbeutung des Menschen oder die Diktatur, unter deren prekären Lebensverhältnissen der Mensch tatsächlich schnell zu einem nur noch unzivilisierten und un-

⁴¹¹ Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 121.

⁴¹² So erwägt bspw. Elisabeth in „Glaube Liebe Hoffnung“ aufgrund ihrer Armut schon zu Beginn des Dramas, ihren Leichnam, weil sie den Erlös benötigt, zu Lebzeiten zu veräußern, wenn sie zum Präparator sagt: „Man hat mich nämlich extra darauf aufmerksam gemacht, daß man hier seinen Körper verkaufen kann - - das heißt: wenn ich einmal gestorben sein werde, daß dann die Herren da drinnen mit meiner Leiche im Dienste der Wissenschaft machen können, was die Herren nur wollen - - daß ich aber dabei das Honorar gleich ausbezahlt bekomme. Schon jetzt[.]“. Und auch das Schicksal des Soldaten ist zu Beginn von „Ein Kind unserer Zeit“ von Armut, Kriminalität und Arbeitslosigkeit geprägt. Vgl. dazu: Ödön von Horváth: „Glaube Liebe Hoffnung“. In: GW. Bd. 6 (2001), S. 16. und Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 11-13. In „Jugend ohne Gott“ hingegen verkörpern gerade die armen Heimarbeiterkinder das Schicksal von existenzieller Armut, wenn der Lehrer über sie traurig reflektiert: „Die Kinder sehen mich groß an, seltsam starr. Nein, das sind keine Fische, das ist kein Hohn, das ist Haß. Und hinter dem Haß sitzt die Trauer in den finsternen Zimmern. Sie sparen das Licht, denn sie haben kein Licht.“ Genau wie er dem Pfarrer später ungehalten bezüglich ihres Schicksals vorwirft: „Sie sind doch ein gescheiter Mensch, Sie müssen es doch wissen, daß jene Kinder nicht verhetzt sind, sondern daß sie nichts zum Fressen haben!“ Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 46. u. S. 51.

moralischen Tier verkommen kann. Und als ein solches „verwildertes Wesen“ bedient er sich dann in seinem Wunsch zu überleben oftmals unkritisch nur noch unlauterer Mittel wie z.B. denen der rohen Gewalt, des Egoismus oder der Kriminalität. Denn als Tier kennt er keine moralischen Maßstäbe mehr und ist auch nicht dazu in der Lage, über sie zu reflektieren. Auch können ihn diese schwierigen Lebensumstände leicht so sehr in seinen humanen Gaben zermürben, dass er irgendwann nur noch wie ein willenloses und in seinen Gefühlen abgestumpftes Geschöpf am Rande seiner Existenz vor sich hinvegetiert. Oder es kann passieren, dass sich der Mensch in diesem Rahmen von anderen im Zuge falscher sozialer Versprechungen so in seinen tierischen Bedürfnissen manipulieren lässt, dass er sich von ihnen unkritisch für ihre eigenen Zwecke instrumentalisieren lässt. Doch gerade diese Form der Sozialkritik Horváths beinhaltet stets auch eine scharfe Form der menschlichen Selbstkritik, da es bei all diesen Problemen zugleich um die Frage geht, wie denn eigentlich ein angemessener Eigen- bzw. Fremdumgang mit der tierischen Natur des Menschen im Idealfall bei Horváth aussehen sollte. Bemängelt also wird von Horváth in platonisch-sokratischer Tradition nicht die Tatsache der tierischen Natur des Menschen selbst mit ihren z.T. elementaren und zum Überleben notwendigen Instinkten, Neigungen und Bedürfnissen, da er in diesem semantischen Kontext bspw. auch mehrfach den prägnanten, hier sehr passenden Satz in seinem Werk gebraucht, dass der Mensch (eben) kein Heiliger sei⁴¹³, sondern kritisiert wird so allein der häufig schmachvolle, weil höchst unkritische und unreflektierte Umgang des Menschen mit seiner tierischen Natur. Ohne einen sinnvollen durch die Vernunft und die menschliche Erfahrung kritisch geleiteten und begleiteten Umgang mit dieser tierischen Natur, der nach ihrer Notwendigkeit, Sinnhaftigkeit, wie auch nach der Form und dem Ausmaß ihres Auslebens und den dabei zu erwartenden Konsequenzen fragt, erniedrigt sich der Mensch, ausgelöst durch sein natürliches Streben nach Glück oder durch die schwierigen Umstände „der Zeit“, in der er lebt, nämlich entweder in fahrlässiger Manier selbst auf das nur noch

413 Ebd.: S. 43.

lustorientierte Tier in sich,⁴¹⁴ oder er lässt es aus ähnlichen Gründen oder aus purer Bequemlichkeit und Verblendung seinerseits geschehen, dass andere in dieser erniedrigenden Art mit ihm verfahren. Diese nämlich erheben sich, sofern sie nur erst die Gelegenheit dazu haben, nur allzu gern als Herrscher oder Anführer über ihn, indem sie seine tierischen Neigungen geschickt für ihre eigenen Zwecke manipulieren oder indem sie sie so domestizieren, dass er im Zuge falscher sozialer Verheißungen zu einem ihnen blind gehorchenden und gefügig agierenden Tier bzw. in der Steigerung dieses Vorganges zu einer gar willenlosen- und gefühlsverrohten Maschine verkommt. Und als ein solches Tier oder Objekt weiß und reflektiert der Mensch nicht mehr, was wirklich gut oder schlecht für ihn ist. Und gerade dieses Vorgehen steht seiner humanen Natur in ihren bei Horváth immer auch personalen Qualitäten konträr entgegen. Dies signalisiert daher auch die harsche Kritik des Lehrers aus „Jugend ohne Gott“, der zu Beginn des Romans nur noch entsetzt über seine Schüler, die, wie es scheint, bereits in diesem erniedrigenden Stadium des Mensch-seins angelangt sind, urteilen kann: „Alles Denken ist ihnen verhaßt. Sie pfeifen auf den Menschen! Sie wollen Maschinen sein, Schrauben, Räder, Kolben, Riemen – doch noch lieber als Maschinen wären sie Munition: Bomben, Schrapnells, Granaten. Wie gerne würden sie krepieren auf irgendeinem Feld!“⁴¹⁵

Ist der Mensch also erst einmal zu seiner bloß tierischen Existenz herabgesunken, wofür in „Jugend ohne Gott“ auch die Motivik „der Kälte“ in Verbindung mit dem Sinnbild des „Zeitalters der Fische“⁴¹⁶ steht, ist es bis zu seinem rein mechanisch und fast leblos anmutenden Dasein, wie es scheint, nicht mehr weit. Seine Fähigkeiten als humanes Subjekt, d.h. seine Willensfreiheit, sein Intellekt, seine Vernunft und seine differenzierten Emotionen, wirken in diesem Stadium nämlich schon so enorm reduziert, was Horváth auch durch das in diesem

414 Im „Gorgias“ wurde hier von Platon das Bild eines lecken, mit der Seele in ihren immer neuen Begierden korrespondierenden Fasses gebraucht, das demnach niemals aufzufüllen bzw. gänzlich zufriedenzustellen ist. Vgl. dazu: S. 56 in dieser Arbeit.

415 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13. (2001), S. 24.

416 So heißt es dort: „»Es kommen kalte Zeiten, das Zeitalter der Fische.« [...] »Da wird die Seele des Menschen unbeweglich wie das Antlitz eines Fisches.«“ – Ebd.: S. 30.

Kontext mehrfach von ihm verwendete Bild der erstarrten menschlichen Seele, die bereits dunkle Flecken der Fäulnis aufweist, vermittelt,⁴¹⁷ als sei er nur noch ein dressiertes, in seinem eigenen Willen gebrochenes Tier. Als ein solches aber lässt er sich dann nur allzu gern in den (vermeintlichen) sozialen Halt und den Schutz einer Gruppe im Sinne einer Tierherde oder eines Schwarmes überführen, wo er nur noch in stumpfsinniger, mechanischer und unreflektierter Manier das denkt, fühlt und sagt, was ihm seine dortigen „Führer“ oder die dort herrschende Mehrheit als das vermeintlich Gute oder Schlechte vorgeben.⁴¹⁸ Doch erst einmal in diese geistige Abhängigkeit gebracht, verschwimmt dann auf erschreckende Weise sogar noch jener im Grunde so eklatante Unterschied, der naturgemäß zwischen einem jeden bewussten, mit vielfältigen Interessen und Neigungen ausgestatteten aktiven Lebewesen, zu dem ein jedes Wirbeltier zählt, und einer nur noch mechanisch in ihren Abläufen arbeitenden und von außen gesteuerten Maschine besteht. Diese Versachlichung des Menschen kann so weit gehen, dass sich eine Person, wie der Soldat aus „Ein Kind unserer Zeit“, von anderen sogar seine elementarsten Neigungen, Instinkte und Eigeninteressen absprechen lässt. Zu Beginn des Romans opfert er nämlich sein privates Glück nur allzu gern für das vermeintliche Wohlergehen seines Vaterlandes und kommentiert diesen Vorgang bloß durch die ihm vorgegebene politische Rechtfertigung: „Egal! Vorwärts! Das Vaterland ruft und nimmt auf das Privatleben seiner Kinder mit Recht keine Rücksicht.“⁴¹⁹ Auch wundert er sich, zu diesem Zeitpunkt ideologisch noch völlig indoktriniert und wie ein armseliges Tier dressiert, über die zwar schmutzigen und räudigen, im Gegensatz zu ihm selbst aber selbstbestimmt lebenden Hunde seiner Feinde.

417 Ebd.: S. 30. u. S. 24/25.

418 Auch das Bild der dümmlich und unästhetisch wirkenden Kuhherde, das dem Lehrer schlagartig in den Sinn kommt, als er das erste Mal auf die marschierende Mädchenklasse samt ihrer Lehrerin im Zeltlager trifft, soll diesen Vorgang der Vermassung des Menschen vergegenwärtigen. So nämlich heißt es dort vom Lehrer: „[...] die Mädchen starren mich an, wie Kühe auf der Weide. Nein, [...] einladend sehen diese Geschöpfe nicht aus!“ Und die Lehrerin beschreibt den Suchmechanismus, mit dem die Mädchen im Falle des Absturzes eines Fliegers nach ihm suchen sollen, wie folgt: „[...] die Mädchen schwärmen in Schwarmlinie durch das Unterholz [...]“. Siehe dazu: Ebd.: S. 39/40. u. S. 40.

419 Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 36.

Denn diese streunen, wie es im Text heißt, undomestiziert durch die Ruinen, weshalb sich der Soldat über sie argwöhnisch denkt: „Selbst ihre Hunde taugen einen Dreck. Räudig und verlaust streunen sie durch die Ruinen. Keiner kann die Pfote geben.“⁴²⁰ Wie enorm der Zugzwang und die Beeinflussung durch eine Gruppe für den Einzelnen werden kann, zeigen auch Bs Worte in „Jugend ohne Gott“. Denn in seiner privaten Unterredung mit dem Lehrer gesteht er offen ein, dass er seinerzeit nur auf Druck der restlichen Klasse hin das Gesuch für seine Entlassung unterschrieben habe, wenn er ihm anvertraut: „»Erinnern Sie sich, Herr Lehrer, wie Sie damals die Sache über die Neger gesagt haben, [...]? Damals haben wir doch alle unterschrieben, daß wir Sie nicht mehr haben wollen – aber ich tats nur unter Druck, denn Sie haben natürlich sehr recht gehabt mit den Negern.«“⁴²¹

Auch der Soldat erhebt später, nun freilich in größter innerer Wut gegen seine früheren, vermeintlich mit Spezialbegabungen ausgestatteten Anführer, über die er im Vorfeld, in diesem semantischen Kontext passend, bereits desillusioniert geurteilt hatte: „Der Mensch ist eben nur ein Tier und auch die Führer sind nur Tiere, wenn auch welche mit Spezialbegabungen[.]“⁴²², den erbitterten Vorwurf: „Ihr redet immer von einer welthistorischen Sendung - Ihr habt keine welthistorische Sendung zu haben! Macht uns nicht blöd, wenn ihr stehlen wollt!“⁴²³ Dabei transportiert diese Aussage seinerseits nicht nur seine bittere Enttäuschung darüber, so lange Zeit über die wahren politischen Sachverhalte und so über das vermeintlich „Gute“ und „Richtige“ hinweggetäuscht worden zu sein, sondern auch seinen Selbsthass, der daher rührt, dass er erst jetzt richtig begreift, dass er bei diesem Prozess lange Zeit auch als reales Subjekt vollkommen versagt hat. So hat er sich ohne Gegenwehr und unter Rückbesinnung auf seinen eigenen kritischen Verstand von seinen Führern auf ein bloßes Objekt oder auf ein nur noch bereitwillig gehorchendes Tier degradieren und in diesem Zuge auch für ganz falsche Zwecke von ihnen missbrauchen lassen. Doch gerade aufgrund dieser Erfahrung begegnet er am Ende des Romans jeder Form der Bevormundung mit dem allergrößten Arg-

420 Ebd.: S. 38.

421 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 116.

422 Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 82.

423 Ebd.: S. 113.

wohn. So denkt er sich z.B. misstrauisch über das neue, vermeintlich so harmlose Amusement der Autohalle auf der Vergnügungsmeile:

„Diese blöde Autohalle, wo ein jeder wie der andere für sich allein herumfährt und sich einbilden darf, daß er in seinem eigenen Auto fahren kann, wohin er will – Derweil gehts immer im Kreis. Es ist zu dumm! [...] Natürlich paß ich in meine Zeit, nur in diese jämmerlichen Autos paß ich nicht hinein! Ich mag nicht immer im Kreis herumfahren, ich bin ja nicht blöd!“⁴²⁴

Und auch B lehnt später konsequent jede Form der Bevormundung und Fremdbestimmung für sich ab, da er dem Lehrer in ihrem Gespräch ebenfalls eingesteht: „»Ich mag nicht mehr marschieren und das Herumkommandiertwerden kann ich auch nicht mehr ausstehen, da schreit dich ein jeder an, nur weil er zwei Jahre älter ist! Und dann die faden Ansprachen, immer dasselbe, lauter Blödsinn!«“⁴²⁵

Die moralisch konnotierten Figuren Horváths gelangen mit der Zeit, initiiert durch ihre ethischen Einsichten, also allesamt neben einer Form von wiedererlangter Eigenverantwortlichkeit und Selbstkritik zu einem anthropologischen Selbstverständnis, das ethisch konnotiert ist. Und dieses lässt sie erkennen, dass ihre Würde und damit ihr eigentlicher Wert als Mensch nur ihrer Humanität und damit ihrer Befähigung zur Moral geschuldet sind. Denn nur die Moral als humane Fähigkeit schlechthin kann die menschlichen Gaben im Zuge ihrer objektiven Konzeption des Guten zu wahrer Humanität im Menschen ausbilden, wodurch dieser sie am Ende weder verleugnet noch für falsche Zwecke instrumentalisiert. Demnach kann das Ideal der reinen Humanität, für das ja auch der Lehrer schon seit Beginn von „Jugend ohne Gott“ entsteht,⁴²⁶ als eine Art letzter Zweck des Menschen bei Horváth, der folglich im Hintergrund einer Vielzahl seiner Texte implizit verankert ist, identifiziert werden. Denn obzwar es so ist, dass dieses Ideal selbst von den moralisch konnotierten Figuren nie ganz zu realisieren ist, oder gar für alle von ihnen stets in seinem gesamten

424 Ebd.: S. 92/93.

425 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 116.

426 Vgl. dazu die Auseinandersetzung des Lehrers mit Ns Vater, der ihm wutentbrannt vorwirft: „Das ist Sabotage am Vaterland! Oh, mir machen Sie nichts vor! Ich weiß es nur zu gut, auf welch heimlichen Wegen und mit welch perfiden Schlichen das Gift ihrer Humanitätsduselei unschuldige Kinderseelen zu unterhöhlen trachtet!“ Ebd.: S. 19.

Umfang klar zu erfassen ist, scheint schließlich nur derjenige, der sich aktiv um die Annäherung an diesen höchsten menschlichen Zweck bemüht, bei Horváth, ähnlich wie bei Kant, überhaupt dem höchsten Gut der Glückseligkeit würdig werden zu können oder diese Glückseligkeit in einer platonischen Lesart so jemals für sich selbst erzielen zu können.

Die Frage nach der menschlichen Freiheit und Determination und ihrem Spannungsverhältnis

Wie allerdings können sich, so stellt sich nun die Frage, die moralisch konnotierten Figuren Horváths diesem indirekt schon häufig von ihm in seinen Texten ausgewiesenen Ideal der reinen Humanität im Rahmen ihrer ethischen Einsichten und ihres personalen Selbstverständnisses zumindest annähern? Die hier auf der Hand liegende Antwort lautet, indem sie sich willentlich von ihren ethischen Einsichten und den damit in Verbindung stehenden Grundsätzen, Prinzipien und Werten des objektiv Guten leiten lassen. Denn dazu, und dies ist hier relevant, sind sie auch nach Horváths Sicht, aus einer rein anthropologischen Perspektive betrachtet, durchaus in der Lage. Denn auch er begreift den menschlichen Willen, in potenzieller Nähe zu Kant, im Rahmen seiner konstant personalen Figurenkonzeption als ein per se neutrales und grundlegend freies Entscheidungsvermögen des Menschen. Darauf verweisen schon sehr markante Selbstaussagen seiner späteren Figuren wie z.B. die des Lehrers aus „Jugend ohne Gott“. Im Hinblick auf seinen freien Willen denkt er sich nämlich: „Ich lasse mich nicht unschuldig verurteilen! [...] ich will [ihm] einen Strich durch die Rechnung machen. Mit meinem freien Willen. Einen dicken Strich.“⁴²⁷ Und auch die Ausbruchs- und Rebellionstendenzen einer Vielzahl seiner Figuren,⁴²⁸ die z.T. auch schon für frühere von ihnen, wie z.B. für Marianne aus den „Geschichten aus dem Wiener Wald“, zutreffend

427 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 71/72.

428 Vgl. dazu bereits: S. 14-21 in dieser Arbeit.

sind,⁴²⁹ sprechen genau wie die in den Hauptdialogen in „Jugend ohne Gott“ postulierte These der Willensfreiheit⁴³⁰ oder die in Horváths Spätwerk relevante Schuld- und Läuterungsthematik⁴³¹ für die Annahme einer prinzipiell vorliegenden Willens- und Entscheidungsfreiheit des Menschen bei Horváth. Diese These impliziert aber auch eine uneingeschränkt vorliegende Selbstverantwortung des Menschen bezüglich seiner eigenen moralischen Qualität und Güte, da es von ihm als Person jederzeit zu erwarten ist, dass er sich mithilfe seines Intellekts, seiner Erfahrung und seiner Vernunft selbstkritisch mit der Frage auseinandersetzt, in welchen Lebensbereichen und Situationen es absolut notwendig für ihn ist, dass sein Wollen und Handeln ausschließlich bzw. vorrangig von rein moralischen Motiven, Motivationen und Triebfedern des objektiv Guten geleitet wird, und in welchen nicht. Dieser basalen Eigenverantwortung kann sich der Mensch bei Horváth deshalb auch niemals erfolgreich entziehen, selbst wenn gerade dies zeitweise sein sehnlichster Wunsch ist.⁴³² Die bereits angesprochenen Bereiche der Willensschwäche, des Interessen- und Wertestreites sowie des Problems seiner doppelten Natur haben im Vorfeld aber schon die Problematik hervorgehoben, dass er weder seine personalen Gaben noch seine inneren Überzeugungen des Guten stets ungehindert oder konfliktfrei anwenden kann.⁴³³ Dies liegt vor allem daran, dass er bei Horváth durchgängig mit zwei verschiedenen, tendenziell konstanten Grundelementen, die beide dem Kausalprinzip von Ursache und Wirkung unterliegen, in seiner Existenz unterworfen ist. Und diesen konstanten Größen kann er sich durch die zeitlebens mit ihnen gemachten Erfahrungen und Prägungen niemals vollständig entziehen, sondern

429 So entrüstet sich Marianne nach dem Eklat, den ihr Liebesgeständnis an Alfred im Zuge ihrer Verlobungsfeier mit Oskar am Donauufer unter den anwesenden Gästen ausgelöst hat, in sehr emotionaler Weise, durch die Worte: „Ich laß mich von euch nicht mehr tyrannisieren. Jetzt bricht der Sklave seine Fessel – da! *Sie wirft Oskar den Verlobungsring ins Gesicht.* Ich laß mir mein Leben nicht verhunzen, das ist mein Leben!“ Ödön von Horváth: „Geschichten aus dem Wiener Wald“. In: GW. Bd. 4 (2001), S. 138.

430 Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 19–21. Dort insbesondere: S. 20. Sowie: S. 47–53. Dort insbesondere: S. 52.

431 Vgl. dazu: S. 197–204 in dieser Arbeit.

432 Vgl. dazu: S. 197/198 in dieser Arbeit.

433 Vgl. dazu: S. 140–150; S. 80; 177–188 in dieser Arbeit.

zu ihnen kann er sich nur mithilfe seiner personalen Gaben speziell verhalten. Diese Elemente, das der „Zeit“ wie auch das seiner eigenen doppelten Natur, besitzen bei Horváth nun im Zuge ihrer Kausalität also ein für den Menschen faktisch sehr hohes wie auch unleugbares Maß an Determinationspotenzial.⁴³⁴ So zeigt das statische Element der „Zeit“, das Horváth gerade in seinem Spätwerk mehrfach motivisch aufgreift,⁴³⁵ dass jede individuelle menschliche Existenz zwangsläufig in eine bestimmte Zeitspanne fällt, die stets besondere politische, soziale, kulturelle und ökonomische Lebensumstände für sie bereithält. Und gerade diesen deterministischen Faktoren aber kann sich der Mensch, weil er sie weder eigenständig ändern noch von Grund auf abschaffen kann, nie gänzlich entziehen. Dies ist auch der Grund, warum der Direktor in „Jugend ohne Gott“ die schwierigen politischen Zeitumstände des aufkeimenden Faschismus für das Erliegen seines früheren Idealismus verantwortlich macht, denn er klagt gegenüber dem Lehrer: „»Sie halten mich für einen Zyniker, [...]. Oh, nein! Wir alle, die wir zu höheren Ufern der Menschheit strebten, haben eines vergessen: die Zeit! Die Zeit, in der wir leben.«“⁴³⁶ Die spezifischen Begebenheiten der Zeit, mit denen jedes Individuum im Zuge seiner

434 So weist auch Johanna Bossinade mit Verweis auf Marin Walder auf diesen Umstand der menschlichen Determination bei Horváth hin. Laut Walder nämlich sei diese bei Horváth primär in einer Art „Apparatur“ verankert, die die Erkenntnisfähigkeit und Willensfreiheit des Menschen stark einschränke bzw. kaum zulasse. Für Bossinade aber resultiert der Zuwachs an Freiheit in Horváths Spätwerk dabei auf einer nun erhöhten Kommunikations- und handlungsorientierten Kompetenz seiner Figuren, die sie dabei befähige sich aus dieser Determinierung durch die „Apparatur“ herauszulösen. Siehe hierzu: Johanna Bossinade: „»Vom Kleinbürger zum Menschen“ Die späten Dramen Ödön von Horváths“. Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft, Band 364. Bouvier-Verlag, Bonn 1988. S. 123/124.

435 Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 58. S. 72. S. 92. u. S. 127. Sowie: Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 20. u. S. 50.

436 Ebd.: S. 20. Und auch der Pfarrer aus „Jugend ohne Gott“ betont während seiner Unterhaltung mit dem Lehrer, dass selbst die Kirche als Institution nicht die Macht dazu besitzt, zu bestimmen, wie ein Staat regiert werden sollte, denn er sagt: „»Und der Kirche, Herr Lehrer, ist leider nicht die Macht gegeben, zu bestimmen, wie ein Staat regiert werden soll[.]«“, denn nur der Staat selbst, führt er weiter aus, wäre gottgewollt, weil er naturnotwendig sei, nicht aber dessen jeweils spezifische Ordnung. Ebd.: S. 49. u. S. 50.

Existenz also unweigerlich bei Horváth konfrontiert wird, können sich selbst, wie schon an anderer Stelle gezeigt,⁴³⁷ in ihrer eigenen internen Binnenstruktur aber auch rasch verändern. Dies erschwert dann die menschliche Adaption an sie, weil der Mensch bei diesem Prozess kontinuierlich auf neue Hemmnisse äußerer wie innerer Art stößt. Die kausalen Wechselwirkungen der Natur betreffen damit also stets seine eigenen Haltungen und Entscheidungen bis zu einem gewissen, z.T. recht beträchtlichen Ausmaß immer schon mit, weil diese Entscheidungen des Menschen von solchen äußeren Faktoren schon summarisch eingeschränkt oder abhängig sein können. Dies ist ein Umstand, den auch die Berufswahl des Soldaten aus „Ein Kind unserer Zeit“, überhaupt Soldat werden zu wollen, dokumentiert. Denn zu Beginn des Romans will er noch eine Ausbildung zum Buchdrucker absolvieren, doch aufgrund der aktuellen Situation auf dem Arbeitsmarkt kann er keine Stelle in diesem Berufszweig finden.⁴³⁸ Solche kausalen Abhängigkeiten und Wechselwirkungen können das Individuum zudem, wie schon an anderer Stelle gezeigt, rasch überfordern. Denn unweigerlich gewinnt es so den Eindruck, womöglich gar keine richtige Entscheidungsfreiheit zu haben oder die mit seiner Wahl verbundenen Konsequenzen am Ende nicht richtig zu überblicken. Dieses Gefühl der Ohnmacht kann seine Ambitionen dann so lähmen, dass es sich irgendwann nur noch resigniert in sein vermeintliches Schicksal, das folglich nichts anderes als die Auswirkungen dieser Naturkausalität ist, ergibt. So besitzt Marianne am Ende der „Geschichten aus dem Wiener Wald“ weder die nötige Kraft noch eine sichtbare weitere Handlungsoption, um nochmals einen Ausbruch aus ihrem angestammten sozialen Umfeld zu wagen, in das sie am Ende des Dramas abermals brutal von Oskar überführt wird.⁴³⁹ Folglich determiniert und prägt die Naturkausalität die menschliche Existenz immer schon bis zu einem gewissen, z.T. beträchtlichen Ausmaß, da alles Handeln und Wollen des Individuums stets maßgeblich durch diese Kausalität mitbestimmt wird. Daher ist jeder Mensch bei Horváth, in direkter Analogie zum Soldaten aus „Ein Kind unserer Zeit“, immer schon ein spe-

437 Vgl. dazu: S. 35-46 in dieser Arbeit.

438 Vgl. dazu: S. 23/24 in dieser Arbeit.

439 Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Geschichten aus dem Wiener Wald“. In: GW. Bd. 4 (2001), S. 207.

zifisches Kind seiner Zeit wie auch seiner eigenen antagonistischen Natur. Ein Umstand, den auch die bedrückte Einsicht des Soldaten widerspiegelt: „Aber es gibt eben in unserem Leben unerforschte Zusammenhänge, die keinen Witz verstehen – das wird mir allmählich dennoch immer klarer[.]“⁴⁴⁰. Und doch bleibt, und dies ist nun entscheidend, neben dieser Form der unleugbaren Determination auch die Möglichkeit der Freiheit für den Menschen bei Horváth erhalten, was vor allem sein Spätwerk dokumentiert. Beide Elemente, das der Determination wie auch das der Freiheit sind nämlich bei ihm, wie ich glaube, keine absoluten, sondern eher relative Größen. Für diese Sichtweise sprechen z.B. die fließenden Übergänge, die es zwischen beiden Bereichen in seinem Werk geben kann, genauso wie die z.T. vorliegende zeitliche Beschränkung zwischen den Phasen von Freiheit und denen von Determination. Denn als Person kann sich der Mensch stets in und zu der Wirklichkeit, in der er jeweils lebt, durch bewusste und reflektierte Willensakte und Entscheidungen positionieren.⁴⁴¹ Ein Umstand, den auch die auf den ersten Blick zynischen Worte des Direktors aus „Jugend ohne Gott“ signalisieren, der dem Lehrer erklärt: „»Junger Mann«, sagte er ernst, »merken Sie sich eines: es gibt keinen Zwang. Ich könnte ja dem Zeitgeist widersprechen und mich von einem Herrn Bäckermeister einsperren lassen, ich könnte ja hier gehen, aber ich will nicht gehen, [...]«“⁴⁴²

Der Mensch also kann sich, selbst wenn dies unangenehme Konsequenzen für ihn zur Folge hat, stets gegen die politischen oder wirtschaftlichen Zwänge seiner Zeit positionieren, die es, so viel ist sicher, in jeder x-beliebigen Zeit aufs Neue für ihn geben wird. So kann er z.B. selbst darüber entscheiden, von welchen Werten er sich in seinem Leben zu welchem Moment leiten lässt, wie er zu den aktuellen Werten seiner Zeit steht, was er für das objektiv Gute hält oder welchen Motiven er willentlich in einer bestimmten Situation in sich den Vorrang

440 Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 71.

441 Deshalb stellt auch Alfred Doppler in seiner Horváth-Untersuchung fest, dass die Entscheidungsfreiheit seiner frühen Figuren zwar weitestgehend eingeschränkt, aber eben nicht vollkommen aufgehoben sei. Siehe hierzu: Alfred Doppler: „Bemerkung zur dramatischen Form der Volksstücke Horváths“. In: „Horváth-Diskussion“. Hrsg. von Kurt Bartsch, Uwe Baur, Dietmar Goltschnigg. (1976), Dort. S. 18.

442 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 20.

lässt.⁴⁴³ Ohne dieses personale Grundvermögen im Sinne Kants, das Horváth folglich einer Vielzahl seiner Figuren, z.T. auch den früheren schon latent als eine Art Grundkonzeption unterstellt, besäße er nämlich keine Möglichkeit dazu, was für die große Summe des ethischen Hauptpersonals Horváths allerdings zutrifft, überhaupt innere Lern- und Läuterungs- sowie Emanzipationsprozesse zu durchlaufen, d.h. angestammte Haltungen ebenso wie Denk- und Gefühlsinhalte bewusst und willentlich zu modifizieren.⁴⁴⁴ Auch könnte man ihm ansonsten niemals so etwas wie Eigenverantwortung oder gar eine Fähigkeit zur Schuld unterstellen. Daher muss der menschliche Wille auch bei Horváth, in ähnlicher Hinsicht wie bei Kant, als ein per se anthropologisches Grundvermögen zur Spontaneität aufgefasst werden oder als eine zumindest vorliegende Möglichkeit dazu. Denn dieser trägt gerade in seinem Spätwerk durchaus jenes autonome Potenzial in sich, eigene Kausalität, die dann als realitätsbildende und sinnstiftende Kraft in die Zeit fällt, (aus sich selbst heraus) in Gang zu setzen. Dies

443 So rechtfertigt der Tatbestand, Soldat geworden zu sein, am Ende weder in den Augen des Hauptmannes noch in denen des Soldaten in „Ein Kind unserer Zeit“ die Kriegsverbrechen, die beide im Zuge der Invasion ihres Vaterlandes in jenem kleinen, fremden Land verübt haben. Im Brief des Hauptmannes heißt es diesbezüglich nämlich später schockiert: „»Wir sind keine Soldaten mehr, sondern elende Räuber, feige Mörder. Wir kämpfen nicht ehrlich gegen einen Feind, sondern tückisch und niederträchtig gegen Kinder, Weiber und Verwundete.«“. Und auch der Soldat stellt am Ende des Romans bestürzt fest: „[...] - denn wie bequem ist es doch, seine Untaten mit dem Vaterland zu verhüllen, als wär das ein weißer Mantel der Unschuld! Als blieb eine Untat kein Verbrechen, ob im Dienste des Vaterlandes oder irgendeiner anderen Firma.“ Und auch der Pfarrer betont in „Jugend ohne Gott“ gegenüber dem Lehrer, dass nicht die Missionarsarbeit an einer afrikanischen Schule am Ende ein per se schmutziges Geschäft darstellen müsse, sondern dass es dabei allein an ihm selbst liege, wie er den Afrikanern das Christentum vermitteln wolle. Zuvor nämlich hatte der Lehrer ihm gegenüber noch die Befürchtung geäußert: „Ich überlege. Heute glaube ich an Gott, aber ich glaube nicht daran, daß die Weißen die Neger beglücken, denn sie bringen ihnen Gott als schmutziges Geschäft. Und ich sage es ihm.“ Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 58. u. S. 119. Und: Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 126.

444 Vgl. dazu: sowohl S. 119-140 in dieser Arbeit, wie auch die dazu passende für Horváth programmatische Aussage des Pfarrers aus „Jugend ohne Gott“: „»Jaja, nur selten wird einer heilig, der niemals unheilig, nur selten einer weise, der nie dumm gewesen ist! [...]«“. Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 50.

aber impliziert auch die reale Möglichkeit für das handelnde Individuum, der gegebenen Realität bis zu einem gewissen Maß willentlich neue Impulse, d.h. neue Kausalität, zu verleihen. Allerdings darf es dabei weder um Fragen des Erfolges oder Misserfolges noch um eine hundertprozentige Kalkulation der zu erwartenden Folgen für das Individuum gehen. So bezeugt gerade auch das späte Wahrheitsbekenntnis des Lehrers in „Jugend ohne Gott“ vor Gericht⁴⁴⁵ diese realitätsgestaltende Kraft des menschlichen Willens. Denn auf das Wahrheitsbekenntnis des Lehrers folgen rasch etliche weitere Wahrheitsbekenntnisse anderer Figuren im Roman, wie z.B. das von B⁴⁴⁶, von Eva⁴⁴⁷, von Z⁴⁴⁸ und schließlich auch das von Ts Mutter⁴⁴⁹. Und sie alle stehen dabei, wie es den Anschein hat, in einem sowohl engen zeitlichen wie auch semantischen Bezug zu seiner zuvor getätigten Aussage. Deshalb stellt auch der Lehrer selbst überrascht fest: „Es fällt mir auf, daß ich anders denke als früher. Ich erwarte überall Zusammenhänge. [...] Ich fühle ein unbegreifliches Gesetz.“⁴⁵⁰ Dass diese Flut an Wahrheitsbekenntnissen im Roman nun tatsächlich in einem ursächlichen Zusammenhang mit der Aussage des Lehrers steht, beweist dabei vor allem Evas Geständnis. Denn vom Gerichtspräsidenten nach dem Motiv für ihr überraschendes Wahrheitsgeständnis gefragt, führt sie als Begründung an, dass sie damit gerne dem guten Beispiel des Lehrers Folge leisten wollte. Gegen seine vorgetragenen Einwände wendet sie nämlich sogleich energisch ein: „»Ich schwinde nicht. Ich möchte jetzt genauso die Wahrheit sagen wie der Herr Lehrer.«“⁴⁵¹ Auf die spätere Nachfrage des Präsidenten, was sie getan hätte, hätte der Lehrer zuvor nicht die Wahrheit gesprochen, gesteht sie hingegen offen ein: „»Dann hätte auch ich geschwiegen.«“⁴⁵² Das willentliche Bekenntnis des Lehrers zur Wahrheit hat also als Ursache erst die Möglichkeit zu dieser Wahrheit in der fiktiven Realität des Romans entstehen lassen. Denn ohne sein vorbildhaftes Verhalten hätte sich die Wahrheit als Option,

445 Ebd.: S. 100.

446 Ebd.: S. 114.

447 Ebd.: S. 102-105.

448 Ebd.: S. 103.

449 Ebd.: S. 148.

450 Ebd.: S. 119.

451 Ebd.: S. 102.

452 Ebd.: S. 104.

wie man vermuten darf, wohl nicht so ohne Weiteres in seiner Handlung durchgesetzt. Nicht also der Mensch in seiner anthropologischen Grundkonzeption ist bei Horváth per se unfrei, statisch und determiniert, sondern er wird es vornehmlich durch die vorliegenden biologischen, politischen und sozialen Begleitumstände seiner Existenz. Denn diese beeinflussen stets das faktische Ausleben seiner personalen Qualitäten. Durch seine per se personalen Gaben hat er aber dennoch immer die Option, sich durch bewusste Willensakte in der Realität, in der er lebt, zu positionieren, was auch die Möglichkeit impliziert, dieser Realität willentlich bis zu einem gewissen Maß neue kausale Impulse zu verleihen.

Folglich geht es bei Horváth, wie diese zwei kontroversen Elemente, die menschliche Freiheit und die menschliche Determination zeigen also nicht um deren absolute Ausprägung in seinem Werk, sondern eher um die Frage, wie das eine im Rahmen des anderen, insbesondere in seinem Spätwerk, als Möglichkeit und in welchem konkreten und praktikablen Ausmaß für den Menschen erhalten bleibt. Aber auch um die Frage, in welchem wechselseitigen Spannungsverhältnis diese beiden konträren Größen in seinem Gesamtwerk mit ihrer jeweils anderen Gewichtung im Früh- und Spätwerk genau zueinander stehen. Und diese auffällig andere Gewichtung von faktischer Freiheit oder Determination zwischen Früh- und Spätwerk, die hier erkennbar wird, basiert meines Erachtens stark auf einer vom Autor irgendwann bewusst vollzogenen Änderung in seiner Argumentationsstrategie.⁴⁵³ So wandelt sich diese Argumentationsstrategie bei Horváth von einer eher negativen Argumentationsform in seinem Frühwerk zu einer positiveren in seinem Spätwerk. Denn in seinen früheren bis mittleren Arbeiten setzt er noch auf eine vornehmlich negative Argumentationsweise zur Vermittlung seiner dabei konstant bleibenden, politischen, sozialen und ethischen Themen, da er die erwünschte erkenntnistheo-

453 Auch Johanna Bossinade verweist in ihrer Untersuchung auf diese Differenzen zwischen dem Früh- und Spätwerk Horváths, wenn sie diesen Wandel des Autors als einen Übergang von einer Sprach-, hin zu einer Figurendramaturgie beschreibt, wobei auch sie in diesem Rahmen den gezielten Ansatz einer Re-Humanisierung des Menschen in Horváths Spätwerk sieht. Siehe hierzu: Johanna Bossinade: „Vom Kleinbürger zum Menschen“. Die späten Dramen Ödön von Horváths“ (1988), S. 10. u. S. 13.

retische wie moralische Läuterung seines Publikums hier noch durch eine bewusste Distanzierung dieses Publikums von der ihm dargebotenen und stets realistisch anmutenden fiktiven Wirklichkeit in ihrem immer unzulänglichen Sein anstrebt. Das ethische Sollen wird bei diesem Ansatz also eher indirekt vermittelt, im Kontrast zum derzeitigen Sein,⁴⁵⁴ weshalb die in den Dramen in aller Regel allein integeren Hauptfiguren, man denke hier bspw. an die Fräuleinfiguren, mit denen sich das Publikum am leichtesten ob ihrer Sorgen, Nöte und Ängste identifizieren kann, noch allesamt, weil dies dem Kalkül dieser negativen Argumentationsstrategie geschuldet ist, in höchst unversöhnlicher oder erniedrigender Weise zugrunde gehen.⁴⁵⁵ In den späteren Arbeiten hingegen versucht Horváth, ein anderes bzw. ein erweitertes Vermittlungskonzept für seine gleichbleibenden inhaltlichen Anliegen und Themen zu finden. Denn nun soll sein Publikum nicht mehr nur durch eine bloße Distanzierung von der ihm dargebotenen, real anmutenden, fiktiven Wirklichkeit in ihrem verdorbenen Status quo zur kritischen Reflexion angeregt werden, obwohl er diesen Ansatz nie ganz aus den Augen verliert, sondern auch durch das nun ebenfalls in der Summe stark geläuterte Hauptpersonal eine zusätzliche, d.h. wirklich positive Identifikationsoption vorfinden, die ihm das ethische Sollen im Zuge eines nachdrücklichen Appelles in direkterer und emphatischerer Weise ans Herz legt.⁴⁵⁶

454 Dieser Umstand entspricht dabei auch dem von Kurt Bartsch erkannten, für Horváth typischen demonstrativen Aufstellen eines Gegeneinander von Anspruch und Realität oder aber der Methodik, dem Rezipienten durch ironische Signale zu eigener Erkenntnis zu verhelfen. Und auch Franz Kadrnoska erklärt zur frühen Dramatik Horváths, dass das Publikum dort mithilfe der Literatur das soziale Bezugssystem erleben sollte, in dem es gefangen sei. Siehe hierzu: Kurt Bartsch: „Zur Erprobung des „bösen Blicks“. Zu Ödön von Horváths Kurzprosa vor 1933“. In: „Geboren in Fiume. Ödön von Horváth. Lebensbilder eines Humanisten“ (2001), S. 62-75. Dort S. 65. Und: Franz Kadrnoska: „Sozialkritik und Transparenz faschistischer Ideologeme in »Jugend ohne Gott«“. In: „Horváths Jugend ohne Gott“. Hrsg. von Traugott Krischke (1984), S. 69-91. Dort S. 74.

455 Nicht die Tatsache des wie auch immer gearteten Untergehens oder Scheiterns der Figuren selbst ist demnach das in Horváths Dramaturgie relevante Kriterium, sondern die anderen Untertöne, die bei diesem Vorgang in seinem Früh- und Spätwerk zutage treten, sind dabei von wesentlicher Relevanz.

456 Siehe hierzu: auch die Untersuchung von Klaus Siebenhaar, der diesen argumentativen Wandel Horváths wie folgt beschreibt: „Horváths Röntgenblick und seine Impassibilität gegenüber seinen Figuren weicht einer allmählichen Anverwand-

Die Frage nach der menschlichen Schuld

Auch die Schuld ist bei Horváth eine per se anthropologische Komponente, die untrennbar zum Menschsein gehört, weil sie eine direkte Implikation des freien menschlichen Willens ist. Kein Mensch nämlich existiert laut Horváth je ganz ohne Schuld auf der Welt, weil das irdische Dasein des Menschen diese Schuld im Zuge seiner Freiheit zwangsläufig schon mit sich führt. Dieser anthropologische Umstand tritt deshalb auch schon durch die wütende Reaktion des Lehrers in „Jugend ohne Gott“ hervor, der alkoholisiert das vernichtende Urteil über die Menschheit spricht: „Man kann nicht genug Schuldgeständnisse erpressen, denn der Mensch ist schlecht!“⁴⁵⁷ Obzwar nämlich die hier vom Lehrer beschworene Schuld des Menschen, anders als er es in diesem Zusammenhang behauptet, bei Horváth nicht in erster Linie auf der moralischen oder charakterlichen Verwerflichkeit des Menschen selbst beruht, so ist diese Schlechtigkeit des Menschen doch das Resultat seiner allgemeinen Unvollkommenheit.⁴⁵⁸ Denn der Mensch ist, daran lässt Horváth keinerlei Zweifel aufkommen, ein durch und durch unvollkommenes und mit Mängeln behaftetes Wesen, das deshalb früher oder später Fehler und Irrtümer in seinem irdischen Dasein begehen und so auch Schuld auf sich laden wird. Denn seine Taten fallen, wie eben gezeigt, als Ausprägung der Kausalität in die Zeit,

lung des Autors mit seinem Werk, wo Kritik in Klage, teilnahmslose Aufklärung in werbendes Verständnis, sezierende Gesellschaftsanalyse in humanistische Versöhnungsgesten umschlagen.“ Klaus Siebenhaar: „Eiszeit oder Die Vertreibung aus dem Paradies. Verlusterfahrung, Einsamkeit, Isolation im Spätwerk Ödön von Horváths“. In: Zwischenwelt 6 Literatur der „Inneren Emigration“ aus Österreich. Wien 2002. S. 258. Und auch Milka Car betont zu diesem Horváthschen Wandel: „In der zweiten Phase gewinnen allgemein märchenhafte und moralisierende Elemente die Oberhand und zeigen sich als Tendenz auch in den beiden letzten zwei Romanen.“ Siehe hierzu: Milka Car: „Horváths Prosa zwischen Kritik und Empathie“. In: „Geboren in Fiume. Ödön von Horváth. Lebensbilder eines Humanisten (2001)“, S. 76-86. Dort: S. 78.

⁴⁵⁷ Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 26.

⁴⁵⁸ Diesen Aspekt der menschlichen Unvollkommenheit betont auch der mehrfach auftretende Gedanke des Lehrers: „Ich hatte viele Weiber, denn ich bin kein Heiliger und die Weiber sind auch keine Heiligen[.]“, genau wie seine eitlen Gedanken: „Du bist auch nur ein Mensch, der möchte, daß seine Krawatte richtig sitzt.“ Ebd.: S. 123. u. S. 113.

was notgedrungen die Schuld als Implikation seiner Freiheit verbürgt. Diesen Umstand betont deshalb auch der Apotheker Alfons in „Der jüngste Tag“, wenn er seiner Schwester, Frau Hudetz, zu den kausalen Verflechtungen menschlicher Handlungen erklärt: „Das hängt alles zusammen.“⁴⁵⁹ Alfons Überzeugung lautet also, dass es niemals ein menschliches Handeln ohne alle Schuld auf der Welt geben könne, weil dieses Handeln im Zuge der Kausalität immer auch unvorhergesehene, irrtümliche und unbeabsichtigte Implikationen haben wird, die so im Vorfeld nicht vom Menschen bedacht, beabsichtigt oder einkalkuliert wurden. Gerade diese anthropologische Begebenheit hebt Horváth deshalb auch immer wieder durch sehr einprägsame Motive in seinem Werk hervor, wie z.B. jene, die er in „Jugend ohne Gott“ gebraucht. Dort symbolisiert er die Schuld z.B. als ein ewiges Meer, in das der Mensch handelnd eintaucht, oder als ein verzweigtes Labyrinth, in das er durch seine Handlungen eintritt und sich so unweigerlich in dessen schuldhaften Geflecht verstrickt; oder durch die Metapher der Schuld als Raubvogel, der unaufhörlich am Himmel kreist und schließlich jeden mit seinen scharfen Krallen packt.⁴⁶⁰ Auch der Pfarrer in „Jugend ohne Gott“ sieht in der menschlichen Unvollkommenheit deshalb die Hauptquelle allen menschlichen Übels in der Welt. Denn dem Lehrer gegenüber klagt er, dabei Worte Blaise Pascals benutzend, über die Fehler der Menschheit: „»Das behaupte ich keineswegs, denn die ganze menschliche Gesellschaft ist aufgebaut auf Eigenliebe, Heuchelei und roher Gewalt. Wie sagt Pascal? ›Wir begehren die Wahrheit und finden in uns nur Ungewißheit. Wir suchen das Glück und finden nur Elend und Tod.«“⁴⁶¹

Im Diesseits kann es für den Menschen als Konsequenz seiner natürlichen Unvollkommenheit deshalb keinerlei kindliche Unschuld bei Horváth geben, obwohl sich viele seiner Figuren gerade nach dieser paradiesischen Unschuld des Menschen explizit in ihrem Dasein sehen. Doch sie ist nichts anderes als eine trügerische Illusion.⁴⁶² Begründet wird dieser anthropologische Aspekt der Schuld bei Horváth

459 Ödön von Horváth: „Der jüngste Tag“. In: GW. Bd. 10 (2001), S. 64.

460 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 78. u. S. 71.

461 Ebd.: S. 49.

462 Bezeugt wird diese Sehnsucht der Figuren Horváths nach einer Art kindlichen Unschuld oder nach einem Paradies, in dem der Mensch noch frei von jeder Sün-

grundlegend durch zwei verschiedene Konzepte, die im Zuge ihrer Kausalität aber zumeist sehr eng miteinander verwoben sind. Die eine Begründung beruht dabei auf der Vorstellung einer christlich oder metaphysisch fundierten Urschuld des Menschen im Universum. Innerhalb des Christentums wird diese Urschuld durch die Erbsünde, d.h. durch den Sündenfall des Menschen und seine Vertreibung aus dem Paradies, repräsentiert. Hierdurch erweist sich die Schuld des Menschen auch als Konsequenz seines freien Willens.⁴⁶³ Deshalb führt der Pfarrer aus „Jugend ohne Gott“ die Strafe Gottes, mit der er den Menschen in seiner irdischen Existenz fortwährend belege, obwohl der Mensch bei diesem Vorgang gar nicht immer verstehe, warum und wofür er eigentlich bestraft werde, explizit auf die Erbsünde zurück, wenn er den Lehrer, der zuvor an dieser göttlichen Strafe des Menschen harsche Kritik geübt hatte, streng durch die Worte ermahnt: „»Man darf Gott nicht vergessen, [...], auch wenn wir es nicht wissen,

de ist, z.B. durch die wiederkehrenden Motive der Kindheit, der Heimat, des Zuhauses oder des Vaterhauses, die dabei häufig mit Wärme, Geborgenheit, Ruhe, Frieden, Reinheit und kindlicher Verantwortungslosigkeit konnotiert sind. So denkt sich der Lehrer in „Jugend ohne Gott“ z.B. traurig an einer Stelle: „Geh heim! Heim, wo du geboren wurdest. Was suchst du noch auf der Welt? [...] Geh heim!“ oder er sehnt sich wehmütig nach den stillen Seen in den Wäldern seiner Heimat. Ebd.: S. 47. u. S. 119. Und auch Klaus Siebenhaar hält zu dieser Sehnsucht der Figuren Horváths nach einem paradiesischen Urzustand fest: „Ihre Welt ist voller Kälte, ihr Begleitsymbol der Schneemann; ihr Sehnsuchtsort das verlorene Paradies.“ Klaus Siebenhaar: „Eiszeit oder Die Vertreibung aus dem Paradies. Verlusterfahrung, Einsamkeit, Isolation im Spätwerk Ödön von Horváths“. In: Zwischenwelt 6. Literatur der „Inneren Emigration“ aus Österreich. Wien 2002. S. 263. Zudem betont Julian Tietz in seiner Untersuchung, die sich eingehend mit dem Motiv der Kälte befasst, dass gerade diese Kälteerfahrung des Menschen mit seiner Urschuld und seiner Vertreibung aus dem Paradies, das dabei für die Sehnsucht des Menschen nach Unschuld und Wärme steht, korrespondiert. Vgl. dazu: Julian Tietz: „Politik und Artifizialität: Die Kältemotivik in Ödön von Horváths Ein Kind unserer Zeit“. In: Exil (Forschung, Erkenntnisse, Ergebnisse) 1933-1945. Nr. 1. 2007. 27. Jahrgang. Frankfurt am Main. 2007. S. 33/34.

- 463 So nämlich ist das Böse laut Wolfgang Müller-Funk in der jesuitischen Tradition der Ausdruck des freien menschlichen Willens, wodurch sich der Mensch notgedrungen in Schuld verstrickt und deshalb zwangsläufig mit der Strafe Gottes rechnen muss. Siehe hierzu: Wolfgang Müller-Funk: „Faschismus und freier Wille Horváths Roman »Jugend ohne Gott« zwischen Zeitbilanz und Theodizee.“ In: „Horváths Jugend ohne Gott“. Hrsg. von Traugott Kriskchke. Frankfurt am Main 1984. S. 167/168.

wofür er uns straft. Wenn wir nur niemals einen freien Willen gehabt hätten!«⁴⁶⁴ Daneben führt er gegenüber dem Lehrer als eine weitere Begründung für die Existenz menschlicher Schuld und göttlicher Strafe in der Welt aber auch den antiken Lehrsatz des Griechen Anaximanders mit den Worten an: „»Woraus die Dinge entstanden sind, darein müssen sie auch wieder vergehen nach dem Schicksal; denn sie müssen Buße und Strafe zahlen für die Schuld ihres Daseins nach der Ordnung der Zeit.«“⁴⁶⁵

Diese beiden metaphysischen Begründungsebenen einer wie auch immer gearteten und aus der Freiheit des Menschen resultierenden Urschuld stellen bei Horváth aber auch die Grundlage für die zweite Begründung der menschlichen Schuld im Universum dar. Dabei beruht sie auf den jeweils konkreten einzelnen Verfehlungen des Individuums in der Welt. So antwortet Alfons auf die zuvor von seiner Schwester in „Der jüngste Tag“ geäußerte Frage, für welche Verbrechen sie eigentlich büßen müssten, lediglich lapidar, dass er der Überzeugung sei, dass ein jeder nur für seine ureigenen Verbrechen zur Rechenschaft gezogen werden würde. Sofern sie also nicht mehr wisse, wofür sie bestraft werde, müsse sie ihre Vergehen wohl einfach vergessen haben.⁴⁶⁶ Doch zumeist ist diese konkrete Schuld des Einzelnen bei Horváth bei genauerer Betrachtung nur die praktische Erscheinung jener metaphysischen Urschuld in der Welt, die so als reale Schuld in ihr weithin sichtbar wird.⁴⁶⁷ Doch viele Figuren Horváths, unter ihnen auch der Lehrer aus „Jugend ohne Gott“, sträuben sich, wie schon ge-

464 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 52.

465 Ebd.: S. 53.

466 Ödön von Horváth: „Der jüngste Tag“. In: GW. Bd. 10. (2001), S. 63.

467 Deshalb sind auch die konkreten Vergehen der Figuren Horváths oftmals mit der religiösen Deutung der Erbsünde konnotiert, d.h. entweder mit der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies, mit den über die Zeit nicht versiegenden Wunden Jesu Christi am Kreuz oder mit dem alttestamentarischen Brudermord Kains an Abel im Zuge der expliziten Todesart des „Erschlagens“. Denn von Thomas Hudetz heißt es in „Der jüngste Tag“, er habe Anna in jener Nacht beim Viadukt erschlagen, wobei dieses konkrete Verbrechen, in Anspielung auf die menschliche Vertreibung aus dem Paradies, als stets wiederkehrende Tat, die nicht zum letzten Mal zwischen zwei Liebenden geschieht oder geschehen ist, innerhalb des Dramas interpretiert wird. Zudem zieren Annas Sterbebildchen, was ebenfalls auf die fortwährende Erbsünde des Menschen innerhalb der Zeit verweist, die Zeilen: „Halte still, Du Wandersmann / Und sieh Dir meine Wunden an / Die Stunden

zeigt, zunächst dagegen, diese Existenz einer allgemeinen Urschuld des Menschen in der Welt zu akzeptieren. Denn um diese These für sich in ihrer übergeordneten Gültigkeit anzunehmen, müssen sie sie erst anhand ihres eigenen Erfahrungshorizontes verifizieren.⁴⁶⁸ Dieser erkenntnistheoretische Schritt ist aber im Hinblick auf ihre eigene ethische Entwicklung und Läuterung ein unverzichtbarer Schritt. Denn nur durch die Akzeptanz ihrer eigenen Schuld sind sie schließlich auch dazu bereit, sich selbst aufrichtig mit ihr zu befassen. Und nur dieser Schritt wiederum impliziert ihre eigene Bereitschaft dafür, ihre Schuld durch eine Strafe oder Buße, die dabei allein als ein Akt der ausgleichenden Gerechtigkeit im Zuge der Wiederherstellung ihres Seelenheils zu begreifen ist, zu sühnen. Daher ist die Anstiftung Annas Hudetz zu ihrer eigenen Ermordung in „Der jüngste Tag“ keine schlecht-hin perverse Tat, sondern bloß ihr verzweifelter Versuch, die bisher verdeckte Schuld ihres Geliebten endlich aufzudecken. Dies bezeugen auch ihre Worte Hudetz gegenüber, wenn sie ihm sagt: „Dann werdens vielleicht noch etwas Größeres anstellen müssen, damit Sie bestraft

gehn / Die Wunden stehn / Nimm Dich in acht und hüte Dich / Was ich am jüngsten Tag über Dich / Für ein Urteil sprich- - “ Und auch in „Jugend ohne Gott“ heißt es von T im Mordprozess, dass er N hinterrücks mit einem Stein erschlagen habe. Und der Buchhalter wiederum schreit den Soldaten am Ende von „Ein Kind unserer Zeit“ erschüttert an, als er ihm gegenüber handgreiflich wird, ob ihm nicht klar sei, dass er einen alten Mann schlage. Auch überkommen den Soldaten kurz vor seinem Tod, in Gedenken an Anna, Vorahnungen an jene Zeit, die er mit ihr einst im Paradies verbracht hat, genau wie ihn im Roman immer wieder latent Bilder und Erinnerungsfetzen an den Cherub einholen. Vgl. dazu: Ödön von Horváth: „Der jüngste Tag“. In: GW. Bd. 10. (2001), S. 71. u. S. 75. Sowie: S. 67/68. Und: Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“ In: GW. Bd. 13. (2001), S. 103. u. S. 147. Und: Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14. (2001), S. 120. Sowie: S. 102. u. S. 47. Vgl. hierzu zudem: Die Untersuchung von Angelika-Ditha Mildenerger, die zur Erbsündenethematik innerhalb des „Jüngsten Tages“ betont, dass Anna und Hudetz bzw. Adam und Eva demnach in jedem Menschen stecken würden und dass die Vertreibung aus dem Paradies nicht nur ein einzelnes Paar betreffe, sondern dass dieser Fluch folglich über der gesamten Menschheit liege, da es seit dem Sündenfall zwar noch Liebe zwischen Mann und Frau gäbe, es aber, da beide sündig seien, für sie in der Folge unmöglich sei, bis zum jüngsten Tag irdisches Glück zu finden. Angelika-Ditha Mildenerger: „Motivkreise in Ödön von Horváths dramatischem Werk“. Zürich 1988. S. 45.

468 Vgl. dazu: S. 119-128 in dieser Arbeit.

werden können - - „⁴⁶⁹. Denn Anna weiß, dass nur Hudetz später, weil er für die Nacht ihrer Ermordung als einziger kein Alibi, dafür aber ein Motiv haben wird, von den Behörden mit dieser Tat in Verbindung gebracht werden wird, wodurch er im Rahmen der Strafverfolgung auch für seine früheren Vergehen zur Rechenschaft gezogen werden kann. Dies aber ist kein Akt des Hasses oder der Vergeltung ihm gegenüber, sondern allein ein Akt der Liebe, weil es ohne Sühne keinerlei Chance einer Rettung für seine Seele und ihren inneren Frieden geben kann. Denn ohne Sühnung ihrer Vergehen gibt es für die Figuren Horváths generell keinerlei Aussicht auf ein wie auch immer geartetes Seelenheil. Eine denkbare Vergebung ihrer irdischen Fehler und Vergehen ist nämlich nur durch ein höheres Wesen im Jenseits vorstellbar. Allein dieser Zusammenhang macht deshalb den zunächst zynisch wirkenden Ratschlag Alfons in „Der jüngste Tag“ plausibel, der Frau Leimgruber kurzerhand rät: „Reue hat noch keiner bereut.“⁴⁷⁰ Denn nicht die abstrakte oder konkrete Schuld des einzelnen Individuums im Diesseits, also die im Laufe des Lebens zwangsläufig auf sich geladenen großen und kleinen, bewussten und unbewussten Irrtümer und Vergehen des Menschen, sein Tod oder seine Unlust sind für Horváth das innerhalb seiner Texte inhärent ausgewiesene, denkbar größte Übel. Vielmehr liegt dieses Übel für ihn in dem immer wieder zutage tretenden beschämenden Selbstbetrug des Menschen im Umgang mit seiner eigenen unvollkommenen Natur. So geißelt er bspw. die kalte Ignoranz und passive Indifferenz seiner Figuren und damit auch die Willensschwäche als eine ihrer Ausprägungen, die sie häufig gerade nicht aus Mangel an besserem Wissen, sondern eher aus der Furcht vor negativen Konsequenzen, Unlust, dem Tod oder ihrem Schuldigwerden an den Tag legen, je nach Kontext als Laster der Feigheit, der gefühlskalten Unmenschlichkeit, der Indifferenz und der Lethargie.⁴⁷¹ Und diese menschlichen Laster wiegen in seinen Augen z.T. sogar noch weitaus schwerer bzw. mindestens genauso schwer wie all jene Fehler und Grausamkeiten, die der Mensch, obzwar aus falscher, so aber doch wenigstens aus tiefster innerer Überzeugung begeht, wie

469 Ödön von Horváth: „Der jüngste Tag“. In: GW. Bd. 10 (2001), S. 52.

470 Ebd.: S. 60.

471 Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 44. u. S. 56.

hier das Schicksal des Soldaten aus „Ein Kind unserer Zeit“ symbolisieren mag.⁴⁷² Aber auch den Irrglauben, wie ihn der Lehrer aus „Jugend ohne Gott“ verkörpert, als Einziger ohne alle Schuld zu sein, wenn er sich störrisch denkt: „Ich lasse mich nicht unschuldig verurteilen!“⁴⁷³, oder die Uneinsichtigkeit von Thomas Hudetz, mit der er die eigene Schuld permanent durch die Worte: »[...] du bist unschuldig, lieber Thomas« - „⁴⁷⁴, verdrängt, lehnt Horváth ab. Und auch die Vermessenheit des Lehrers, in einem Anflug von Allmacht zu glauben, über die Verfehlungen anderer Menschen in Form von gerechter Strafe oder Gnade, wie es Gott allein zusteht, richten zu können, wie seine anmaßenden Worte: „Ich werde uns alle retten[.]“⁴⁷⁵, beweisen, verachtet er als Formen menschlicher Eitelkeit, die dem Menschen angesichts seiner natürlichen Unvollkommenheit nicht gut zu Gesicht stehen. Denn obwohl Opfer und Täter zu guter Letzt zu einer Art Einheit in seinem Werk werden, weil der Mensch aufgrund seiner Unvollkommenheit stets beides, Opfer wie auch Täter, ist, heißt dies nicht, dass Horváth für eine Form der ethischen Indifferenz in seinem Schreiben oder in seiner Figurenzeichnung eintreten würde. Denn bei allem Verständnis für die menschliche Unvollkommenheit seinerseits, was nicht nur das Schicksal des Soldaten aus im Zuge der am Ende eindeutig nachsichtigen Wertung des Erzählkommentars in „Ein Kind unserer

472 So nämlich impliziert die spezifische Todesform des Soldaten, sein Einschnellen und Erfrieren auf der Parkbank, nicht nur allein sein grausames Zugrundegehen an seinem inneren Hauptlaster, der Kälte, die dabei auch Ursache seiner anderen Laster ist, sondern weist, als Buße in Form des reinigenden Schnees und der paradoxen Wärmeempfindung, die beim Erfrieren eintritt, auch auf die mögliche Vergebung all seiner Vergehen im Jenseits hin. Vgl. dazu: Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 126. Und auch Holger Rudloff betont diese Aussicht des Soldaten auf seine Erlösung im Kältetod, wenn er dazu sagt: „Für Horváths Helden ist der Tod kein Ende, sondern ein Neuansatz. Der Soldat, so könnte man auch hier sagen, ist nicht gerichtet – er ist gerettet. Denn entgegen allen Gesetzen der Wahrscheinlichkeit erzählt der Soldat über seinen Tod hinweg. Dann schwenkt die Ich-Perspektive des Erzählers subtil in die Er-Perspektive über: [...]“ Holger Rodloff: „Kafka-Bezüge in Horváths: „Ein Kind unserer Zeit““. In: „Horváths Prosa“. Hrsg. von Traugott Krischke (1989), S. 133-155. Dort: S. 144.

473 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 71.

474 Ödön von Horváth: „Der jüngste Tag“. In: GW. Bd. 10 (2001), S. 51.

475 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 72.

Zeit“⁴⁷⁶, sondern auch die stumme Auseinandersetzung, die der Lehrer in „Jugend ohne Gott“ mit dem mittlerweile toten N im Kapitel *Das Gespenst* führt, zeigt, wo es von N ermahnend heißt: „»Sie vergessen den Henker, Herr Lehrer - den Henker, der den Mörder um Verzeihung bittet. In jener geheimnisvollen Stunde, da eine Schuld durch eine andere Schuld getilgt wird, verschmilzt der Henker mit dem Mörder zu einem Wesen, der Mörder geht gewissermaßen im Henker auf – begreifen Sie mich, Herr Lehrer?“⁴⁷⁷, transportiert Horváth mittels des direkten oder indirekten Appells immer auch das ethische Sollen als ein universal gültiges Gebot in seinem Werk.

Das Gebot des moralischen Sollens und seine ständige Diskrepanz zur Wirklichkeit

Meines Erachtens setzt sich Horváth vor allem in seinem Spätwerk recht nachdrücklich für die These der Existenz letzter und universaler Werte des Guten ein, die überall, wo sie tatsächlich aktiv, wenn auch nicht fehlerfrei vom Menschen gelebt und angewendet werden, ihre universale Gültigkeit unter Beweis stellen. Daneben ist es aber auch sein persönliches Anliegen, auf die im ethischen Diskurs allgegenwärtige Spannung zwischen dem aktuellen moralischen Ist-Zustand des Menschen bzw. seiner Welt und dem Anspruch des moralischen Sollens, der meist hinter dem erstgenannten zurückbleibt, hinzuweisen. In der ihm typischen Ambivalenz, die seinem Anspruch, die Wirklichkeit möglichst detailgetreu ab- und nachzubilden, entspringt, verleiht er nämlich auch all jenen kritischen Stimmen in seinem Werk Gehör, die die Existenz letzter und damit aller Zeit enthobener Werte des Guten leugnen oder in kritischer Weise bezweifeln. Denn gerade in Form der radikalisierten Jugend wie auch in der Figur des T in „Jugend ohne Gott“ oder in der des frühen, noch gänzlich durch die Staatspropaganda indoktrinierten Soldaten in „Ein Kind unserer Zeit“ geht er auch der Frage nach, ob sich die gängigen Wertmaßstäbe des Guten bzw. des Schlechten nicht besser am aktuellen Ist-Zustand des Menschen

476 Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 127.

477 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 140/141.

und seiner „Zeit“ orientieren sollten. Im Zuge des frühen Kapitalismus und des aufkommenden Faschismus hieße dies dieser Perspektive gemäß, dass nun ganz andere und mutmaßlich neue Werte, wie die des Egoismus oder des Rechts des Stärkeren, zur positiven Wirklichkeitsbewältigung des Individuums als das neue, dem Zeitgeist entsprechend angepasste Gute gefragt seien. Dies erklärt auch die strikte Ablehnung der Figuren, die diese Position vertreten, gegenüber allen bisherigen klassisch-tradierten Werten des Guten, wie z.B. jenen der Humanität, der Gerechtigkeit, der Wahrheit, der Achtung oder der Fairness. Diese Werte nämlich entsprächen, wie diese Figuren glauben, nicht mehr den aktuellen politischen und wirtschaftlichen Lebensverhältnissen ihrer Zeit. Denn zu ihnen stehen sie ja häufig in offener Diskrepanz, was in ihren Augen dafür spricht, dass sie nur noch die übrig gebliebenen Relikte und Versatzstücke einer anderen, längst vergangenen Zeit seien. Und eben dieser Umstand mache sie im Hier und Jetzt vollkommen obsolet. In den Romanen „Jugend ohne Gott“ und „Ein Kind unserer Zeit“ offenbart sich diese Perspektive deshalb immer wieder durch die Begriffe „des Rittertums“ oder „der Ritterlichkeit“⁴⁷⁸, die dabei die Synonyme vergangener Epochen samt ihrer Wertkonzeptionen sind, oder aber durch den Ausdruck des „nicht mehr in die Zeit passenden Individuums und seiner Wertvorstellungen“⁴⁷⁹. Gerade also weil für die vornehmlich, jedoch nicht ausschließlich junge Generation⁴⁸⁰ in Horváths Werk bzw. in seinen Romanen der klassische, bisher tradierte Wertekodex ihrer Väter nicht mehr in die Gegenwart des 20.

478 Ebd.: S. 16. Und Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 72.

479 Ebd.: S. 72. u. S. 92.

480 Der Generationenkonflikt spielt bezüglich der Positionierung bei dieser Wertefrage der Figuren eine wichtige Rolle, aber er ist nicht das einzige Feld, in dem sich dieser Wertekonflikt entfaltet, sondern dieser entzündet sich auch im Rahmen der Oppositionen von mutmaßlich kindlicher Naivität und Realitätsverkenneung einerseits wie auch andererseits einem erwachsenden Realismus, bei dem man den äußeren Verhältnissen unerschrocken, wie man meint, ins Auge blickt, was somit auch generationsübergreifend bei Horváth funktionieren kann. So bspw. bemerkt Z im Zuge seiner Gerichtsaussage zum Präsidenten, dass ihm die Ansichten des Herrn Lehrers häufig viel zu jung gewesen seien, d.h. auch zu naiv, denn der Lehrer hätte ihnen immer nur erklärt, wie es auf der Welt sein solle, aber nie, wie es dort wirklich sei, so sein Vorwurf. Vgl. dazu: Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13. (2001), S. 90.

Jahrhunderts zu passen scheint, begegnet sie ihm nur noch mit Desinteresse, Argwohn und Unverständnis oder, in der Steigerung dieser Haltung, mit Hohn, Spott und Verachtung. Aus diesem Grund denkt sich der Soldat aus „Ein Kind unserer Zeit“ zu Beginn des Romans nur noch grimmig in seiner Vorfreude auf den Krieg:

„Und der Krieg, der morgen kommen wird, wird ganz anders werden als dieser sogenannte Weltkrieg! Viel größer, gewaltiger, brutaler – ein Vernichtungskrieg, so oder so! Ich oder du! Wir schauen der Wirklichkeit ins Auge. Wir weichen ihr nicht aus, wir machen uns nichts vor –“ [...]:⁴⁸¹
 „Mit der Liebe kommt man in den Himmel, mit dem Haß werden wir weiterkommen - - Denn wir brauchen keine himmlische Ewigkeit mehr, seit wirs wissen, daß der einzelne nichts zählt – er wird erst etwas in Reih und Glied. Für uns gibts nur eine Ewigkeit: das Leben unseres Volkes. Und nur eine himmlische Pflicht: für das Leben unseres Volkes zu sterben. Alles andere ist überlebt.“⁴⁸²

Und auch Julius Caesar bemängelt in seiner Unterredung mit dem Lehrer in „Jugend ohne Gott“ die alles Bisherige verneinende und ablehnende Haltung der Jugend. Diese nämlich verachte die tradierten Werte ihrer Väter, obwohl sie weder ihren Ursprung richtig kenne noch ihre vorhandene oder eben mutmaßlich nicht vorhandene Tauglichkeit zum Lebensvollzug schon durch eigene Erfahrungen erprobt habe. Deshalb klagt er dem Lehrer wehmütig: „»Die Buben lesen alles. Aber sie lesen nur, um spötteln zu können. Sie leben in einem Paradies der Dummheit, und ihr Ideal ist der Hohn. Es kommen kalte Zeiten, das Zeitalter der Fische.«“⁴⁸³ Doch nicht alle Figuren Horváths orientieren sich in dieser Form an einem rein subjektiven und naturalistisch geprägten Zweckrationalismus in der Moral. Vielmehr erkennen einige von ihnen, wie z.B. der Soldat aus „Ein Kind unserer Zeit“, dass es neben solchen egoistisch-tyrannisch fundierten Wertvorstellungen auch noch eine andere Begrifflichkeit des Guten gibt, deren Überdenken sich gerade deshalb lohnen könnte, weil sie aufgrund ihres übergeordneten Charakters den Anspruch erhebt, in jeder x-beliebigen Zeit gut und somit objektiv gültig zu sein. Deshalb gibt es bei Horváth immer auch jene moralisch konnotierten Figuren, die eben nicht, wie es in

481 Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. Bd. 14 (2001), S. 20.

482 Ebd.: S. 23.

483 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 29/30.

„Jugend ohne Gott“ in der inneren Befürchtung des Lehrers vor Gericht heißt, „vor der Brutalität der Realität im Staube liegen“, wenn er sich ängstlich zur Reaktion des Gerichtspräsidenten bezüglich Zs Aussage fragt: „Fühlt er, daß nun ein Gebiet betreten wurde, wo das Radio regiert? Wo die Sehnsucht nach der Moral zum alten Eisen geworfen wird, während man vor der Brutalität der Wirklichkeit im Staube liegt?“⁴⁸⁴, sondern die sich stattdessen aktiv am übergeordneten Guten oder, wie es im Roman auch heißt, an „den Idealen der Menschheit“⁴⁸⁵ in ihrem Tun und Sagen orientieren. Dies trifft schließlich in „Jugend ohne Gott“ nicht nur auf den Lehrer selbst zu, der im Verlauf des Romans, dem Kompass-Motiv⁴⁸⁶ im Geschehen gleich, indem er sich zur Wahrheit bekennt, auch seinen eigenen inneren Kompass wieder neu aktiviert, sondern auch für den Klub. Denn auch er orientiert sich in seinem Handeln, wie sein Leitsatz: „Für Wahrheit und Gerechtigkeit!“⁴⁸⁷, zeigt, bald aktiv am objektiv Guten, womit auch er sich für das höhere menschliche Sollen anstelle des Seins engagiert.⁴⁸⁸ Und damit laut Kant zugleich an jenem Gebot der reinen Sittlichkeit und Vernunft im Menschen, für das der Mensch aufgrund seiner Vernunft stets eine innere Achtung verspürt.

Die umfassenden Charakteristika moralischer Güte und die Problematik ihrer genauen Identifikation

Doch welche Charakteristika kennzeichnen nun laut Horváth eine genuin moralische Handlung? Und woran erkennt man die moralische Qualität und Güte einer Person? Zunächst einmal scheint sich eine genuin moralische Tat für ihn nach dem Bisherigen gerade dadurch auszuzeichnen, dass sie sich, ähnlich wie bei Kant, an einem übergeordneten, d.h. nicht nur an einem subjektiven, sondern auch an einem objektiven und damit universal gültigen Maßstab des Guten orientiert. Denn nur dieser Maßstab erhebt den Anspruch, für jeden Menschen

484 Ebd.: S. 90.

485 Vgl. dazu: Ebd.: S. 47.

486 Ebd.: S. 91/ 92. u. S. 96/ 97. u. S. 102. u. S. 114/ 115. Sowie: S. 118. u. S. 120.

487 Ebd.: S. 120.

488 Ebd.: S. 117.

und zu jeder x-beliebigen Zeit wahrhaft gültig bzw. wirklich gut zu sein. Und dieser objektive Maßstab des Guten wird bei Horváth nun, wie schon gesehen, durch letzte intrinsische Werte des Guten verbürgt. Zu ihnen zählen neben der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Gleichheit (des Menschen bzw. unter den Menschen) auch der Wert der Humanität, ohne den der Mensch das höchste Gut der Glückseligkeit niemals wirklich für sich realisiert oder sich ihm, in kantischer Lesart, als wahrhaft würdig erweist. Und diese letzten Werte des Guten sind bei Horváth wie bei Kant einerseits deshalb gut, weil sie in ihrer eigenen Ontologie, d.h. in ihrer Materie wie auch in ihrem formalen Charakter, gut sind, da sie sich strikt verallgemeinern lassen. Zum anderen sind sie, in Analogie zu Platon, bei Horváth auch deshalb gut, weil er sie als das am Ende allein hinreichende Mittel zur Realisierung der menschlichen Glückseligkeit begreift.⁴⁸⁹ Ein Umstand, den er dabei vor allem durch den Kontrast zwischen seinen späten Arbeiten wie „Jugend ohne Gott“, „Ein Kind unserer Zeit“ und „Der jüngste Tag“ und seiner früheren Dramatik aufzeigt. Moralische Taten also sind für ihn am Ende solche, die sich in ihrer ganzen Summe, d.h. in ihrem Motiv, in ihrer human-moralischen Triebfeder wie auch in ihrem inhärent und formal guten Charakter, aber auch hinsichtlich des Gebrauchs ihrer Mittel und, in diesem Punkt stark von Kant abweichend, ihren zu erwartenden Folgen, in idealer Weise an den Werten des übergeordnet Guten orientieren. Doch gerade diese umfassenden Bewertungskriterien des objektiv Guten erschweren, wie hier offen zuzugeben ist, eine stets einwandfreie moralische Beurteilung von Handlungen oder Personen in seinem Werk. Horváth nämlich verbindet somit in seiner werkimmanenten Moraltheorie deontologische Vorstellungen des Guten mit ontologischen, ohne dass er zuvor eine genaue Klassifikation oder eine immer eindeutige und stringente Prioritätensetzung des bei ihm jeweils höchsten oder des schlechterdings Guten erstellt hätte. Dies aber führt dann unweigerlich zu Problemen, Ungenauigkeiten und Leerstellen im Bewertungsmaßstab des bei ihm objektiv Guten. So vertritt er einerseits den rigiden moralischen Standpunkt, dass lediglich der formal gute oder schlechte Charakter bestimmter Handlungen sie als Güter oder als Übel, d.h. als Recht oder

⁴⁸⁹ Vgl. dazu: S 213-220 in dieser Arbeit.

als Unrecht per se, ausweisen, wie es bspw. für die Lüge oder für die Gewalt in seinem Werk zutrifft. Denn so klagt z.B. der geläuterte Soldat in „Ein Kind unserer Zeit“ wütend über sein eigenes, früheres Fehlverhalten:

„Was war ich für ein Lügner! Jawohl, ein feiger Lügner – denn wie bequem ist es doch, seine Untaten mit dem Vaterland zu verhüllen, als wär das ein weißer Mantel der Unschuld! Als blieb eine Untat kein Verbrechen, ob im Dienste des Vaterlandes oder irgendeiner anderen Firma – Verbrechen bleibt Verbrechen und vor einem gerechten Richter zerfällt jede Firma zu nichts.“⁴⁹⁰

Nach diesem Bewertungsmaßstab des Guten also ist das schlechterdings Gute oder Schlechte absolut bzw. ontologisch gut oder schlecht.⁴⁹¹ Andererseits aber werden solche hier noch als per se schlechten Taten, wie die Lüge oder die Gewalt, gerade im Zuge der Handlungsverläufe seiner letzten zwei Romane, wenn auch wohl-gemerkt nur als allerletztes Mittel zur Durchsetzung des übergeordnet Guten, doch wieder ohne allzu große Empörung des Autors Horváth von seinem Personal gebraucht. Aus moralischer Sicht aber ist dies, wenn nicht inkonsequent, so doch zumindest recht indifferent. So bedient sich der Lehrer in „Jugend ohne Gott“ ohne größere Skrupel schließlich doch der Lüge, die zuvor noch als die Mutter aller Sünden im Roman gebrandmarkt wurde, um T als den wahren Mörder Ns zu überführen. Bezüglich ihres Gebrauches denkt er sich nämlich nur: „Ich wage es und lüge.“⁴⁹² T aber wird durch dieses Vorgehen des Lehrers so in die Enge getrieben, dass er sich bald darauf das Leben nimmt.⁴⁹³ Im Zuge seines Selbstmordes aber hinterlässt er einen Brief, in dem er nicht nur die Beweggründe für seinen Freitod erklärt, sondern auch den Mord an N gesteht. Denn so heißt es in diesem Brief ausdrücklich von ihm: „»Denn der Lehrer weiß es, daß ich den N er-

490 Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: GW. 14 (2001), S. 119.

491 So betont bspw. auch Wolfgang Müller-Funk in seiner Untersuchung, dass dem z.T. extremen Fatalismus bei Horváth umgekehrt häufig genauso konsequent ein radikaler ethischer Rigorismus gegenüberstehe. Siehe hierzu: Wolfgang Müller-Funk: „Faschismus und freier Wille »Jugend ohne Gott« zwischen Zeitbilanz und Theodizee“. In: „Horváths Jugend ohne Gott“ Hrsg. von Traugott Krischke (1984), 157-179. S. 172.

492 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 109.

493 Vgl. hierzu: Ebd.: S. 144.

schlagen habe. Mit einem Stein-«⁴⁹⁴ Der Wahrheit und der Gerechtigkeit sind also im Roman, wenn man so will, nicht nur durch das Wahrheitsgeständnis des Lehrers vor Gericht zum Sieg verholfen worden, sondern auch durch die Lüge als einem von ihm bewusst angewandten Mittel zur Erwirkung eines Geständnisses von N.⁴⁹⁵

Doch trotz dieser z.T. offenkundigen Spannungen im Bewertungsmaßstab des Guten resultiert diese ethische Indifferenz bei Horváth, wie ich glaube, nicht ursächlich aus einem halbherzigen oder undurchsichtigen moralischen Standpunkt des Autors. Denn Horváth leugnet, bei aller Enthaltung eines allerletzten moralischen Urteils über den Gebrauch solcher unrechten Mittel, wie der Lüge und der Gewalt in seinem Werk, doch niemals offenkundig deren an sich schlechten Charakter. Auch verkehrt er ihn nicht, wie es bspw. bei einem reinen Zweckrationalismus in der Moral, wie z.B. beim Utilitarismus, der Fall wäre, kurzerhand, sofern diese per se schlechten Taten nachweislich dem übergeordnet Guten dienen, einfach in ihr Gegenteil. Vielmehr übt er gerade an dieser zweckrationalen Position, wie auch das Zitat des Soldaten in diesem Kontext abermals zeigt, konstante Kritik. Folglich resultiert diese ethisch unstimmige Haltung Horváths für mich am Ende eher aus pragmatischen Überlegungen der letzten Art. Denn diese Indifferenz im Maßstab des Guten scheint dabei vor allem seinem Wunsch geschuldet zu sein, die Handlungsfähigkeit des Individuums um jeden Preis bis zuletzt aufrechtzuerhalten.⁴⁹⁶ Die an sich schlechten Handlungsakte von Lüge und Gewalt wären demnach für Horváth

494 Ebd.: S. 147.

495 Da es sich bei „Jugend ohne Gott“ jedoch auch um einen Kriminalroman handelt, ist diese Vorgehensweise Horváths bzw. des Lehrers aus dessen Handlungstheorie heraus natürlich zu verstehen. Doch dies ändert eben nichts an der moralischen Indifferenz, in deren Gefahr sich Horváth so, im Zuge solcher Ungenauigkeiten, zumindest begibt. Vgl. hierzu auch: Bernhard Spies: „Der Faschismus als Mordfall. Ödön von Horváths *Jugend ohne Gott*. In: Studien zur Deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. Experimente mit dem Kriminalroman. Hrsg. von Wolfgang Düsing (1993), S. 97–116.

496 Horváth scheint in diesem Bereich an seine eigenen inneren Grenzen zu stoßen, weil er sich, wohl auch angesichts der politischen Veränderungen seiner eigenen Zeit, insgeheim zunehmend die Frage stellt, inwiefern selbst in der Moral am Ende reiner Pragmatismus benötigt wird, um die (moralische) Handlungsfähigkeit des Menschen überhaupt aufrecht zu halten, wobei es dann auch nicht seiner Art entspricht dieses, an sich schlechte Vorgehen des Menschen in irgendeiner Form

bloß die letzten, höchst unrühmlichen Mittel der Menschheit, was auch die Überlegungen des Lehrers in „Jugend ohne Gott“ in diesem Kontext nahelegen,⁴⁹⁷ um das Gute in Form von Gerechtigkeit, Recht, Wahrheit oder Humanität in der Welt zu wahren oder wieder instand zu setzen. Dies aber macht solche an sich unrechten Taten für ihn noch lange nicht besser, als sie von Natur aus sind, noch verkehrt es ihren schlechten Charakter kurzerhand ins Gegenteil. Denn ein solches Vorgehen wäre für ihn andernfalls wohl nichts anderes als ein massiver menschlicher Selbstbetrug, den er bekanntlich ablehnt. So bleibt eine genuin schlechte Tat für Horváth, in Analogie zu Kant, unumstößlich eine genuin schlechte Tat auch wenn der Mensch sich dieser Tat schließlich ganz bewusst und willentlich als letztes ihm noch verbleibendes Mittel zur Durchsetzung des Guten bedient.

Horváths moralisches Ideal, so ließe sich also trotz aller Schwierigkeiten im exakten Bewertungsmaßstab des Guten sagen, wäre mutmaßlich das, dass eine Person, wie z.B. der Lehrer aus „Jugend ohne Gott“, eine an sich gute Tat, wie die Wahrheit allein aus dem Motiv heraus, begeht, dass er ihren inhärent und formal guten Charakter wertschätzt. Denn dieser Umstand würde die genuin moralische Gesinnung der Person, in diesem Fall die des Lehrers, und damit seinen guten Charakter verbürgen. Und dieser Aspekt scheint für Horváth, in Analogie zu Kant und dessen Rede von einem an sich guten menschlichen Willen, ebenfalls essenziell wichtig für die positive moralische Bewertung von Personen und Handlungen zu sein. Folglich kann es aber auch bei ihm niemals eine hundertprozentige Sicherheit in moralischen Urteilen geben, da auch er wie Kant nicht an eine absolute

zu beschönigen. Folglich gebe ich in diesem Zusammenhang Hartmut Müller Recht, der die Lüge obzwar in einem anderen inhaltlichen Zusammenhang und in Bezug auf „Der jüngste Tag“ als ein häufiges Instrument der Lebensbewältigung der Figuren Horváths definiert. Siehe hierzu: Hartmut Müller: „Ödön von Horváth Der jüngste Tag“. Klett-Lektürehilfe. Ernst-Klett-Verlag für Wissen und Bildung, Stuttgart, Dresden, 1995. S. 39.

- 497 So werden selbst in den Gedanken des Lehrers Verbrechen aus Gründen der menschlichen Selbsterhaltung als notwendiges Übel innerhalb der Handlungstheorie erachtet, denen man sich, sofern man eine moralische Gesinnung besitzt, zwar schämt, weil man um ihren per se schlechten Charakter weiß, sie aber als letztes Mittel doch willentlich anwendet. Vgl. dazu: Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 24.

Selbsterkenntnis des Menschen glaubt.⁴⁹⁸ Aus diesem Grund ist auch ein einwandfreies empirisches Ausweisen der im Individuum tatsächlich handlungswirksamen Motive und Motivationen schlechterdings unmöglich, weil somit auch bei Horváth Fehlinterpretationen und Irrtümer bei diesem Prozess niemals völlig auszuschließen sind. Gerade deshalb sind viele der zunächst moralisch anmutenden Handlungen bei seinem Personal am Ende keine genuin moralischen Taten. Denn nicht nur der formal gute Charakter einer Handlung spielt bezüglich ihrer moralischen Güte eine Rolle, sondern auch das ihr jeweils zugrunde liegende Motiv und die Motivation im Individuum. So bspw. wird die zunächst noch selbstlos anmutende Rettung Elisabeths durch Joachim in „Glaube Liebe Hoffnung“ schon bald als eine in Wahrheit nur sensationsheischende und selbstsüchtige Tat ausgewiesen. Denn sie beruht eben nicht wirklich auf Menschliebe und Solidarität, sondern auf der Geltungssucht Joachims und seinem Wunsch nach Ruhm, Ehre und gesellschaftlichem Ansehen.⁴⁹⁹ Aber auch solche Taten sind bei Horváth niemals gut zu nennen, die in der Absicht vollzogen werden, die Wahrheit zu verdunkeln oder die ausgleichende Gerechtigkeit im Zuge eines gerechten Strafvollzuges zur Läuterung einer Person zu umgehen, auch wenn sie dabei durch das vermeintliche Wohlergehen anderer Personen begründet sind und so aus einer von ihm geschätzten humanen Triebfeder wie der des Mitleids oder der Anteilnahme resultieren.⁵⁰⁰ In dieses Feld würde auch das anfängliche Schweigen des Lehrers in „Jugend ohne Gott“ zugunsten Evas und seiner Schüler fallen, die er, indem er sein Wissen verleugnet, vor einer überzogenen Strafe für ihre Vergehen bzw. vor dem Schaden einer für sie ansonsten verbauten Zukunft bewahren will.⁵⁰¹ Oder auch Annas Meineid in „Der jüngste Tag“, den sie in der Absicht begeht, Hudetz Wohlergehen und Ansehen durch ihre Lüge langfristig zu erhalten.⁵⁰² Genau wie der Selbstmord der Unbekannten in „Eine Unbekannte aus der Seine“, mit dem sie Albert nach seinem Raub und Totschlag am Juwelier einen

498 Vgl. dazu: S. 165-166 in dieser Arbeit.

499 Vgl. dazu: Ödön von Horváth: „Glaube Liebe Hoffnung“. In: GW. Bd. 6 (2001), S. 59/60.

500 Vgl. dazu: S. 176/177 in dieser Arbeit.

501 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 70/71.

502 Ödön von Horváth: „Der jüngste Tag“. In: GW. Bd. 10 (2001), S. 31/32.

bürgerlichen Neustart mit Irene ermöglichen will.⁵⁰³ Denn all diese Taten widersprechen trotz ihrer humanen Triebfedern, wie denen des Mitleids und der Anteilnahme, die folglich nicht allein eine Aussagekraft bei der Frage nach der moralischen Güte von Personen und Sachverhalten haben können, sondern nur im Verbund mit anderen Faktoren den Bewertungsmaßstab des Guten bei Horváth skizzieren, der Moral. Entweder weil sie dem objektiv Guten selbst inhärent und formal widersprechen oder weil ihre Motive im Zuge des Wunsches, die Wahrheit und die Gerechtigkeit zu verdunkeln, dies tun. Damit aber stehen sie nach Horváth gerade dem eigentlichen Wohl anderer Menschen, das sie ja nicht selten befördern wollten, in Wahrheit entgegen. In seinen Augen nämlich befördern, der Vorstellung Platons gemäß, allein inhärent moralische Akte die wahre Glückseligkeit des Menschen. Denn nur ihre übergeordneten Werte des objektiv Guten bilden die Teilaspekte des höchsten Gutes, der Glückseligkeit, selbst ab oder lassen den Menschen nach Kant dieser Glückseligkeit erst wahrhaft würdig werden. Denn nur, um beim Beispiel des Lehrers aus „Jugend ohne Gott“ zu bleiben, derjenige, der die Wahrheit schließlich allein deshalb sagt, weil er ihren übergeordneten Charakter des Guten wertschätzt und so eine moralisch gute Tat aufgrund seiner genuin moralischen Gesinnung verübt, kann, so die implizite These Horváths, auch mit moralisch guten (d.h. objektiv wie subjektiv guten) Folgen für sich und sein näheres von der Handlung ebenfalls betroffenes Lebensumfeld rechnen.

Horváths doppelte Begründung des moralischen Lebens: „Das moralische Leben als das wahrhaft gute bzw. als das zumindest bessere Leben“

Doch welche Argumente, so kann man sich an dieser Stelle berechtigterweise fragen, sprechen am Ende für die inhärente These Horváths einer platonischen Einheit von Ethik und Glück, da man doch mit gutem Recht auch das glatte Gegenteil davon behaupten könnte? Einen

⁵⁰³ Ödön von Horváth: „Eine Unbekannte aus der Seine“. In: GW. Bd. 7 (2001), S. 67/68.

sicheren Beweis für die übergeordnete Gültigkeit oder für die zumindest vorliegende Plausibilität dieser platonischen These kann Horváth durch sein Schreiben nicht in strenger empirischer Form erbringen. Aber er kann, worum er sich im Rahmen gerade seiner späten Texte auch spürbar bemüht, in exemplarisch-demonstrativer wie auch in appellartiger Weise doch für ihre Plausibilität werben. Strukturell geschieht dies dadurch, dass er am Ende vornehmlich jenen Figuren seines Spätwerkes ein bescheidenes und, wie in den Eingangskapiteln dieser Untersuchung beschrieben, ein inneres Glück in Form von Ruhe, Ausgeglichenheit, Selbstachtung, Autonomie und konstanter sozialer Beziehungen gewährt, die mit der Zeit sowohl ein stabiles ethisches Selbstverständnis als auch eine Einsicht in das objektiv Gute ausbilden. Denn hierdurch erhalten sie ein Verständnis dafür, dass ihr Wert als Mensch lediglich durch ihre verwirklichte Humanität begründet wird. Damit aber weist Horváth die ethische Lebensweise indirekt auch als die zumindest bessere Lebensform gegenüber einem egoistisch fundierten Glück des Reichtums aus, da dieses Glück, wie schon zu Beginn dieser Untersuchung gezeigt, stets ein in sich defizitäres und illusionäres bleibt, das zudem auf eine falsche, nämlich rein subjektive Begrifflichkeit des Guten setzt, die dem Menschen schließlich in seinem Verlagen nach Glück eher schadet, als dass sie ihm nützt. Gerade der Roman „Jugend ohne Gott“ kann deshalb durch die in ihm schicksalhaft vollzogene Wendung im Leben des Lehrers, die dabei in einem engen kausalen Zusammenhang zu seinem Wahrheitsgeständnis vor Gericht steht, als das deutlichste Bekenntnis Horváths für diese am Ende vorliegende Gültigkeit einer Einheit von Ethik und menschlichem Wohlergehen gelesen werden. So zahlt sich der mutige Kampf des Lehrers für die Wahrheit und die Gerechtigkeit zu guter Letzt nicht nur für ihn selbst, sondern auch für weite Teile seines befreundeten sozialen Umfeldes in positiver Form aus. Denn kaum hat er seine Mitschuld an den Vorkommnissen im Zeltlager eingeräumt, fällt urplötzlich, noch im Gerichtssaal, jedwede innere Unruhe, Anspannung, Nervosität und Furcht von ihm ab. Auf einmal fühlt er sich im Gegensatz zu der Unruhe, die sein Geständnis im Gerichtssaal auslöst, innerlich ganz leicht und befreit. Die Intensität dieser neuartigen Gefühle aber überrascht ihn selbst, wenn er auf die verdutze Nachfrage des Gerichtspräsidenten, ob seine Aussage so tatsächlich korrekt sei, ihm ant-

wortend zugleich still für sich resümiert: „»Ja«, sage ich und wundere mich über meine Ruhe. Ich fühle mich wunderbar leicht.“⁵⁰⁴ Die innere Gelöstheit des Lehrers aber, die sich mit der Zeit auch dauerhaft in seinem Gemüt etabliert, ist psychologisch darauf zurückzuführen, dass er im Zuge seines Geständnisses nun endlich den offenen Bruch mit dem NS-Staat und seiner Gesellschaft wagt, in die er ja längst nur noch dem Anschein nach richtig integriert war. Andererseits ist sie auch das Resultat davon, dass er bei seinem Geständnis seinen eigenen inneren Überzeugungen des Guten, d.h. seinem Gewissen bzw. der inneren Stimme Gottes in sich, Folge geleistet hat. Und dies „befreit“ ihn dann auch in kantischem Sinne, weil er in diesem Augenblick für sich selbst gesetzgebend gewesen ist. Seine neuartigen Gefühle der inneren Ausgeglichenheit und der Zuversicht können deshalb als Facetten seiner so neu gestifteten ethischen Selbstachtung identifiziert werden. Dieser seelische Wandel des Lehrers aber bleibt auch seinem sozialen Umfeld nicht lange verborgen. Denn bei ihrem nächsten Gespräch konfrontiert der Pfarrer ihn spontan mit dem Eindruck, dass er wohl in jüngerer Zeit, wie er meint, eine umfassende positive Veränderung durchlaufen habe. Denn er stellt erfreut fest: „»Sie haben sich stark verändert, ich weiß nicht wieso, aber irgendwas ist anders geworden. Richtig, Sie sehen viel heiterer aus!«“⁵⁰⁵ Dieses gestiegene Selbstwertgefühl des Lehrers aber basiert zu großen Teilen auch darauf, dass er, was ihn in diesem Ausmaß auch selbst überrascht, im Rahmen seiner Aussage ein recht hohes Maß an Solidarität durch seine Umwelt erfährt. So bspw. zollt ihm nicht nur Julius Caesar durch die Worte: „»Es war anständig von Ihnen, das mit dem Kästchen zu sagen, hochanständig! Ich hätts nicht gesagt! Respekt, Respekt!«“⁵⁰⁶ seine offene Hochachtung, sondern auch der Pfarrer äußert in ihrem Gespräch anerkennend zu ihm: „»Ich habe Ihre tapfere Aussage in den Zeitungen gelesen [...].«“⁵⁰⁷ Der Lehrer also bleibt als typische späte Figur Horváths, anders als die moralischen Ausnahmefiguren in seinem Frühwerk, was gerade ein Garant seines Erfolges zu sein scheint, in seiner Wertschätzung für die Moral nicht allein, sondern findet im Gegensatz zu diesen Figuren di-

504 Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), S. 101.

505 Ebd.: S. 125.

506 Ebd.: S. 122.

507 Ebd.: S. 124.

verse Unterstützer und Befürworter seines Tuns.⁵⁰⁸ So bietet ihm der Pfarrer nach seiner Suspensierung aus dem Schuldienst spontan eine neue Arbeitsstelle in einer Missionarsschule in Afrika an,⁵⁰⁹ genau wie ihm Julius Caesar⁵¹⁰, der Klub⁵¹¹ und die Prostituierte Nelly⁵¹² schließlich tatkräftig bei der Überführung Ts als des wahren Mörders Ns helfen. Julius Caesar ist nämlich, sobald er vom Verdacht des Lehrers gegen T hört, sofort dazu bereit, ihn aktiv bei seinem Vorhaben, T zu fassen, zu unterstützen. Denn er erklärt spontan: „»Natürlich ist der Fisch derjenige«, [...] »Wenn ich Ihnen behilflich sein kann, ihn zu fangen, stehe ich Ihnen gerne zur Verfügung, denn auch ich habe meine Verbindungen-«“⁵¹³. Folglich gelingt es ihnen kurz darauf nicht nur, gemeinsam T als den wahren Mörder Ns zu überführen, sondern in diesem Zusammenhang auch, Eva und Z vor einer ungerechten Verurteilung wegen Mordes zu bewahren, was auch ihnen schließlich die Chance auf einen umfassenden Lebenswandel in Aussicht stellt. Denn am Ende des Romans heißt es diesbezüglich erleichtert aus der Perspektive des Lehrers: „Gestern hab ich Eva besucht. Sie ist glücklich, daß der Fisch gefangen wurde. Der Pfarrer hat es mir versprochen, daß er sich um sie kümmern wird, wenn sie das Gefängnis verläßt. [...] Die Staatsanwaltschaft hat das Verfahren gegen mich niedergeschlagen, und der Z ist schon frei.“⁵¹⁴ Alles also hat sich damit am Ende des Romans, wie es scheint, zum Guten für den Lehrer und sein befreundetes Umfeld gefügt, wodurch seinem Neuanfang in Afrika nichts mehr im Weg steht. „Der Neger fährt zu den Negern.[.]“⁵¹⁵, lautet daher der letzte, durchaus optimistische Satz des Romans, der auch die Reintegration des Lehrers ins Sozialgefüge seiner neuen afrikanischen

508 Auch Wolf Kaiser betont, dass die Isolation des Lehrers zum Ende des Romans durch seine sozialen Kontakte überbrückt werde. Vgl. dazu: Wolf Kaiser: „»Jugend ohne Gott«-ein antifaschistischer Roman? In: „Horváths Jugend ohne Gott“. Hrsg. von Traugott Krischke (1984). S. 48-50. Dort: S. 59

509 Vgl. hierzu: Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001), Ebd.: S. 125/126.

510 Vgl. hierzu: Ebd.: S. 122.

511 Vgl. hierzu: Ebd.: S. 120. u. S. 131.

512 Vgl. hierzu: Ebd.: S. 133-138.

513 Ebd.: S. 122.

514 Ebd.: S. 148/149.

515 Ebd.: 149.

Heimat in Aussicht stellt.⁵¹⁶ Doch diese positive Wendung im Leben des Lehrers ist letztlich nur auf sein aktives Bekenntnis zur Moral zurückzuführen. Denn lediglich die objektiven Werte der Moral, wie die der Wahrheit und der Gerechtigkeit, haben sein Leben wieder mit Sinn und Struktur erfüllt und ihm dabei geholfen, es in sein altes Lot zurückzusetzen. Nicht aber, wie hier zu betonen ist, womöglich schon im Vorfeld von ihm angestellte eigennützige Überlegungen seinerseits, da er ja gerade von den positiven Folgen seines Tuns selbst weitestgehend überrascht wurde, was daran liegt, dass diese anders als die negativen⁵¹⁷ so gerade nicht im Vorfeld für ihn absehbar waren. Doch diese Wertschätzung der Moral, durch die der Lehrer schließlich nicht nur seine Handlungsfähigkeit, innere Ausgeglichenheit und soziale Integration zurückgewinnt, sondern auch die wahre Tragkraft seiner neuen Gottesehrfurcht und die Kraft menschlicher Solidarität erfährt, basiert lediglich auf seinem ethisch-personalen Selbstverständnis. Denn dieses hat er im Zuge der Handlung Stück für Stück wieder für sich selbst restauriert. Und allein aus ihm stammt schließlich seine anthropozentrische Erkenntnis, dass jede Form menschlicher Würde allein auf der Befähigung des Menschen zur Moral basiert, weil nur sie seine wahrhaft humane Bestimmung ist. Ohne diese spezifische Einsicht des Lehrers, die dabei auch den anderen moralischen Figuren aus Horváths Spätwerk zuteilwird, wäre seine plötzlich gezeigte Bereitschaft, im Rahmen seiner Aussage all die negativen Folgen seiner Aus-

516 Es soll hier nicht verschwiegen werden, dass das Ende des Romans in seiner Bewertung durchaus geteilte Meinungen hervorruft. So spricht Juliane Eckhardt in ihrer Untersuchung bspw. von einer Flucht des Lehrers, die für sie dem Akt eines Aussteigers gleichkomme, der keine realen Möglichkeiten zu einer Veränderung erkennen lasse. Wohingegen z.B. Bernhard Spies die Auswanderung des Lehrers nach Afrika als Abschluss einer gelungenen Behauptung des Lehrers gegen das „Reich“ des Bösen sieht. Vgl. dazu: Juliane Eckhardt: „Jugend ohne Gott« in Literaturunterricht“. In: „Horváths Jugend ohne Gott“. Hrsg. von Traugott Krischke (1984), S. 198-221. Dort S. 206. Und: Bernhard Spies: „Der Faschismus als Mordfall. Ödön von Horváths Jugend ohne Gott“. In: Experimente mit dem Kriminalroman. Hrsg. von Wolfgang Düsing, (1993) S. 79-116. Dort: S. 106.

517 Denn dem Pfarrer gegenüber erwidert der Lehrer, als ihm dieser mahndend sagt: „Sie sind sich wohl im klaren darüber, daß Sie, selbst wenn die Staatsanwaltschaft das Verfahren gegen Sie niederschlagen sollte, nie wieder an irgendeiner Schule dieses Landes unterrichten werden?“ „nur lapidar: „Ja, darüber war ich mir schon im klaren, bevor ich die Aussage machte.“ Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. In: GW. Bd. 13 (2001). S. 125.

sage zu ertragen, wie z.B. seine zwischenzeitliche Arbeitslosigkeit und die damit verbundene Ungewissheit um seine materielle Zukunft,⁵¹⁸ kaum vorstellbar. Genau wie das Aushalten der Verachtung all jener Personen, die er mit seiner Aussage brüskiert, die der Roman ja als Implikationen seines Geständnisses ebenfalls offen thematisiert. Diese negativen Konsequenzen begreift er nämlich schließlich, wie hier sein Zwiegespräch mit Gott bzw. mit der inneren Stimme seines Gewissens im Kapitel „In der Wohnung“⁵¹⁹ dokumentiert, ganz im Sinne Platons als zwar unliebsame und ängstigende, weil unangenehme Formen der Unlust, keineswegs aber als das denkbar größte Übel für den Menschen. Ebenso wenig wie seinen Tod oder das Begehen von Irrtümern, Sünden oder Verfehlungen. Denn da die menschliche Aussicht auf Glück schließlich nur mit der weitestgehend verwirklichten moralischen Qualität, Güte und Humanität des Menschen korrespondiert, wie auch Horváth in seiner empirischen wie metaphysischen Argumentation zeigt,⁵²⁰ geht es für ihn bloß darum, diese ethische Qualität in seinem Leben zu verwirklichen oder erneut in sich zu restaurieren. Denn das Argument dahinter lautet, wie das Schicksal des Lehrers hier exemplarisch zeigt, dass das menschliche Lebensglück am ehesten durch die objektiv gültigen Maßstäbe des Guten bzw. der Moral für ihn im Zuge ihrer Kausalität zu verwirklichen ist, weil nur diese moralischen Maßstäbe seine Lebensverhältnisse langfristig so ordnen und strukturieren können, dass ihm dies auf Dauer tatsächlich zu seinem Wohl und seiner inneren Zufriedenheit verhilft. Denn nur objektive Maßstäbe des Guten schaffen schließlich soziale, gerechte, wahre und freie Lebensumstände für ihn und verhelfen ihm damit auch zu stabilen sozialen Beziehungen wie zu Formen von innerer Ruhe, Selbstachtung und Ausgeglichenheit. Ohne das Streben des Menschen nach seiner moralischen Vervollkommenung jedoch, so das Gegenargument, kann es für ihn auch bei Horváth keine berechtigte Aussicht auf sein Glück geben. Denn derjenige, der Unrecht tut, weil er nur subjektiv-egoistische Formen des Guten kennt, wird sich schließlich mit hoher

⁵¹⁸ Ebd.: S. 108.

⁵¹⁹ Ebd.: S. 96.

⁵²⁰ Die metaphysische Argumentation offenbart sich dabei vor allem durch die Jenseitskonzeption in „Der jüngste Tag“. Siehe hierzu: Ödön von Horváth: „Der jüngste Tag“. In: GW. Bd. 11 (2001). S. 71-76.

Wahrscheinlichkeit gerade in jenen elenden gesellschaftlichen Lebensverhältnissen wiederfinden und verstricken, von denen Horváths ganzes Frühwerk eingehend erzählt. Denn eine solche Person wird durch ihr unmoralisch-egoistisches Tun zwangsläufig in einem sozialen Umfeld der Kälte, Unwahrheit, Ungerechtigkeit und der Angst leben, in das sie sich durch ihre eigene Lasterhaftigkeit permanent noch weiter vertieft und verstrickt. Langfristig wird diese Person aber, wie Horváth zeigt, durch ein derartiges Leben immer innerlich bedrückt und zermürbt werden, weil sie so stets die Vergeltung oder die Entdeckung ihrer Vergehen durch ihr soziales Umfeld zu befürchten hat, genau wie sie in einem solchen Gesellschaftsgefüge ständig von den Intrigen, dem Neid, dem Hass, der Missgunst und der Ausbeutung ihrer Mitmenschen bedroht sein wird. Die Folgen dieser unmoralischen Umstände sind nicht ihre innere Zufriedenheit, Ausgeglichenheit, soziale Integration und Selbstachtung, sondern ihre fortwährende Erniedrigung, Entwürdigung, Angst, Ausbeutung und Unfreiheit, genau wie die zunehmende Entfesselung ihres Egoismus, ihrer Triebhaftigkeit und ihrer kriminellen Energie.⁵²¹ Das denkbar größte Übel also wäre in Horváths Augen, in Anlehnung an Platon, den Menschen einfach

521 So wird der Soldat z.B. in „Ein Kind unserer Zeit“ auch nach dem von ihm verübten Totschlag am Buchhalter von diffusen Angst- und Unruhezuständen heimgesucht, die sich durch seine bange Sorge offenbaren, dass seine Tat, wie er inständig hofft, nicht aufkommen möge, wenn es verstört von ihm heißt: „Gestern und vorgestern war ich nämlich schon sehr unruhig vor lauter Unsicherheit, ob es nämlich aufkommt oder nicht, daß ich es gewesen bin.“ Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. In: Ödön von Horváth. GW. Bd. 14 (2001), S. 121. Und auch der kleine Albert scheint in „Eine Unbekannte aus der Seine“ stellvertretend für die Verbrechen seines Vaters in ständiger Angst leben zu müssen, wenn Angelika-Ditha Mildenerger in ihrer Untersuchung von regelrechten Abgründen spricht, die sich dabei hinter der auf den ersten Blick noch (bürgerlich) idyllischen Fassade am Ende des Dramas auftun. Denn so Mildenerger dazu: „[...] aber nur der Zuschauer/Leser und Albert wissen, welche Abgründe hinter dieser Idylle verborgen sind, so dass die Heiterkeit in ein bitterböses Licht gerückt wird.“ Vgl. dazu: Angelika-Ditha Mildenerger: „Motivkreise in Ödön von Horváths dramatischem Werk“ (1988), S. 107. Damit aber wird in diesem Kontext auch klar, dass Horváth somit an der Formel Platons festhält, wonach die Tugend mit dem Nutzen, das Laster aber mit dem Schaden des Menschen korrespondiert denn so seine implizite These, Laster lassen sich niemals erfolgreich vom Menschen verdrängen. Irgendwann brechen sie, häufig in anderer psychologischer Form, doch wieder in ihm selbst oder in seinem sozialen Umfeld, als dunkle Angst- und Unruhezustände hervor.

ohne jede Aussicht auf seine innere Läuterung durch gerechte Strafmaßnahmen oder eine Aufklärung seiner begangenen Fehler und Irrtümer in seinem unmoralischen und lasterhaften Zustand zu belassen. Daher lässt sich zum Ende meiner Untersuchung auch für Horváth passend mit den Worten aus Platons Apologie das abschließende Fazit für den Menschen ziehen: „[...] , daß nicht aus dem Reichtum die Tugend entsteht, sondern aus der Tugend der Reichtum und alle andern menschlichen Güter insgesamt, eigentümliche und gemeinschaftliche“⁵²².

522 Platon: „Die Apologie des Sokrates“. In: „Platon gesammelte Werke“. Bd. 1. Rowohlt-Enzyklopädie (2002), S. 28/29. (30b).

VIII. Fazit

Meine Untersuchung hat demnach ergeben, dass Horváth als zentralste Frage die antike Frage nach dem guten Leben in seinem Werk aufgreift. Diese behandelt er dabei allerdings im Licht noch anderer für sein Werk ebenfalls bedeutender Themen, wie der sozialen Frage oder der Frage nach dem Verhältnis von menschlicher Freiheit und Determination im Spannungsfeld der Kategorien von Individuum und Gesellschaft. Hierbei konnte gezeigt werden, dass das Individuum nur wahrhaftig „glücklich“ werden wird, sofern es sich von den deterministischen Faktoren seiner Umwelt, wie „der Zeit“, und seiner eigenen antagonistischen Natur emanzipiert, wozu es als Person per se in der Lage ist, und sich aktiv zu einem ethischen Lebensvollzug bekennt, der sich an objektiven Werten des Guten orientiert. Denn erst durch ein ethisches Leben erweist sich der Mensch seines Glückes bei Horváth, in Parallelität zu Kant, wahrhaft würdig, nicht aber durch blindes egoistisches Streben nach Reichtum oder nach tyrannischer Macht im Zuge rein subjektiver Vorstellungen des Guten, weil das vermeintliche „Glück“, das er so für sich erwirkt, stets ein defizitäres und illusionäres bleibt, das ihn am Ende ins Elend stürzt. Auch konnte in meiner Analyse gezeigt werden, dass Horváth in den erkenntnistheoretischen Fragen, wie der Frage nach der Möglichkeit der menschlichen Erkenntnis des Guten oder in der Frage nach der Möglichkeit einer moralischen Erziehung oder Läuterung des Menschen, dem sozialen und kommunikativen Austausch des Menschen mit anderen große Bedeutung beimisst. Denn Erkenntnis, Wahrheit und Wissen gründen sich bei ihm, wie gezeigt werden konnte, in empirischer Form auf die Übereinstimmung von Wissen und Erfahrung im Individuum. Nur durch diese Methode kann der Mensch schließlich seine eigene Begrifflichkeit des Guten in sich erhellen, was ihm dann zu einem neuen Wertkonzept des objektiv Guten wie auch zu einem ethisch-personalen Selbstverständnis in sich verhelfen kann. So aber erhält er auch Einsicht in den Ursprung seiner menschlichen Würde. Als humanes Wesen nämlich

verdankt er bei Horváth nur seiner Fähigkeit zur Moral seinen besonderen Wert in der Schöpfung, da nur die Moral die menschlichen Gaben im Zuge ihrer objektiven Konzeption des Guten richtig humanisiert. Daneben aber hat die Untersuchung auch einen Einblick in die in Horváths Werk inhärent vorliegende moralische Handlungstheorie gegeben. Danach ist eine genuin moralische Tat für ihn eine Handlung, die sowohl ein moralisches Motiv als auch eine moralische Triebfeder besitzt und sich inhaltlich wie formal und in ihren zu erwartenden Folgen am universal Guten orientiert. Doch im Zuge der Handlungstheorie duldet Horváth zur Aufrechterhaltung der menschlichen Handlungsfähigkeit, weil er Lethargie und Untätigkeit als Formen von menschlicher Schuld definiert, als letztes, pragmatisches Mittel auch ontologisch schlechte Taten, wie die Lüge oder die Gewalt. Denn dieses Aufrechterhalten der Handlungsfähigkeit des Individuums ist ihm neben dem Wunsch, die menschliche Selbsterkenntnis und die menschliche Einsicht in die eigene Unvollkommenheit zu befördern, was auch die Akzeptanz der Schuld durch den Menschen und deren Sühne als Wiederherstellung seiner moralischen Qualität impliziert, ein persönliches Anliegen. Genau wie das Vermitteln des ethisch Gebotenen, das er dabei entweder im offenen Kontrast zur literarisch von ihm gestalteten Wirklichkeit als Gegenmodell zu einer moralisch besseren Welt in seinem Werk skizziert oder durch einen direkten Appell als ethisches Sollen in empathischer Weise an seine Leser überträgt.

IX. Danksagung

Mein herzlichster Dank gilt all jenen die, in unterschiedlicher Weise am Entstehen und Gelingen dieser Arbeit beteiligt waren. An erster Stelle betrifft dies natürlich meinen Doktorvater und Betreuer Prof. Dr. Justus Fetscher, der mich immer mit einem offenen Ohr und großer Fachkompetenz unterstützt hat und mir auch in schwierigen Phasen meiner Promotion sein Vertrauen geschenkt hat. Auch meinem Zweitgutachter Prof. Dr. Christoph Weiß möchte ich dafür danken, dass er mich zu Beginn meiner Arbeit bei der Themenfindung unterstützt hat und später das Zweitgutachten für sie angefertigt hat. Auch gilt mein Dank unserer privaten Doktorandengruppe um Sebastian Zilles, Hannah Dingeldein, Jens Ostheimer, Gabriele Dinkhauser sowie meinen zwei besonderen Freundinnen, Kerstin Koblitz und Anika Skotak. Kerstin danke ich zudem für ihre immerwährende Unterstützung und enge Freundschaft über all die vielen Studien- und Promotionsjahre, in denen sie mich stets mit Rat und Tat sowie viel menschlicher Wärme unterstützt hat. Doch ohne die konstante Unterstützung meiner Familie, meiner Eltern, meines Bruders und meiner Schwägerin, so viel steht fest, würde dieses Buch nicht in der gegenwärtigen Fassung existieren. Deshalb soll es auch ihnen allen sowie meinen Freunden und Tieren in Liebe gewidmet sein.

X. Literaturverzeichnis

Ödön von Horváth / Primärliteratur

- Ödön von Horváth: „Geschichten aus dem Wiener Wald“. Band. 4. In: „Ödön von Horváth Gesammelte Werke“. Kommentierte Werkausgabe in Einzelbänden. Hrsg. von Traugott Krischke unter der Mitarbeit von Susanna Foral-Krischke. Erste Auflage. Suhrkamp-Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main 2001.
- Ödön von Horváth: „Glaube Liebe Hoffnung“. Band. 6. In: „Ödön von Horváth Gesammelte Werke“. Kommentierte Werkausgabe in Einzelbänden. Hrsg. von Traugott Krischke unter der Mitarbeit von Susanna Foral-Krischke. Erste Auflage. Suhrkamp-Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main 2001.
- Ödön von Horváth: „Eine Unbekannte aus der Seine“. Band. 7. In: „Ödön von Horváth Gesammelte Werke“. Kommentierte Werkausgabe in Einzelbänden. Hrsg. von Traugott Krischke unter der Mitarbeit von Susanna Foral-Krischke. Erste Auflage. Suhrkamp-Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main 2001.
- Ödön von Horváth: „Der jüngste Tag“. Band. 10. In: „Ödön von Horváth Gesammelte Werke“. Kommentierte Werkausgabe in Einzelbänden. Hrsg. von Traugott Krischke unter der Mitarbeit von Susanna Foral-Krischke. Erste Auflage. Suhrkamp-Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main 2001.
- Ödön von Horváth: „Sportmärchen und andere Prosa und Verse“. Band. 11. In: „Ödön von Horváth Gesammelte Werke“. Kommentierte Werkausgabe in Einzelbänden. Hrsg. von Traugott Krischke unter der Mitarbeit von Susanna Foral-Krischke. Erste Auflage. Suhrkamp-Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main 2001.
- Ödön von Horváth: „Jugend ohne Gott“. Band. 13. In: „Ödön von Horváth Gesammelte Werke“. Kommentierte Werkausgabe in Einzelbänden. Hrsg. von Traugott Krischke unter der Mitarbeit von Susanna Foral-Krischke. Erste Auflage. Suhrkamp-Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main 2001.
- Ödön von Horváth: „Ein Kind unserer Zeit“. Band. 14. In: „Ödön von Horváth Gesammelte Werke“. Kommentierte Werkausgabe in Einzelbänden. Hrsg. von Traugott Krischke unter der Mitarbeit von Susanna Foral-Krischke. Erste Auflage. Suhrkamp-Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main 2001.

Sekundärliteratur zum Autor Ödön von Horváth und seinem Werk

A

B

Baumann, Peter: „Ödön von Horváth: Jugend ohne Gott – Autor mit Gott? Analyse der Religionsthematik anhand ausgewählter Werke“. Peter-Lang-Verlag, Europäischer-Verlag der Wissenschaften, Bern 2003.

Bartenstein, Helmut: „Hier gehts um mehr. Um das Vaterland“. Ödön von Horváths *Ein Kind unserer Zeit*. In: Politische Betrachtungen einer Welt von gestern. Öffentliche Sprache in der Zwischenkriegszeit. Hans-Dieter-Heinz Akademischer-Verlag, Stuttgart 1995. S. 93-122.

Bartsch, Kurt: „Die Erprobung des ‚bösen Blicks‘ zu Ödön von Horváths Kurzprosa vor 1933“. In: „Geboren in Fiume Ödön von Horváth (1901-1938) Lebensbilder eines Humanisten“ mit kompletten Werkverzeichnis im Anhang. Hrsg. von Ute Karlavaris-Bremer, Karl Müller und Ulrich N. Schulenburg. Löcker-Verlag, Sessler-Verlag, Wien 2001. S. 62-75.

Birbaumer, Ulf: Trotz alledem: die Liebe höret nimmer auf. Motivparallelen in Horváths »Der Lenz ist da!« und »Jugend ohne Gott«. In: „Horváths Jugend ohne Gott“. Hrsg. von Traugott Krischke. Suhrkamp-Verlag. Taschenbuch-Materialien. Frankfurt am Main 1984. S. 116-128.

Bossinade, Johanna: „Vom Kleinbürger zum Menschen. Die späten Dramen Ödön von Horváths“. Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft. Band. 364. Bouvier-Verlag, Bonn 1988.

C

Car, Milka: „Horváths Prosa zwischen Kritik und Empathie“. In: „Geboren in Fiume Ödön von Horváth (1901-1938) Lebensbilder eines Humanisten“ mit kompletten Werkverzeichnis im Anhang. Hrsg. von Ute Karlavaris-Bremer, Karl Müller und Ulrich N. Schulenburg. Löcker-Verlag, Sessler-Verlag, Wien 2001. S. 76-86.

D

Doppler, Alfred: „Die Exilsituation in Horváths späten Dramen“. In: „Sprachkunst: Beiträge zur Literaturwissenschaft.“ Jahrgang XIX/1988. 1. Halbband. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1988. S. 33-42.

Doppler, Alfred: „Bemerkung zur dramatischen Form der Volksstücke Horváths“. In: „Horváth-Diskussion“ Hrsg. von Kurt Bartsch. Uwe Baur. Dietmar Gotschnigg. Scriptor-Verlag, Kronberg/Ts. 1976. S. 11-21.

E

Eckhardt, Juliane: „»Jugend ohne Gott« im Literaturunterricht“. In: „Horváths Jugend ohne Gott“. Hrsg. von Traugott Krischke. Suhrkamp-Verlag Taschenbuchmaterialien, Frankfurt am Main 1984. S. 198-221.

F

Fritz, Axel: „Ödön von Horváth als Kritiker seiner Zeit“. In: „Über Ödön von Horváth“. Hrsg. von Dieter Hildebrandt und Traugott Krischke. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1972. S. 46-58.

Fuhrmann, Alexander: „Der historische Hintergrund: Schule-Kirche-Staat.“ In: „Horváths Jugend ohne Gott“. Hrsg. von Traugott Krischke. Taschenbuch-Materialien. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1984. S. 129-146.

G

Gamper, Herbert: „Todesbilder in Horváths Werk“. In: Horváth-Diskussion. Hrsg. von Kurt Bartsch, Uwe Baur, Dietmar Goltschnigg. Scriptor-Verlag, Kronberg 1976.

Golec, Janusz: „Gegen Dummheit und Lüge – Ödön von Horváths Bewusstseinsdemaskierungen und ihre Wertebasis“. In: „Lügen und ihre Widersacher. Literarische Ästhetik der Lüge seit dem 18. Jahrhundert.“ Hrsg. von Hartmann Egger und Janusz Golec. Königshausen und Neumann-Verlag, Würzburg 2004. S. 162-169.

H

Hildebrandt, Dieter: „Ödön von Horváth mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten“. Hrsg. von Dieter Hildebrandt. Rowohlt-Verlag, Hamburg 1975. 11. Auflage 2008.

Haag, Ingrid: „Der weiße Mantel der Unschuld. Dramatische Textur eines Horváthschen Motives.“ In: „Ödön von Horváth. Unendliche Dummheit-dumme Unendlichkeit“. Hrsg. von Klaus Kastberger. Reihe „Profile“. Magazin des Österreichischen Literaturarchivs. 4. Jg. Band 8 der Reihe. Paul-Zsolnay-Verlag, Wien 2001. S. 63-73.

I

J

Jenny, Urs: „Ödön von Horváths Größe und Grenzen“. In: „Über Ödön von Horváth“. Hrsg. von Dieter Hildebrandt und Traugott Krischke. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1972. S. 71-78.

K

- Kun, Eva: „Die Komödie des Menschen‘ oder Horváth und Ungarn“. In: „Sprachkunst: Beiträge zur Literaturwissenschaft“. Jahrgang XIX/1988. 1. Halbband. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1988. S. 1-22.
- Kadernoska, Franz: „Sozialkritik und Transparenz faschistischer Ideologeme in »Jugend ohne Gott«“ In: „Horváths Jugend ohne Gott“. Hrsg. von Traugott Krischke. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1984. S. 69-91.
- Kaiser, Wolf: „»Jugend ohne Gott« – ein antifaschistischer Roman?“ In: „Horváths Jugend ohne Gott“ Hrsg. von Traugott Krischke. Suhrkamp-Verlag. Taschenbuch-Materialien, Frankfurt am Main 1984. S. 48-68.
- Kampelmüller, Gudrun; Prantner, Elisabeth: „Ödön von Horváth – ‚ein treuer Chronist seiner Zeit.‘ – Politische Ideologien und die daraus resultierende Sprache in Ödön von Horváths Werken: *Saldek oder die schwarze Armee* und *Italienische Nacht*“. In: Politische Betrachtungen einer Welt von gestern. Öffentliche Sprache in der Zwischenkriegszeit. Hans-Dieter-Heinz Akademischer-Verlag, Stuttgart 1995. S. 13-51.

L

M

- Mann, Klaus: „Ödön von Horváth“. In: „Ödön von Horváth Jugend ohne Gott“. Ein Roman, ein Film. Materialien. Zusammengestellt und mit einem Kommentar versehen von Reiner Niehoff. Michael Knof: „Jugend ohne Gott“ nach dem Roman von Ödön von Horváth. Filmedition Suhrkamp. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 2008. S. 32-35.
- Mildenberger, Angelika-Ditha: „Motivkreise in Ödön von Horváths dramatischem Werk“ LEU-Verlag für zeitgenössische Literatur und Gegenwartskunst, Zürich 1988.
- Müller, Hartmut: „Ödön von Horváth Der jüngste Tag“ Lektürehilfen. Erst-Klett-Verlag für Wissen und Bildung, Stuttgart, Dresden 1995.
- Müller, Karl: „Wo ganz plötzlich ein Mensch sichtbar wird- Lebens- und Todeskämpfe“. In: „Ödön von Horváth. Unendliche Dummheit-dumme Unendlichkeit“. Hrsg. von Klaus Kastberger. Mit einem Dossier „Geborgte Leben. Horváth und der Film“. Reihe „Profile“: Magazin des Österreichischen Literaturarchivs. 4. Jg. Band 8 der Reihe. Paul-Zsolnay-Verlag, Wien 2001. S. 19-34.
- Müller, Karl: „Mein Leben beginnt mit der Kriegserklärung. Krieg und Kriegsfolgen im Werk Ödön von Horváths“. In: „Geboren in Fiume Ödön von Horváth (1901-1938) Lebensbilder eines Humanisten“ mit komplettem Werkverzeichnis im Anhang. Hrsg. von Ute Karlavaris-Bremer, Karl Müller und Ulrich N. Schulenburg. Löcker-Verlag, Sessler-Verlag, Wien 2001. S. 43-61.

Müller, Karl: „Einheit und Disparität – Ödön von Horváths »Weg nach innen«“. In: „Horváths Prosa“. Hrsg. von Traugott Krischke. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1989. S. 156-177.

Müller-Funk, Wolfgang: „Faschismus und freier Wille Horváths Roman »Jugend ohne Gott« zwischen Zeitbilanz und Theodizee“. In: „Horváths Jugend ohne Gott“ Hrsg. von Traugott Krischke. Suhrkamp-Verlag. Taschenbuch-Materialien, Frankfurt am Main 1984. S. 157-179.

N

O

P

Q

R

Rudloff, Holger: „Kafka-Bezüge in Horváths: „Ein Kind unserer Zeit““. In: Horváths Prosa. Hrsg. von Traugott Krischke. Suhrkamp-Taschenbuchmaterialien. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1989. S. 133-155.

S

Schober, Wolfgang-Heinz: „Die Jugendproblematik in Horváths Romanen“. In: Horváth – Diskussion. Hrsg. von Kurt Bartsch, Uwe Baur, Dietmar Goltschnigg. Scriptor-Verlag, Kornberg/Ts. 1976. S. 124-137.

Siebenhaar, Klaus: „Eiszeit oder Die Vertreibung aus dem Paradies. Verlusterfahrung, Einsamkeit, Isolation im Spätwerk Ödön von Horváths“. Zwischenwelt 6. Literatur der „Inneren Emigration“ aus Österreich. Theodor-Kramer-Gesellschaft. Hrsg. von Johann Holzner und Karl Müller. Verlag-Döcker, Wien 2002. S. 251-265.

Steets, Angelika: „Die Prosawerke Ödön von Horváths. Versuch einer Deutungsanalyse“. Hrsg. von Ulrich-Müller, Franz-Hundsnurscher und Cornelius Sommer. Akademischer-Verlag-Hans-Dieter-Heinz, Stuttgart 1975. S. 79-111.

Spies, Bernhard: „Der Faschismus als Mordfall. Ödön von Horváths *Jugend ohne Gott*“. In: Studien zur Deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. Band. 21. Experimente mit dem Kriminalroman. Ein Erzählmodell in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Hrsg. von Wolfgang Düsing. Peter-Lang-Verlag, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1993. S. 97-116.

Sonnleitner, Johann: „Sprache und Ökonomie. Soziolinguistische Aspekte des Bildungsjargons bei Ödön von Horváth.“ In: „Ödön von Horváth. Unendliche Dummheit-dumme Unendlichkeit“. Hrsg. von Klaus Kastberger. Mit einem Dossier „Geborgte Leben. Horváth und der Film“. Reihe „Profile“. Magazin des Österreichischen Literaturarchivs. 4. Jg. Band. 8 der Reihe. Paul-Zsolnay-Verlag, Wien 2001. S. 52-62.

Sosna, Anette: „Ödön von Horváth Jugend ohne Gott“. Ein Fach Deutsch. Unterrichtsmodell. Hrsg. von Johannes Diekhans. Schöningh-Verlag, Paderborn, Braunschweig, Darmstadt 2012.

T

Tworek, Elisabeth; Salmen, Brigitte: „Ödön von Horváth. Ein Kulturführer des Schloßmuseums Murnau“. 2. Auflage 2003.

Tietz, Julian: „Politik und Artifizialität: Die Kältemotivik in Ödön von Horváths *Ein Kind unserer Zeit*“. Exil (Forschung, Erkenntnisse, Ergebnisse) 1933-1945. Nr. 1. 2007. 27. Jahrgang. Hrsg. von Edita Koch und Frithjof Trapp, Frankfurt am Main 2007. S. 30-37.

U

V

W

X

Y

Z

Philosophische Primär- und Sekundärliteratur

Platon

Platon: „Gorgias“. In: Platon Sämtliche Werke. Band I. Hrsg. von Ursula Wolf. Rowohlts-Enzyklopädie. 28. Auflage. Rowohlt-Verlag, Hamburg 2002. S. 343-452.

Platon: „Menon“. In: Platon Sämtliche Werke. Band I. Hrsg. von Ursula Wolf. Rowohlts-Enzyklopädie. 28. Auflage. Rowohlt-Verlag, Hamburg 2002. S. 457-500.

Platon: „Alkibiades I“. In: Platon Sämtliche Werke. Band I. Hrsg. von Ursula Wolf. Rowohlts-Enzyklopädie. 28. Auflage. Rowohlt-Verlag, Hamburg 2002. S. 127-179.

- Platon: „Protagoras“. In: Platon Sämtliche Werke. Band I. Hrsg. von Ursula Wolf. Rowohlt-Enzyklopädie. 28. Auflage. Rowohlt-Verlag, Hamburg 2002. S. 275-335.
- Platon: „Die Apologie des Sokrates“. In: Platon Sämtliche Werke. Band I. Hrsg. von Ursula Wolf. Rowohlt-Enzyklopädie. 28. Auflage. Rowohlt-Verlag, Hamburg 2002. S. 13-43.
- Platon: „Politeia“. In: Platon Sämtliche Werke. Band II. Hrsg. von Ursula Wolf. Rowohlt-Enzyklopädie. 34. Auflage. Rowohlt-Verlag, Hamburg 2013. S. 211-537.
- Platon: „Symposion“. In: Platon Sämtliche Werke. Band II. Hrsg. von Ursula Wolf. Rowohlt-Enzyklopädie. 34. Auflage. Rowohlt-Verlag, Hamburg 2013. S. 41-101.
- Ricken, Friedo: „Gemeinschaft Tugend Glück. Platon und Aristoteles über das gute Leben“ W. Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 2004.
- Noak, N.: „Platon und der Immoralismus. Die Prototypen des extremen Naturrechts, Kallikles und Thrasymachos in der Darstellung Platons“ Hrsg. von Prof. em. Dr. Andreas Graeser und PD Dr. Martin Bondeli, Universität Bern. Peter-Lang-Verlag, Bern, Berlin, Brüssel, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien 2012.
- Manuwald, Bernd: „Konstanz oder Wandel? Zur Tugend-Diskussion in den Dialogen Platons“ In: „Geist und Sittlichkeit. Ethik-Modelle von Platon bis Levinas“, Hrsg. von Edith und Klaus Düsing und Hans-Dieter Klein. Königshausen und Neumann-Verlag, Würzburg 2009. S. 27-47.

Kant

- Immanuel Kant: „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Band VII. „Kritik der praktischen Vernunft“ und „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1968. S. 11-102.
- Immanuel Kant: „Über den Gemeinspruch das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis in der Moral überhaupt“. Band XI. „Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1“. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1968. S. 127-143.
- Immanuel Kant: „Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen“. Band VIII. „Die Metaphysik der Sitten“. In: Werkausgabe in 12 Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1968. S. 637-643.

Lexika und andere Nachschlagewerke

Metzler „Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze-Personen-Grundbegriffe.“
Hrsg. von Ansgar Nünning. Dritte, aktualisierte und erweiterte Auflage. Verlag
J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar 2004.

Weitere Literatur

Charlotte Brontë: „Jane Eyre“. Deutscher-Taschebuch-Verlag 11. Auflage, München 2012.

Franz-Theodor Csokor: „Auch heute noch nicht an Land“. Briefe und Gedichte aus dem Exil. Dokumente. Berichte. Analysen. Hrsg. von Franz Richard Reiter. Ephelant-Verlag, Wien 1993.