

Der Ginster

Giacomo Leopardi über das würdige Leben und Sterben

Von Heinz Gerd Ingenkamp (Bonn)

Einleitung: Leopardi über die Natur

Leopardis im Mai 1824 verfaßter Dialog zwischen der Natur und einem Isländer stellt die bis zu diesem Zeitpunkt schärfste Anklage des Dichters gegen die kosmische Ordnung dar.¹ In bewegenden Worten trägt der Isländer das Elend des menschlichen Lebens vor und kommt schließlich zu folgendem Ergebnis:

Ich sehe ein, daß uns das Leiden ebenso vorbestimmt und unvermeidlich ist wie das Nicht-Genießen, daß es ebenso unmöglich ist, irgendwie in Ruhe zu leben wie ohne Elend in Unruhe, und muß daraus folgen, daß du [d. h. die Natur, Verf.] die offene Feindin der Menschen und der anderen Lebewesen und aller deiner Werke bist: bald lauerst du uns auf, bald drohst du uns, bald greifst du uns an, bald stichst, schlägst, zerreißeest du uns, und nie hörst du auf, uns zu mißhandeln oder zu verfolgen; du bist aus Gewohnheit oder Anlage die Mörderin deiner Familie, deiner Kinder und sozusagen deines eigenen Fleisches und Blutes. Darum bleibt mir nicht die geringste Hoffnung; denn ich habe erkannt, daß die Menschen zwar aufhören, denjenigen zu verfolgen, der sie flieht oder sich verbirgt in der ehrlichen Absicht, sie zu fliehen oder sich zu verbergen; du aber läßt dich durch nichts davon abhalten, uns zu verfolgen, bis du uns vernichtet hast [...].

Die Natur entgegnet:

Hast du dir vielleicht eingebildet, die Welt sei für euch geschaffen worden? So erfahre denn, daß ich in allem, was ich tue, anordne und bewirke, mit sehr wenigen Ausnahmen, immer ganz andere Ziele habe als das Glück oder das Unglück der Menschen. Wenn ich euch in irgendeiner Weise mißhandle, merke ich es nur selten, wie ich es gewöhnlich auch nicht weiß, wenn ich euch erfreue oder wohl-tue, da ich nichts erschaffe, um euch zu erheitern oder zu nützen. Und selbst wenn ich versehentlich euer ganzes Geschlecht vernichtete, ich würde es nicht einmal wahrnehmen.²

Das Bild von der Natur, das der Isländer entwirft und das die Natur selber bestätigt, hatte sich im Geist des Dichters länger vorbereitet. Sein erschütterndster Ausdruck aus späterer Zeit ist der Entwurf eines Hymnus auf Ahriman (1832). Ahriman ist das göttliche Prinzip des Bösen in der zarathustrischen Religion.

An Ahriman

König der Dinge, Urheber der Welt, geheimnisvolle Bosheit, höchste Macht und höchste Intelligenz, ewiger Spender der Übel und Lenker der Bewegung, ich weiß nicht, ob dich das glücklich macht, aber schau und freue dich usw., indem du ewig anschaust usw., Herstellung und Zerstörung usw., ernährt um zu töten usw., System der Welt, insgesamt Leiden. Natur ist wie ein Kind, das das, was es gemacht hat, selbst zerstört. Alter. Überdruß oder Leidenschaften, voll Schmerz und Verzweiflung: Liebe.

[...]

Und die Welt verliert sich in verzückten Visionen bei der Suche nach neuen Ordnungen und Gesetzen und erhofft Vollkommenheit. Aber dein Werk bleibt unveränderlich, denn für die Menschennatur werden immer die Frechheit und der Betrug herrschen, und die Aufrichtigkeit und die Bescheidenheit werden dahinter zurückbleiben, und das Schicksal wird feind sein dem Wert, und das Verdienst wird nicht stark genug sein, sich in Ansehen zu setzen, und was gerecht und schwach ist, wird untergehen usw.

[...]

Ich weiß nicht, ob du das Lob oder den Tadel liebst usw. Dein Lob wird das Weinen sein, Zeugnis unseres Leidens. Tränen von mir wirst du sicherlich nicht erhalten; wohl tausendmal wird von meinen Lippen dein Name verflucht werden usw.

Aber ich werde nicht aufgeben usw.

Wenn jemals von Ahriman eine Gnade erbeten worden ist usw., erlaube mir zu bitten, daß ich das siebte Lustrum nicht zuende leben muß. Ich bin in meinem Leben dein größter Prediger gewesen usw., der Apostel deiner Religion. Belohne mich. Ich bitte dich um nichts von dem, was die Welt „Güter“ nennt; ich bitte dich um das, was man für das größte der Übel hält, den Tod. [...] Ich halte das Leben nicht mehr aus, ich halte es nicht mehr aus.³

Der Ginster

Wie so viele andere Schriftsteller vor ihm, hat der Autor seinen Lesern nur eins angeboten — mit ihm seine Einsamkeit zu teilen. Vielleicht ist dies die einzige Form der Gemeinschaft, in der jene zueinanderfinden, die aus der gleichen Quelle den Mut schöpfen müssen, ohne Illusionen zu leben.

Manès Sperber, *Wie eine Träne im Ozean*, Vorwort.

„Der Ginster“ lautet der Name von Leopardis längstem, über 300 Verse zählenden Gedicht. Er schrieb es 1836, achtunddreißigjährig, im Jahr vor seinem Tod. Es folgte zwar noch ein weiteres Gedicht, „Monduntergang“, aber „Der Ginster“ ist sein Testament.

Der volle Titel des Gedichtes lautet „Der Ginster oder die Blume der Öde“. Von den 7 Strophen wenden sich die zweite, vierte, fünfte und sechste vor allem der Öde zu, die übrigen, also die erste, dritte und siebte, der Blume in dieser Öde. Mit diesen drei Strophen werden wir uns befassen. Hier legt der Dichter dar, was er über das würdige Leben und Sterben denkt.

Zu Beginn des Gedichts wandert der Blick des Dichters zwischen dem Ginster und seiner Umwelt, dem Hang des Vesuv, hin und her. Hier hat der Vulkan eine blühende Menschenwelt zerstört. Wir begegnen der Unerbittlichkeit und der Gleichgültigkeit des Laufes der Natur. Nur ihren eigenen Gesetzen ist sie gefolgt, nichts anderes hat sie gekümmert. Auch anderswo hat sie so gewirkt. Sogar die Gegend um die einstige Herrin der Welt, Rom, ist zur Öde geworden. Wir begegnen aber auch dem Ginster, der inmitten der vom Vulkan ruinierten Welt (wie auch vor Rom) seinen Duft verströmt. Der Dichter denkt sich, daß die Pflanze ihre Umgebung mit ihrem Duft tröstet, aus Mitleid mit fremdem Unglück.

Der Ginster tut nichts, er redet auch nicht, er stellt einfach etwas dar, er repräsentiert eine der Natur gegenüber andere, gegensätzliche Form des Daseins. Da ist die Welt der gefühllosen Gesetzlichkeit, die die Zerstörung von allem und jedem in Kauf nimmt, auch dessen, was der Mensch mit Liebe geschaffen hat und woran er seine Hoffnung gehängt hat. Und dieser bösen Welt tritt in der Pflanze etwas anderes, ihr Fremdes, gegenüber. Es kann nicht handeln, aber es duftet und will vielleicht mit diesem Duft die Wüste trösten. Durch sein Anderssein richtet es den Gang der Natur und verurteilt ihn.

Viele Jahre vorher hatte Leopardi einen Menschen gezeichnet, der diesem Ginster gleicht. Ein Vierteljahr nach dem Dialog zwischen der Natur und einem Isländer schrieb er die kleine Schrift „Memorabilien des Filippo Ottonieri“. Dieser Ottonieri scheint geeignet zu sein, mit dem Duft seines stillen Wesens die Öde unserer Welt zu verschönen. Schlicht und voll inneren Friedens, in ruhiger Abgeklärtheit, spricht er zu den Menschen seiner Umgebung. Er setzt nichts in Bewegung; er ist nur, wie er ist. Er belehrt uns zwar offen über die Bedingungen unseres Lebens, aber die Art, in der er dies tut, wirkt doch wieder so, als wolle er uns über die ganze Furchtbarkeit der Wahrheit mit dem Zauber der ihm eigenen Leichtigkeit trösten.

An den Menschen Ottonieri stellen sich andere Forderungen als an die Pflanze Ginster. So ist es vielleicht nicht ironisch, sondern ehrlich gemeint, wenn Ottonieri, der nach gängigem Urteil „nichts“ geleistet hat, auf seinen Grabstein schreiben läßt:

Gebeine / des Filippo Ottonieri / der geboren zu tugendhaften Werken / und zum Ruhm / sein Leben müßig und unnütz verbrachte / und ruhmlos starb / nicht in Unkenntnis seiner Natur / noch seines Schicksals.⁴

Vielleicht aber gibt es besondere Situationen, entsprechende Zeiten, in denen auch Ottonieris Art zu sein die Postulate erfüllen kann, die an ein würdiges Menschenleben gestellt werden. Darauf werden wir noch zurückkommen.⁵

Unser Gedicht kann den Ginster in der ersten Strophe noch ganz Pflanze sein lassen — er tut ja nichts als duften und sein Mitleid ist Vorstellung des Dichters; aber dem Leser wird das Bild dieser Pflanze nicht aus dem Sinn gehen, wenn er in den späteren Strophen immer wieder auf Urteile über menschliches Verhalten stößt. Irgendwie wird man das richtige menschliche Verhalten mit der Art des Ginsters zwar nicht gleichsetzen, aber wohl verbinden wollen, so daß die Pflanze doch zu einer Art Modell für menschliches Verhalten wird. So kann der Dichter in der letzten, siebten, Strophe wieder zum Ginster zurückkehren, um ihm das Schlußwort über das würdige Sterben zu geben, das ohne Frage dem Menschen ein Vorbild sein soll.

Der Dichter sieht dort nämlich die Zeit nahen, in der auch der Ginster, der jetzt noch die Hänge des Vesuv verschönt, Opfer des Mörderberges werden wird — wenn eines Tages der gierige Rand der Lava nach ihm greift. Anders als der in albernem Hochmut verblendete Mensch, von dem zuvor schon so oft die Rede war, wird die ruhig-beherrschte Pflanze ihr unschuldiges Haupt ihrem Schicksal widerstandslos beugen. Sie hat es nie feig vor dem zukünftigen Bezwinger geneigt, sie hat es aber auch nie in aberwitzigem Stolz in den Himmel gehoben,

als wisse sie nicht, daß es die Wüste ist, in der sie wächst. Weiser als der Mensch, dünkt sie sich weder auf Grund ihres Geschicks noch gar ihrer eigenen Kraft unsterblich.

Der edle Mensch und sein Handeln

Nun soll uns das würdige Leben befassen. Zunächst hier der Text der dritten Strophe:⁶

Edel ist der Charakter desjenigen,
Der mutig mit sterblichen Augen
Dem gemeinsamen Fatum entgegenblickt und offen,
Die Wahrheit in nichts verkleinernd,
Das Übel bekennt, das uns als Schicksal gegeben wurde,
Und unsere Niedrigkeit und Zerbrechlichkeit;
Desjenigen, der sich groß und stark
Zeigt im Leid, der nicht Haß und Bruderzwist,
Schlimmer noch als alles andere, das uns schadet,
Dem Elend hinzufügt und den Menschen beschuldigt
Als Verursacher seines Leidens, sondern die Schuld jener
Zuweist, die in Wahrheit schuldig ist, die Sterblichen
Als Mutter gebärend und sie verfolgend als Stiefmutter.
S i e nennt er Feindin; und gegen s i e
Vereint glaubend,
Wie es wahr ist, und von jeher gerüstet
Die Gemeinschaft der Menschen,
Hält er alle Menschen für miteinander
Verbündete, und alle umarmt er
Mit wahrer Liebe, wirksame und rasche
Hilfe leistend und erwartend
In den wechselseitigen Gefahren und in den Ängsten
Des allgemeinen Krieges. Und gegen menschlichen Angriff
Sich zu waffnen, und unserm Nächsten Fallen zu stellen
Und Hindernisse, erscheint ihm töricht,
Genau, als ob man im Felde,
Umzingelt vom gegnerischen Heer, wenn am heftigsten
Die Angriffe toben,
Die Feinde vergessend, wütenden Streit
Mit den Freunden entfachte,
Und Panik auslöste und mit dem Schwert herumschlug
Unter den eigenen Krieger.
Wenn solche Gedanken
Wie ehemals, für die Menge offen zutage liegen
Und das Grauen, das früher
Gegen die ruchlose Natur
Die Sterblichen in einer Kette der Hilfsbereitschaft vereinte,
Vom Wissen um die Wahrheit weitgehend
Erneuert wird, dann werden ehrliches und gerechtes
Bürgerliches Miteinanderleben
Und Recht und Pietas andere Wurzeln
Haben als eitle Hirngespinnste,
Auf deren Grundlage Rechtschaffenheit der Menge
Genau so sicher aufrecht steht,
Wie alles steht, was sich auf Irrtum gründet.

Wir kommen sofort zum Hauptgedanken des ersten Strophenteils, den man so zusammenfassen kann:

Eine edle Natur, *nobil natura*, gibt sich keinen Täuschungen über unser Schicksal hin und verbirgt ihre Sicht der Dinge auch nicht vor anderen. Sie leidet, zeigt sich aber im Leiden stark und groß. Sie vergrößert ihr Leiden nicht durch Haß und Zorn auf die Mitmenschen: Die hält sie für unschuldig, für schuldig aber die Natur, und gegen sie sieht sie die Menschheit vereinigt. Ein so gearteter Mensch umarmt die Menschheit helfend — und Hilfe erwartend. Und gegen die anderen anzugehen — etwa wegen einer erlittenen Kränkung — hält er für so törricht, wie in einer vom Feind bedrohten Stadt den Mitstreiter anzugreifen.

Das Prinzip „Adel“

Wir fragen zuerst nach dem „Prinzip“, dem „Fundament“, gewissermaßen — wie man mit Aristoteles' sagen könnte — dem „Obersatz“ oder „Axiom“ des würdigen Lebens. Worauf beruht es? Das gesuchte Prinzip, vom Leser spätestens bei der zweiten Lektüre und vor allem auf gezieltes Suchen hin als solches leicht zu erkennen, ist von Leopardi gleich zu Beginn genannt: *nobil natura*. Der Adel der *nobil natura* besteht in der Stellung, die sie einer Erkenntnis gegenüber einnimmt.

Für Leopardi ist diese Erkenntnis ein Ergebnis des neuen, kopernikanischen Weltbildes, das den Menschen aus dem Zentrum der Welt herausgenommen hat, und der rationalen Aufklärungsphilosophie, die die transzendente Metaphysik der Tradition aufgegeben und ein materialistisches Weltbild an ihrer Stelle errichtet hatte. Die Aufklärer selbst sahen in der neuen Sicht der Dinge die Möglichkeit zu neuem Aufbruch, zu einem freien, menschenwürdigen Leben in einer endlich durchschaute Welt; Leopardi hatte gesehen, daß der durch das neuzeitliche Denken herbeigeführte Verlust der klassischen Illusionen von Göttern, die sich mit uns auf Gespräche einlassen, von einem Kosmos, der sich gerade über uns als seinem Bezugspunkt wölbt, ja, gerade unserer wegen gemacht worden ist — natürlich von einer *gütigen* Schöpferhand —, daß der Verlust dieser Illusionen nichts anderes bedeutete als den Verlust der Welt als unserer *Heimat* und der tröstenden Sicherheit, daß das eigene Leben und damit auch das eigene Leiden einen Sinn hat. Kopernikus und die französischen Materialisten hatten letztlich nur nachgewiesen, daß niemand da ist, der unsere Klagen hört. Leopardis Denken kreist nicht zuletzt um diese Vorstellung. In anderen Gedichten, in seinen veröffentlichten Prosaschriften, den *Operette morali*, und vor allem in seinem erst am Ende des vorigen Jahrhunderts veröffentlichten philosophischen Tagebuch, dem *Zibaldone*, kommt er immer wieder darauf zurück.¹ Seine Dichtung ist die Dichtung seiner Philosophie. Die Form schmiegte sich dem philosophischen Gedanken an, dieser geht voran.

Die Erkenntnis, von der die Rede ist, führt zu einer bitteren Wahrheit. Wir kennen Handlungstheorien, wonach Erkenntnis unmittelbar handlungsrelevant ist. Schopenhauers Ethik gehört dazu. Hier wirkt eine bestimmte Erkenntnis unmittelbar auf das Wesen des Erkennenden ein und gestaltet es um. Die Handlungsweise fließt dann ohne die Zwischenstufe der Entscheidung aus diesem neuen Wesen. Für Leopardi stellt die Erkenntnis aber erst die Situation her, in der

oder aus der heraus gehandelt wird, so wie das vor ihn gebrachte Verbrechen für den Richter erst die Situation herstellt, in der er sich durch sein Urteil handelnd zu bewähren hat.

Bittere Wahrheiten, als Schöpfer von Handlungssituationen verstanden, verlangen etwas von uns: Man muß sie zu akzeptieren wagen. Und so ist es auch hier. Typisch für Leopardis Epoche ist eine andere Einstellung. In der vorhergehenden Strophe hatte Leopardi sie so angeredet:

Du leugnest frech und dreist
Die Wahrheit des erbärmlichen Geschicks,
Das uns Natur verhängt. So wandtest du
Dem Licht, das sie verkündet, feig den Rücken
Und fliehst vor ihm und schiltst den, der ihm folgt,
Gemein, und nur der Narr,
Der Listigschlaue, heißt
Dir edel, der, sich oder andre trügend,
Des Menschen Los bis an die Sterne preist.⁹

Zynisch wertet das neue Jahrhundert die Werte um. Edel heißt der, der sich und anderen etwas vormacht. Dreist kehrt man der Wahrheit den Rücken zu. Aber diese Dreistigkeit ist nur der Ausdruck einer Schwäche: Man ist dreist aus Feigheit. Man kann nur dreist lügen, weil man vorher der Wahrheit feig den Rücken gekehrt hat. Die Attitüde ist nicht ungewöhnlich, im Gegenteil. Eine edle Natur aber ist, wird es dann in unserer dritten Strophe heißen,

Wer *kühn* und *fest* die Augen
Auf unser aller Schicksal
Zu richten *wagt*,¹⁰

also der Mutige. Aber aus wieviel Gründen kann man nicht tapfer sein! Wenn ich z. B. sage: „Ich rettete den Ertrinkenden, weil ich tapfer war“, so kann man mich weiter fragen: „Nur weil du tapfer bist, hast du den Ertrinkenden gerettet? War da nicht etwas mehr?“ Über diese Zusatzfrage will man das erfahren, warum ich tapfer war. Ich kann nun z. B. antworten: „Ich wünschte mir eine öffentliche Ehrung, deswegen habe ich ihn gerettet“, ja, ich kann sagen: „Ich wollte öffentlich geehrt werden, deswegen war ich tapfer.“

Natürlich kann ich sagen: „Ich war tapfer, um tapfer zu sein. Denn Tapferkeit ist ein hoher Wert. Um diesen Wert ging es mir.“ Wir würden nun nicht sagen, daß das letzte Prinzip eines so beschriebenen Handelns direkt die Tapferkeit ist. Es gibt ja auch hier einen Grund, um dessentwillen tapfer gehandelt wird. Es sollen durch Handlungen hohe Werte, hohe Maßstäbe erreicht werden. Man will Qualität beweisen, sich auszeichnen, distinguieren. Wer sich aber auszeichnet, den nennt man „edel“, denn die letzte Grundlage des Adels — auch der soziologischen Klasse der Nobilität — ist eben ihr Ausgezeichnetsein. Nichts anderes bedeutet ja „Nobilität“, nobiltà. So beginnt Leopardi mit dem Prinzip des würdigen Handelns, wenn er sagt: „Von edlem Wesen ist /Wer [...]“. Der Ausdruck ist unscheinbar, sein inhaltliches Gewicht aber groß. Wer also *edel* sein will, der stellt sich tapfer der harten Wahrheit, der glaubt, daß die Menschen (in Wirklichkeit, was immer sie auch denken, wie immer sie auch handeln) geschlossen gegen die böse Natur stehen, der hilft und läßt sich helfen.

Es gibt andere Motive für das von Leopardi beschriebene und gewünschte solidarische Verhalten. Man kann sich z. B. zum anderen hinwenden um des anderen willen oder weil man im anderen ein Ich-noch-einmal sieht. Das solidarische Verhalten der „Ginestra“ ist von wesentlich anderer Art. Es geht ihm um den eigenen Adel, den eigenen Stolz: der verlangt, daß man sich solidarisch verhält.

„Adel“ ist früh als Fundament gewünschten Verhaltens empfunden worden. So gründete die *griechische* Welt von Anfang an und mit klarem Bewußtsein richtiges Verhalten auf Adel, d. h. „Bereits-gut-und-ausgezeichnet-Sein“, letztlich „Gut-geboren-Sein“.¹¹ Und Handelnde, die ihr Tun auf Adel gründen, finden sich heute noch in großer Zahl. Es wird den meisten nicht auffallen. Auffallen wird vor allem denen, daß ihr Prinzip „Adel“ ist, die mit anderen zusammen an der Verwirklichung eines Ziels arbeiten, aber immer wieder auf Unverständnis stoßen, wenn sie von ihren Motiven reden, oder gar feststellen müssen, daß die Art, wie andere aus ihrem Umkreis das gemeinsame Ziel verwirklichen wollen, eben dies Ziel entstellt.

Manès Sperber hat in seiner Romantrilogie *Wie eine Träne im Ozean* das Schicksal eines österreichischen Kommunisten namens Denis (oder Dojno) Faber beschrieben. Meistens wird man dem kommunistischen ebenso wie dem christlichen Idealverhalten eine altruistische Sinnesart unterstellen oder man wird es, den Parteitheoretikern folgend, als Ausdruck, fast als Abdruck einer objektiven Situation deuten. Faber aber sah seine Parteinahme und sein Handeln auf das Fundament „Adel“ gestellt. Gespräche, wie er sie mit seinen ihm verständnislos gegenüberstehenden Parteigenossen führt, sind nicht auf eine Partei mit ihrer besonderen Problematik, auf eine politische Richtung und überhaupt nicht auf den Bereich politischen Handelns beschränkt.

Faber spricht mit einem zu diesem Zeitpunkt noch intransigenten Parteimann, einem jungen Kölner. Er sagt:

„[...] Dieser alte Augusto ist natürlich ein Wirrkopf, seine Vorstellungen von der Revolution sind unrealistisch, aber sie sind edel.“

„Was?“ fragte Josmar erstaunt, „was sind sie?“

„Du hast recht gehört: edel. In den besten Männer des Proletariats steckt eine Sehnsucht nach Edelmut, die tiefer ist, bewegender, als das Bedürfnis, sich jeden Tag sattzufressen. Sie spüren, ohne es aussprechen zu können, daß die Menschen ihre Würde erst erobert haben werden, wenn es ihnen möglich sein wird, unbegrenzt edel zu sein.“

„Komisch, du und Vasso [dies ein anderer Kommunist von der Art Fabers, der von den Stalinkommunisten umgebracht werden wird, der Verf.], ihr bringt immer Begriffe ins Gespräch, die eigentlich völlig sinnlos sind. Kein Prolet würde sie verstehen.“¹²

Adelsethik geht, wie es immer vorausgesetzt ist und von ihrem vielleicht unzweideutigsten, jedenfalls streitbarsten Vertreter, Nietzsche, in aller Klarheit vertreten wird, auf Selbstdistinguierung aus. Dies aber heißt: der in dem besprochenen Sinne Edle muß stets so handeln, daß sich die Tat mit seinem Bereits-gut-Sein verträgt, ja, mehr noch: sie muß sein Bereits-gut-Sein demonstrieren. Nietzsche hat diese Haltung mit der ihm eigenen Fähigkeit, Kategorien zu finden und zu formulieren, „Wille zur Macht“ genannt. Der Ausdruck ist nicht jedermann

sympathisch, aber er trifft den Kern und sollte akzeptiert werden. Wenn Faber unnachahmlich von der „Eroberung der eigenen Würde“ spricht, um derentwillen die „besten Männer des Proletariats“ für ihre Utopie kämpfen, so interpretiert er damit auch Nietzsches kämpferischer formulierten Ausdruck in angemessener Weise.

Daß Liebe und Hilfsbereitschaft auf dem Fundament „Adel“ beruht, ist ein Gedanke, der Leopardi von früh an vertraut ist. Am 13. April 1821 notiert er sich:

Der starke und gleichzeitig hochherzige [magnanimo — dies Wort kommt in der 3. Strophe der „Ginestra“ vor, der Verf.] Mensch gewinnt ohne Anstrengung und von Natur, aus dem Gefühl seiner Kraft, ein Gefühl des Mitleids für die Schwäche anderer und somit auch eine gewisse Neigung zu lieben und eine gewisse Fähigkeit, das Liebenswerte zu spüren, einen Gegenstand liebenswert zu finden, die größer ist als bei anderen. Und stets pflegt er lieber etwas von Schwachen mit Geduld zu ertragen, als sie den Herrn spüren zu lassen, wenn er das auch mit Recht tun könnte.

Ähnlich formuliert er im August (26./27.) und im Oktober (24.) 1823. Das Thema ist nicht dasselbe wie in der „Ginestra“, der Ton ist auch anders, aber das uns Interessierende ist hier und dort dasselbe: daß die Liebe, die letztlich auch in der „Ginestra“ gemeint ist, auf „Adel“ beruht. Ausgerechnet der seine Umwelt durch sein Sosein tröstende stille Mensch¹³ Filippo Ottonieri, von dem wir schon hörten, führt dann aus, es gebe eine Gruppe von Menschen, die aus einem Übermaß von Kraft der damals gegenwärtigen Lebenskunst widerstanden und sich dadurch ausgeschlossen und auf sich selber zurückgeworfen hätten. Sie hätten von ihr nicht einmal so viel angenommen, daß es für die Geschäfte und den Umgang mit den Menschen genug gewesen wäre oder sie zu angenehmen und geschätzten Geschäftspartnern gemacht hätte.¹⁴ Zweifellos gehört Ottonieri selbst zu dieser Gruppe und Leopardi dürfte mit der Gestalt Ottonieris darstellen wollen, was er als Möglichkeit (oder Chance?) des eigenen Wesens ansieht. Es ist im übrigen zweifellos, daß der Dichter seine Idee vom „Fundament Adel“ auch an seinem eigenen Wesen orientiert, wodurch sie als eine Konstante in seinem Denken angesehen werden darf, die gerade deswegen auch oft genug als selbstverständlich im Hintergrund bleiben kann, wo sie mitgemeint ist.

Mit der Konzeption des *Mitleids* nach der ersten Strophe der „Ginestra“ oder, nach der dritten Strophe, der *Solidarität* aus Stärke (bzw. Adel) ist die Auffassung Leopardis vom Adelsdenken Nietzsches geschieden, der seinerseits — ausgehend von seiner Ablehnung des metaphysisch begründeten Mitleids christlicher und vor allem Schopenhauerscher Prägung — gerade daraus, aus dem Mitleid, das Indiz der Schwäche, aus seiner Überwindung das Zeichen des Triumphs wahrer Stärke macht.

Eine weitere Notiz Leopardis aus etwas späterer Zeit läßt uns, wie mir scheint, mit noch größerer Sicherheit erkennen, daß für Leopardi das Fundament würdigen Handelns „Adel“ ist. Am 6. und 7. Januar 1827 schreibt er in sein philosophisches Tagebuch:

Ich weiß nicht, ob ich mich täusche, aber ich sehe deutlich, wie mir scheint, sowohl in Galileis Art zu denken wie auch in seiner Art zu schreiben einen Hinweis auf seine adlige Abstammung und einen Effekt dieses Adels. Diese Offen-

heit und Freiheit zu denken — gelassen, ruhig, sicher, nicht gewollt, nicht unangenehm, und gleichzeitig mit einer würdevollen Geringschätzung des Stils: all das zeugt von einer gewissen Hochherzigkeit [magnanimità], von Selbstvertrauen und lobenswerter Achtung vor sich selbst, einer Großzügigkeit [hier erscheint das ebenfalls in der 3. Strophe der „Ginestra“ verwendete Wort „generoso“, der Verf.] des Geistes, die nicht mit der Zeit und durch Reflexion erworben, sondern gewissermaßen angeboren ist, da ihm von Beginn des Lebens an eigen, und entstanden aus der aufmerksamen Behandlung durch andere, die ihm seit den frühesten Jahren zuteil und zur Gewohnheit geworden war. Ich glaube, daß diese Hochherzigkeit ebenso des Denkens wie des Schreibens — ich sage „derartige“, also eine, die weder abweisend noch satirisch oder eine Mischung aus beidem ist — sich nicht leicht bei Schriftstellern oder Leuten finden dürfte, die nicht adlig oder in hohem Stand geboren sind — wenn man es genau betrachtet. Es gibt da immer einen Unterschied. [...] Vielleicht wäre Galilei nicht, was er geworden ist, der erste Reformator der Philosophie und des menschlichen Geistes oder wäre wenigstens nicht ein so freier Mensch geworden, wenn das Schicksal ihn nicht in einer adligen Familie hätte geboren werden lassen.

Es wäre falsch, diesem Text einen „Klassenstandpunkt“ zu unterstellen. Leopardi steht der sozialen Klasse der Nobilität durchaus nicht unkritisch gegenüber. So nennt er Ende 1828, also im selben weiteren Zeitraum, in den die Bemerkung über Galilei fällt, die Einteilung der Menschheit in zwei „Rassen, Adlige und Nichtadlige, [...] die Erbsünde auch der modernen Gesetzgebung“.¹⁵ Es ist nicht das soziale Phänomen „Adel“, was nach Leopardis Auffassung die Grundlage der inneren Freiheit und des generösen Umgangs mit der Welt darstellt, sondern es sind die *Bedingungen, die bis zu Leopardis Zeiten vor allem der Adel dem Menschen, insbesondere wohl dem heranwachsenden Menschen bieten konnte*. Entscheidend ist das bewegende Wort von der „aufmerksamen Behandlung durch andere“, die das Kind zu einem freien Menschen macht. Natürlich bedarf es auf seiten der Erziehenden für eine solche Behandlung der *ökonomischen* Voraussetzung der Muße, des „Zeit-für-das-Kind-Habens“, und es ist diese Voraussetzung, die von Leopardi beschrieben und indirekt auch gefordert wird.

Das würdige Leben und Sterben

Es gilt nun, den bisher besprochenen Teil der dritten Strophe mit den vom Ginster handelnden Strophen, der ersten und der letzten, und zwar vor allem mit der letzten, zu verbinden und nach dem Bild zu fragen, das im *gesamten* Gedicht vom würdigen Handeln entworfen ist. Fragen wir also zunächst nach den Gemeinsamkeiten des edlen Menschen mit der Blume der Wüste, wie Leopardi sie beschreibt.

Zunächst fallen die Unterschiede auf. Das vornehme, edle Verhalten des Ginsters der ersten Strophe — denn als solches erscheint es dem betrachtenden Dichter — besteht durchaus nicht in einem Handeln, sondern bloß in seinem So-sein-wie-er-ist. Er ist da und duftet in der Öde und scheint Trost spenden zu wollen. Anders der Ginster der letzten Strophe: hier entdecken wir über das bloße Sosein hinaus ein *demonstratives* Sosein. Die Pflanze ist deutlich anthropomorphisiert; weiser und stärker als die in der vorhergehenden Strophe beschriebenen Men-

schen zeigt sie, welches Verhalten angesichts des drohenden Todes angemessen ist. Was schließlich die *nobil natura* der dritten Strophe angeht, so handelt sie im Unterschied zum Ginster der ersten Strophe, und anders als der Ginster der letzten Strophe handelt sie *ohne Bezug auf den bevorstehenden Untergang*.

Aber die Gemeinsamkeiten sind gewichtiger. Auf sie kommt es ja an. Warum sollte auch sonst ein Gedicht, daß sich mit dem Los der Menschen und der gehörigen Reaktion darauf befaßt, „Der Ginster“ heißen und mit dem Ginster beginnen und enden?

Der Ginster der ersten und der letzten Strophe sowie die *nobil natura* bringen alle drei ein Nein zum Ausdruck.

Der Ginster der ersten Strophe stellt das Nein zu der Macht dar, die die Öde geschaffen hat: in der herrschenden Öde steht er für das, über das diese Macht hinweggegangen ist — für eine *schöne*, eine *würdige* Welt. Der Roheit, mit der der Vulkan gewaltet hat, stellt er seine Milde und sein Mitleid gegenüber. Bei aller Zartheit ist das Nein dieses Ginsters von großer Entschiedenheit. Der Dichter wählt nämlich gewissermaßen den Standpunkt des Ginsters, um von ihm aus gegen den Lauf der Natur zu protestieren.

Das Nein des Ginsters der letzten Strophe ist deutlich formuliert. Es ist vom Dichter dem Verhalten der würdelosen Menschen gegenübergestellt, der Ginster selbst richtet sich gegen die zerstörerische Natur. Insofern das Nein dieses Ginsters *demonstrativ* ist, protestiert nun nicht mehr der Dichter *durch* ihn, sondern unmittelbar die Pflanze selbst — sie handelt. Das gegen die gemeinsame Feindin gerichtete Nein der *nobil natura* schließlich ist klar formuliert. Protest ist eine Form des Kampfes; wenn sich würdiges Leben und Sterben protestierend vollzieht, ist es ein Kampf. Aber dieser Kampf hat eine Besonderheit.

Die letzte Strophe macht deutlich, daß der Protest verhallt. Die erste Strophe hatte die Welt gezeigt, wie sie von der gefühllos waltenden Natur hinterlassen wird. Es ist der Ginster der ersten Strophe, der am Ende unter der Lava erstickt wird. Der *nobil natura* der dritten Strophe kann es nicht anders ergehen. Der Sieg ist ausgeschlossen. Es ist ein *resignativer* Kampf, den der würdig Lebende führt.

Das Konzept resignativen Kämpfens

„Ich werde nicht aufgeben“, ruft Leopardi Ahriman entgegen.¹⁶ Kein Zweifel, daß er seine Meinung in der „Ginestra“ nicht geändert hat. Der Ginster kapituliert eben nicht. Das resignierende Beugen des schuldlosen Hauptes vor dem Streich des Bezwingers ist der letzte Akt des Kampfes. Er stellt den Sieger bloß. Gerade in dem demonstrativen Nicht-mehr-weiter-Kämpfen, wenn es keinen Sinn mehr hat, steckt das Bekenntnis zu sich selbst, der Ausdruck der Entschlossenheit, sich *nicht* aufzugeben, weder im Winseln der Feigheit noch im Bramarbasieren unsinnigen Titanentums. Man wird vernichtet, aber nicht besiegt. Der Ginster weiß, daß er keine Chance hat. Nur insofern gibt er auf. Wir wollen seine Resignation, die Teil des Kampfes ist, im Unterschied zum bloßen Aufgeben oder zur Willensverneinung Schopenhauerschen Typs „positive Resignation“ nennen. Und *vor* dieser letzten Tat?

Der Ginster darf sich darauf beschränken, eine Gegenwelt gegen die kosmische Ordnung *darzustellen*: so finden wir ihn in der ersten Strophe; der Mensch

aber muß handeln. Erst wenn er handelt, hat er das Niveau des Ginsters erreicht, der, wenn er mit seinem Duft die Öde verschönt, alles gegeben hat, wozu er fähig ist. Eben das wird auch, übertragen auf das entsprechende Niveau, vom Menschen verlangt. Das dem Menschen angemessene Tun ist ohne Umschweife als Kampf dargestellt. Ihn erwartet das gleiche Ende wie den Ginster — auch über ihn wird die Natur hinweggehen, aber erst dann bleibt ihm nichts anderes mehr, als durch den bloßen Duft seines Soseins, eben seine „positive“ Resignation, seinen Protest bis zum letzten Moment seiner Existenz zu retten. Vorher also muß er mit den dem Menschen zur Verfügung stehenden Mitteln kämpfen. Dieser Kampf, den er noch nicht unter der Drohung der sofortigen Niederlage führt, ist, weil der Ausgang feststeht, resignativ (natürlich in dem oben beschriebenen Sinn *bejahend-resignativ*), denn der Tod des Ginsters ist *sein* Tod, in der letzten Strophe ist vom Tod der *nobil natura* die Rede.

Die Attitüde der *nobil natura* findet eine Parallele in Sperbers Roman, wenn, bereits gegen Ende der Handlung, der Protagonist Faber seine Handlungsmaxime mit letzter Klarheit formuliert. Natürlich sind seine Feinde konkreter, nicht die kosmische Ordnung.

Er sagt:

„Also bezieht alles, was wir tun, seinen Sinn nicht aus dem Ziel, auf das wir zustreben, denn wir sind sicher, es nicht zu erreichen, sondern aus dem Wert der Tat selbst.“

„Das ist mir zu dunkel“, erklärte Vladko ungeduldig.

„Solange Hitler nicht besiegt ist, sind wir in Gefahr, vom Faschismus umgebracht zu werden. Sobald er besiegt sein wird, werden wir in Gefahr sein, von den Russen umgebracht zu werden. Landen hier die westlichen Alliierten [...], so werden sie das Regime der Karageorgewitsch und der Slavkos [Slavko ist eine Romanfigur, der Verf.] wieder aufrichten. In diesem Falle haben wir die besten Aussichten: eingekerkert, manche auf der Flucht erschossen zu werden. Selbst in Märchen ist es noch nie vorgekommen, daß einige Weizenkörner die Mühlensteine zerrieben hätten.“

[...]

„Und wo bleibt in diesem Falle der Sinn, der Wert der Tat?“ fragte Vladko.

„In der Wirkung, die sie auf uns selber hat. Nicht unsern Mut haben wir uns zu beweisen, sondern die Fähigkeit, auch im Untergang nicht nur Opfer zu sein.“

„Schon wieder unklar!“ unterbrach Vladko.

„Ein Reh, das sich seinen Jägern entgegenstellte, einige von ihnen tötete und so die Jagd zu einem gefährlichen Unternehmen machte, würde natürlich schließlich erlegt werden, aber es würde anders sterben als alle Rehe vor ihm.“

Auf Vladkos Vorwurf, Faber habe den „klugen Sinn für die Realitäten“ verloren, antwortet dieser:

„Und du, Vladko, glaubst, daß wir noch Politik machen können. [...] Aber wir haben keine Macht und, was entscheidender ist, wir wollen sie gar nicht erobern. Denn wir wissen, daß wir gezwungen sein würden, sie zu mißbrauchen, wenn wir sie durch Gewalt eroberten. In diesem Krieg der Millionenarmeen sind wir wahrscheinlich die einzige Formation, welche die moralische und philosophische Sauberkeit vertritt.“

„Verzeih, aber ich halte das Geschwätz nicht länger aus!“ sagte Vladko laut.¹⁷

Bei Leopardi steht mehr als in diesem Zitat (darüber bald mehr), in diesem Zitat wiederum etwas, das sich bei Leopardi nicht findet (vor allem der Satz über den notwendigen Mißbrauch der Macht). Bei Sperber und Leopardi gleich ist, daß einige Weizenkörner keine Mühlsteine zerreiben können, ein Reh seine Jäger nicht besiegen kann. Gleich ist, daß man mit einem Ja zu sich selbst und zu dem, was man verkörpert, und mit einem Nein zur blinden Zerstörung resignieren kann. Man kann „*anders sterben*“. Der Mensch, der sein Leben in moralischer und philosophischer Sauberkeit führt — ein Leben, das die Vesuvwelt verschönt, aber auch Zeugnis gegen sie ablegt — der Mensch, der gegen die blinde Jägerin Natur kämpft, bevor er wie der Ginster den ihm sicheren Tod in Würde hin- nimmt, hat vielleicht keine große Heldentat begangen. Was er erreicht hat? Er ist „*anders gestorben*“. Darauf läuft letztlich das Leben unter dem kommenden Bezwingen, dem *futuro oppressor*, hinaus.

Arten resignativen Kämpfens

Das Kriegsgeschehen, von dem in der dritten Strophe der „Ginestra“ die Rede ist, ist natürlich ein poetisches Bild. Die *nobil natura* ist nicht unbedingt ein Soldat. 1827 zeichnete Leopardi jenen Plotino, der auf seine Weise

[...] kühn und fest die Augen
 Auf unser aller Schicksal
 Zu richten wagt und [...] mit freiem Wort
 Die Wahrheit eingesteht
 Des Menschenleids, und [...] das Menschenlos
 In seiner Schwachheit sieht.¹⁸

Auch er ist einer, der Hilfe gewährt und erwartet. Er weiß: „[...] das Leiden [ist] so unaufhörlich wie das Verlangen und das Bedürfnis, das wir nach Genuß und Glückseligkeit empfinden, welches nie gestillt werden kann“¹⁹ und rät doch dem ihn um Rat fragenden Freund vom Selbstmord ab, denn, so sagt er: „Laß uns leben, mein Porphyrios, und uns gegenseitig beistehen; laß uns willig den Teil der Leiden unseres Geschlechtes tragen, den das Schicksal uns bestimmt hat. Wir wollen einander Gesellschaft leisten, uns gegenseitig ermutigen, unterstützen und helfen, damit wir dieses mühsame Leben so gut als möglich überstehen.“²⁰ Und Ottonieri? Ist nicht auch er eine *nobil natura*, wie sie in der „Ginestra“ gezeichnet ist? Wie schon erwähnt, muß man ihn ja wohl der von ihm selbst als solche erkannten Gruppe derer zuzählen, „die aus einem Übermaß an Kraft unserer gegenwärtigen Lebenskunst widerstanden“,²¹ und sein gesamtes Leben ist doch auch eine Art Hilfe für die anderen — eine bescheidene Hilfe, die zu gewähren sich alle die begnügen müssen, die wie Alfieri zu großen Taten geboren wurden, aber durch Umstände darauf angewiesen sind, mit einem Dasein als Philosoph oder Schriftsteller vorliebzunehmen.²² Wie ist man *nobil natura*, wenn man mit den Worten der Ode an Angelo Mai sagen muß

In andren Jahren,
 an andrer Stätte wirken hohe Geister.
 Wir leben stillem Zwecke
 und nach dem Mittelmaß [...]?²³

Muß man sich nicht oft damit begnügen, statt tätige Hilfe leisten und empfangen zu können, wenigstens keinen Unfrieden zu stiften? Dies wird von Ottomieri gleich als erstes berichtet: niemand erinnere sich, von ihm je mit Worten oder Taten beleidigt worden zu sein.

Die konkrete Kampfhandlung

Wie kämpft man nun auf die beschriebene Weise, also „resignativ“, gegen die gefühllose kosmische Ordnung, die „Stiefmutter Natur“? Wie das Reh gegen seine Jäger kämpft, wird man sagen; aber wie gestaltet sich der Kampf gegen etwas, das, trotz aller poetischen Phantasie, letztlich ja doch, anders als die Jäger, die Gegner der Rehe, ein Abstraktum ist — wie gestaltet sich also der Kampf gegen die kosmische Ordnung? Wie also, d. h. bei welchen Handlungen, begegnet man der *nobil natura*?

Es ist klar, daß die Antwort auf diese Frage wichtig ist. Denkt Leopardi lediglich an einen „philosophischen Standpunkt“? Reicht es aus, Bescheid zu wissen und in der Haltung eines Neinsagers gegenüber der Natur zu verharren? Man sollte eine solche Haltung nicht geringschätzen — man kann auf verschiedene Weise nein sagen, z. B. so wie der Ginster der ersten Strophe. Aber das ist nicht die Haltung der *nobil natura*, also wohl desjenigen Menschen, der nach Leopardis Auffassung sich dem Niveau des Menschseins entsprechend verhält.

Dieser *handelt*, und zwar, wie der Dichter es in dem noch nicht interpretierten Schlußabschnitt der dritten Strophe ausdrückt, eingebettet in die „social catena“, was H. L. Scheel treffend mit „Kette der Hilfsbereitschaft“ übersetzt hat. Er hilft und erwartet Hilfe. Sein Protest zeigt sich darin, daß er das Wirken der Natur durch sein Wirken verurteilt. Die Natur, die fühlende Wesen schuf, hätte sich ihnen gegenüber entsprechend verhalten müssen. Da sie es nicht tut, müssen sich die allein gelassenen Kinder selbst helfen, aber nicht so, daß einer stets die Rolle des Helfenden übernimmt, einem anderen immer geholfen wird — denn nach einem Axiom Leopardis, das er in der bereits 1820 in allen wesentlichen Grundzügen feststehenden „*teoria del piacere*“²⁴ darlegt, leiden ausnahmslos alle. Dies Axiom lautet: „Alle Wesen streben nach Lust; da dies Streben unendlich ist, also unstillbar, führt es zu Unlust, die um so schmerzlicher empfunden wird, je höher die Intelligenz entwickelt ist.“ Wer für sich einzig die Rolle des Helfenden beansprucht, ohne sich auf Hilfe angewiesen zu fühlen, lebt in einer Illusion, zu der Leopardi ihm zweifellos gratulieren würde (weil seine Blindheit ihn glücklich macht)²⁵, ist aber weit entfernt vom „*verace saper*“, dessen Besitz eine Frage der geistigen Entwicklung ist.

Das Werk Leopardis gibt reichlich Auskunft darüber, wie man sich die Hilfe, die gewährt oder erwartet wird, vorzustellen hat. Nach der Auffassung des Dichters selbst führt sein Denken insgesamt zu einer Haltung allgemeiner Menschenliebe. Am 02.01.1829 notiert er sich die vielzitierten Worte:

Meine Philosophie führt nicht nur nicht zur Misanthropie, wie es demjenigen scheinen könnte, der nur oberflächlich auf sie blickt und wie es viele ihr vorwerfen. Vielmehr schließt sie auf Grund ihrer wesensmäßigen Eigenart die Misanthropie aus. Auf Grund ihrer wesensmäßigen Eigenart richtet sie sich darauf, jene Unfreundlichkeit, jenen nicht systematischen, aber doch echten

Haß zu heilen und auszulöschen, den sehr viele, die nicht Philosophen sind und weder Misanthropen genannt noch für solche gehalten werden möchten, von Herzen ihresgleichen gegenüber hegen, sei es gewöhnlich, sei es bei bestimmten Anlässen, und zwar auf Grund des Bösen, das ihnen, mit Recht oder nicht, wie allen anderen, von ihren Mitmenschen angetan wird. Meine Philosophie gibt die Schuld für alles der Natur und lenkt, indem sie die Menschen voll und ganz entschuldigt, den Haß oder wenigstens die Beschwerde auf ein höheres Prinzip, auf das, was der wahre Ursprung des Übels für alle Lebewesen ist usw.usw.

Man wird bemerken, daß die Parallele mit Sperbers Figur Faber sich sogar bis hierhin durchhält. Faber als dem aus Sehnsucht nach Adel handelnden, ideal denkenden Kommunisten ist als Handlungsziel keineswegs die Herrschaft eines abgehobenen Parteiapparats zuzuschreiben, von dem er ja umgebracht zu werden befürchten muß, sondern eine Art *social catena*. Es muß allerdings offenbleiben, inwieweit diese von Faber gewollte Kette der Hilfsbereitschaft auch in ihren spezielleren Merkmalen der Vorstellung Leopardis entspricht. Suchen wir nämlich in dessen von ihm selbst als philanthropisch bezeichneten Philosophie nach konkreteren Hinweisen, so finden wir, daß die Hilfe stets dem anderen *Individuum* zu gelten hat. Das „Glück der Massen“ über das Individuum hinweg herzustellen, wird Leopardi zur Zeit der Abfassung der „Ginestra“ noch für ebenso illusorisch, ja, lächerlich gehalten haben wie ein Jahr zuvor, als er in seinem Gedicht „Palinodia“ (1835) gegen die schlichte Fortschrittsgläubigkeit angepaßter Zeitgenossen zu Felde zog.²⁶

Die Hilfe, die dem anderen Individuum gewährt oder die von ihm erwartet wird, richtet sich sodann nach den Bedürfnissen des Empfängers der Hilfe. An erster Stelle ist an die Förderung körperlichen Wohlbefindens und an Beseitigung von realen Leiden zu denken. Seit der frühen Mitte der zwanziger Jahre richtet sich Leopardis Aufmerksamkeit mehr und mehr auf die sogenannten äußeren Übel der Menschheit, z. B. Krankheit und Schmerz.²⁷ Gerade in ihnen dokumentiert sich ja, wie vor allem auch der Isländer zeigt, die grausame Gleichgültigkeit der Natur. Es können dem Leser aber auch Hilfeleistungen wie die des Plotino und Giuseppe Parinis in den Sinn kommen. Der eine hilft, wie schon erwähnt, abratend seinem Schüler und Freund, als der sich zum Freitod rüstet, und schafft sich auf diese Weise selbst, wie er weiß und ausspricht, einen Helfer für spätere Zeiten.²⁸ Der andere stellt einem jungen Mann, der sich durch literarische Betätigung Ruhm erwerben möchte, vor Augen, wie schwer es ist, diese Art Ruhm zu erwerben, wobei er den Optimismus der Auffassung, die Nachwelt werde schon gerecht richten, realistisch als auf schlichter Erfolgsmystik beruhend darstellt. Er rät ihm, seinem Los, „wohin es [...] immer führen mag, mit großer und starker Seele [zu] folgen“²⁹. Immer ist der Horizont der Hilfe die allein gelassene Menschheit, deren solidarisches Verhalten, kosmisch gesehen, von der Art ist wie der Duft des Ginsters.

Gibt es eine bessere Zukunft?
(Der Schluß der dritten Strophe)

Was sagt Leopardi hier? Er stellt sich eine mögliche Epoche vor, in der die Gedanken, die er soeben als die der *nobil natura* vorgetragen hat, Allgemeingut geworden sind. Ehemals, in den frühen Zeiten der Menschheit, schloß man sich

zu einer Kette der Hilfsbereitschaft zusammen, weil man vor der ruchlosen Natur Grauen empfand. Damals handelte es sich um ein kreatürliches Ducken und Sich-aneinander-Drängen. Damals empfand man richtig, was die Natur angeht. Ebenso müßte man auch heute wieder empfinden, aber auf einer anderen Ebene: die nötige *social catena* muß diesmal auf moderner Wissenschaft und Philosophie, auf „wahrem Wissen“, beruhen. Der alte Zustand, das Nah-beieinander-Sein, die Kette der Hilfsbereitschaft, kann sich allerdings nur *weitgehend* wieder einstellen. Es ist nämlich ein Unterschied, ob das Grauen unmittelbar gespürt oder ob es durch Reflexion hervorgerufen wird. Gesetzt nun, dieser Zustand des Nah-beieinander-Seins tritt wieder ein, soweit es heute möglich ist, dann haben die Märchen der Religion ausgedient. Wenn man *heute* einigermaßen gerecht und mit Achtung voreinander lebt, dann richtet man sich durchweg nach den Geboten der Religion (und ihren Strafandrohungen) — man hält sich dann aber schlicht an Irrtümer und steht entsprechend unsicher. Dann aber, wenn Wissenschaft und Philosophie angefangen haben, unser Handeln zu bestimmen, wird das Zusammenleben der Menschen eine festere Basis haben als diese irrationalen Mythen: (zwar nicht mehr das Urgrauen der frühen Menschheit, aber) das *vero* der Wissenschaft, das dies Grauen weitgehend erneuert.

Leopardi spricht also von der Herstellung einer festeren Basis für den Gemeinsinn auf der Grundlage von wissenschaftlicher Erkenntnis — dies ein aufklärerischer Gedanke, der später besonders wirkungsmächtig von Karl Marx vertreten wird. Wenn Leopardi den Weg zu stabilerer Solidarität allerdings über das von der Wissenschaft erzeugte *Grauen vor der Natur* führen läßt, so ist das den früheren und wohl auch späteren Varianten der Aufklärungsphilosophie gegenüber originell.

Nach diesen Klärungen sei nun der Gedanke des Strophenschlusses insgesamt paraphrasiert. Wie er geordnet ist, betrifft seine Hauptaussage gleichzeitig die Bedingung für sichere Solidarität und das Ende der Instanz, der die bisherige Unsicherheit allen anständigen Verhaltens zuzuschreiben ist, der Religion mit ihren Märchen. Die Attacke auf die Religion steht *formal* gleichgewichtig neben der Benennung der Voraussetzungen für einen besser verankerten Gemeinsinn. Sie bleibt aber für das weitere Gedicht bedeutungslos. Somit ist sie ein heftiger Hieb *im Vorbeigehen*; der positive Teil der Aussage wird sich beim Leser mehr Aufmerksamkeit verschaffen. In diesen positiven Teil ist natürlich die Aussage des ersten Strophenteils einzufügen, so daß der Gedanke des Schlusses insgesamt so zusammenzufassen ist: Anerkennung der wissenschaftlichen und philosophischen Errungenschaften der Neuzeit führt, *wenn man es denn wagt, sie anzuerkennen, und sich auf diese Weise als nobil natura zeigt*, zu einer neuen, weniger intensiven Form des alten Grauens vor der Natur, das aber, wenn es hergestellt ist, eine verhältnismäßig sichere Basis für das solidarische Handeln abgibt, *welches zuvor als kennzeichnend für die nobil natura beschrieben worden war*. Prophezeit Leopardi aber eine bessere Zukunft? Nein. Wie hieß es im Hymnus an Ahriman? „[...] für die Menschennatur werden immer die Frechheit und der Betrug herrschen, und die Aufrichtigkeit und die Bescheidenheit werden dahinter zurückbleiben, und das Schicksal wird feind sein dem Wert, und das Verdienst wird nicht stark genug sein, sich in Ansehen zu setzen, und was gerecht und schwach ist, wird unterdrückt werden usw.“ Im Italienischen liegt ein futurisches

Satzgefüge aus einem Temporalsatz (quando) mit anschließendem Hauptsatz nach der Art von „wenn es regnet, wird die Straße naß“ vor. In älterem Deutsch hätte man diesen Satz mit „wann“ statt mit „wenn“ beginnen können. Ein solcher Satz ist trotz seiner futurischen Form (im Deutschen steht das Präsens für das Futur) keine Zukunftsaussage. Gesagt wird lediglich, daß etwas eintreten wird, *nachdem* sich etwas anderes ereignet hat, und der Ton liegt auf dem nachdem-Satz. In der Grammatik nennt man diese Konstruktion bezeichnend und leicht verständlich „Eventualis“. Unbeschadet der temporalen Form handelt es sich um die Formulierung einer Bedingung, weswegen im Deutschen zu Recht solche Sätze nicht mehr mit „wann“, sondern nur noch mit „wenn“ eingeleitet werden. (Im Griechischen z. B. verwendet man zwar Temporalkonjunktionen, sagt also „wann“, konstruiert ansonsten aber nach den Regeln für Bedingungssätze.) Es ist dem Leser überlassen, sich die Erfüllung der Bedingung zu einer ihm passenden Zeit vorzustellen — der Sprecher macht keine klaren Angaben. Einzig der Zusammenhang, das Pathos, mit dem gesprochen wird, und weitere akzidentelle Signale können den Gedanken nahelegen, daß der Sprecher an eine in Wirklichkeit eintretende Zukunft denkt. Leopardi aber scheint mir nicht so sehr zu verkünden: „So *wird es sein!*“ als vielmehr „So *müssen wir sein!*“.³⁰ Der erste Schritt zu besseren Verhältnissen ist die Formung von uns selbst, nicht die Gestaltung der Welt um uns herum: an diese aber wollen die Zeitgenossen zuerst gehen, die Leopardi dem Gelächter preisgibt.³¹

Zusammenfassung

Die folgende Zusammenfassung soll den Blick nicht nur zurücklenken. Es soll gleichzeitig auch darauf aufmerksam gemacht werden, daß kein Schritt im System der edlen Handlung, wie Leopardi es sieht, aus dem anderen „folgt“, sondern stattdessen an jeder Schwelle zu einer neuen Ebene eine Entscheidung vorliegt. Leopardi ist kein Handlungstheoretiker, und so sagt er uns nicht, was jeweils die Grundlage der Entscheidung ist. Dennoch kann die Antwort nicht unklar sein. Der Schritt von einer Stufe zur anderen ist stets eine Leistung, in die der Handelnde sein eigenes Sosein einbringt und womit er seinen eigenen Wert darstellt. *Jeder Schritt* stellt die Frage: „Bist du eine *nobil natura*?“

Die Grundlage des richtigen Handelns insgesamt ist das Edelsein des Handelnden. Damit zieht Leopardi bereits einen Trennungsstrich zwischen seiner und anderen Ethiken, z. B. einer Gesetzesethik, einer intellektualistischen Ethik, einer pragmatischen Ethik usw. Im weiteren Sinn gehört eine Adelsethik zu den ästhetischen Handlungskonzepten.

Vertreter einer Adelsethik können sehr unterschiedliche Inhalte vertreten. Aristoteles hätte keinen Sinn für Dojno Faber. Der Adel der *nobil natura* Leopardis besteht erstens in einem Ja zur neuzeitlichen Philosophie und Wissenschaft und zweitens in deren mutiger Interpretation. Denn anders als die Zeitgenossen sieht Leopardi die Stellung des Menschen durch die neuen Erkenntnisse *erniedrigt*, sein Leben trostlos gemacht, die Natur als kalt und gleichgültig dargestellt. Drittens verlangt Leopardi die *Verurteilung* der Natur und des uns von ihr zugewiesenen Lebens. Es sei betont, daß keiner dieser Gedankenschritte notwendig ist. Notwendig ist auch nicht der folgende, der verlangt, gegen die Natur

zu *kämpfen*, indem man sie Feindin nennt, Bündnisse gegen sie schließt usw. Man könnte sich klug in eine Nische zurückziehen und sich freuen, solange es einem gut geht. Um so weniger notwendig ist dieser Schritt, als sich für Leopardi der Kampf als aussichtslos darstellt, wenn es auf einen Sieg im herkömmlichen Sinn über die Natur abgesehen ist (nach welchem der Besiegte den Befehlen des Siegers zu gehorchen hat). Der Kampf muß in „positiver Resignation“ geführt werden, wie wir es genannt haben — das Ziel heißt: sich zwar zerstören, aber nicht besiegen lassen, und dadurch den Duft des eigenen Soseins zu verströmen, um die Natur auf einer höheren, ihr selbst aber nicht zugänglichen Ebene zwar nicht zu zerstören, aber zu besiegen. Schließlich ist es nicht nötig, aber Leopardi und seine *nobil natura* wollen es so, daß sich dieser resignative Kampf in gegenseitiger Hilfeleistung abspielt, womit die Menschheit der Natur demonstriert, „wie es eigentlich sein müßte“.

Leopardi entwirft eine Ethik der Opfer. Von der Stufe an, auf der die Notwendigkeit der Resignation ins Bild tritt, wird das Handeln, was den äußeren Erfolg angeht, pessimistisch. Es gibt keinen Trost in der Zukunft. Es wird kommen der Tag — sicher, aber nicht der Tag der Erlösung, sondern des *futuro oppressor*. Als Eventualität ist gedacht, daß das Denken und Handeln der *nobil natura* weitere Verbreitung findet. Ein solcher Zustand würde nichts am Schicksal der Menschheit ändern, aber die gegenseitige Hilfeleistung würde auf festerer Basis stehen.

Die Ethik Leopardis und die heutige Lage

Leopardi hat der Wissenschaft und der Philosophie indirekt und leise, einfach durch das Beispiel seiner Interpretation ihrer Resultate, einen Auftrag erteilt, der nicht im Elfenbeinturm der Denker oder in der kaufmännischen Leitung eines Großkonzerns, sondern mitten in der Wirklichkeit der leidenden Menschheit ausgedacht wurde, einer Wirklichkeit, die er an sich selbst erlebte. Die Wissenschaft kann in Zukunft daran gemessen werden, ob sie sich *zum Menschen in Beziehung setzt*, ob sie sagt, was das für den Menschen bedeutet, was sie herausgefunden hat; und wenn sie es tut, soll sie es mit dem Mut der *nobil natura* tun. Konkret soll sie aussprechen, daß das Bild von der Welt, das sie uns entwirft, mehr und mehr *trostlos* wird. Wenn das Newtonsche Weltbild nur noch relativ gilt, wenn wir also Raum und Zeit nicht mehr trauen können, wenn wir Materie auf Energie und Geschwindigkeit zurückführen müssen und damit alles Feste zerrinnt, sind wir dann noch in diesem Universum zu Hause? Wer sagt uns, wie *trostlos* bereits die Welt Kants ist? Schopenhauer hat es gewagt, aber er wurde zuerst ignoriert, dann zum Modephilosophen verharmlost und ist nun schon lange vergessen. Welches Entsetzen liegt im Subjektszerfall bei Nietzsche — aber damit befassen sich fast ausnahmslos intelligente Leute, die dankbar für das komplizierte Thema sind. Kaum jemanden befällt die Angst. Wir erleben immer nur die eine Seite, die Leopardi auch kannte: Im Erkennen liegt Freude, auch wenn das, was man erkennt, bitter ist. Aber erst, wenn man bereit ist, die Bitterkeit der Erkenntnis einzusehen und sie auszusprechen, wird die Wissenschaft human sein. Sie wird dann den Weg zu edlem Handeln erleichtern, während sie jetzt im großen und ganzen mit ihrem nach wie vor naiven Optimismus uns die

Wege dorthin verstellt — it's a wonderful world to live in, das ist die Botschaft, die sich den weniger Nachdenklichen aufdrängt, wenn sie die populäre Wissenschaftsliteratur und Science-fiction-Romane lesen.

Es darf nicht verboten werden, zu forschen und Forschungen technisch fruchtbar zu machen — das wäre nur eine andere Form der Zerstörung des Menschen. Aber das Bewußtsein muß geschärft werden dafür, daß wir die Chance und damit die Pflicht haben, den Höllencharakter der Welt eben durch die Wissenschaft und ihr *verace saper* immer besser erfassen zu lernen. Das ist die Voraussetzung der neuen *nobil natura* und ihres Handelns.

Die heutige Situation ist nicht in einer Weise anders, daß Leopardis Standpunkt obsolet geworden wäre. Aber natürlich hat sie sich geändert; sie ist eher schlimmer. Der Dichter hat nicht ahnen können, daß die Stiefmutter Natur einen Helfer bekommen sollte, der weit furchtbarer als sie selbst ist. Es ist der von der Idee ständigen bloß technischen Fortschritts und von der Begeisterung für bloßes Machen besessene Mensch. Leopardi hat hier noch verachten, ja lachen können; wir müssen, scheint es, fürchten. Der Vesuv hat einen anderen Namen bekommen. Aber gegen das, was wir heute durch eigenen Leichtsinns und absurde Großmannsucht zu erwarten haben, wirkt ein Vulkan wie ein verhältnismäßig bequemer Nachbar — man denke: der Weinbauer, von dem in der „Ginestra“ die Rede ist (wir sprachen nicht davon), kann, darf noch fliehen!³² — und die Vorstellung, die Natur könne mit einem Stoß die Welt vernichten,³³ kann uns weniger schrecken als Leopardi — fast denken wir ja: „Liefße man unseren Untergang doch in den Händen der Natur!“

Dadurch, daß die Welt schlimmer geworden ist, daß sich das, worüber Leopardi noch hat spotten können — der technische Fortschrittswahn — und wovon er kaum hat wissen können — die Indienstnahme von Wissenschaft und Technik durch das Interesse an schrankenloser Profitmaximierung —, dadurch, daß sich dies als dämonisch entlarvt hat, ist die Ethik der „Ginestra“ alles andere als außer Kraft gesetzt. Alles ist noch nötig: die jagende Resignation des Kampfes der Rehe gegen ihre Jäger, die aus *allen* gebildete Kette der Hilfsbereitschaft und das Neigen des in unseren Zeiten, wo wir andere politische Möglichkeiten haben als damals, vielleicht nicht mehr ganz so unschuldigen Hauptes vor dem *oppressor*, wenn es denn soweit ist. Und vor allem ist nötig der Adel, der all dies trägt.

Anhang: Leopardis Vorstellung vom würdigen Leben und Sterben und die Schopenhauersche Willensmetaphysik

Schopenhauer hat Leopardi, wie bekannt, als Geistesverwandten bezeichnet.³⁴ Im zweiten Band seines Hauptwerkes widmet er dem italienischen Dichterphilosophen einen Abschnitt, worin er dessen Darstellung der Nichtigkeit des Daseins als die gründlichste und erschöpfendste bezeichnet.³⁵ Diese Einschätzung hat besonderes Gewicht, da das Urteil, das Dasein sei nichtig, in Schopenhauers Weltansicht zentral ist.

Schopenhauer hat nicht ausnahmslos von Denkern, die er als Vorläufer oder als Geistesverwandte zu sich in Beziehung setzte, verlangt, daß sie die Kerngedanken seiner Metaphysik vorbereiteten oder auch in mehr oder deutlicher

Weise andeutungsweise vertreten. Leopardi gehört zu denjenigen, die zwar im Urteil über die Welt Schopenhauer sehr nahe sind, in den Grundfragen der Metaphysik aber von ihm abweichen.

Schopenhauer versucht, die Einheit von Ich, Wille und Welt zu denken. Was ich über den Willen, damit über die Welt sage, sage ich auch über mich. Die Zeit des Richtens über die Welt von einem außerhalb ihrer gelegenen Standpunkt aus ist vorüber — ebenso wie die Möglichkeit, als Teil der Welt sich dem Ganzen gewissermaßen gegenüberzustellen und aus dieser Position heraus zu urteilen. Leopardi denkt dagegen aus der traditionellen Subjekt-Objekt-Spaltung heraus. Wo Schopenhauer den einen chaotischen, leidenden, destruktiven Willen sieht, sieht Leopardi die Zweiheit von leidendem Beobachter und der völlig leidensfreien und eigenen Gesetzen gehorchenden, aber vom Leidenden als destruktiv und wohl auch chaotisch begriffenen Natur. Wo Schopenhauer sagt: „Das Böse, das in der Welt ist, bin ich“, sagt Leopardi: „Meine Mutter, die Natur, die mich so wie ich bin geboren hat und nun allein läßt, ist eine (böse) Stiefmutter“.

Schopenhauer stößt mit seinem Anspruch, die Identität von *einem* Willen und Ich zu denken, an die Grenze des Denkbaren; man könnte auch sagen, daß er bereits hinter diese Grenze gerät. Natürlich ist schon die These von der Einheit des Willens problematisch, wenn der Wille das Ding an sich sein soll. „Einheit“ ist, wie alle Kategorien, nur auf Erscheinungen anwendbar. Augenfalliger aber wird die Problematik, wenn dieser streng eine Wille, ob nun Ding an sich oder nicht, als streng einer sagen soll: „Ich bin chaotisch, leidend, böse usw.“. Hier ist die traditionelle Position die leichter vertretbare und wird auch, eingestanden oder nicht, der Schopenhauerinterpretation, ja sogar Schopenhauers eigenen Gedankengängen de facto zugrunde liegen. Das Theorem von der möglichen Lösung vom Willen in der Ideenschau, in der dem Philosophen der Wille eben doch als Objekt gegeben sein kann, holt ja eigentlich nur die Tradition in ein System wieder hinein, das an ganz anderer Stelle angesetzt hatte. Damit soll gesagt sein, daß wir uns Schopenhauers Welt nur *vorstellen* können, wenn wir sie in die traditionelle Sicht übertragen. So werden viele Schopenhauerianer, ohne es zu wissen oder zu wollen, die Welt wie *Leopardi* sehen: Die Welt als den chaotischen, destruktiven, leidenden Willen, dem man gegenübersteht und den man auf irgendeine Weise verneinen *muß, soll*. Denn daß die Schopenhauersche Selbstverneinung des einen Willens eine *crux* des Systems ist, auch unabhängig von der Frage, ob dem Willen überhaupt Qualitäten beigelegt werden können, wenn er streng einer ist und Subjekt und Objekt in ihm zusammenfallen, ist, glaube ich, kaum je bestritten worden und wohl auch nicht bestreitbar. Die Weltsicht Leopardis bietet sich dem Denken im Horizont Schopenhauers an als die Formulierung gewissermaßen einer „natürlichen“ Lesart, d. h. eine Form des Verständnisses, wie wir sie, wenigstens der Art nach, ohnehin bei der Lektüre Schopenhauers zugrundelegen müssen, und zwar eine von besonderer Qualität.

Das von Leopardi in dem Gedicht „Der Ginster“ entworfene Bild vom würdigen Leben und Sterben könnte in Schopenhauers System als Fall eines „heroischen“ Lebens gelten. Davon sagt Schopenhauer:

Ein glückliches Leben ist unmöglich: das höchste, was der Mensch erlangen kann, ist ein heroischer Lebenslauf. Einen solchen führt Der, welcher, in irgend einer Art und Angelegenheit, für das Allen irgendwie zu Gute Kom-

mende, mit übergroßen Schwierigkeiten kämpft und am Ende siegt, dabei aber schlecht oder gar nicht belohnt wird. Dann bleibt er, am Schluß, wie der Prinz im *Re cervo* des Gozzi, versteinert, aber in edler Stellung und mit großmüthiger Gebärde stehn. Sein Andenken bleibt und wird als das eines Heros gefeiert; sein Wille, durch Mühe und Arbeit, schlechten Erfolg und Undank der Welt, ein ganzes Leben hindurch, mortificirt, erlischt in dem Nirwana.³⁶

Der edle Mensch Leopardis bejaht sich zwar, wie wir gesehen haben, bis zum Schluß, ja, sein Heroismus besteht in seiner Selbstbehauptung der von ihm verneinten Natur gegenüber, aber Schopenhauer dürfte hier, wie er es auch im Fall der persönlichen Theoreme von Heiligen tut, die Selbsteinschätzung des Handelnden unbeachtet lassen und die Diagnose sich selbst vorbehalten. Auch der von ihm ins Auge gefaßte Heros wird in den meisten Fällen den Willen und sein eigenes Dasein nur durch sein Handeln verneinen und sich vielleicht sogar eine Theorie des unbedingten Wertes des Lebens zurechtlegen, denn durchweg wird er ja für das Leben und das Wohl der anderen tätig sein. Die Erkenntnis, die zur Willensverneinung führt, ist ein Ereignis jenseits der diskursiven Vernunft, die daneben ihre eigenen, davon vielleicht gar erheblich abweichenden Wege gehen kann. Ob es zu jener existentiellen Erkenntnis gekommen ist, läßt sich nicht den Theorien, sondern nur — im Lichte der Schopenhauerschen Philosophie — dem Handeln des Handelnden ablesen.

Ein Heiliger kann voll des absurdesten Aberglaubens seyn, oder er kann umgekehrt ein Philosoph seyn: Beides gilt gleich. Sein Thun allein beurkundet ihn als Heiligen: denn es geht, in moralischer Hinsicht, nicht aus der abstrakten, sondern aus der intuitiv aufgefaßten, unmittelbaren Erkenntniß der Welt und ihres Wesens hervor, und wird von ihm nur zur Befriedigung seiner Vernunft durch irgend ein Dogma ausgelegt.³⁷

Dies gilt natürlich auch für den Heros, der nicht selten ein *homo politicus* sein wird, und Leopardis *nobil natura* ist ein im weiteren Sinn politischer Mensch. Die Gegensätzlichkeit von Schopenhauers Weltverneinungsethik und Leopardis Ethik der festen und vornehmen Selbstbejahung tritt von Leopardi aus gesehen deutlich und trennend in den Blick; von Schopenhauer her gesehen gehört die Herausstellung einer solchen Gegensätzlichkeit in den Bereich des Begriffsgezänks, das die *nobil natura* seiner Ansicht nach durch ihr Tun längst hinter sich gelassen haben dürfte.

Anmerkungen

¹ Zum Verhältnis der beiden Naturkonzepte (*natura madre* — *natura matrigna*) [Natur als Mutter bzw. als Stiefmutter]) zueinander bei Leopardi s. besonders Sergio Solmi: *Studi e nuovi studi leopardiani*. Milano-Napoli 1975.

² Übersetzung von Alice Vollenweider in: Giacomo Leopardi: *Gesänge / Dialoge und andere Lehrstücke*. Übersetzt von Hanno Helbling und Alice Vollenweider. München 1978. S. 345f.

³ Das italienische Original in: Giacomo Leopardi: *Tutte le opere*, con introduzione e a cura di Walter Binni con la collaborazione di Enrico Ghidetti I, '1969 (zitiert nach der 8. Ausgabe, 1988), S. 350.

⁴ Übersetzung von Alice Vollenweider, a. a. O. (s. Anm. 2), S. 411 (allerdings ist „Knochen“ durch „Gebeine“ ersetzt).

⁵ S. 144 f.

⁶ Prosaübersetzung von Hans Ludwig Scheel (unveröffentlicht).

⁷ Nikomachische Ethik 1143 a, 31-36.

⁸ Vgl. zu diesem zentralen Theorem Leopardis z. B. den Dialog „Kopernikus“ (in der Übersetzung Alice Vollenweiders, s. Anm. 2, S. 444-455) und die zweite Strophe des Gedichts „Der Ginster“.

⁹ Übersetzung von Michael Engelhard in: Giacomo Leopardi: *Canti/Gesänge*. Berlin 1990.

¹⁰ Übersetzung von Michael Engelhard; s. die vorige Anmerkung.

¹¹ Vgl. 67. Jb. 1986, 45-53.

¹² Erstes Buch, Erster Teil, Drittes Kapitel.

¹³ S. oben S. 135.

¹⁴ Formulierung nach der Übersetzung Alice Vollenweiders (s. Anm. 2), S. 400.

¹⁵ 4. Dezember.

¹⁶ S. oben S. 134.

¹⁷ Drittes Buch, Zweiter Teil, Fünftes Kapitel.

¹⁸ Übersetzung von Michael Engelhard (s. Anm. 9).

¹⁹ Übersetzung von Alice Vollenweider (s. Anm. 2), S. 467.

²⁰ Übersetzung von Alice Vollenweider (s. Anm. 2), S. 471.

²¹ S. Anm. 14.

²² An Angelo Mai, vorletzte Strophe; nach der Zibaldone-Eintragung vom 30. Mai 1822 hat Leopardi diese Beobachtung wohl von Madame de Staël übernommen.

²³ Übersetzung von Hanno Helbling (s. Anm. 2). Vgl. zum Gedanken auch die erste Kapitel der operetta „Giuseppe Parini“.

²⁴ *Zibaldone*-Eintragung vom 12.-23. Juli 1820. Kurzfassung am 12. 02. 1821.

²⁵ Diese Haltung Leopardis kommt u. a. in seinem „Dialog zwischen Tristan und einem Freund“ von (vermutlich) Mai 1832 zum Ausdruck (vgl. bes. S.482 in der Übersetzung A. Vollenweiders; s. Anm. 2).

²⁶ Vgl. daraus die folgenden Verse:

Doch es entdeckten

die großen Geister meiner Zeit ein neues,
fast göttliches Rezept: da sie auf Erden
nicht einen einz'gen glücklich machen konnten,
vergaßen sie den Menschen und erstrebten
ein Glück für die Gesamtheit; und das fanden
sie ohne Müh; machten so aus vielen
Betrübten, lauter Elenden ein Volk,
das froh und glücklich ist [...].

(Übersetzung Hanno Helbling; s. Anm. 2).

²⁷ Vgl. Luigi Blasucci: *Leopardi e i segnali dell'infinito*. Bologna 1985, S. 178ff.

²⁸ S. 471 in der Übersetzung A. Vollenweiders (s. Anm. 2).

²⁹ S. 380 in der Übersetzung A. Vollenweiders (s. Anm. 2).

³⁰ Vgl. Bruno Biral: *La posizione storica di Giacomo Leopardi*. Torino 1974, S. 120: „In der ‚Ginestra‘ gelang es ihm, ein neues Prinzip zu bestimmen, und er machte begreiflich, daß das Gute, zu dem es im [gesellschaftlichen] Leben einmal kommen kann, niemals ein vom Himmel gefallenes Geschenk sein wird, sondern nur eine mühsam zu erwerbende Errungenschaft guten Willens von seiten in Eintracht verbundener Menschen [...].“

³¹ Vgl. Giovanni Carsaniga: *The Unheeded Voice*. Edinburgh 1977, S. 67f.

³² S. vv. 237-268.

³³ vv. 41-48, vgl. vv. 202-222.

³⁴ Vgl. Arthur Schopenhauer: *Gesammelte Briefe*. Herausgegeben von Arthur Hübscher, Bonn 1978, S. 440 (Brief vom 3. 1. 1859 an David Asher). Schopenhauer spricht dort von „Uebersetzungen aus meinem Geistesverwandten Leopardi“.

³⁵ W II, 675.

³⁶ P II, 342

³⁷ W I, 453.