
Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris
(Institut historique allemand)
Band 23/2 (1996)

DOI: 10.11588/fr.1996.2.60036

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

JOACHIM VON DER THÜSEN

»DIE LAVA DER REVOLUTION FLIESST MAJESTÄTISCH«
VULKANISCHE METAPHORIK ZUR ZEIT
DER FRANZÖSISCHEN REVOLUTION

Naturmetapher und Revolution: erste Überlegungen

Das Wort ›Revolution‹ ist selbst eine Metapher. Im Mittelalter und in der frühen Neuzeit bezog sich ›Revolution‹ ausschließlich auf Vorgänge in der Natur. Der Titel von Kopernikus' astronomischem Hauptwerk, »De revolutionibus orbium coelestium« (1543), zeigt die wichtigste der alten Bedeutungen an: *revolutiones* sind die Kreisbewegungen der Himmelskörper, wiederkehrende und berechenbare Vorgänge in Raum und Zeit. In dieser lateinischen Form des Wortes ist – wie auch im französischen Plural *révolutions* – die alte Bedeutung um 1800 noch präsent.

Erst spät entsteht der politische Begriff der Revolution. Zwar wird schon in der italienischen Renaissance das Wort *rivoluzione* auf die politischen Turbulenzen der Zeit bezogen, doch allgemein setzt sich ›Revolution‹ in seiner politischen Bedeutung erst vom Ende des 17. Jahrhunderts an durch. Die Übernahme des naturgeschichtlichen Begriffs in den politischen Wortschatz hat Folgen: zunächst werden auch politische Revolutionen als Kreisbewegungen gedacht.¹ So ist die *Glorious Revolution*, mit der im 17. Jahrhundert der Bürgerkrieg in England sein Ende findet, für viele Zeitgenossen noch Teil einer *revolutio*, eines Kreislaufs. Das Geschehen stellt sich ihnen als Bewegung dar, die von der absoluten Monarchie über parlamentarische Regierungsform und Diktatur in die monarchische Staatsordnung zurückführt. Thomas Hobbes: *I have seen in this revolution a circular motion.*² Das entspricht der tief wurzelnden Überzeugung einer ewig in sich kreisenden menschlichen Geschichte. In den Worten Reinhart Kosellecks:

Aller Wechsel der Dinge, *rerum commutatio, rerum conversio*, vermochte es nicht, etwas prinzipiell anderes in die politische Welt einzuführen. Die geschichtliche Erfahrung blieb eingelassen in ihre gleichsam naturalen Vorgegebenheiten, und wie die Jahreszeiten in ihrem Wechsel die immer gleichen sind, so blieben die Menschen als politische Wesen zurückgebunden in einen Wandel, der nichts Neues unter der Sonne hervorlockte.³

1 Siehe Karl GRIEWANK, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, Weimar 1955, S. 171–180, und Hannah ARENDT, *On Revolution*, New York 1963, S. 35f. Siehe jetzt auch Horst GÜNTHER, *Revolution*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. J. RITTER und K. GRÜNDER, Darmstadt 1971ff., Band 8 [1992], Sp. 957–973.

2 Zitiert nach Reinhart KOSELLECK, *Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs*, in: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1979, S. 71.

3 *Ibid.* S. 70.

Auch das späte 18. Jahrhundert kann noch von den ›Revolutionen der Reiche‹ sprechen, die nach einem bestimmten historischen Schema aufeinander folgen und stets zur Wiederkehr eines früheren Zustands führen.

Doch das 18. Jahrhundert kennt zugleich den Gedanken, daß am Ende einer historischen Revolution das grundsätzlich Neue steht. Gerade den Aufklärern erscheint im Rückblick die *Glorious Revolution* nicht mehr nur als das Einmünden ins Alte, sondern als bleibende Veränderung.⁴ Mit dem Verlust der Bedeutung von Kreislauf und Rückkehr entfernt sich der politische Begriff der Revolution von der Naturgeschichte. Seine metaphorische Dimension schwächt sich ab. Doch halten die meisten Aufklärer an der Vorstellung von Stetigkeit in der historischen Bewegung fest. Nicht als gewaltsamen Schub, sondern nur als langsame und kontinuierliche Entwicklung denkt (und erhofft) sich die Aufklärung die historische Veränderung. Damit rückt ›Revolution‹ in die Nähe von ›Evolution‹.⁵

Im Jahre 1789 wird die evolutionäre Definition von ›Revolution‹ mit einem Schlag unbrauchbar: in das moderne Wortverständnis geht unwiderruflich die Erfahrung gewaltsamer Veränderung ein. Mit den Ereignissen vom Juni und Juli 1789 – Konstituierung des Dritten Standes zur Nationalversammlung, Schwur im Ballhaus, Sturm auf die Bastille – bildet sich bei den Beteiligten das Bewußtsein der Nicht-Umkehrbarkeit der Geschichte. Dieses ›Nicht-mehr-Zurück‹ wird auch im weiteren Verlauf des Jahres 1789 in symbolischen Akten eingefordert: in der Erklärung der Menschenrechte am 26. August und in der erzwungenen Übersiedlung des Monarchen von Versailles nach Paris am 6. Oktober.

Zu einer der wichtigsten Erfahrungen wird, daß die Geschichte machbar ist. Keine göttliche Macht lenkt die Geschehnisse der Menschen mehr, sondern es sind die Menschen selbst, die ihr Los bestimmen. Rückblickend sagt Hegel:

*Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herum kreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut.*⁶

Hegels Bild der Sonne und der sie umkreisenden Planeten beschwört noch einmal die kosmische Ordnung und den unverrückbaren Lauf der Dinge in der Natur. Doch von diesem Immergleichen hat die menschliche Geschichte sich nun abgekoppelt. Der Natur, die ihm befiehlt, stets auf zwei Beinen zu gehen, kündigt der Mensch den Gehorsam auf. Nicht Natur, sondern der Gedanke regiert die geschichtliche Welt.

In dem Augenblick, in dem menschliche Geschichte sich für immer dem Naturkontext zu entwinden scheint, häufen sich die Naturmetaphern. Auf den ersten Blick ist dies paradox. Doch die Zeitgenossen besitzen für die Bewältigung des unerhörten Ereignisses keine neuen Deutungsmuster. Zur Verfügung stehen lediglich die alten Darstellungsformen: das episodische Erzählen und die metaphorische Rede. Das Erzählen hält etwas von dem Erstaunen, der Freude und dem Schrecken fest, von denen

4 Siehe Karl-Heinz BENDER, *Revolutionen. Die Entstehung des politischen Revolutionsbegriffs in Frankreich zwischen Mittelalter und Aufklärung*, München 1977, 135ff.

5 Vgl. GRIEWANK (wie Anm. 1) S. 193–213 und KOSELLECK (wie Anm. 2) S. 74f.

6 Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte [1822/23–1830/31]*, in: *Werke*, hg. Eva MOLDENHAUER und K.M. MICHEL, 1986ff., Band 12, S. 529.

die Beobachter der Ereignisse in Paris erfaßt werden – doch der Gesamtvorgang bleibt ohne innere Vorstellung. Das Gesamtereignis der Revolution, das sich in der Geschichte mit nichts anderem vergleichen läßt, wird von den Zeitgenossen als ein eigenmächtiges und dem individuellen Willen entzogenes Geschehen erfahren. Diesem schwer Faßlichen verschafft die metaphorische Rede Bezugspunkte: was in der Menschheitsgeschichte an nichts erinnert, erhält in der Naturgeschichte einen Horizont der Erinnerung.⁷

Allerdings handelt es sich um ein dynamisches Reich der Natur: am Ende des 18. Jahrhunderts ist der Newtonsche Kosmos bereits weitgehend verlassen. Während Umwälzungen im Sinn von *revolutio* sich mit planetarischem Gleichmaß vollziehen, sind Umwälzungen im Sinn von ›Umsturz‹ und *bouleversement* nur auf eine Natur zu beziehen, zu deren Kennzeichen auch katastrophische Gewalt und Unvorhersehbarkeit gehören. Noch in dieser schwer zu ergründenden Gestalt aber erzeugt Natur ein eigentümliches Vertrauen. Wie kaum ein anderer Leitbegriff des 18. Jahrhunderts enthält Natur ein Versprechen der Sinnfülle. Die Folge ist, daß sich allem, was an Natur erinnert, etwas von deren prinzipieller Sinnhaftigkeit mitteilt. *Die besten menschlichen Operationen sind diejenigen, welche die Operationen der Natur am getreulichsten nachahmen*, sagt der junge Wilhelm von Humboldt im Blick auf die Revolution.⁸

Die Naturmetapher wird auf lange Zeit zu einem der erfolgreichsten Instrumente der Darstellung der Französischen Revolution. Erst mit den großen historiographischen Werken über die Revolution – beginnend mit Thiers (1823) und Mignet (1824) – erhält die metaphorische Darstellung zunehmend Konkurrenz: in der begrifflichen Deutung. Doch verschwindet die Naturmetapher auch danach nicht. Wie hoch ihre Leistungsfähigkeit selbst um 1850 noch veranschlagt wird, zeigt die Revolutionsdarstellung Michelets.

Auch Hegels Beschreibung der neuen, vom Gedanken bestimmten Welt kann nicht auf die naturale Analogie verzichten: *Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang*. Während Hegel mit seinem ersten Bild – feststehende Sonne und kreisende Planeten – noch den physikalischen Kosmos zitiert, greift er hier zur Alltagsmetapher. Sie hat den Vorteil, daß sie über eine Wiederkehr nichts aussagt, stattdessen die Einmaligkeit des Vorgangs betont: dem Sonnenaufgang geht eine einzige lange Nacht voraus.

›Sonne‹ und ›Sonnenaufgang‹ gehören zu den Naturbildern, die bereits von der ersten Stunde der Revolution an im Umlauf sind.⁹ In ihnen setzt sich die Symbolik der Aufklärung fort. Besonders häufig treten die Bilder der Hoffnung in den Jahren 1789 und 1790 auf, in jener Phase der gemäßigten Ziele also, in der die Monarchie noch reformierbar erscheint. Auch Hegel beschwört diese Dimension der Revolution: durch

7 Zur kognitiven Leistung von Metaphern in komplexen Erfahrungszusammenhängen grundsätzlich: Hans BLUMENBERG, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt 1979, S. 77–93, und George LAKOFF, Mark TURNER, *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago/London 1989.

8 Wobei er ausdrücklich den *gewiß notwendige[n], mit Verderben begleitete[n] Ausbruch tobender Vulkane* nennt – wenngleich er selbst hofft, daß die politische Erneuerung sich an vegetative Vorbilder hält: *der Keim, welchen die Erde still und unbemerkt empfängt* (Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen [1792], in: *Werke*, hg. A. FLITNER und K. GIEL, 5 Bände, Stuttgart 1960–1981, Band 1, S. 58).

9 Vgl. Jean STAROBINSKI, 1789: *Les emblèmes de la raison*, Paris 1979, S. 31–37.

den Befreiungsakt der Revolution sei es zu *erhabener Rührung* gekommen.¹⁰ Doch das Vokabular der Versöhnung, das sich aus dem Bildschatz der Aufklärung speist, nimmt sich vergleichsweise bescheiden aus neben der wuchernden Metaphorik des Katastrophischen.

Die Verwendung von Metaphern der Naturgewalt für geschichtliche Vorgänge hat zur Zeit der Französischen Revolution bereits eine lange Vorgeschichte. Seit jeher greifen die Chronisten von Aufständen und Kriegen zu Sprachfiguren, die sie dem Wortschatz religiös-apokalyptischer Schriften und der – von ihnen geprägten – Anschauung von Naturgewalt verdanken. Revolten und massenhafte Gewalt erscheinen als ›Feuer‹, ›Sturm‹, ›Flut‹ oder ›Erdbeben‹.¹¹ Traditionell ist diese Metaphorik Teil einer Sprache der Abwehr, die scharf und axiomatisch zwischen schützenswerter Ordnung und gefährlicher Verwüstung unterscheidet. Mit dem Beginn der Französischen Revolution dagegen verliert sich der eindeutig wertende Gestus. Die Naturmetapher ist kein verlässlicher moralischer Index mehr.

Erstaunlich und neu ist, daß die katastrophischen Metaphern zum festen Bestandteil der Reden und Schriften der historischen Akteure selbst werden. Wie vorher schon in der rebellischen Rede des deutschen Sturm und Drang, so wird nun auch in der Sprache der französischen Revolutionäre die zerstörerische Kraft der Natur ins Positiv-Energetische umgedeutet. Diese Entwicklung ist vor allem eine Folge der ästhetischen Aufwertung von Gewalt, die sich im Lauf des 18. Jahrhunderts vollzogen hatte: die Wende zum Erhabenen hatte dem Schrecken die Würde des Ästhetischen verliehen. Die Revolutionäre sind beherrscht von dem Gedanken, daß ihre Taten einem sublimen Geschehen zugehören, an dem jeder Versuch individueller Steuerung scheitern muß.

Camille Desmoulins spricht vom *torrent révolutionnaire*, dem zu widerstehen unmöglich sei. Wer aber zum Fürsprecher des reißenden Flusses wird, begreift sich nicht mehr als Wesen, das zu freiem Handeln fähig ist.¹² Im Winter 1793/94 ruft der Jakobiner Collot d'Herbois aus: »Einige wollen die revolutionäre Bewegung mäßigen. Wie? Läßt sich ein Sturm denn lenken? Die Revolution ist ein Sturm. Wir können und dürfen seine Bewegung nicht zügeln.«¹³ Das führt zu einem Dilemma: den Revolutionären beginnen ihre eigenen Aktionen, die nun Teil der katastrophisch sich selbständigenden Geschichte werden, fremd gegenüberzutreten. Die Folge ist, daß im Frühjahr und Sommer 1794 – als die politischen Ereignisse sich beschleunigen – unter den Revolutionären eine eigentümliche Hoffnungslosigkeit um sich greift. Die Furcht, daß die nicht mehr steuerbare Revolution ihr Ziel verfehlen könnte, führt zu einem Gefühl der Zukunftsohnmacht, von dem zunächst die Gruppe um Danton,

10 *Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen*, HEGEL (wie Anm. 6), Band 12, S. 529.

11 Siehe hierzu vor allem Melvin LASKY, *Utopia and Revolution. On the Origins of a Metaphor*, London 1976, S. 218–59, und Alexander DEMANDT, *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, München, S. 135–139 und S. 168–176.

12 Siehe hierzu ARENDT (wie Anm. 1) S. 42f.

13 Zitiert nach R.R. PALMER, *Twelve Who Ruled. The Year of the Terror in the French Revolution*, Princeton 1970, S. 129. Nun (Anfang 1794) ist es gerade Desmoulins, der zur Mäßigung aufruft.

schließlich aber auch Robespierre und Saint-Just befallen werden.¹⁴ Damit gerät jenes andere sublime Szenario, von dem Hegel spricht, völlig aus dem Blick: die Erhabenheit des Gedankens, die gerade aus alter Naturverfallenheit befreien sollte.

›Erdbeben, Erschütterung‹: die seismischen Bilder

Kaum ein Ereignis der ersten Revolutionsjahre hat die Phantasie der Zeitgenossen so sehr beflügelt wie der Sturm auf die Bastille. Da die Bastille schon lange vor dem 14. Juli 1789 zum Monument der Grausamkeit und absolutistischen Willkür erklärt worden war, griff die symbolisierende Deutung rasch um sich: mit der Erstürmung der Bastille, hieß es, war die Unmenschlichkeit des alten Systems selbst zu Fall gebracht worden. Daß die Bastille in Wirklichkeit schon seit langem nicht mehr der grausame Kerker war, zu dem eine im 18. Jahrhundert stark anwachsende Literatur der Anklage sie erklärt hatte, wirkte sich in der Symbolbildung von 1789 nicht aus.¹⁵ In Deutschland dichtete Schubart (er hatte eine ›Reliquie‹ der Bastille, d.h. einen Stein aus ihren Trümmern, erhalten):

*Dank Dir, o Freund, aus voller Herzensfülle,
Für die Reliquie der greulichen Bastille,
Die freier Bürger starke Hand
Zermalmend warf in Schutt und Sand.
Zertrümmert ist die Schauerklause,
Die einst, o Voltaire, dich in dumpfe Nacht verschloß.¹⁶*

Es wurde zur verbreiteten Redeweise, daß die Bastille zum Einsturz gebracht worden war. In Wirklichkeit freilich vollzog sich die Zerstörung des Gefängnisses nur langsam; noch am 14. Juli 1790, als die Pariser Bevölkerung den ersten Jahrestag der Erstürmung feierte, waren die schweren Grundmauern nicht völlig geschleift.

Nachdem im Jahre 1790 auch in Marseille drei Forts erobert worden waren, hieß es im Brief des Marseiller Stadtrates an die Pariser Revolutionsklubs: »Ihr, tapfere Pariser, habt den ersten Schlag gegen den Koloß des Despotismus geführt. [...] Wir haben nicht mehr getan, als euerem Beispiel zu folgen. Mit eueren Fesseln sind auch die unseren gefallen. Ohne die gewaltige Erschütterung, die vom Fall der Bastille ausging, hätten wir diese drohenden Bollwerke, diese Schlupfwinkel der Tyrannei vielleicht niemals vernichtet.«¹⁷

Durch die enge symbolische Verbindung zwischen Bastille und Ancien Régime weitete sich das Bild des gefallenen Bauwerks rasch auf das zum Einsturz gebrachte

14 Siehe Carol BLUM, *Rousseau and the Republic of Virtue*, Ithaca, N.Y., 1986, S. 227. Vgl. auch Lynn HUNT über das Tragödienmuster in der Selbstinterpretation der Jakobiner: *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, Berkeley 1984, S. 35–38.

15 Siehe vor allem Hans-Jürgen LÜSEBRINK und Rolf REICHARDT, *Die ›Bastille‹. Zur Symbolgeschichte von Herrschaft und Freiheit*, Frankfurt 1989.

16 C.F.D. SCHUBART, *Auf eine Bastilltrümmer von der Kerkerthüre Voltaire's (1789)*, in: *Epochen der deutschen Lyrik*, Band 6: 1770–1800, hg. G. PICKERODT, München 1970, S. 231.

17 »Lettre du club des amis des droits de l'homme...«, in: *L'Observateur Marseillais*, 5.6.1790, zitiert nach LÜSEBRINK/REICHARDT (wie Anm. 15) S. 200.

Ancien Régime aus, das nun selber als gefallener *Koloß* und zerstörtes *gotisches Raubschloß* erschien. Gekoppelt an die dem Jahrhundert geläufigen seismischen Vorstellungen von Erdbeben und ihren in großer Entfernung spürbaren Folgen, eröffneten die Bilder von Fall und Erschütterung ein besonders fruchtbares Metaphernfeld. Es war die Rede davon, daß nicht nur in den französischen Provinzen, sondern überall in Europa die Erschütterung von Paris zu spüren war. »Alle französischen Einrichtungen stürzten mit Getöse zusammen, und die Rückwirkung dieser großen Bewegung erschütterte ganz Europa.«¹⁸

Die Erdbebenmetapher wurde im revolutionären Jahrzehnt zu einer der verbreitetsten Figuren politischer Rede überhaupt. Allerdings fällt auf, daß sie – anders als die Vulkanmetapher, der sie nahesteht – einen etwas größeren Erfolg im Ausland hatte als bei den Revolutionären selbst. Gerade die Fernwirkung von Erdbeben ließ die Metapher Revolutionsfreunden und Revolutionskritikern in Europa gleichermaßen passend erscheinen. Edmund Burke schrieb:

*Many parts of Europe are in open disorder. In many others there is a hollow murmuring under ground; a confused movement is felt, that threatens a general earthquake in the political world.*¹⁹

In Deutschland sprach man davon, daß der ›Einsturz‹ des absolutistischen Regimes nun auch die deutschen Fürstentümer ›erzittern‹ lasse. *Throne erbeben, Königszepter entfallen den Händen.*²⁰ Eine besondere Plausibilität gewann die Erdbebenmetapher für Goethe: während des Frankreichfeldzuges *bebte* die Erde *im ganz eigentlichsten Sinne*. Die *ungeheure Erschütterung*, die er 1792 erfuhr, war zugleich das Beben der Erde während der Kanonade von Valmy.²¹ Am Ende des Jahrzehnts war die Metapher dann so sehr Allgemeingut geworden, daß Friedrich Schlegel in seinem 424. Athenäumsfragment ihren Erkenntniswert in Zweifel zog.²²

In der Revolutionspublizistik tauchen neben *trembler* und *tremblement* immer wieder auch *ébranler* und *ébranlement* (›erschüttern‹, ›Erschütterung‹) auf. Für die Revolutionäre war an der seismischen Metaphorik anziehend, daß terrestrisches und

18 Fantin DESODOARDS, in: *Revolution im Zeugenstand. Frankreich 1789–1799*, hg. Walter MARKOV, 2 Bände, Frankfurt, Band 1, S. 130. Palloy, der für den Bastille-Abbruch verantwortliche Unternehmer, rief vor dem Konvent aus: »Der donnernde Sturz der Bastille hat alle Bastillen der Welt in ihren Grundfesten erschüttert; alle Könige auf ihrem Thron sind bleich geworden. [...] Mögen eines Tages alle Bastillen Europas unter meinen Schlägen fallen!« (Pétition faite à la barre de la Convention nationale, le 9 août 1793, zitiert nach LÜSEBRINK/REICHARDT [wie Anm. 15], S. 191.)

19 Edmund BURKE, *Reflections on the Revolution in France* [1790], Harmondsworth 1988, S. 265.

20 E. A. SÖRGEL, *Patriotische Vorlesungen* (1793), in: *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, hg. Claus TRÄGER, Leipzig 1975, S. 722.

21 Johann Wolfgang GOETHE, *Campagne in Frankreich. 1792* [1822/29], in: *Werke*, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, München 1976, Band 10, S. 233 und 235.

22 Inzwischen genügen Metapher und Synekdoche nicht mehr; SCHLEGEL sucht nach dem literarischen Gattungsmodell zukünftiger Darstellung der Revolution: *Man kann die französische Revolution als das größte und merkwürdigste Phänomen der Staatengeschichte betrachten, als ein fast universelles Erdbeben, eine unermessliche Überschwemmung in der politischen Welt; oder als ein Urbild der Revolutionen, als die Revolution schlechthin. Das sind die gewöhnlichen Gesichtspunkte. Man kann sie aber auch betrachten als [...] die furchtbarste Grotteske des Zeitalters, wo die tiefstinnigsten Vorurtheile und die gewaltsamsten Ahndungen desselben in ein grauses Chaos gemischt, zu einer ungeheuren Tragikomödie der Menschheit so bizarr als möglich verwebt sind.* Athenäum (1798), Nachdr. Darmstadt 1960, Band 1, S. 309f.

menschliches Beben semantisch dicht beieinander liegen. Der Mensch kann ›beben‹ und ›zittern‹ und damit einer inneren Bewegung Ausdruck geben. ›Beben‹, ›Zittern‹ sind Symptome der Angst. Aber der Mensch zittert nicht nur vor einer physischen Übermacht, sondern auch vor dem Heiligen oder allgemein: vor einer überlegenen moralischen Instanz (hier kann ›zittern‹ in ›erschauern‹, *trembler* in *frémir* übergehen). In der Literatur der Aufklärung waren diese Bedeutungen des Zitterns und Bebens immer wieder hervorgekehrt worden. Vor allem in den populären Gattungen kam es nach 1770 zu einer Inflation formelhafter Imperative, zu denen auch die Ausrufe »zittre, Schurke« und »bebt, Tyrannen« gehörten (die dann zu Konstanten in der Melodramatik des 19. Jahrhunderts wurden). Die Sprache der Revolution, in der sich Einschüchterung mit moralischem Appell verbindet, übernimmt solche Formeln. So wird ein Ausruf wie *tremblez, tyrans!* zum festen Bestandteil der Revolutionsreden, aber auch der Revolutionslyrik (u.a. der »Marseillaise«) und des Revolutionstheaters.²³ In Wendungen der Revolutionsredner wie *les ennemis tremblent dans leur fondement* gehen Physiologie und Geologie enge metaphorische Bindungen ein.

Daß die Vorstellung eines Erdbebens – auch wenn es sich nur um ein figürliches handelte – überhaupt begrüßt werden konnte, wie es im Jahr 1789 überwiegend geschah, bleibt allerdings erstaunlich. Hatte nicht das Erdbeben von Lissabon noch 1755 universelle Ängste in Europa ausgelöst? Der Optimismus der Aufklärung war ins Wanken geraten, eine Debatte über die göttliche Vorsehung und das Wesen der Natur entfacht worden. Dieser philosophische Streit war keineswegs zu einem befriedigenden Ende gebracht worden. Allerdings war die Debatte um 1789 schon weitgehend verstummt: die jüngere Generation hatte an ihr nicht mehr teilgenommen. Aufgewachsen in der Zeit nach der ›Zäsur von Lissabon‹, fühlten die nach 1750 Geborenen sich gleichsam entlassen aus der Suche nach Stetigkeit in der Geschichte und Benevolenz in der Natur. Sie entwickelten neue Naturvorstellungen, in denen Zerstörung und Wohltat dicht beieinander lagen. So konnte eine positive Metaphorik der Erderschütterung entstehen: man wünschte das soziale und politische Beben herbei. ›Die alten Mauern‹ sollten ›fallen‹. Normen, Standesgrenzen und absolutistische Institutionen verursachten künstliche Scheidungen und galten als Wände, die die Menschen voneinander trennten. Auch auf andere Gebiete griff der Wunsch nach dem Fall der Mauern über: *Tombez, tombez, murailles!* rief Mercier und meinte das klassische System der literarischen Gattungen.²⁴ In solchen Erschütterungsphantasien wurde die gewalttätige Natur zur hilfreichen Macht.²⁵

Rousseau war einer der wichtigsten Mentoren dieser Wunschvorstellungen gewesen. Gerade Rousseau hatte das trennende Hindernis (*obstacle*) zwischen den Menschen verwünscht und einen künftigen Zustand der Ungeschiedenheit und Klarheit (*transparence*) herbeigesehnt.²⁶ Allerdings war es auch Rousseau, der sich in der De-

23 Es gab sogar eine Zeitung mit dem Titel »Tremblez!«, die von Hébert redigiert wurde.

24 Sébastien MERCIER, *Du Théâtre, ou Nouvel essai sur l'art dramatique*, Amsterdam 1773, S. 76.

25 An anderer Stelle habe ich die motivische Linie untersucht, die hier beginnt und die über die Revolutionsmetaphorik bis zu Kleists »Erdbeben in Chili« führt: *The Shaking Walls of Convention. Popular Sentimentalism and Heinrich von Kleist's First Tale*, in: *Convention and Innovation in Literature*, hg. von Th. D'HAEN, R. GRÜBEL und H. LETHEN, Amsterdam/Philadelphia 1989, S. 123–149.

26 Grundlegend analysiert in Jean STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, nouvelle éd., Paris 1971.

batte über das Erdbeben von 1755 seinen Glauben an eine gütige Natur nicht hatte nehmen lassen. Sein Denken marginalisierte die Gewalt in der Natur. Für Rousseau stand außer Frage, daß der Weg in die menschliche Ungeschiedenheit die Form gewaltfreier Sezession haben müsse. In diesem Punkt nahm ihn die spätere Generation nicht ernst – und geriet damit in ein Dilemma.

Es waren vor allem ausländische Beobachter, die mit dem Bild des Erdbebens auf das Gewaltproblem hinwiesen. Denn wenn die Mauern nicht durch behutsames Abtragen, sondern durch ein revolutionäres Erdbeben fallen sollten, dann war nicht ausgemacht, wo diese Gewalt enden würde. Das Hoffnungsbild, daß die Wirkungen der katastrophischen Gewalt begrenzt bleiben würden, war in sich widersprüchlich. Begrub ein Erdbeben nicht alles in seinem Bereich, Freund wie Feind? Dem republikanisch gesinnten, metaphernfreudigen Jean Paul gelang das schöne Bild:

*Aber desto schlimmer, wenn die ungestüme Notwendigkeit spricht, nicht die lange sanfte Freiheit; wenn nicht der fromme Kirchner, sondern ein Erdbeben die Glocken läutet.*²⁷

Während hier noch geschichtliche Notwendigkeit geltend gemacht wird, forderten Revolutionskritiker wie der aufklärerische Volksschriftsteller Rudolf Zacharias Becker ein deutlicheres Abrücken von aller politischen Gewalt. Für Becker war *der Ausgang gewaltsamer Erschütterungen der Staaten ungewiß*. Der Mensch darf kein *Menschenblut [...] vergießen, außer im Falle der Notwehr*; vielmehr solle er es allein *der Vorsehung überlassen, die Erde durch dieses heroische Mittel, wie durch Pest und Erdbeben, eines Teils ihrer Bewohner zu entladen, wenn sie es für nötig erachtet*.²⁸ Der Volksaufklärer will darauf hinwirken, daß alle politische Macht der natürlichen unähnlich wird.

Die Revolutionäre selbst bevorzugten ›klassischere‹ Bilder, um das Dilemma der entfesselten Gewalt darzustellen. Immer wieder benutzten sie das Bild vom Sturm auf hoher See, der in Orkan und Schiffbruch enden kann.²⁹ Oder sie wiesen in mythischen Bildern auf die Grundambivalenz der revolutionären Bewegung hin: während die Revolution ein ›saturnisches Zeitalter‹ des Glücks verspricht, zeigt Saturn sich in der Gestalt jener anderen Überlieferung, dem Schreckensmythos. Es sei zu befürchten,

27 Freiheitsbüchlein, in: Sämtliche Werke, Abt. II: Jugendwerke und vermischte Schriften, München 1976, Band 2, S. 847.

28 Vorlesungen über die Pflichten und Rechte des Menschen (1792), in: Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur (wie Anm. 20) S. 196f. und 200.

29 So etwa Mirabeau am 23.12.1790: »Wohin wird dieses Fahrzeug verschlagen werden, das vom Blitz getroffen ist und vom Sturm gepeitscht wird? ich weiß es nicht; aber wenn ich selbst dem Schiffbruch dieser Nation entrinne ...« (in: Briefe aus der Französischen Revolution, hg. Gustav LANDAUER, Berlin/DDR 1985, Band 1, S. 93). Zur metaphorischen Tradition DEMANDT (wie Anm. 11) S. 190–98 und BLUMENBERG (wie Anm. 7). – Grundsätzlich kann von der revolutionären Sturmmetapher (in all ihren Varianten) gesagt werden, was Rétat nach dem Studium der Zeitschrift »Révolutions de Paris« feststellte: »Aucune image n'est plus fréquente que celle de l'orage ou de la tempête« (Pierre RÉTAT, *Forme et discours d'un journal révolutionnaire. Les Révolutions de Paris en 1789*, in: *L'Instrument périodique. La fonction de la presse au XVIII^e siècle*, hg. C. LABROSSE und P. RÉTAT, Lyon 1985, S. 160).

daß die Revolution »wie Saturn« ihre Kinder verschlinge, sagte der Girondist Vergniaud in einer berühmten Rede.³⁰

Während die Bildgrafik der Revolution so gut wie keine Bilder von Erdbeben zeigte, näherte sich die Malkunst der Revolutionsjahre dem Erdbebenthema an: in den Gemälden von Hubert Robert. Robert hatte sich bereits vor 1789 einen Namen als Maler von Ruinen gemacht.³¹ Während der Revolution nahm sich Robert wie kein anderer Künstler seines Ranges eines neuen Themas an: des Abbruchs von Bauten, der von den Revolutionsorganen verfügt wurde. Von Robert stammen Gemälde wie ›Der Abbruch der Bastille‹ (1789) und ›Die Zerstörung eines Tempels‹ (ca. 1792). Fällt bei diesen Bildern schon die gewählte Perspektive auf, die den enormen Größenunterschied zwischen arbeitenden Menschen und riesigen Mauern betont, so ist in dem Gemälde, das den Louvre als Ruine darstellt (›Grande Galerie en Ruine‹, 1796), schließlich überhaupt keine zerstörende Hand mehr sichtbar. Während doch gerade der Louvre als öffentliches Museum ab 1793 ein neues Existenzrecht erhalten hatte, wird er durch Roberts Zukunftsblick melancholisch eingereiht in die Serie verfallener Herrschaftsbauten. Bei dieser ins Endlose fortgeschriebenen Zerstörung werden die historischen Akteure unauffindbar. So zieht Robert aus der naturalen Gleichung der Revolutionsrhetorik die extreme Konsequenz: als Mächte der Zerstörung werden Geschichte und einebnende Natur ununterscheidbar.

›La terrible Montagne‹

Daß Revolutionen ausbrechen wie Vulkane, daß sie unaufhaltsamen Glutströmen vergleichbar sind: dies ist ein dem 19. und dem 20. Jahrhundert geläufiger Vergleich. Zu Beginn der Französischen Revolution aber war die Metaphorik des Vulkanausbruchs noch kaum entwickelt – im Gegensatz zur Metaphorik des Erdbebens. Erst im Fortgang der Revolution wurde der Vulkan zur Figur politischer Rede.

Es ist leicht zu begreifen, warum es der Vulkanmetapher zunächst an Popularität mangelte. Während Bilder wie ›Sturm‹, ›Unwetter‹, ›Überschwemmung‹, ›Feuer‹ eine jedermann zugängliche Anschauungsbasis hatten – selbst das Lissaboner Erdbeben war noch in großer Entfernung spürbar gewesen und hatte die Londoner Glocken läuten lassen –, blieb der Vulkan für Mittel- und Westeuropäer eine entlegene Naturerscheinung. Zwar war die Vorstellung vom Vulkan inzwischen nicht mehr nur Italienreisenden und Lesern von Reiseliteratur zugänglich – es gab auch populäres Bildmaterial über den Vesuv –, doch lag es im wahrsten Sinne nicht nahe, bei der Darstellung des historisch Neuen auf vulkanische Erscheinungen zurückzugreifen. Anders war es bei dem neapolitanischen Aufstand des Masaniello im Jahre 1647 gewesen: hier hatte

30 Pierre Vergniaud hielt seine Rede am 13.3.1793 im Konvent. Der Satz lautete: *Alors, citoyens, il a été permis de craindre que la révolution, comme Saturne dévorant successivement tous ses enfants, n'engendrât enfin le despotisme avec les calamités qui l'accompagnent* (Moniteur, 16.3.1793, réimpression Paris 1840 ff., Band 15, S. 702).

31 Siehe dazu Jutta HELD, *Tendances subversives dans l'art français des années précédant la Révolution*, in: *Les Images de la Révolution française*, hg. M. VOVELLE, Paris 1988, S. 13–17.

der Chronist wie selbstverständlich auf die vulkanische Qualität der Revolte gegen die spanische Herrschaft hingewiesen.³²

Hinzu kam die Schwierigkeit, den Vulkan überhaupt als etwas anderes zu betrachten denn als Höllenschlund; die Eingemeindung des Vulkans ins Reich des Erhabenen, die uns heute so selbstverständlich erscheint, war am Ende des 18. Jahrhunderts von vielen überhaupt noch nicht vollzogen worden.³³ Das erschwerte den Gebrauch des Vulkanbildes, wenn es darum ging, an der Revolution anderes hervorzuheben als nur ihre verderbenbringende Wirkung.

Zunächst gab es Vorstellungsbrücken. Nicht nur die frühe Erdbeben-Metaphorik konnte mit der Vorstellung des Vulkanischen verbunden werden, auch die häufige Rede vom Ausbruch der Revolution bereitete der Vulkanmetapher den Weg. Allerdings war gerade das Wort ›Ausbruch‹ in seiner Bedeutung wenig spezifisch. Der semantische Bereich von ›Ausbruch‹ (*éruption*) reichte vom Medizinisch-Biologischen (Vorgänge in der Vegetation, menschliche Krankheiten) bis zum Psychologischen (Enthemmung der Gefühle) und stellte keine genaue Vorstellung physikalischer oder gar geologischer Prozesse bereit.³⁴ Doch in der Nachbarschaft der Metaphern ›Explosion‹ und ›Gärung‹ (zum Beispiel: ›schon lange hatte es im Volk gegärt‹) wurde ›Ausbruch‹ zur chemischen Metapher und deutete eine radikalere und bedrohliche Form der Gewalt an.

Ein weiterer Wegbereiter war die Feuermetapher. ›Feuer‹ war nicht nur ein altes Bild des Aufruhrs, sondern das Wort bezeichnete auch ganz reale Ereignisse der Revolution selbst. In gewissem Sinn setzte die Französische Revolution sogar mit dem Feuer ein, denn eine der ersten revolutionären Handlungen bestand im Anzünden der Pariser Zollhäuser (*barrières*) in der Nacht vom 12. auf den 13. Juli 1789. Vierzig der insgesamt 54 Zollwachen fielen den Flammen zum Opfer. Auch im weiteren Verlauf des Sommers 1789 wurden Brände gelegt, vor allem während der *Grande Peur*, als Bauern die Schlösser des Landadels stürmten, um die verhaßten Rechtsdokumente über Abgaben und Herrschaftsdienste zu vernichten.

32 In der Darstellung Melvin Laskys: »Now in this prodigious Revolution«, Howell writes in his preface to ›Parthenopoeia‹ (1654), a history of the Kingdom of Naples which paid pointed attention to Masaniello's great uprising, ›there were many things of extraordinary remark that are considerable...‹ He noted ›the heat of the Air‹ and ›the sulphurous quality and heat‹ of the Italian soil which caused ›Incendiums and Earthquakes,‹ and he went on to correlate the geology with the politics« (Lasky [wie Anm. 11] S. 242). – Von hier führt eine direkte Linie bis in die italienische Gegenwart. Besonders häufig ist das politische Vulkansymbol im Italien des 19. Jahrhunderts; es wird u.a. von Buonarroti, Manzini und Garibaldi verwendet (James H. BILLINGTON, *Fire in the Minds of Men*, London 1980, S. 106, 147, 151). Als z.B. Garibaldi 1833 am Befreiungskrieg in Uruguay teilnimmt, kämpft seine Italienische Legion unter einer Fahne, die einen Vulkan auf schwarzem Grund zeigt.

33 Wie schwierig sich die Überwindung des Bedrohlichen durch das Ästhetische vollzog, zeigt noch das Beispiel des Romans »Corinne ou l'Italie« (1807) von Madame DE STAËL. In den Worten der Romanheldin: *Toutes les autres montagnes, en nous rapprochant du ciel, semblent nous élever au-dessus de la vie terrestre; mais ici je ne sens que du trouble et de l'effroi: il me semble voir la nature traitée comme un criminel, et condamnée, comme un être dépravé [...]* (nouvelle éd., Paris o.J., S. 281). Weitere Materialien zur Geschichte der ›ästhetischen Eroberung‹ des Vulkans in meinem Aufsatz: Juliette at the Volcano. Reflections on the Sadean Journey, in: *Studies in Eighteenth-Century Culture* 22 (1992) 87–103. (Auf den Zusammenhang von künstlerischer und wissenschaftlicher Erkundung vulkanischer Phänomene wird meine für 1997 geplante Monografie zur Wahrnehmung des Vulkans im 18. Jahrhundert eingehen.)

34 GRIMMS Wörterbuch: »ausbrechen«, »Ausbruch«; LITTRÉ, Dictionnaire: »éruption«.

Das Feuer war denn auch in einem so wörtlichen Sinn Teil der Revolution, daß man zögern könnte, von einer Revolutionsmetapher zu sprechen. Als Revolutionsbild tendiert ›Feuer‹ zur Synekdoche: die Eingängigkeit der Sprachfigur basiert darauf, daß ein Teilaspekt auf das Ganze bezogen wird. Doch durch die Übertragung des Konkreten aufs Abstrakte bleibt auch diese Figur letztlich eine Metapher. Die eigentümliche Zwischenstellung des Feuerbildes zeigt ein früher Ausspruch von Desmoulins an, dem ›Mann der ersten Stunde‹; er spricht beim Anblick der brennenden Zollgebäude vom »um sich greifenden Feuer« der Revolution.³⁵

Es ist auch Camille Desmoulins, der am 16. Juli 1789 – und damit wohl als erster – das Vulkanbild auf einen Vorgang der Französischen Revolution bezieht. In einem Brief an seinen Vater berichtet Desmoulins von den ersten Tagen der Revolution:

*Im Palais Royal jagten sich die heftigsten Aufrufe mit ungeheurer Schnelligkeit, die heftigsten Redner sprangen auf die Tische, entflamnten die Köpfe ihrer Zuhörer, die sich um sie drängten, um sich anschließend wie die brennende Lava eines Vulkans in der Stadt auszubreiten.*³⁶

Noch ist allerdings nicht das Gesamtereignis gemeint. Desmoulins Bild der brennenden Lava stützt sich auf das Wort *volcaniser*, das bereits bei Buffon zu finden ist und als Metapher *têtes volcanisées* die Erhitzung der Gemüter meint.³⁷

Erste Gleichsetzungen von Revolution und Vulkan finden sich im Herbst 1789. Die spontane Gewalt der Ereignisse des 5. und 6. Oktober erscheint im Kommentar der Zeitschrift »Révolutions nationales« als Lavaausbruch. Im Rückblick auf die Julitage sieht der Kommentator auch dort vergleichbare Kräfte am Werk:

*Nous avons vu, le 14 juillet, la terrible et foudroyante irruption du volcan, nous avons cru voir cesser l'explosion; le voilà qui, de nouveau, vomit par tourbillon, de la lave enflammée qui nous fait redouter d'autres secousses.*³⁸

In Deutschland begrüßt Schubart die Französische Revolution in der Hoffnung, daß *das Beispiel* [Frankreichs] *wie unterirdisches Feuer durch alle Adern des Erdkreises flockt.*³⁹ Auch hier kündigt sich mit der traditionellen geologischen Sicht auf das tellu-

35 LANDAUER (wie Anm. 29), Band 1, S. 102. Ähnlich in der revolutionären Praxis verankert ist der benachbarte Ausdruck ›Explosion‹ (Einsatz von Feuerwaffen, Sprengungen etc.). Den übertragenen Gebrauch zeigt z.B. die Prophezeiung Mirabeaus an, daß »in Deutschland die Explosion viel später kommen wird als bei einer Nation, bei der alles dramatisch und momentan ist« (3.12.1789, *ibid.* S. 77). Eine Schrift, die aus dem Kreis der Hébertisten hervorgeht, heißt »L'Explosion«.

36 Zitiert nach LÜSEBRINK/REICHARDT (wie Anm. 15) S. 69.

37 Zwei spätere Beispiele: Chabot nimmt Marat im Jakobinerklub in Schutz, denn er sei kein *tête volcanisée* (in: Ferdinand BRUNOT, *Histoire de la langue française des origines à 1900* [Band 9: *La Révolution et l'Empire*, Paris 1937; Band 10: *La langue classique dans la tourmente*, Paris 1939], Band 10, S. 63). Am 25.7.1793 schreibt der Polizeibeobachter Cailhava d'Estandoux an seinen Minister: *Je suis arrivé à Carcassonne dans un moment où la crainte de voir anéantir la République avait volcanisé toutes les têtes* (in: Jacques CELLARD, »Ah! ça ira, ça ira ...« *Les mots que nous devons à la Révolution*, Paris 1985, S. 79).

38 3.–7.10.1793. Zitiert nach RÉTAT (wie Anm. 29) S. 164.

39 20.10.1789. In: *Die Französische Revolution in Deutschland. Zeitgenössische Texte deutscher Autoren*, hg. Friedrich EBERLE und Theo STAMMEN, Stuttgart 1989, S. 165.

rische Feuer die Vorstellung der Revolution als Vulkan an. Doch sind solche Beispiele vulkanischer Metaphorik im Jahr 1789 noch außerordentlich selten.

Häufigere Verwendung findet die Vulkanmetapher der Revolution erst im Jahre 1792. Das »Feuille du Jour« schreibt über den Jahrestag des Ballhausschwurs (1789), daß halb Paris auf den Beinen gewesen sei:

»In welcher anderen Stadt als Paris würde man gleichzeitig zwei gegen das Gesetz meuternde Faubourgs [...] erleben, und andererseits die Hälfte der Bevölkerung gleichgültig gegenüber dem, was sich in einem Stadtteil abspielt, der vom ihrigen weit abliegt? Dort geht jeder seiner Beschäftigung nach, als ob alles ruhig wäre. Jede Straßenecke ist mit 30 blauen, gelben oder roten Plakaten bepflastert, die Possen für den Abend versprechen, und 3000 Müßiggänger richten ihren Tageslauf danach ein, [...] während ein schrecklicher Vulkan unter ihren Füßen tobt.«⁴⁰

Die Beschreibung der nichtsahnenden oder leichtfertigen Festteilnehmer, die sich ihrer Bedrohung »von unten« nicht bewußt sind, wird sich im 19. Jahrhundert in der bekannten Redewendung festsetzen: *Nous dansons sur un volcan*.⁴¹ Auch von Robespierre ist ein ähnlicher Ausspruch überliefert – *Nous marchons sur un volcan* –, der nun allerdings jede Leichtfertigkeit hinter sich läßt und eher von bewußt risikovollem Handeln zeugt.⁴²

Wie sehr die Revolutionäre den Vulkan als Bild der Bedrohung und nicht von vornherein schon als erhabene Rechtfertigung der eigenen Gewalt sehen, zeigt die Rede vom *volcan dangereux*. In einer Konventsrede des Girondisten Journu-Auber heißt es im Jahre 1792: *c'est un volcan qui vomit des flammes, mais écartez les matériaux combustibles qui l'alimentent et il ne tardera pas s'éteindre*.⁴³ Während des Aufstandes in der Vendée schreibt Saint-Just: *L'éruption de la Vendée s'est accrue*,⁴⁴ und Barère ruft im Nationalkonvent aus:

*Citoyens, l'inexplicable Vendée existe encore, et les efforts des républicains ont été jusqu'à présent insuffisants contre les brigandages et les complots de ces royalistes. La Vendée, ce creuset où s'épure la population nationale, devrait être brisé depuis longtemps, et il menace encore de devenir un volcan dangereux.*⁴⁵

40 Feuille du Jour, 21.6.1792, in: MARKOV (wie Anm. 18) Band 1, S. 218.

41 Zuerst am Vorabend der Julirevolution 1830, als Ausspruch von Salvandy auf einem Pariser Ball, der zu Ehren des Königs von Neapel gegeben wurde (LITTRÉ, Dictionnaire [1878], S. 2534).

42 Die Zuschreibung ist allerdings nicht gesichert. Möglicherweise stammt der Ausruf von Billaud-Varenne, einem anderen Mitglied des Wohlfahrtsausschusses (der seinerseits von Saint-Just zitiert wird, Juli 1794). Siehe W. FELDMANN, Randglossen zum neuen Büchmann, Zeitschrift für deutsche Wortforschung 12 (1910) S. 86.

43 BRUNOT (wie Anm. 37) Band 10, S. 73. Vgl. auch die Worte von Collot d'Herbois im Jakobinerklub am 12.1.1794 (23. Nivôse II): *Nous sommes entrés aujourd'hui dans la conscience de Pitt, dans ce volcan qui vomit tous les crimes; nous avons traversé cette lave mortifère et pestilentielle; allons maintenant sur le cratère du volcan, je veux parler du gouvernement anglais* (ibid. S. 77).

44 Rapport sur le gouvernement révolutionnaire jusqu'à la paix (10.10.1793), in: L.-A.-L. de SAINT-JUST, Théorie politique, hg. Alain LIÉNARD, Paris 1976, S. 240.

45 Rapport sur la Vendée, fait au nom du comité de salut public, dans la séance du 1er octobre, Moniteur, 7. 10. 1793.

Während die Hitze des Schmelztiegels begrüßt wird, weil sie die Nation läutert, ist offenbar von diesem Vulkan nur Zerstörung und Verunreinigung zu erwarten. Auch danach bleibt Barère im Bild, wenn er sagt, daß das Unerklärliche der Vendée vor allem darin bestehe, daß sie eigentlich keine Munition und Waffen mehr haben dürfe, daß ihr Brandherd sich aber ständig nähre – Folge der Ausrüstung durch die englische Flotte und eines vermuteten Paktierens mit Abtrünnigen der Revolutionsarmee.

Gerade die Ereignisse in der Vendée führen zur Verwendung vulkanischer Bilder. Allerdings schwankt hier die Wertung ständig. Zunächst werden der Aufstand und der anfängliche Erfolg der Vendéens zur schwer einzudämmenden Lava eines verderbenbringenden Vulkans erklärt; er gefährde die Einheit der Revolution und ihre Errungenschaften. Dann aber wird vor allem die Strafexpedition der revolutionären Armee als der in seiner Furchtbarkeit notwendige und erhabene Vulkanausbruch gesehen.⁴⁶

Daß der Vulkan in der Rede der Revolutionäre zum Bild der Revolution selbst wird, hängt vor allem mit dem zentralen Symbol der radikalen Fraktion im Nationalkonvent zusammen: dem Berg. Mit dem Aufstieg der ›Montagne‹ zur einflußreichsten politischen Kraft nimmt auch die Neigung der Redner in den Clubs und im Nationalkonvent zu, das Wort ›Berg‹ metaphorisch und symbolisch zu gebrauchen. Für die Rhetorik der Jakobiner ist es eine willkommene Fügung, daß sie sich im Nationalkonvent auf den obersten Rängen befinden. In ihren Reden nutzen sie die positiven Konnotationen des Berges und des erhöhten Standortes: Klarsicht, Überblick, strategische Überlegenheit. Robespierre, der sich bis in die Diktion seiner Reden von Rousseau leiten läßt, übernimmt auch dessen Deutung des Berges als des Ortes der Entrückung und der erhabenen Zivilisationsferne:

»Wer den Tumult der Städte flieht, um sich zum Gipfel der Berge zu erheben, spürt, wie die Ruhe der Natur seine Seele durchdringt, und mit dem Horizont erweitern sich seine Gedanken.«⁴⁷

Ihren Widerpart sieht die Bergpartei im ›Marais‹, dem ›Sumpf‹, zu dem sie die Mehrheit der gemäßigten Abgeordneten rechnet. Der ›Sumpf‹ ist in der Rhetorik der Bergpartei ein Ort der Orientierungslosigkeit und des blinden Kompromisses. Hoch über diese Niederungen erhebt sich die ›Montagne‹, der Berg, der die ›sublimen Ideen‹ der Freiheit und der Tugend verteidigt.

In den Jahren 1793 und 1794 wird dieser Berg zum anschaulichen Symbol: es gibt zwischen dem Frühjahr 1793 und dem Ende der Jakobinerherrschaft am 27. Juli 1794 (9. Thermidor II) kaum eine Revolutionsfeier, für die nicht ein Berg errichtet würde.⁴⁸ Fast immer sind diese Berge bepflanzt; meist handelt es sich um massive Aufschüttungen, die eine beträchtliche Höhe erreichen können. Allerdings gibt es auch Berge, die

46 Siehe hierzu das Vendée-Zitat Georg Forsters weiter unten.

47 *Défenseur de la Constitution*, zitiert nach BLUM (wie Anm. 14) S. 250, 252.

48 Zwar gibt es schon seit 1790 Revolutionsfeiern, in denen auch Berge errichtet werden, doch geschieht dies in den ersten Jahren eher sporadisch. Siehe das Kapitel »Heilige Berge« in: Hans-Christian und Elke HARTEN, *Die Versöhnung mit der Natur: Gärten, Freiheitsbäume, republikanische Wälder, heilige Berge und Tugendparks in der Französischen Revolution*, Reinbek 1989, S. 127–40. Grundlegend zur Symbolik des Raumes während der Revolutionsfeiern Mona OZOUF, *La Fête révolutionnaire 1789–1799*, Paris 1976.

(in Teilen) aus Holz, Tuch und Gips konstruiert werden. Die Prozession während einer ›Fête de la Révolution‹ endet gewöhnlich am Berg, von dem Ansprachen und Gesänge erschallen. Berge werden sogar im Inneren von Kirchen errichtet, wenn während der ›Fête de la Raison‹ am 10. November 1793 die Orte des ›Aberglaubens‹ umfunktioniert werden zu Kultstätten der Vernunft.

Der Berg der Revolutionsfeiern erscheint vor allem als Ort des erneuerten Lebens. Doch die Tatsache, daß dieser Berg nicht nur begrünt ist, sondern oft auch felsig und steil, verleiht ihm Züge des Erhabenen. An den vaterländischen Altären, die sich auf den künstlichen Bergen befinden, werden öffentlich Gelöbnisse abgelegt und Kinder im neuen republikanischen Geist getauft. Der Berg wird zum sakralen Ort: auf ihm brennt das ›heilige Feuer‹, das in allen Herzen den Geist der Revolution entzünden soll.

Auch Reden im Konvent können ganz im Zeichen dieser Revolutionsriten und ihrer Symbolik stehen: *Enfin, le feu sacré qui brille sur la montagne, ce boulevard de la liberté publique, par l'extrême ›réfrangibilité de rayons régénérateurs‹, développe dans tous les cœurs les germes de l'esprit révolutionnaire; sa force sans cesse agissante et ›centrifuge‹ doit un jour embraser l'un et l'autre hémisphère.*⁴⁹

Besonders wirksam wird die Rede vom heiligen Berg, wenn sie sich mit älteren religiösen Vorstellungen verbindet: die erhabene ›Montagne‹ wird zum neuen Sinai erklärt. Wie Moses auf dem Berg Sinai die Zehn Gebote empfangen hatte, um sie dem Volk Israel zu bringen, so erhält das französische Volk Gesetze und Dekrete vom ›heiligen Berg‹ der Revolution. Bereits im Oktober 1792 sagt Garnier de Saintes im Jakobinerklub: *Moïse sur une ›montagne‹ fut chercher ses lois; la ›Montagne‹ de la Convention donnera aussi des lois à la France.*⁵⁰ Entsprechend heißt ein Katalog von politischen Geboten, der im Winter 1792/93 erscheint, »Commandements révolutionnaires de la Montagne, Sinäi des Français«. Eine willkommene Assoziation des alttestamentarischen Berges ist außerdem, daß sich am Sinai die Erneuerung des Bundes vollzogen hatte: hier war die Auserwähltheit des Volkes, das den ›wahren Glauben‹ hatte und sich auf einer entbehrungsreichen Wanderschaft befand, bekräftigt worden.

Auf diese Weise wird die Abstraktheit des Rousseauschen Berges in das verständlichere Idiom einer bekannten biblischen Erzählung überführt. Die von der klassischen Rhetorik geprägte und zum griechisch-römischen Exempel neigende Sprache der Abgeordneten bedarf solcher Übersetzungen ins Christlich-Volkstümliche.⁵¹ Daß man sich der Kluft bewußt ist, zeigt ein Ausspruch aus dem Jahr 1791: man solle in der Sprache der Leute reden, die vom Fanatismus geschlagen seien (*accablés de fanatisme*).⁵²

49 Adresse de la Société populaire de Beaufort (Maine-et-Loire) à la Convention, in: BRUNOT (wie Anm. 37) Band 10, S. 65.

50 BRUNOT (wie Anm. 37) Band 9, S. 632. Brunot hält dies für den frühesten Beleg der Verknüpfung von ›Montagne‹ und ›Sinäi‹.

51 Siehe hierzu Ronald PAULSON, *Representations of Revolution (1789–1820)*, New Haven 1983, S. 24–26. Problematisch dagegen, weil undifferenziert, die traditionelle Einschätzung, die sich auch bei Hunt findet: »The new social contract needed no analogy to Biblical covenants; it was grounded in reason and the natural rights of man. Revolutionaries [...] turned to Roman and Greek models for inspiration« (HUNT [wie Anm. 14] S. 28). – Zur Religion als einer »source of metaphor«: E.H. GOMBRICH, *The Tradition of General Knowledge*, in: *Ideals and Idols*, Oxford 1979, S. 11f. Bei Gombrich auch Grundsätzliches zur Bedeutung gemeinschaftlicher Metaphernreservoirs für eine Kultur; desgleichen bei LAKOFF/TURNER (wie Anm. 7).

52 BRUNOT (wie Anm. 37) Band 9, S. 631.

Vom Sommer 1793 an wird der Berg zum zentralen Symbol der Revolution: nach dem Ausschluß der Gironde aus dem Konvent am 31. Mai herrscht die Bergpartei praktisch unumschränkt. Damit verschärfen sich die Bildkonnotationen des Berges. Der Berg ist nicht mehr nur Ort der Gesetzgebung, sondern von ihm geht nun auch alle Gewalt aus. Er wird zur ›terrible Montagne‹. Es sind insbesondere die Vorstellungen des zornigen Bebens und des sich über die Gegner ergießenden Strafgerichts, die dem erhabenen Berg der Revolution vulkanische Eigenschaften zuweisen. Schon am 8. Juli 1792 hatte Billaud-Varenne im Jakobinerklub ausgerufen: *Comment ne pas craindre que la ›montagne‹ ne soit ébranlée que pour mieux engloutir la ›plaine‹?*⁵³

Die Abgeordneten der ›Ebene‹ und des ›Sumpfes‹ sind bereits von der Macht ausgeschlossen, als am 11. August 1793 ein neuer Gegner ausgemacht wird. Es ist der Föderalismus, der Einheit und Fortbestehen des Revolutionsstaates bedroht. Gemeint sind vor allem die Aufständischen in Lyon, in Toulon und in der Vendée.

Ah! nos camarades, nos amis, nous sentons trop pour pouvoir parler beaucoup: qu'ils tremblent, ceux qui ont voulu fédéraliser la France! Nous avons juré l'unité de la république, et ce serment sera l'arrêt de mort de tous les intrigants, de tous les traitres et de tous les conspirateurs. Le Marais n'est plus; nous ne formons ici qu'une énorme et terrible Montagne qui va vomir ses feux sur tous les royalistes et les suppôts de la tyrannie.

*Périssent les libellistes infames qui ont calomnié Paris! la mort seule peut expier un forfait aussi grand.*⁵⁴

Am 5. September wird offiziell die Schreckensherrschaft verkündet: *Il faut mettre la terreur à l'ordre du jour.* Im verschärften politischen Klima des Herbstes 1793 soll die Revolution wehrbar und unnachgiebig erscheinen. Zwei Tage nach der Erklärung der ›Terreur‹ zur Maxime politischen Handelns kommt es zu einer Eingabe im Konvent, in deren Metaphorik nun sogar der Berg Sinai zum Vulkan wird.

*Et vous, Montagne à jamais célèbre dans les pages de l'histoire, soyez le Sinai des Français! lancez au milieu des foudres les décrets éternels de la justice et de la volonté du peuple! Inébranlable au milieu des orages amoncelés de l'aristocratie, agitez-vous et tressaillez à la voix du peuple. Assez longtemps le feu concentré de l'amour du bien public a bouillonné dans vos flancs, qu'il fasse une irruption violente! Montagne sainte! devenez un volcan dont les laves brûlantes détruisent à jamais l'espoir du méchant, et calcinent les cœurs où se trouve encore l'idée de la royauté. Plus de quartier, plus de miséricorde aux traitres; (non! non! s'écrie-t-on à la fois dans toutes les parties de la salle.) si nous ne les dévancerons pas, ils nous devanceront. Jetons entre eux et nous la barrière de l'éternité. (Applaudissements.)*⁵⁵

53 Zitiert nach BRUNOT (wie Anm. 37) Band 9, S. 770.

54 Moniteur, 13. August 1793.

55 Moniteur, 7. September 1793.

Zunächst scheint es sich um einen jener überraschenden Bildsprünge zu handeln, die im synkretistischen Kosmos der revolutionären Symbolik keineswegs selten sind. Auch in der Bildgrafik der Revolution kommt es immer wieder zur Anhäufung völlig heterogener Elemente.⁵⁶ Doch bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß die Metaphorik der Konventsrede bestimmte Elemente der mosaischen Erzählung beim Wort nimmt. In der Bibel ist die schreckenerregende Annäherung Gottes nicht nur von Rauch, sondern auch von Feuer und Beben begleitet: »Der ganze Berg Sinai aber rauchte, darum daß der Herr herab auf den Berg fuhr mit Feuer; und sein Rauch ging auf wie ein Rauch vom Ofen, daß der ganze Berg sehr bebte« (2. Mose 19, 18). Zweifellos ist der Sinai des Alten Testaments kein Vulkan, doch ist gerade diese Stelle eine der wenigen in der Bibel, die überhaupt Spuren seismischer und vulkanischer Bildlichkeit enthält. Die Suche nach der Legitimation des Bildes findet so den größtmöglichen Nenner: den biblischen Sprachschatz, der allen Zuhörern gegenwärtig ist. Er soll dem Schrecken die Aura des Heiligen verleihen. In der Geschichte der Französischen Revolution ist dies der Augenblick, in dem die Vulkanmetapher Allgemeingut zu werden beginnt.

Der Vulkan auf dem Theater

Erstaunlich ist, daß der Vulkan zur Zeit der Französischen Revolution nur als Metapher, kaum aber als bildliches Symbol präsent ist. Anders als die Metaphern ›Sturm‹, ›Unwetter‹ und ›Blitz‹ wird die Vulkanmetapher nicht zum Symbol in der revolutionären Bildgrafik. In dieser Hinsicht teilt sie das Schicksal der Erdbebenmetapher. In der Bildpublizistik erscheint zwar der Berg Sinai, doch zeigt er keine eindeutig vulkanischen Attribute; die Abbildung des Sinai beschränkt sich auf Gesetzestafeln, blendend helles Licht, Rauch und Blitz. Nur im Ausland – und dann auch erst spät – kommt es sporadisch zu bildlichen Darstellungen des Vulkans als Revolutionssymbol.⁵⁷

Auch in den Inszenierungen der Revolutionsfeste sucht man vergebens nach der Bildlichkeit des Vulkans. Die Frage ist, ob es nicht gerade hier nahe gelegen hätte, einem der zahlreichen künstlichen Berge eine vulkanische Gestalt zu geben. Doch ging es in den Revolutionsfeiern nur selten darum, den Berg als Ort des Schreckens er-

56 Siehe hierzu E.H. GOMBRICH, *The Dream of Reason: Symbolism of the French Revolution*, in: *The British Journal for Eighteenth-Century Studies* 2 (1979) S. 187–205 und insbesondere Klaus HERDING, *Visual Codes in the Graphic Art of the French Revolution*, in: *French Caricature and the French Revolution, 1789–1799*, Los Angeles 1989, S. 83–100.

57 Geht man von diesem Mangel an ikonischer Präsenz – und der im Grunde ja auch recht begrenzten Anzahl der Textbelege – aus, dann wird man es voreilig finden, wenn Jürgen Link den Vulkan als »das natürliche Revolutionssymbol par excellence« bezeichnet (Jürgen LINK, *Die Revolution im System der Kollektivsymbolik. Elemente einer Grammatik interdiskursiver Ereignisse*, in: *Französische Revolution und deutsche Literatur*, hg. Karl EIBL, Hamburg 1986, S. 21). Links Einschätzung verdankt sich vor allem dem Blick des 19. Jahrhunderts. Zweifellos ist der Vulkan ein Kollektivsymbol im Sinne Links, ihm fehlt aber die zentrale Stellung, die etwa ›Bastille‹ oder ›Unwetter‹ in der Revolutionspublizistik einnahmen.

scheinen zu lassen.⁵⁸ Das Fest zeigte nur am Rande die gewalttätige Gegenwart, denn diese war eine notwendige und bald schon zu verlassende Zwischenzeit; das Fest war Vorgriff auf die Zukunft. Im utopischen Raum der Revolutionsfeier war der Berg vor allem Ort der Versöhnung und des erneuerten Lebens.

Am ehesten konnte der Eindruck des Vulkanischen noch in der Revolutionsarchitektur entstehen. An der Bildlichkeit des Vulkans partizipierten zum Beispiel die rauchenden Grabpyramiden, die für die Märtyrer der Revolution errichtet wurden. Viele der sich im Bildfeld des Düster-Erhabenen bewegenden Entwurfszeichnungen für Krematorien und Grabmonumente erinnern an die Kontur eines rauchenden Vulkans.⁵⁹ Eine erstaunliche Nähe zum Umriss eines Vulkans wies Boullées Entwurf für den Newtonschen Kenotaph auf. Die Form des Kenotaphs selbst war sphärisch und sollte kosmische Ganzheit repräsentieren, doch im unteren Teil der Aufsichtzeichnung wird durch die eigenartige Schattierung von Treppe und rauchendem Altar das Bild eines Vulkans sichtbar.

In seiner entscheidenden Gestalt allerdings – als eruptive Naturgewalt – war auch hier der Vulkan nicht zu sehen. Diese zu zeigen, blieb einem Theaterstück vorbehalten: am 17. Oktober 1793 kam es auf der Bühne des Théâtre de la République zu einem spektakulären »Vulkanausbruch«.

Das Stück hieß »Le Jugement dernier des rois« und stammte von Pierre-Sylvain Maréchal, einem jener zahlreichen kleineren literarischen Talente und selbsternannten Philosophen, die in den Jahren vor der Revolution nicht recht Fuß fassen konnten.⁶⁰ Nach Anfängen in der Idyllentradition (er nannte sich zunächst Berger Sylvain) hatte Maréchal am Vorabend der Revolution einen Almanach verfaßt, in dem die Tage nicht mehr die Namen von Heiligen, sondern von historischen Figuren trugen. Diese radikale Unternehmung, die auf Fabre d'Eglantines späteren Revolutionskalender vorauswies, trug dem Autor eine Gefängnisstrafe ein.

Maréchals Stunde kam, als einen Tag nach der Hinrichtung von Marie Antoinette sein »Jugement dernier des rois« in Premiere ging.⁶¹ Der Einakter hatte einen durch-

58 Als Ausnahme muß deswegen der Plan der Stadtverwaltung in Orléans gewertet werden, einen Berg als »Monument des Schreckens« zu errichten: der Berg sollte eine »furchtbare Schädelstätte« werden, »unter seinen Erdmassen sollten die Gebeine von Feinden der Republik verscharrt werden. Eine Notiz vom 3. Pluviôse II (22. Januar 1794) unterrichtet uns über dieses Vorhaben: »Um [diesen Plan] auszuführen, sollte auf dem Platz ein Loch ausgehoben werden, das 24 Fuß im Quadrat mißt und 12 Fuß tief ist. Dieses Fundament des geplanten Berges soll die Gebeine aller Verdächtigen und aller Aristokraten der Stadt aufnehmen ...« (HARTEN, HARTEN [wie Anm. 48] S. 134).

59 Es gibt auch eine symbolgeschichtliche Beziehung von Pyramide und Vulkan: Pyramide als (hohler) Berg des Todes; Pyramidenform als Kombination der alchemistischen Zeichen für Feuer (Dreieck) und Erde (Viereck). Trotzdem sind die Bedeutungshorizonte von Pyramide und Vulkan im 18. Jh. verschieden, so daß hier von mehr als einer assoziativen Bildbeziehung kaum gesprochen werden kann.

60 Siehe Robert DARNTON, *The High Enlightenment and the Low Life of Literature in Prerevolutionary France*, in: *Past and Present* 51 (Mai 1971) S. 81–115 und Gudrun GERSMANN, *Im Schatten der Bastille. Die Welt der Schriftsteller, Kolporteurs und Buchhändler am Vorabend der Französischen Revolution*, Stuttgart 1993.

61 In die Sekundärliteratur hat sich ein Datumsfehler eingeschlichen: oft wird der 18. Oktober als Premierendatum angegeben. Vgl. aber die Angabe »26 vendémiaire« (= 17. Oktober) im »Moniteur« und bei Maurice DOMMANGET, Sylvain MARÉCHAL. *L'égalitaire. »L'homme sans Dieu«*. Sa vie, son œuvre (1750–1803), Paris 1950, S. 260.

schlagenden Erfolg und wurde in der Folge noch 25 mal in Paris gegeben. Da auch Bühnen anderer Städte das Stück aufführten, wurde es insgesamt von mehr als 100 000 Menschen gesehen.⁶²

Am 30. Oktober 1793 veröffentlichte der »Moniteur« den folgenden Bericht:

THÉÂTRE DE LA RÉPUBLIQUE.

Un bon cultivateur des environs de Versailles a le malheur d'avoir une jolie fille qui plaît à l'un des courtisans du roi de France; on lui enlève son enfant; il la réclame; on le charge sur un vaisseau qui le jette dans une île déserte et volcanisée.

Il y a vingt ans qu'il habite ce triste séjour; il a gravé sur une pierre, au bas du volcan, qu'il vaut mieux être voisin d'un volcan que d'un roi. Il a pour amis des sauvages qui, avant son arrivée dans l'île, venaient rendre leur hommage au volcan comme à un dieu. Il les éclaire, il les instruit en leur parlant par signes; car ils n'ont pu apprendre sa langue. Les sauvages ont voulu le choisir pour roi; mais il a rejeté ce titre odieux. Cependant un vaisseau aborde dans l'île; une troupe d'Européens descend et apprend au vieillard l'étonnante révolution qui a commencé dans son pays, et qui a fait le tour de l'Europe. Tous les peuples ont repris leurs droits; tous les rois ont été détrônés; et dans l'assemblée de la république universelle, tenue à Paris, il a été arrêté que tous les mangeurs d'hommes seraient déportés dans une île déserte. Le vieillard embrasse ses frères, et leur dit que son île est très bonne pour recevoir la cargaison de leur vaisseau. Alors un sans-culotte de chaque pays amène successivement les rois d'Autriche, de Prusse, d'Angleterre, d'Espagne, de Naples, de Pologne, le Saint-Père et l'impératrice de toutes les Russies. On les abandonne; ils se querellent, ils se reprochent mutuellement des fautes dont ils sont tous coupables; ils se battent pour une barrique de biscuit de mer qu'on leur a laissée par charité, lorsque le volcan les met tous d'accord en les engloutissant.

Tel est le Dernier Jugement des rois, prophétie en 1 acte, donnée au théâtre de la République, le 26 vendémiaire avec le plus grand succès.

L'auteur, qu'on a demandé à grands cris, est le citoyen Sylvain Maréchal, philosophe longtemps avant la révolution, avantageusement connu par beaucoup de productions littéraires, entre autres par l'Almanach des Honnêtes Gens, qui lui valut, dans le temps des lettres de cachet, la brûlure par arrêt de la cour.⁶³

»Le Jugement dernier« wurde als ein Stück zur richtigen Zeit empfunden. Der fröhliche Untergang der europäischen Könige in Maréchals Stück schuf ein Gegengewicht zu der eigentümlich gedrückten Stimmung, die Augenzeugen zufolge bei der Hinrichtung Marie Antoinettes am Tag zuvor geherrscht hatte. Trotz der Unbeliebtheit von Marie Antoinette in der französischen Bevölkerung war die Hinrichtung kaum auf Billigung oder gar Enthusiasmus gestoßen. Auf dem Theater nun zeigten die

62 Siehe DOMMANGET (wie Anm. 61) S. 262–265 und Daniel HAMICHE, *Le Théâtre et la Révolution. La lutte des classes au théâtre en 1789 et 1793*, Paris 1973, S. 175–177.

63 Réimpression Paris 1840ff., Band 18, S. 288.

Monarchen durch ihr grotesk ichtsüchtiges Verhalten, daß sie allesamt kein besseres Los verdienten. Unter ihnen waren Kaiser Franz II., der Neffe von Marie Antoinette, und die Zarin Katharina, deren lasziven Ruf das Stück bekräftigte – was noch einmal die Witze und obszönen Karikaturen, die während der Revolution über Marie Antoinette in Umlauf waren, ins Gedächtnis rief.

Daß das Stück die Mächtigen Europas auf burleske Weise vom Erdboden verschwinden ließ, war zum Zeitpunkt der Aufführung eine wichtige Form des Spotts. Die noch immer starken Gegner der Revolution erschienen nun klein und leicht besiegt. Zwar stellten sich erste Erfolge der Revolutionstruppen an den Fronten ein, doch es sollte noch mehr als ein halbes Jahr dauern, bis die Heilige Allianz keine wirkliche Bedrohung mehr darstellte.

Wie sehr »Le Jugement dernier« als Waffe im Kampf gegen das antirevolutionäre Europa begriffen wurde, zeigt der Beschluß des Wohlfahrtsausschusses, 6000 Exemplare des Textes für die Revolutionsarmee drucken und an die Front schicken zu lassen. Darüber hinaus wurde dem Théâtre de la République bewilligt, bei seinen Aufführungen zwanzig Pfund Salpeter und zwanzig Pfund Schießpulver zu verbrauchen: der Vulkanausbruch am Ende des Stücks sollte auf die Zuschauer einen unauslöschlichen Eindruck machen.⁶⁴ Auch hier hatten die Überlegungen eine strategische Dimension, denn gerade im Herbst 1793 fehlte es den kämpfenden Truppen an Munition; nur ein Drittel des benötigten Pulvers war vorhanden. Inzwischen war die Bevölkerung aufgerufen worden, in alle Keller und Gewölbe hinabzusteigen, um den für die Pulverherstellung nötigen Salpeter von den Wänden abzukratzen. In dieser Situation entschied der Wohlfahrtsausschuß, daß ein Teil des knappen Gutes ins Theater umgelenkt werden sollte. Sein symbolischer Einsatz war ebenso wichtig geworden wie sein militärischer.

Maréchal hatte das Thema des Gerichts über die Könige zum ersten Mal im Jahre 1788 behandelt, in einer Episode seines Buches »Apologues modernes à l'usage du Dauphin«. Auch dort werden die Monarchen auf eine einsame Insel gebracht, auf der sie schließlich zugrunde gehen. Allerdings fehlt der Vulkan: die Könige zerfleischen sich selbst. Sieht man genauer hin, dann ist auch im Theaterstück von 1793 der Vulkan für die Handlung nicht wirklich nötig. In ihrem zänkischen Egoismus sind auch hier die Könige bereits dabei, sich gegenseitig umzubringen, als der Vulkan mit einem ungeheuren Schlag ausbricht und die Erde sich auftut, um die Streitenden zu verschlingen.

Als Maréchal sein Stück schreibt, ist »der Vulkan« bereits zu einem wichtigen Instrument der revolutionären Rede geworden. Inzwischen dient das Vulkanbild dazu, Gewalt zu legitimieren. So ist der Vulkanausbruch in »Le Jugement dernier« das Signal des Einverständnisses mit der extremen Tat des Königsmordes, deren Rechtfertigungen im juristischen Diskurs – die widersprüchlichen Anklagereden gegen Ludwig XVI. zeigen es – immer wieder mißlingen.⁶⁵ Das Zeichen der Natur schließt die Lücke in der argumentativen Rede der Revolution.

64 Beschluß vom 29. Brumaire (19.11.1793), zitiert bei HAMICHE (wie Anm. 62) S. 174.

65 Im Jakobinerklub wurde gefordert, das Stück sollte zum ersten Jahrestag der Hinrichtung Ludwigs XVI., am 21.1.1794, von allen Pariser Theatern gespielt werden. Dazu kam es freilich nicht (HAMICHE [wie Anm. 62] S. 175).

Um so eigenartiger ist es, daß Maréchal zu Beginn seines Stückes den Vulkan nur als verderbenbringende Macht darstellt. Gewiß, das Motto des auf die Insel verbannten einsamen Alten lautet: »Es ist besser, zum Nachbarn einen Vulkan als einen König zu haben.«⁶⁶ Doch geht es hier nur um ein Abwägen: gegenüber der monarchischen Bosheit, die bewußt den Schwachen trifft, bedeutet die unbewußte Zerstörungskraft der Natur, der alle gleichermaßen zum Opfer fallen können, das erträglichere Los. Weil der Vulkan für den Alten eben doch nur die dunkle und vernichtende Kraft ist, bringt er die Wilden von ihrem Vulkankult ab und lehrt sie, die Sonne zu verehren. So kommen die Eingeborenen der Nachbarinsel jeden Morgen zu dem Alten, um mit ihm zusammen der aufgehenden Sonne zu huldigen. Dieser aufgeklärte Kult des Lichts, der die dunklen und chthonischen Kräfte der Natur schlichtweg vergißt, steht freilich im Widerspruch zur Logik des Stückes, in dem gerade das Ganze der Natur verehrt wird.⁶⁷

Doch wäre es wohl falsch, an Maréchals ›Prophetie‹ allzu strenge Maßstäbe der Konsistenz zu legen. Gerade weil das Stück nicht mehr sein will als ein Stück im Geist der Sansculotten, liegt seine Leistung auf einem anderen Gebiet. Es ergänzt nämlich die bedeutungsschwangeren Revolutionsfeiern, die sich der Natur nur andächtig und in zeremonialisierter Form nähern. Mona Ozouf hat gezeigt, daß es neben diesen Feiern auch andere, spontanere Feste gab, in denen die Formen karnevalisiert waren.⁶⁸ Bei diesen oft ländlichen Feiern bediente man sich der Bräuche traditioneller Umkehrungsfeste, setzte Masken auf, stellte Fürsten und Priester in verunglimpfendem Spiel dar, verbrannte Puppen und ließ das Ganze in Tanz und Gelächter enden.

Maréchals Stück schlägt sich auf diese karnevaleske Seite des revolutionären Fests. Der strengen Choreographie der offiziellen Revolutionsfeiern antwortet die Burleske, die der Pantomime und der Improvisation Platz einräumt. Der eigentümlichen Verneinung des Körpers, die für die Revolutionsfeiern charakteristisch ist (Tugendrhetorik, weihevoller Gesang, Aufzug weißgekleideter Jungfrauen etc.), setzt »Le Jugement dernier« ein körperbetontes, sinnliches Spiel entgegen.⁶⁹ Und der Vulkan, der in den Revolutionsfeiern keinen Platz hat, darf in Maréchals Prophetie ›auftreten‹. Hier wird der Berg zur Macht der Verkehrung selbst: nicht heiliger und unwandelbarer Ort, sondern wilde und proteische Kraft, die die Geringen schont und die Großen in einer Schreckenskomödie vernichtet.

66 *Il vaut mieux avoir pour voisin/ Un volcan qu'un roi./ Liberté ... Egalité.* Sylvain MARÉCHAL, *Le Jugement dernier des rois. Prophétie* [1793], in: *Théâtre du XVIIIe siècle*, hg. J. TRUCHET, Paris 1974, Band 2, S. 1310.

67 Zur Funktion der Natur in Maréchals Stück siehe auch Jacques PROUST, *De Maréchal à Maïakovsky. Contribution à l'étude du théâtre révolutionnaire*, in: *Studies in Eighteenth-Century French Literature*, Presented to Robert Niklaus, Exeter 1975, S. 221.

68 OZOUF (wie Anm. 48) S. 260–316.

69 Andere Texte Maréchals wichen weit weniger vom offiziellen Stil der Revolutionsfeste ab. Er scheint Texte für Revolutionsfeiern verfaßt zu haben, und im November 1793 schrieb er das Libretto für die Oper »La Fête de la Raison«. Es ist für Maréchal allerdings bezeichnend, daß er mit dieser Oper gerade an die radikalste aller Revolutionsfeiern erinnerte. Zur Oper und zu Maréchals Atheismus siehe DOMMANGET (wie Anm. 61) S. 274–283. Allgemein zu den mannigfachen (personellen und stilistischen) Verbindungen zwischen Revolutionstheater und Revolutionsfeier: Marvin CARLSON, *The Theatre of the French Revolution*, Ithaca 1966.

Schreckensbild und Tugendrhetorik

Vielleicht war es die Verbreitung des Vulkanbilds durch Maréchal's wirksame Darstellung, die dazu führte, daß schließlich selbst Robespierre die Vulkanmetapher benutzte. In seiner letzten Rede im Konvent blickte er zurück:

*Une juste indignation, comprimée par la terreur, fermentait sourdement dans tous les cœurs; une éruption terrible, inévitable, bouillonnait dans les entrailles du volcan, tandis que de petits philosophes jouaient stupidement sur sa cime avec de grands scélérats.*⁷⁰

Hier werden verschiedene Elemente der metaphorischen Tradition zu einer komplexen Vorstellung verbunden. Darunter leidet allerdings die Stimmigkeit der Metapher. Der bildliche Vorgang beginnt mit der »Gärung« in den Herzen und führt bis zum »schrecklichen, unvermeidlichen Ausbruch«, der gleichwohl nur »im Innern« des Vulkans »kocht« und daher die »kleinen Philosophen« und »großen Schurken« auf dem Vulkangipfel weiterspielen läßt.

Ein Grund für die mangelnde Kohärenz des Bildes liegt sicher auch darin, daß Robespierre sich hier auf ein sonst wenig betretenes Gebiet wagt: in seinen Reden vermeidet er fast durchweg die entfaltete Metapher. Seine Rhetorik des Erhabenen neigt zur Knappheit. So spricht er gelegentlich vom *torrent de la révolution* und von den *circonstances orageuses*,⁷¹ mit Vorliebe aber redet er in Wendungen, deren metaphorischer Gehalt gering ist: *énergie du peuple, sublime vertu* und *cause sacrée*.⁷²

Gerade weil die »Terreur« für Robespierre eng an die Tugend gebunden ist und dazu dienen soll, dieser zum Sieg zu verhelfen, dürfen die Taten des Schreckens nicht unrein sein. So eignet sich das ambivalente Bild des Vulkans, das Assoziationen von Schmutz und unkontrollierter Wut mit sich führt, kaum dazu, der »Terreur« den Glanz und die Durchschaubarkeit zu verleihen, die sie in Robespierres Augen stets haben muß. Dem dichotomischen Denken Robespierres, das scharf zwischen dem Reich der Tugend und dem des Lasters unterscheidet, muß die Vorstellung der amorphen Kraft des Vulkans im Grunde fremd bleiben. Das – häufig gebrauchte – Bild des gewaltsamen Schnittes steht seinem Denken näher: das Schwert der Gesetze (*le glaive des lois*) fährt blitzend und in berechenbarer Bewegung nieder, um die Tugend für immer vom Laster zu trennen.⁷³

Ihren Höhepunkt erreicht die Verknappung der Ausdrucksmittel in den Reden Saint-Justs. Von Saint-Just stammt der Ausspruch, daß es unmöglich sei, »ohne Lakonismus« zu regieren. Wortemacherei sei ein Übel der vergangenen Welt und eine Eigenschaft der Sprache von Aristokraten.⁷⁴ Entsprechend selten kommt es in Saint-

70 Robespierre hielt die Rede am 8. Thermidor [26. Juli 1794]. »Contre les factions nouvelles et les députés corrompus«, Œuvres, hg. Marc BOULOISEAU und Albert SOBOUL, Paris 1967, Band 10, S. 560.

71 Œuvres (wie Anm. 70), Band 10, S. 574; Band 9, S. 112.

72 Siehe Joëlle TAMINE, Les métaphores chez Robespierre et Saint-Just, in: Langue française 15 (1972) S. 48.

73 Siehe Helmut KESSLER, Terreur. Ideologie und Nomenklatur der revolutionären Gewaltanwendung in Frankreich von 1770 bis 1794, München 1973, S. 53, 56f.

74 Siehe BLUM (wie Anm. 14) S. 188. Büchner wird Barère in »Dantons Tod« sagen lassen, daß in Saint-Justs Perioden [...] jedes Komma ein Säbelhieb und jeder Punkt ein abgeschlagener Kopf ist! Albert Camus wird die Redeweise Saint-Justs dessen *style guillotine* nennen.

Justs politischen Reden denn auch zu einer entfalteten Metaphorik. Doch Saint-Justs Sprachideal ist gespalten: das bildfreudige Verfahren, das er sich in seinen Reden versagt, gesteht er sich an anderer Stelle zu – in seinen literarischen Werken.

Am deutlichsten fällt dieser Unterschied bei einem Werk ins Auge, das Saint-Just am Vorabend der Revolution verfaßt hatte: »Organt, poème aux vingt chants«. Vom dichterischen Ehrgeiz getrieben, war der einundzwanzigjährige Saint-Just im Frühjahr 1789 nach Paris gereist, um sein Epos zum Druck zu befördern.⁷⁵ »Organt«, eine »épopée satirique« von mehr als 7800 Versen, war ein heterogenes Werk, dem man noch am ehesten gerecht wird, wenn man es in der Nachbarschaft zu den scharfzüngigen und libertinistischen Schriften sieht, die in den letzten Jahren des Ancien Régime außerordentlich verbreitet waren.⁷⁶ Aufgrund seiner Kritik an König und Kirche wurde »Organt« bei den Buchhändlern beschlagnahmt und erlangte zunächst kaum Bekanntheit. Als das Werk 1792 erneut erschien, geschah dies ohne Wissen des Verfassers: ein politischer Gegner hatte den Rest der 1789 nicht verkauften Auflage unter die Leute gebracht. Auf dem neuen Titelblatt wurde das Werk als *poème lubrique* apostrophiert und trug dem Verfasser denn auch den Ruf der Schlüpfrigkeit ein. Doch es scheint, daß »Organt« trotz seiner obszönen Episoden – berüchtigt war eine Vergewaltigungsszene im Nonnenkloster – der Reputation des jungen Konventsabgeordneten, der sich Robespierre und seinem Tugendidealismus anzuschließen begann, nicht nachhaltig zu schaden vermochte.

In seinem Epos hatte Saint-Just einen ausbrechenden Vulkan mit politischer Gewalt (*Terreur*) gleichgesetzt. Der Protagonist Antoine Organt, der zur Zeit Karls des Großen eine Welt der Abenteuer durchstreift, befindet sich gegen Ende seiner Wanderungen am Krater des Ätna.

*La coeur ému d'un saint frémissement
Il contemplait ces roches chancelantes
Du mont Etna les entrailles brûlantes;
Débris pompeux où siège la Terreur:
Sur un abîme on la voit égarée
En mesurant sa noire profondeur
De farfadets, de spectres entourée
Près d'elle on voit les songes voltigeans
Toutes les nuits la Terreur les disperse
Pour effrayer le sommeil des tyrans.
Par des bûchers, par des couteaus sanglans,
Et ranimer le vautour qui les perce.
Dans le sommeil, elle rend aux ingrats
Le sentiment d'une amitié trahie
Et le tableau du bienfait qui s'oublie.⁷⁷*

75 »Organt« erschien Anfang Mai 1789. Weitere Informationen zur Publikationsgeschichte bei Jörg MONAR, *Saint-Just. Sohn, Denker, und Protagonist der Revolution*, Bonn 1993, S. 119ff. Dort auch eine ausführliche Charakterisierung des Werks, ebenso bei Bernard VINOT, *Saint-Just*, Paris 1985, S. 60–72.

76 Darnton spricht von den *Rousseau des ruisseaux*. Insofern steht der Verfasser des »Organt« dem vorrevolutionären »philosophe« Maréchal nahe.

77 In: A. OLLIVIER, *Saint-Just et la force des choses*, Paris 1954, S. 55.

Hier – wie auch an anderen Stellen des Epos – geht die Wahrnehmung der sichtbaren Welt in die Vision über. Die *Terreur*, die in den heißen »Eingeweiden« des Vulkans ihren Sitz hat, bringt die flatternden Träume hervor, die in jeder Nacht ausgesandt werden, um die Tyrannen im Schlaf zu schrecken. Der Vulkan, der den Tyrannen die Bilder ihrer eigenen Taten – Scheiterhaufen und blutige Messer – schickt, erhält Züge einer rächenden Instanz. Organt begegnet hier einer Macht, die der begrenzten Kraft der despotischen Herrscher unendlich überlegen ist – eine deutliche Vorwegnahme der revolutionären Naturmetaphorik mit ihrer Suggestion der Unwiderstehlichkeit.

Noch ist es allerdings eine phantasmatische Welt, die die Tyrannen schreckt: die *Terreur* im »Organt« ist lediglich eine mythische und noch keine historische Größe. Allerdings stellt sich die Frage, ob für den Politiker Saint-Just die *Terreur* je ganz zu einer wünschenswerten historischen Kraft wird. Bereits den Sturm auf die Bastille sieht Saint-Just als einen unkontrolliert triebhaften Akt; er spricht von der »Revolte der Sklaven«. Auffallend ist auch, daß er, der doch in seinen beiden letzten Jahren als Vollstrecker der Revolution gilt – Michelet wird ihn den »Erzengel des Todes« nennen⁷⁸ – in seinen Reden das Wort *terreur* so gut wie nie verwendet. An die Stelle von *terreur* tritt bei Saint-Just fast ausschließlich *justice*.⁷⁹ Die frühe Gleichsetzung mit den dämonischen und wilden Aspekten der Natur wirft offenbar ihre Schatten auf den politischen Begriff der *Terreur*. Einen besonders scharfen Kontrast bildet die Undurchschaubarkeit der *Terreur* mit Saint-Justs utopischen Vorstellungen, wie er sie in den »Fragments d'Institutions républicaines« niedergelegte.⁸⁰ Das Bild, das hier vom Endzustand der Revolution entworfen wird, kennt Natur allein in der Form einer brüderlich-harmonischen Gemeinschaft. Hauptmerkmale dieser zukünftigen Lebensform sind Kontrolle und Transparenz; für ein im Unbewußten verankertes impulsives Verhalten ist in dieser Welt kein Platz.

Bedenkt man die außerordentliche Zurückhaltung, die der Redner und politische Schriftsteller Saint-Just gegenüber der Naturmetapher zeigt, dann befremdet es auf den ersten Blick, daß gerade Saint-Just in Büchners Drama »Dantons Tod« eine Rede hält, in der die metaphorische Gewalt triumphiert. Die Rede wird während der Sitzung des Nationalkonvents gehalten, in der die Abgeordneten darüber entscheiden, ob der inzwischen verhaftete Danton noch einmal vor dem Konvent sprechen dürfe. Robespierre hat bereits abgeraten, als auch Saint-Just das Wort ergreift: *Da alle unter gleichen Verhältnissen geschaffen werden, so sind alle gleich, die Unterschiede abgerechnet, welche die Natur selbst gemacht hat; es darf daher jeder Vorzüge und darf daher keiner Vorrechte haben, weder ein einzelner noch eine geringere oder größere Klasse von Individuen.* Diesem Teil der Rede geht bei Büchner die Passage mit der berühmten Gleichsetzung der Revolution mit der Naturgewalt voraus:

Die Natur folgt ruhig und unwiderstehlich ihren Gesetzen; der Mensch wird vernichtet, wo er mit ihnen in Konflikt kommt. Eine Änderung in den Bestandteilen der Luft, ein Aufblodern des tellurischen Feuers, ein Schwanken in dem Gleichgewicht einer Wassermasse und eine Seuche, ein vulkanischer Ausbruch, eine Überschwemmung begraben Tausende.

78 Jules MICHELET, *Histoire de la Révolution française* [1847–53], 2 Bände, Paris 1952, Band 2, S. 803.

79 Siehe hierzu KESSLER (wie Anm. 73) S. 110f. und MONAR (wie Anm. 75) S. 689f.

80 Entstanden 1794. SAINT-JUST (wie Anm. 44) S. 247–311.

Was ist das Resultat? Eine unbedeutende im großen ganzen kaum bemerkbare Veränderung der physischen Natur, die fast spurlos vorübergegangen sein würde, wenn nicht Leichen auf ihrem Wege lägen.

Ich frage nun: Soll die moralische Natur in ihren Revolutionen mehr Rücksicht nehmen als die physische? Soll eine Idee nicht ebensogut wie ein Gesetz der Physik vernichten dürfen, was sich ihr widersetzt? Soll überhaupt ein Ereignis, was die ganze Gestaltung der moralischen Natur, das heißt der Menschheit, umändert, nicht durch Blut gehen dürfen? Der Weltgeist bedient sich in der geistigen Sphäre unserer Arme ebenso, wie er in der physischen Vulkane und Wasserfluten gebraucht. Was liegt daran, ob sie an einer Seuche oder an der Revolution sterben?⁸¹

Büchner, der sich in der vorangegangenen Rede Robespierres noch an den Wortlaut seiner Quellen gehalten hatte, weicht mit den Worten, die er Saint-Just sprechen läßt, von dessen historischer Rede im Konvent völlig ab. Gerade die kosmischen Erweiterungen des Erhabenen, die Büchner seiner Dramenfigur zuschreibt, lassen sich beim historischen Saint-Just nicht finden.

Doch stimmt die Furchtbarkeit des gedanklichen Gestus, die Büchner vorführt, durchaus mit der des Revolutionärs Saint-Just im Jahr 1794 überein. *La force des choses nous conduit peut-être à des résultats auxquels nous n'avons point pensé.*⁸² Der historische Saint-Just meint es ernst mit der Auslöschung alles Individuellen zugunsten der Idee. Die von ihm beschworene zukünftige Gemeinschaft ist nur um den Preis einer vollständigen moralischen Läuterung zu erreichen, an der die Mehrheit der Zeitgenossen freilich scheitern muß. In den Jahren 1793 und 1794 erreicht die revolutionäre Rhetorik bei Saint-Just eine geradezu schwindelnde Höhe des Erhabenen. In der Rede keines anderen Revolutionärs wird die Forderung nach menschlichem Mitgefühl so abstrakt, bei keinem andern verschwindet die lebendige Gegenwart so sehr vor der idealen Zukunft. Aller Glanz gehört dieser kommenden Zeit, für die in Saint-Justs Augen kein Opfer zu groß ist – auch nicht der Verlust des eigenen Lebens.

Forster oder die Verzweiflung im Erhabenen

Nicht nur in der Rede Saint-Justs, auch an zwei anderen Stellen in »Dantons Tod« findet sich die Vulkanmetapher. *Die Lava der Revolution fließt* sagen sowohl Mercier wie Collot d'Herbois in Büchners Drama.⁸³ Es ist nicht ganz zufällig, daß es bei Büchner nur die Politiker mit dichterischen Ambitionen sind, die das Vulkanbild verwenden; alle drei Figuren sind literarisch aktive Persönlichkeiten der Revolution.⁸⁴ Denn die Vulkanmetapher hat eine eigentümliche Sonderstellung in der Rhetorik der Revo-

81 Georg BÜCHNER, Danton's Tod. Ein Drama [1835], hg. Th. M. MAYER, in: Georg BÜCHNER, Dantons Tod. Die Trauerarbeit im Schönen. Ein Theater-Lesebuch, hg. P. v. BECKER, Frankfurt 1980, S. 49.

82 Zitiert nach VINOT (wie Anm. 75) S. 287.

83 BÜCHNER (wie Anm. 81) S. 54, 59.

84 Collot d'Herbois, ein Mitglied des Wohlfahrtsausschusses, verfaßte Theaterstücke; ursprünglich war er Schauspieler. Sébastien Mercier, Dramatiker und Theatertheoretiker, gehörte als Girondist dem Nationalkonvent an und wurde 1793 inhaftiert. Während Büchners Collot d'Herbois das Wort *Die Lava der Revolution fließt* mit *hohlem Pathos* ausspricht, zitiert Mercier den Satz allerdings kritisch und wendet ihn gegen die mitgefangenen Dantonisten als deren eigene politische *Phrase*.

lution: als gewagteste unter den Naturmetaphern hat sie gleichsam einen avantgardistischen Zug. Das Wort ›Vulkan‹ beschwört eins der menschenfernsten unter allen Bildern der Revolution. Während in anderen Naturmetaphern die moralische Dimension selten ganz verschwindet, enthüllt das Bild des Vulkans die extreme Gleichgültigkeit einer lebensfernen Macht. Auf das Unwetter folgt in der Rhetorik der Revolution oft die Idylle, auf die Überschwemmung die Fruchtbarkeit, und selbst das Erdbeben enthält noch das Versprechen einer der Natur zurückgegebenen Kulturwelt. Die Fruchtbarkeit, die die Lava des Vulkans zu bringen vermag, bleibt dagegen, da ihre Erfahrbarkeit die menschliche Lebensspanne weit überschreitet, im Grunde jenseits aller Vorstellung. So wirkt das Vulkanbild vor allem durch seine extreme Entzückung aus Kultur und Lebenszyklus: schärfer als in den anderen Naturbildern der Revolution drückt sich in ihm die Lebensvergessenheit des Erhabenen aus. Dies aber macht die besondere ästhetische Faszination des Vulkanbildes aus, gerade in einer Zeit, die mit den Grenzen der moralischen Dimension von Literatur zu experimentieren beginnt.⁸⁵

In diesem Zusammenhang ist es kaum überraschend, daß es Georg Forster ist, der sich von allen deutschen Revolutionären am stärksten von der Vulkanmetaphorik der Revolution fesseln läßt. Gerade in Forster verbindet sich politischer Enthusiasmus mit einem bedeutenden schriftstellerischen Talent. Hinzu kommt das wissenschaftliche Interesse an Naturerscheinungen. Georg Forster war von seinem Vater auf die zweite Weltumsegelung des Captain Cook mitgenommen worden und hatte als junger Wissenschaftler die Verschiedenheit der Naturphänomene und menschlichen Lebensformen beobachtet und kommentiert. Doch bereits während dieser Reise hatte sich ein weiteres Interesse gezeigt: das am ästhetischen Genuß einer von Menschen entblößten Landschaft.

Im Dezember 1773 erlebt Forster die Erhabenheit des südlichen Eismees.⁸⁶ Ein halbes Jahr später, während der Fahrt durch die Neuen Hebriden, sieht Forster zum ersten Mal einen aktiven Vulkan. Schon die nächtliche Annäherung des Schiffes an die Insel Tanna wird zum Erlebnis: Forster wird *unterschiedne Feuer gewahr, darunter das eine stosweise in die Höhe schlug*.⁸⁷ In den darauf folgenden Tagen erkundet Forster diesen Vulkan, wobei sich wissenschaftliche Beobachtung (Sammeln von Lava, Messen der Bodentemperatur) und ästhetische Wahrnehmung verbinden: *Das aufbrennende Feuer desselben verschaffte uns jedesmal ein angenehmes und zugleich prächtiges Schauspiel. Es theilte dem Rauche, der in dicken Wolken kräuselnd emporstieg, wechselsweise, die glänzendsten Schattirungen von gelber, Orange-Scharlach- und Purpur-Farbe mit, welche endlich in ein röthliches Grau und dunkleres Braun verloschen. So oft ein solcher Flammen-Auswurf erfolgte, so oft ward auch die ganze*

85 Wie sehr Geschichte im Vulkanbild zum ästhetischen Phänomen wird, thematisiert Wilhelm von HUMBOLDT später in seinen »Betrachtungen über die Weltgeschichte« (1812/14): *Wo ein Krater einstürzt, ein Vulkan sich erhebt, hängt sich Schönheit oder Erhabenheit um seine Formen* (Über die Aufgaben des Geschichtsschreibers, Leipzig 1919, S. 44).

86 Vom Mast des Schiffs aus werden 168 Eis-Inseln gezählt, darunter manche eine halbe Meile lang und keine von geringern Umfange war, als das Schiff. Dies stellte einen großen und fürchterlichen Anblick dar. Es schien, als ob wir die Trümmern einer zerstörten Welt, oder, nach den Beschreibungen der Dichter gewisse Gegenden der Hölle vor uns sähen ... (Reise um die Welt [1778/80], hg. G. STEINER, Frankfurt 1983, S. 464).

87 Ibid. S. 724.

waldigte Gegend des Berges plötzlich durch ein gold- und purpurfarbnes Licht erhellet, welches die verschiedenen Gruppen von Bäumen, nach Maaßgabe ihrer Entfernung, bald lebhafter, bald sanfter colorirte.⁸⁸

Als Revolutionsmetapher erscheint die Vorstellung des Vulkans zunächst in einem Brief Forsters an den Buchhändler Voß (21. Dezember 1792): *Der Vulkan Frankreichs könnte Deutschland vor dem Erdbeben sichern.*⁸⁹ Hier wird Frankreich unter dem Eindruck der Vorgänge vom August und September 1792 als der Schauplatz explosiver Gewalt gedeutet, die die Entstehung der Republik notwendig begleitet. Es sind gängige geologische Vorstellungen des 18. Jahrhunderts, auf die sich Forster bezieht: es bedarf der Lösung des unterirdischen Druckes durch einen Vulkanausbruch, um ein großes Gebiet vor verheerenden Erdbeben zu schützen.⁹⁰ Forsters Hoffnung ist, daß die politische Erneuerung in Europa sich ohne Chaos und Gewalt vollziehen wird, wenn der Druck sich in einem lokalen Schauspiel der Energie entladen kann.

Während seines zweiten Aufenthalts im revolutionären Paris (ab März 1793) ist Forster, der aufgrund des Kriegsgeschehens nicht nach Mainz zurückkehren kann, zur politischen Tatenlosigkeit verurteilt. Zu den wenigen offiziellen Handlungen, die Forster in Paris verrichtet, gehört die Eingabe an den Nationalkonvent, die den Geltungsbereich der französischen Verfassung auf das Gebiet der Mainzer Republik ausdehnen soll. Der Text übernimmt die Sinai-Gleichung der Revolutionsrhetorik: der Konvent ist auch für Forster der *nouveau Sinai d'où la raison des peuples allait faire entendre ses tonnerres.*⁹¹

Während Forster in Paris auf eine *Aufgabe* wartet, schreibt er eine Vielzahl von Kommentaren zur Revolution, die er in seinen Briefen und in den »Parisischen Um-

88 Ibid. S. 744. Von Forsters anhaltendem Interesse an vulkanischen Phänomenen zeugen auch andere Beschreibungen der »Reise um die Welt«, z.B. der Osterinsel (S. 478) und der Insel Asuncion (S. 974–77). Bei der Übertragung des englischen Texts der »Reise« ins Deutsche hat Forster zeitweise einen vulkanologisch kundigen Mitübersetzer, den Schriftsteller und Geologen Rudolf Erich Raspe. – In Forsters Mainzer Zeit fällt dann die Bitte an Alexander von Humboldt (1789), die Basaltgesteine des Rheintals geologisch zu untersuchen (Klaus HARPPRECHT, Georg Forster oder Die Liebe zur Welt. Eine Biographie. Reinbek 1987, S. 433). Als Forster ein Jahr später mit dem jungen Humboldt zur Reise durch Holland, Belgien und Frankreich aufbricht, sucht er – neben den politischen Eindrücken – das ästhetische Erlebnis der Natur. Wichtige Erfahrungen des Erhabenen sind für Forster der Besuch unterirdischer Höhlen in Belgien und die Wiederbegegnung mit dem Meer. (Siehe hierzu auch K. JULKU, La Conception de la révolution chez Georg Forster, *Annales historiques de la Révolution française* 40 [1968] S. 227–51.)

89 Georg FORSTER, *Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe*, hg. G. STEINER u.a., Berlin/DDR 1959ff., Band 17, S. 279. Vgl. auch Forsters allegorischen Einschub in den Aufsatz über das Föderationsfest 1790: ein alter Einsiedler habe beim Ausbruch des Vesuv gesagt: »Dieser Ausbruch rettet Kalabrien vor dem Untergang.«

90 Vgl. die Passage in D'Holbachs Encyclopédie-Artikel: *Les volcans doivent être regardés [...] comme des cheminées par lesquelles elle se débarasse des matières embrasées qui dévorent son sein. [...] sans cela ces agents produiroient sur notre globe des révolutions bien plus terribles que celles que nous voyons opérer aux tremblemens de terre* (Volcans, in: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Nachdr. Stuttgart-Bad Cannstatt 1967, Band 16, S. 443).

91 Lettre de Georg Forster, député à la Convention Rhéno-Germanique, en date du 17 de ce mois [juillet 1793], par laquelle, au nom des Allemands libres de Mayence et des rives du Rhin, il déclare adopter la Constitution, zitiert nach Hans-Jürgen LÜSEBRINK, »Paris reste toujours notre carte et vous avez perdu«. Georg Forster et Adam Lux dans la France révolutionnaire, in: *Revue de littérature comparée* 62 (1989), S. 467.

rissen« niederlegt.⁹² Überraschend ist, wie oft sich Forster vom Alltag der Revolution enttäuscht zeigt. Inzwischen fällt es ihm schwer, noch etwas von dem vernunftbestimmten Enthusiasmus zu entdecken, den er während seines ersten Besuchs im revolutionären Paris im Juli 1790 wahrgenommen hatte. *[A]lles ist blinde leidenschaftliche Wut, rasender Partheigeist und schnelles Aufbrausen, das nie zu vernünftigen ruhigen Resultaten gelangt.*⁹³ Doch Forster hält trotz seiner Kritik an der Leidenschaft und dem Egoismus der Akteure an der Notwendigkeit revolutionärer Gewalt fest. *[W]illkommen, Revolution, mit allen deinen Übeln und Greueln!*, heißt es im Brief vom 9. November 1793.⁹⁴

Schon Friedrich Schlegel erkannte in seinem Forster-Essay die eigenartige Doppelperspektive, aus der Forster die Pariser Ereignisse wahrnahm und kommentierte. Forster habe die Revolution aus dem Blickwinkel des beobachtenden Deutschen dargestellt, an anderen Stellen aber einem deutschen Publikum die Sache der Franzosen nahebringen wollen und sich dort mit ihr viel stärker identifiziert.⁹⁵ Es ist diese Spannung aus Identifikation und Abstand, die in Forsters letzten Schriften zu einem ständigen Registerwechsel führt. Dadurch wird auch das folgende Zitat bis zu einem gewissen Grad relativiert, das – isoliert betrachtet – an Furchtbarkeit wohl kaum zu überbieten ist:

*Wir haben die Vendee nun ausgerottet, und so werden wir ausrotten, was sich uns widersetzt. Es ist eher an keine Ausgleichung zu denken, als bis man bittend zu uns kommt. Die Lava der Revolution fließt majestätisch und schon nichts mehr. Wer vermag sie abzugraben?*⁹⁶

In extremer Identifikation begrüßt Forster hier die *Terreur*, die sich gegen die aufständische Vendée richtet. Das Bild des ausbrechenden Vulkans steht im Bedeutungshorizont der Entvölkerung: der Lavastrom der Revolution macht aus der bewohnten Kulturlandschaft die Tabula rasa. Die Lava, der eine *majestätische* Qualität zugesprochen wird, erscheint im Kontext einer unbefragten Ästhetik der Macht. Der potentiellen Frage nach der moralischen Legitimation wird durch das Bild des sich selbst genügenden Erhabenen in diesem Vorgang kein Raum gegeben. Was als eine Tat des freien Willens beginnt und für einen kurzen Augenblick die Möglichkeit der menschlichen Reaktion offenläßt (*bis man bittend zu uns kommt*), endet mit der Abdankung des handelnden Subjekts. Denn der Satz *Wer vermag sie abzugraben?* weist ja nicht nur auf die Unfähigkeit der ›Vendéens‹, der gegen sie in Gang gesetzten Vernichtung Einhalt zu gebieten, sondern auch auf die Unmöglichkeit des Eingreifens durch die Revolutionäre selbst.⁹⁷ Die Naturmetapher macht diesen Vorgang kenntlich: die

92 In einem der ersten Pariser Briefe an seine Frau erweitert Forster die ältere Analogie von Charakter und Vulkan zum politischen Vergleich: *Der kleine Schwabe Kerner sprüht Freiheit wie ein Vulkan und ist originell und gutherzig, wie ein junger Schwabe seyn muß, er hat Kopf und Energie. Dazu ist er Dr. der Medizin* (Sämtliche Schriften [wie Anm. 89] Band 17, S. 357).

93 Brief an Therese Forster vom 8.4.1793 (ibid. S. 341).

94 Ibid. S. 357.

95 SCHLEGEL, Georg Forster, in: Kritische Schriften, hg. W. RASCH, zweite, erweiterte Auflage, München 1964, S. 334.

96 Brief an Therese Forster vom 24.10.1793 (Sämtliche Schriften [wie Anm. 89] Band 17, S. 461).

97 Tatsächlich gab es zusätzlich zu der verordneten Grausamkeit in der Vendée viele verselbständigte Aktionen. Zu ihnen zählen die berüchtigten Massaker durch Ertränken, die *noyades*.

Metapher entzieht das Tun dem »Wir«-Subjekt und läßt es als einen allem Menschlichen entfremdeten Prozeß enden.⁹⁸

Daß sich Forster dieser Problematik bewußt ist, zeigen andere Briefe, so auch eine Passage über die Rache an den aufständischen Royalisten in Lyon:

Die lyoner Nachrichten mögen leider wahr seyn! Die Revolution ist ein Orkan, wer kann ihn hemmen? Ein Mensch, durch sie in Thätigkeit gesetzt, kann Dinge thun, die man in der Nachwelt nicht vor Entsetzlichkeit begreift. Aber der Gesichtspunkt der Gerechtigkeit ist hier für Sterbliche zu hoch. Was geschieht, muß geschehen. Ist der Sturm vorbei, so mögen sich die Überlebenden erholen, und der Stille freuen, die darauf folgt.⁹⁹

Auch hier stellt Forster die rhetorische Frage, wer denn der Naturkraft Einhalt gebieten könne. Allerdings entsteht im Blick auf Lyon nicht die gleiche Zustimmung zur schrankenlosen Gewalt wie im Brief über die Vendée. Nun wird auch die Frage der Rechtfertigung der Vergeltungsaktionen aufgeworfen, und die Taten des einzelnen werden nicht gänzlich von naturhafter Gewalt gelöscht. Damit ist das Gewissen nicht von vornherein stillgelegt – auch wenn es in den Augenblicken des erhabenen Einklangs von Mensch und Orkan eine inadäquate Instanz wird. Am Ende freilich folgt auf den Sturm nur die Stille: ist die revolutionäre Handlung beendet, beginnt keine Zeit des politischen Urteils und der moralischen Bewertung, sondern nur eine Zeit der Erholung.

Die katastrophische Metapher wird für Forster zum einzig adäquaten Mittel der Darstellung.¹⁰⁰ Das mag überraschen, wenn man bedenkt, mit welchem Interesse bereits der junge Georg Forster der Verschiedenheit menschlicher Handlungsweisen und Kulturen nachgespürt hatte und wie leistungsfähig seine schon früh entfaltete Kunst der anthropologischen Beschreibung war. Doch auch seine weitgehend unvoreingenommene Anthropologie bleibt letztlich eine vernunftbestimmte Menschenkunde – an den Vorgängen der Revolution muß sie scheitern. Für Forster ist es die Diskrepanz zwischen der Humanität des revolutionären Impulses und der Entsetzlichkeit des revolutionären Tuns, die sich jeder Begrifflichkeit entzieht. Vom Menschen selbst gehen Kräfte aus, die nicht mehr unter den Kategorien der Moral und Vernunft, sondern nur noch unter dem Aspekt der Gesetzlichkeit materialer Prozesse zu fassen sind. Bewußtloses Tun, Entfesselung und synergetischer Effekt weisen in ein anderes Reich als das der aufgeklärten Seelen- und Menschenkunde: die Revolution stürzt *wie eine Schneelawine mit beschleunigter Geschwindigkeit dahin*, gewinnt

98 An anderen Stellen ist Forsters Identifikation mit dem Vulkanischen der Revolution geringer: *Ihr seht, daß der Vulkan noch nicht schweigt; noch bebt die Erde unter unsern Füßen, noch ist der Boden glühend. Aber daß die Republik bestehe, das ist keinem Zweifel unterworfen* (zitiert nach HARP-RECHT [wie Anm. 88] S. 19). Dies ist das konventionellere Bild der Bedrohung von unten.

99 Brief vom 28.12.1793 an Therese Forster und L.F. Huber (Sämtliche Schriften [wie Anm. 89] Band 17, S. 498).

100 Vgl. auch Hans-Otto RÖSSERS Studie, in der die Übereinstimmung der Naturalogie in Forsters »Parisischen Umrissen« und in Büchners Saint-Just-Rede ausführlich behandelt wird: Das Maximum des politischen Verstandes. Georg Forsters »Parisische Umrisse« und die St. Just-Rede in Büchners »Dantons Tod«, Artes Liberales (Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften, Universität Iwate, Japan) 49 (1991), S. 117–146.

an Masse und vernichtet jeden Widerstand auf ihrem Wege¹⁰¹. Dem Naturforscher und Revolutionär Forster geht an der Naturanalogie die ungeheure Komplexität auf, die für katastrophische Ereignisse in Natur und Geschichte gleichermaßen kennzeichnend ist. Sie in *ihren eigenthümlichen Gesetzen kennen* zu wollen, ist ein ebenso vergeblicher Wunsch wie das Verlangen nach ihrer Steuerung.

Übrig bleibt eine kaum deutbare Energie, deren Manifestationen als erhabene Erscheinungen erlebt werden können, die aber auf die konkreten Glückshoffnungen des einzelnen nicht antwortet. Die letzten Äußerungen Georg Forsters sind beherrscht von der Verzweiflung, die aus dieser Entfremdung herrührt. Am 10. Januar 1794 stirbt Forster vereinsamt in Paris.¹⁰²

Der erloschene Vulkan

Obwohl die Geschichtsperiode, die mit dem Sturz Robespierres und seiner Anhänger am 27. Juli 1794 (9. Thermidor II) einsetzt, durchaus noch als revolutionäre Phase anzusehen ist, erfahren die Franzosen den »Thermidor« als eine Zeit, in der »der Vulkan erloschen ist«. Zwar hört die »Montagne« nicht sofort auf zu existieren, doch ihr politischer Einfluß geht stark zurück. Auch der Symbolik der »Montagne« sagen die Thermidorianer den Kampf an: während der revolutionären Feiern des Thermidor dürfen keine Berge mehr errichtet werden, und was von den Bergen früherer Revolutionsfeste noch vorhanden ist, wird abgetragen.¹⁰³

Die Thermidorianer entfesseln gegen die »Montagne« eine Polemik, die sich vor allem der gefährlichen Konnotationen des Berges bedient. Damit wird der Vulkan, der vorher so oft erhabene Eigenschaften angenommen hatte, einsinnig zum verderbenbringenden Krater erklärt: *Montagne [...], ta crête n'offre plus que le cratère horrible d'un volcan dont le sein a vomi cette lave dévorante de fléaux et de crimes* steht im Entwurf einer Rede für den Konvent im Februar 1795.¹⁰⁴ Und im April des gleichen Jahres heißt es in einer Rede der Sociétés Populaires de Cuisery et de Bergues: *Cette crête volcanique ne vomira donc plus la terreur et la mort, lave dévorante ne détruira plus les productions d'un sol fertile.*¹⁰⁵ *La Crête*, der zerklüftete und ausgebrannte Gipfel, ist nun alles, was vom einst majestätischen Berg übriggeblieben ist. *Crête* wird zum geflügelten Wort, das im Kreuzfeuer der Reden ähnlich negativ verwendet wird wie *Marais* zur Zeit der Schreckensherrschaft.

Den Thermidorianern erscheint der Vulkan als gefährliches Mahnmal einer Zeit, die zerstört hatte, ohne genau zu wissen, was an die Stelle des Zerstörten treten sollte.

101 Parisische Umriss, Sämtliche Schriften (wie Anm. 89) Band 10, 1. Teilband, S. 596.

102 Er stirbt, geschwächt von seiner alten Skorbutkrankheit, an einer Lungenentzündung.

103 Ihre Zerstörung wird im Dekret vom 20. Februar 1795 (2. Ventôse III) verfügt.

104 20. Pluviôse III. Zitiert nach Françoise BRUNEL, *Crête/crétois* (an III). *Comment peut-on être crétois?*, in: *Dictionnaire des usages socio-politiques (1770–1815)*, Fasc. 1: *Désignants socio-politiques*, hg. Institut National de la Langue Française, Paris 1985, S. 63.

105 20. Germinal III. *Ibid.*, S. 64. In Deutschland dagegen sehen manche auch den Thermidor noch als verderbenbringenden Vulkan (denn weder haben die Thermidorianer der Revolution abgeschworen, noch haben sie die Kriegshandlungen eingestellt). Vgl. Chr. L. NEUFFERS *Anklage: Ein Vulkan bist du, verderbenschwanger, / Welcher endlos in der Tiefe gärt / Und mit Feuerstürmen Städt' und Anger / Weitumher verschüttet und verheert.* (»An Gallien« [1795], in: *Literatur und Politik in Deutschland während der Französischen Revolution*, hg. H. ZIMMERMANN, Stuttgart 1984, S. 55.)

Nach einer Phase sublimer Aufstiege ist nun eine Zeit angebrochen, in der keine übermenschlichen Anstrengungen mehr verlangt werden. Der Blick aus der Ebene ist nicht mehr der die Energie verklärende Blick, sondern einer, der die Bedürfnisse des Alltags neu entdeckt. Die Wahrnehmung befreit sich vom Zwang erhabener Ästhetisierung. Geradezu erleichtert ergreifen die Thermidorianer die Möglichkeit, vom Vulkan wieder in einer Sprache der Moral und nicht mehr der Ästhetik sprechen zu können.

Doch die erhabene Erfahrung der Revolution hatte Bedürfnisse und Phantasien in Gang gesetzt, die mit dem Thermidor keineswegs verschwunden waren. In der Romantik sollte man sich solcher Wünsche und Phantasien erinnern.¹⁰⁶ Künstler und Intellektuelle der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sahen sich beengt vom Geist der Nützlichkeit und fühlten sich abgestoßen von der Banalität, mit der die *bourgeoisie victorieuse* alle Lebensformen bedrohte. Vor allem die zweite Romantikergeneration zeigte sich ergriffen von der Größe und Intensität der Erfahrung, die gerade im Paris der neunziger Jahre für kurze Zeit möglich gewesen war. Es waren die geschichtsschreibenden Autoren dieser Generation, insbesondere Carlyle, Michelet und Hugo, die für die schwer deutbaren Geschehnisse der Revolution erneut auf die Naturmetapher zurückgriffen. Der aktive Vulkan erschien ihnen als höchstes Bild kollektiver Energie und als faszinierendes Symbol gewaltsamer Veränderung. Wenn Michelet die Gestalt Dantons oder den Club des Cordeliers ins Bild des Vulkans faßte oder wenn Hugo das Vernichtungsfeuer in der Vendée als glühende Lava beschrieb, wurde die schon totgesagte Dimension des Erhabenen in der Geschichte erneut beschworen.¹⁰⁷

RÉSUMÉ FRANÇAIS

Les contemporains de la Révolution française ne disposaient d'aucune grille d'interprétation à la mesure de cet événement inouï. Ils ne pouvaient puiser que dans les vieilles formes de représentation: le récit par épisode et le discours métaphorique. Le récit restituait en partie la surprise, la joie et la frayeur qui saisirent les observateurs des événements parisiens - le déroulement d'ensemble toutefois restait dépourvu de représentation. L'événement révolutionnaire global, historiquement incomparable, fut connu des contemporains comme un événement souverain et soustrait à la volonté individuelle. A cette chose difficile à saisir, le discours métaphorique donna des points de repère: ce qui n'éveillait aucun souvenir de l'histoire humaine fut pris dans la perspective des souvenirs de l'histoire naturelle.

Le nouveau et l'étonnant étaient que les acteurs de l'histoire eux-mêmes employaient eux aussi des métaphores telles que le feu, le déluge, l'inondation, le tremblement de terre et l'éruption volcanique. La langue des révolutionnaires transformait la force dévastatrice de la nature en énergie positive. C'est là un processus que l'on peut considérer comme la conséquence de cette valorisation de la violence dans l'esthétique du XVIII^e siècle. Les révolutionnaires étaient possédés par l'idée que leurs actes servaient un événement sublime qu'aucun individu n'était en mesure de guider. Ce faisant, leur discours identifiait le dilemme de leur action, qui apparut au grand jour lors du règne de la Terreur: en 1793/94, les révolutionnaires commençaient à ne plus reconnaître leurs propres actions qui s'étaient inscrites dans l'histoire au moment où celle-ci se déchaînait.

106 Zur ungebrochenen Tradition der Verklärung von *énergie* siehe Michel DELON, *L'Idée de l'énergie au tournant des lumières (1770–1820)*, Paris 1988.

107 Jules MICHELET (wie Anm. 78) Band 1, S. 497, S. 499–505, S. 1024f. Victor HUGO, *Quatre-vingt treize* [1874], Paris 1963, 5. Buch, 1. Kap. (Auch in seinen Gedichten zeigt Hugo sich auffallend fasziniert vom Vulkanbild.)

Au début de la Révolution française, la métaphore de l'éruption volcanique n'était qu'embryonnaire, contrairement à celle du tremblement de terre. Le volcan ne devint un sujet du discours politique que plus tard. A l'automne 1789, on commence à assimiler de façon sporadique la révolution au volcan, mais ce n'est qu'à partir de 1792 que les images volcaniques prolifèrent. Et encore, même à ce moment-là, ladite métaphore ne fut jamais aussi populaire que les autres métaphores naturelles. C'est seulement à partir du XIX^e siècle que le volcan devint l'emblème révolutionnaire par excellence.

La métaphore du volcan doit son succès (relatif) à sa proximité par rapport au symbole central du groupe parlementaire radical: la Montagne. Le parti des Montagnards se développant au point de devenir la force politique la plus influente, les orateurs des clubs et de la Convention Nationale eurent de plus en plus tendance à employer le mot «montagne» au sens métaphorique et symbolique. A partir de l'été 1793, les connotations emblématiques de la montagne s'accroissent. La montagne n'est plus seulement le lieu qui dispense la loi («Sinai»), elle est aussi la source de toutes les violences. Elle devient la «terrible montagne». Ce sont en particulier les images du tremblement de colère et du Tribunal déversant ses condamnations sur les opposants qui confèrent ses qualités volcaniques à la montagne sublime de la révolution. Parmi les orateurs qui ont recours à la métaphore du volcan, on trouve Billaud-Varenne, Barère, Chaumette et Robespierre. A l'automne de 1793, elle se multiplie de façon étonnante. Ce phénomène est renforcé par un événement théâtral concomitant: *Le jugement dernier des rois*, une pièce «sans-culotte» de Sylvain Maréchal alors très applaudie s'achève sur une spectaculaire éruption volcanique au milieu de la scène.

Par rapport aux autres représentations naturelles de la rhétorique révolutionnaire, la métaphore du volcan occupe une place à part. Plus audacieuse que les autres, elle a un côté avant-gardiste. Le mot «volcan» évoque une des images de la révolution les plus éloignées de l'humain. Alors que dans les autres métaphores naturelles, il est rare que la dimension morale disparaisse totalement, l'image du volcan dévoile l'extrême indifférence d'une puissance étrangère à la vie. Dans la rhétorique révolutionnaire, la scène idyllique succède au mauvais temps, la moisson à l'inondation; même le tremblement de terre contient encore la promesse d'une civilisation rendue à la nature. L'image du volcan puise donc avant tout son effet dans son extrême détachement de la culture et du cycle de la vie: elle exprime plus fortement qu'aucune autre représentation naturelle de la révolution l'oubli de la vie qui est la marque du sublime.

C'est cette dimension de l'image volcanique qui a aussi fasciné le jacobin allemand Georg Forster. Lorsque Forster séjourne à Paris en 1793/94, la métaphore de la catastrophe naturelle est à ses yeux le seul moyen de représentation adéquat. Pour lui, c'est l'écart entre l'humanité de l'impulsion révolutionnaire et l'horreur de l'action révolutionnaire qui échappe à l'entendement. De l'homme émanent des forces que l'on ne peut plus saisir en termes de morale et de raison mais uniquement sous l'aspect de processus matériels conformes.

Thermidor, la phase révolutionnaire qui succéda à la chute de Robespierre, se présente pour les contemporains comme le moment où «le volcan est éteint». Contre les derniers Montagnards est déclenchée une polémique qui vise avant tout les connotations dangereuses de la montagne. Pour les Thermidoriens, le volcan autrefois actif ne revêt plus que le sens de cratère funeste. Après une phase d'élévation sublime semble poindre une époque qui ne réclame plus l'effort surhumain. La perception se libère de la contrainte de l'esthétisation sublime.

Mais l'expérience sublime de la révolution avait éveillé des besoins et des rêves qui ne disparurent nullement avec Thermidor. A l'époque romantique, on se souvint de ces désirs et de ces rêves. De nouveau, on en vint à un emploi positif de la métaphore politique du volcan. Les romantiques furent saisis par l'énergie des actes et l'intensité de l'expérience vécue que le Paris des années 1790 avait justement rendu possibles.