

Konversation und Geselligkeit: Praxis französischer Salonkultur im Spannungsfeld von Idealität und Realität

Schulz, Karin

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schulz, K. (2018). *Konversation und Geselligkeit: Praxis französischer Salonkultur im Spannungsfeld von Idealität und Realität*. (Lette). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839444290>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Karin Schulz

KONVERSATION UND GESELLIGKEIT

Praxis französischer Salonkultur
im Spannungsfeld von Idealität
und Realität

[transcript] Lettre

Karin Schulz
Konversation und Geselligkeit

Lette

Karin Schulz (Dr. phil.), geb. 1985, ist akademische Mitarbeiterin am Fachbereich Literaturwissenschaft/Romanische Literaturen der Universität Konstanz. Ihre Forschungsschwerpunkte sind die französische Literatur des 17. bis 19. Jahrhunderts sowie die italienische Literatur des 20. Jahrhunderts. Im Mittelpunkt ihrer Arbeit stehen Fragen zu Geselligkeits- und Konversationskultur, zu moralistischer Theorie, menschlicher Identität und Prozessen individueller Selbstbestimmung sowie Selbsterfahrung.

KARIN SCHULZ

Konversation und Geselligkeit

Praxis französischer Salonkultur

im Spannungsfeld von Idealität und Realität

[transcript]

Dieses Buch wurde gefördert mit Mitteln des im Rahmen der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder eingerichteten Exzellenzclusters der Universität Konstanz »Kulturelle Grundlagen von Integration«.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-verlag.de

© 2018 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Umschlagabbildung: © Ekarin Apirakthanakorn/123rf.com

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-4429-6

PDF-ISBN 978-3-8394-4429-0

EPUB-ISBN 978-3-7328-4429-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Inhalt

Vorwort | 7

1. Einleitung | 9

**2. Konversationspraxis im 17. Jahrhundert.
Herausforderung zwischen individuellem
Pragmatismus und gemeinschaftlichem Idealismus** | 31

2.1 Realität des geselligen Umgangs | 37

2.1.1 ACTIO – Individuelle Distanzierung und Überhöhung | 37

2.1.2 REACTIO – *La complaisance* | 41

2.1.3 INTERACTIO – Rationaler Pragmatismus | 47

2.2 Idealität des geselligen Umgangs | 50

2.2.1 „[L]a liberté de se faire entendre“ | 50

2.2.2 Rationaler Idealismus | 54

**3. Eine Frage der Angemessenheit.
Die Praxis der französischen Salonkultur
im 17. Jahrhundert** | 59

3.1 Gesellschaftliche Räume der Angemessenheit zwischen
Konvergenz und Divergenz | 63

3.2 (Un-)Sichtbarkeit von Angemessenheit | 69

3.3 Der Diskurs der Angemessenheit | 73

**4. Die Konversationspraxis der französischen Salonkultur
im langen 18. Jahrhundert zwischen
Wandel und Beständigkeit** | 81

4.1 Introspektionen – die gemeinschaftliche Konversationspraxis
zwischen individueller Erwartung und Enttäuschung | 88

4.1.1 Das ideale Maß der Verhältnismäßigkeit. Angemessenheit
von Handlung und Handelnden | 88

4.1.2 Verlust eines idealen Maßes? Die Unverhältnismäßigkeit
von Handlung und Handelnden | 97

- 4.2 Retrospektionen – die Konversationspraxis zwischen Gegenwart und Vergangenheit | 109
 - 4.2.1 „Que ces conversations sont insipides!“ – Realität der Traditionsentfremdung | 114
 - 4.2.2 „De l’esprit de conversation“ – Ideale der Traditionsbewahrung | 122
- 4.3 Zusammenschau | 129

- 5. Herausforderung der Innovation – Konversationspraxis der französischen Salonkultur im 19. Jahrhundert | 135**
 - 5.1 Der Versuch einer Innovation durch Restauration | 136
 - 5.1.1 „[L]’esprit français d’autrefois“ | 138
 - 5.1.2 „Échantillon de causerie française“? | 144
 - 5.2 Die Chance auf Innovation durch Dekonstruktion | 153
 - 5.2.1 Negative Diagnose: Erfahrungen der Handlungsrealität | 156
 - 5.2.2 Zuversichtliche Prognose: Selbstversuch einer Innovation | 165

- 6. Ein gedanklicher Ausblick. Virtuelle Geselligkeiten im Spiegel traditioneller, französischer Salonkultur | 173**

- 7. Schluss | 181**

- 8. Literaturverzeichnis | 187**

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde vom Fachbereich Literaturwissenschaft / Romanische Literaturen der Universität Konstanz als Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie angenommen. Die mündliche Prüfung fand am 27. Oktober 2016 statt. Referentinnen und Referent der Arbeit waren Prof. Dr. Ulrike Sprenger, Prof. Dr. Juliane Vogel und Prof. Dr. Michael Schwarze.

Die literaturwissenschaftliche Studie entstand in institutionellem Rahmen durch die Förderung des Exzellenzclusters „Kulturelle Grundlagen von Integration“ der Universität Konstanz.

Mein Dank gilt Prof. Dr. Ulrike Sprenger für ihre Unterstützung, ihre immer hilfreichen Anregungen und inhaltlichen Anmerkungen, sowie Prof. Dr. Juliane Vogel für die Betreuung meiner Arbeit.

Besonders bedanke ich mich bei Jan. Seine unermüdlichen Ermunterungen, seine inspirierenden Gedanken und sein Blick für die sprachliche Form trugen wesentlich zur Entstehung des Buchs bei.

1. Einleitung

„Comme la Conversation est le lien de la société de tous les hommes, le plus grand plaisir des honnêtes gens, & le moyen le plus ordinaire d'introduire, non seulement la politesse dans le monde, mais encore la morale la plus pure & l'amour de la gloire & de la vertu: il me paroît que la Compagnie ne peut s'entretenir plus agréablement, ny plus utilement, dit Cilenie, que d'examiner ce que c'est qu'on appelle Conversation.“ (Scudéry 1686, 1)

Es gibt kein *nützlicheres* Unterfangen des menschlichen geselligen Beisammenseins als dessen zugrunde liegende Handlungspraxis zu beleuchten, so die Feststellung der Protagonistin Cilenie im Austausch mit einem dutzend anderer Interessierter. Sie sind sich einig: Die Konversation, „le lien de la société“ (ebd.) garantiert das Zustandekommen sowie den Bestand menschlicher Geselligkeit – und zwar uneingeschränkt „de la société de tous les hommes“ (ebd.). Die dabei geltenden Verhaltensregeln haben aufgrund ihrer Idealität einen vorbildhaften Charakter, der auf die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit positiv, das heißt tugendhaft anleitend ausstrahlt.¹ Dies wiederum unterstreicht, ihrer Auffassung nach, die herausragende Bedeutung der Kon-

1 „[L]a Conversation est [...] le moyen le plus ordinaire d'introduire, non seulement la politesse dans le monde, mais encore la morale la plus pure & l'amour de la gloire & de la vertu“ (Scudéry 1686, 1). Die *Tugend* wird in der Aufzählung Cilenies zuletzt angeführt und damit zusammenfassend als sozialer Wirkungseffekt der Konversation herausgestellt.

versation für das menschliche Zusammenwirken und begründet die Auseinandersetzung mit der idealen Ausgestaltung und gesellschaftlichen Funktion.

Mademoiselle de Scudéry spiegelt und reflektiert in dem Kurztext *De la conversation* in beispielhafter Weise die gesellige Handlungspraxis ihrer Zeit.² Sie skizziert einen wechselseitigen Austausch, bei dem die Teilnehmer ihre Erfahrungen kommunikativer Gesellschaftspraxis zusammentragen. Die Konversation wird dabei als eine selbstreferentielle Praxis eingeführt, die sich über einen ausgeprägten reflexiven Eigendiskurs begründet und definiert. Einvernehmliche Zielsetzung des geschilderten geselligen Austauschs ist es durch die Darlegung negativer, individueller Erlebnisse von Konversation den angeführten besonderen Wert der Handlungspraxis zu erläutern und herauszustellen. So fügt die Protagonistin Cilenie unter Zustimmung der anderen Beteiligten den oben angeführten, einleitenden Worten ergänzend hinzu:

„[I]l me semble qu'avant que de bien définir en quoy consiste principalement le charme & la beauté de la Conversation, il faudroit que toutes les Personnes, qui composent la Compagnie, se souvissent des Conversations ennuyeuses qui les ont le plus importunées.“ (Ebd., 2)

Der gemeinschaftliche Konsens idealer Konversationspraxis begründet sich in einer aktiven kommunikativen Arbeit am diesbezüglichen Dissens: „Car en remarquant tout ce qui ennuye, on pourra mieux connoître ce qui divertit“ (ebd.).

2 Der Text ist der erste aus dem Band *Les conversations sur divers sujets*, der 15 inhaltlich verschiedene, gesellige Gesprächssituationen enthält. Die Forschung hat Mademoiselle de Scudéry als eine bedeutende Salonnière und Autorin Frankreichs des 17. Jahrhunderts gewürdigt und dabei ihr Werk, bestehend aus Kurztexten, aber auch Romanen, bereits hinsichtlich des fiktionalen Gehalts hinterfragt beziehungsweise die verschlüsselte Abbildung der zeitgenössischen Realität bestätigend aufgearbeitet (vgl. u.a. Baader 1986, 73). Im vorliegenden Text *De la conversation* spiegelt die semantische Intention der Protagonisten in bezeichnender Weise die schriftliche Auseinandersetzung der Autorin mit der Handlungspraxis ihrer Zeit.

Die Schilderungen der als negativ erfahrenen, kommunikativen Handlungsweisen zielen nicht nur auf eine allgemeine theoretische Formulierung und Herleitung idealer Verhaltensmaßstäbe, sondern der dabei angestoßene Prozess der Konsensfindung und die angestrebte Fundierung des *Wissens* über einen idealen geselligen Umgang spiegeln sich in der angepassten Interaktions- und Handlungsweise der Teilnehmer wider. Die von Mademoiselle de Scudéry geschilderte Konversation erweist sich als ein für alle Beteiligten gelungenes und belehrendes Erlebnis, als ein – wie von Cilenie benannt – gemeinschaftlich bindendes *Vergnügen*.

Die Wiedergabe der unterschiedlichen, individuellen Erfahrungen geschieht in einem inhaltlich fließenden Gespräch, bei dem die Teilnehmer ihre einzelnen Redebeiträge zueinander in Bezug setzen. Das jeweils Gesagte wird aufgegriffen und durch den Bericht eigener Erlebnisse ergänzt und fortgeführt.³ Es herrscht ein wechselseitiges Anregen und Belehren, niemand wird angegriffen oder abgewertet. Die ungezwungene Offenheit und Ehrlichkeit der Äußerungen⁴ bekundet ein gegenseitiges Vertrauen in Akzeptanz und Toleranz des gemeinschaftlichen Umgangs. Nicht der Einzelne, sondern die Sache selbst – die Konversation, der einvernehmliche Austausch und dessen kontinuierlicher Vorantrieb – stehen im Mittelpunkt eines kollektiven Handlungsinteresses. So kumulieren die inhaltlichen Einzelbeiträge zur Unangemessenheit kommunikativer Interaktion in einem gemeinschaftlichen Versuch, die eingangs gestellte Frage nach der Besonderheit der Konversation abschließend zu beantworten. „[D]equoy faut-il que la Conversation soit formee, pour estre belle & raisonnable? Il faut que ce soit de tout ce

3 „Vous avez raison, dit Cerinte.“ (Scudéry 1686, 2). „Je demeure d’accord de ce que vous dites, reprit Athis“ (ebd., 6). Der Austausch geschieht in einem handlungsorientierten Bewusstsein der inhaltlichen und formalen Wechselseitigkeit.

4 Die Möglichkeit eines offenen und ungezwungenen Meinungsaustauschs spiegelt sich im Text unter anderem in den zahlreichen Empfindungsäußerungen und Erfahrungsberichten. Auffallend ist die bewusst häufige Referenz der einzelnen Teilnehmer auf die eigene Person durch Verben des Denkens oder Fühlens, sowie durch das Personalpronomen *je*. Beispielhaft hierfür: „Pour moy je n’en doute point du tout, reprit Celinie“ (ebd., 2); „[J]e fis hier une visite de famille, dont je fus si accablée, que j’en pensay mourir d’ennuy.“ (Ebd.); „En mon particulier, reprit la belle Athys, je me suis trouvée depuis quinze jours avec des Dames, qui, quoy qu’elles ayent de l’esprit, m’importunent étrangement.“ (Ebd., 3).

que nous avons repris, repliqua agreablement Valerie, en soûriant.“ (ebd., 16). Die Teilnehmer erheben die von ihnen praktizierte kommunikative Umgangsweise in Abgrenzung von den individuell erfahrenen und gemeinschaftlich diskutierten, negativen Verhaltensweisen zu einer allgemeinen Bemessungsgrundlage idealer Konversation. Die Selbstreferentialität der Konversation findet ihren beispielhaften Höhepunkt in einem gemeinschaftlichen Handlungskonsens.

Die Praxis französischer Geselligkeits- und Konversationskultur des 17. Jahrhunderts begründet sich im Spannungsverhältnis von Idealität und Realität. Eine normorientierte und normsetzende, kommunikative Verhaltenspraxis ist keine Selbstverständlichkeit, sondern unterliegt einem aktiven Reflexionsprozess der alltäglich erfahrenen Differenzen.

Die einschlägigen Forschungsarbeiten zur französischen Konversationskultur lassen dies bisher außer Acht.⁵ In einer analytisch einseitigen, wenn auch berechtigten Tendenz wird die Entwicklung und Bedeutung der französischen Konversation ausgehend von ihrer als ideal gezeichneten, zum Teil überzeichneten Vergangenheit geschildert.⁶ An dieser Stelle soll ein neuer

5 Zu den grundlegenden Untersuchungen der Konversationskultur in der französischen Literatur zählen vor allem die Arbeiten von Marc Fumaroli (vgl. u.a. Fumaroli 1992). Eine wichtige, historisch auf einen weiten Untersuchungszeitraum angelegte Darstellung der französischen Konversationskultur ist die Monographie von Emmanuel Godo (Godo 2003), die 2015 in einer überarbeiteten Fassung erschienen ist und nun einen Überblick über die Geschichte der Konversation vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert bietet (Godo 2015). Als einschlägige Anthologien französischer Konversationskultur sind die Arbeiten von Claudia Schmolders (Schmolders (Hg.) 1986) und Jacqueline Hellegouarc'h (Hellegouarc'h (Hg.) 1997) anzuführen.

6 Die einschlägige, international rezipierte Monographie *L'âge de la conversation* von Benedetta Craveri kann beispielhaft für diese Forschungstendenz genannt werden (Craveri 2002). Die allgemeine thematische Neigung, die französische Konversationskultur in ihrer Idealität zu schildern, folgt deren enger Verzahnung und definitorischer Nähe zur Geselligkeitskultur. Geselligkeit als grundlegende kommunikative Interaktionsform kennzeichnet sich durch die Besonderheit ihrer

Zugang zum Idealitätsverständnis der kulturellen und gesellschaftlichen Praxis von Konversation geschaffen werden, der das normative Verhalten nicht mehr als gegeben voraussetzt oder nachzeichnet, sondern als Ergebnis eines handlungsgebundenen Entwicklungsprozesses begreift und aufarbeitet. Die Idealität des kommunikativen Umgangs ist, so die grundlegende These, an die negative Verhaltensrealität des Alltags rückgebunden und durch diese divergent angeleitet.

Vor diesem Hintergrund verzichte ich auf eine erneute Ausführung und Zusammenstellung der in ihrer zeitlichen Entwicklung heterogenen Ausprägungsformen geselliger Verhaltensideale.⁷

auf zwanglose Wechselseitigkeit ausgerichteten Verhaltensmaßregeln. Die Beschreibungen der Traditionsgeschichte von Geselligkeit gründen vornehmlich auf die sich zeitlich verändernden, und im sozialen Kontext jeweils unterschiedlich weiter entwickelnden Normverständnisse kommunikativen Umgangs. Rezeptiv wird dadurch eine Lesart verstärkt, die vorrangig das Ideal französischer Konversationspraxis wiedergibt. Diesbezüglich können beispielhaft die soziokulturellen Arbeiten zur Geselligkeitskultur im Rahmen germanistischer Literaturwissenschaft angeführt werden. In Rückgriff auf die entwicklungsorientierte Studie zur *Konversationstheorie* von Karl-Heinz Göttert zeichnet beispielsweise Detlef Gaus in seiner Monographie zur *Geselligkeit* einen historischen Überblick der wesentlichen zeitlichen Ausprägungsformen kommunikativer Verhaltensideale für die Zeit bis ins ausgehende 18. Jahrhundert nach. Vgl. Gaus 1998, 55-61. Als einschlägige germanistische Forschung zur Geselligkeit ist zudem auf die Arbeit von Emanuel Peter zu verweisen (Peter 1999).

- 7 Diese Darstellungen, wie in der vorhergegangenen Fußnote mit den Arbeiten von Göttert und Gaus beispielhaft benannt, schließen nicht nur verschiedene soziale Konzeptionen eines idealen Verhaltensmaßes ein, sondern verweisen insbesondere auch auf rhetorische Gesprächsideale und Regelformate, wie sie bis in die Antike zurückverfolgt werden können. Dadurch ergibt sich ein ausgesprochen weites Feld an Verhaltensidealen, auf das ich hinweisen möchte, das ich jedoch angesichts der Prämisse eines neuen Ansatzes und einer davon unabhängigen Problem- und Fragestellung nicht rekonstruieren möchte. Es ist anzumerken, dass sich die für die Analyse ausgewählten literarischen Texte aufgrund ihres Gegenstandes zwangsläufig auch in die genannte historische Linie der Konversations- und Gesprächsideale einordnen lassen, was an dieser Stelle jedoch nicht Ziel und

Im Mittelpunkt meiner Arbeit steht die Analyse der Konversationspraxis in den französischen Salons, die als Erfolgsorte der einleitend beschriebenen kommunikativen Umgangsweise gelten.⁸ Das konsensbasierte Zusammenwirken einer zwanglosen und freien Interaktion, wie es Mademoiselle de Scudéry beispielhaft skizziert, bildet die formale Handlungsgrundlage von Salongeselligkeit: Unter Anleitung und Aufsicht einer Salonnière⁹ pflegten

Zweck der Arbeit sein soll und entsprechend ausgelassen wird. Die Analyse der Texte erfolgt unter der nachfolgend näher ausgeführten Zielsetzung.

- 8 Aufgrund der Idealität ihrer Ausgestaltung besitzt die französische Salonkultur nicht nur auf nationaler Ebene einen besonderen soziokulturellen Stellenwert, sondern gilt auch auf internationaler Ebene als vorbildhaft. Die französische Geselligkeitsform erlebte ab dem 18. Jahrhundert in ganz Europa eine Welle der Nachahmung. Vgl. u.a. die Darstellungen bei Verena von der Heyden-Rynsch (Heyden-Rynsch 1992). Ausgehend von den bedeutsamen französischen Salonnières skizziert sie die wichtigsten Salongeselligkeiten im europäischen Raum, wobei sie ein besonderes Augenmerk auf die Gestaltung des deutschen Salons richtet. Sie beruft sich vor allem auf Petra Wilhelmy, die mit ihrer Arbeit zum *Berliner Salon des 19. Jahrhunderts* einen wichtigen und grundlegenden Beitrag zur Entwicklung der Salonkultur außerhalb Frankreichs, für den deutschsprachigen Raum geleistet hat (Wilhelmy 1989). Zur transnationalen Entwicklung des Salons sind in den letzten Jahren unter anderem Sammelbände erschienen: So der aktuell von Rita Unfer Lukoschik herausgegebene Band zum italienischen Salon (Unfer Lukoschik (Hg.) 2008) oder allgemein der 1999 unter anderem unter der Herausgeberschaft von Robert Simanowski erschienene Forschungsband zur *Internationalität des literarischen Salons*.
- 9 Die Salonnière begründet und initiiert die Geselligkeit eines Salons; sie stellt ihre privaten Räumlichkeiten für das Zusammentreffen zur Verfügung und lenkt die Konversation der Teilnehmer im Hinblick auf eine gleichberechtigte, wechselseitige Interaktion, ohne sich dabei aufgrund ihrer handlungsleitenden Funktion über die anderen Teilnehmer zu erheben. In Bezug auf die Idealität des gemeinschaftlichen Handelns kommt ihr eine Schlüsselrolle zu, die sich jedoch in der konsensuellen Übereinkunft aller Beteiligten verliert. Vgl. diesbezüglich auch die einschlägigen Definitionen von Salon u.a. bei Unfer Lukoschik (Hg.) (2008), Wilhelmy (1989) oder auch Seibert (1993). Als Anschauungsbeispiel wäre be-

die Gäste in ihren regelmäßigen Zusammenkünften einen wechselseitigen, ausschließlich dem Zweck der Konversation dienenden Austausch.¹⁰ In einer Vielzahl von Studien ist der französische Salon untersucht¹¹ und dabei, ausgehend vom Ideal der dort geführten kommunikativen Interaktionen, vor-

züglich der funktionalen Stellung der Salonnière auch auf die einleitend angeführte Textstelle zu verweisen: Die Protagonistin Cilenie könnte als Salonnière bezeichnet werden. Sie fällt aufgrund ihrer den Austausch inhaltlich anleitenden Fragestellungen und Kommentare auf, gleichzeitig gliedert sie sich in die Konversation ein, wobei ihre Rede anteilig keinesfalls die der Anderen übertrifft oder inhaltlich deren Beiträge schmälert. Vgl. Scudéry 1686. Bezüglich der gleichberechtigten Interaktion aller Teilnehmer einer Salongeselligkeit vgl. auch die Ausführung zur Salonnière an späterer Stelle in Kapitel 3.1, Fußnote 18.

- 10 Diese erste Definition des französischen Salons dient einer einführenden, allgemeinen Beschreibung und erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Abgesehen von Frühformen kommunikativer Geselligkeit gilt der Salon – *Le Chambre bleu* – der Madame de Rambouillet (1588-1665) als vorbildhafter Prototyp der Funktionsweise französischer Salongeselligkeit. Zur Salongeselligkeit der Madame de Rambouillet vgl. u.a. Picard 1943, 26-41.
- 11 Rita Unfer Lukoschik fasst in dem von ihr herausgegebenen, aktuellen Sammelband zum italienischen Salon in übersichtlicher Prägnanz die wichtigsten bisherigen Forschungsarbeiten und Ansätze der allgemeinen Forschung zur Salonkultur zusammen (vgl. Unfer Lukoschik (Hg.) 2008, 9-12). Als ein älterer, jedoch grundlegender Beitrag zur französischen Salonkultur ist die Arbeit von Pierre Picard zu nennen. In seinem Werk gibt er mit besonderem Augenmerk auf die gesellschaftliche Bedeutung der Geselligkeitsform einen detaillierten Einblick in das Geschehen der angesehensten Pariser Salons für den Zeitraum von 1610 bis 1789 (Picard 1943). Als eine weitere einschlägige Arbeit gilt darüber hinaus die Monographie von Marguerite Glotz und Madeleine Maire zum Pariser Salon des 18. Jahrhunderts (Glotz u.a. 1949). Als zentrale, aktuelle Arbeit, die allgemein den französischen Salon in den Blick nimmt, ist insbesondere der Band *L'âge de la conversation* von Benedetta Craveri anzuführen (Craveri 2002).

lem die besondere soziokulturelle Bedeutung dieser Geselligkeitsform herausgearbeitet worden.¹² Die ideale, gemeinschaftliche Handlungspraxis birgt ein analytisches Potential zur Erklärung gesellschaftlicher und kultureller Wandlungs- und Entwicklungsprozesse, das erkannt, jedoch nur unzureichend hinterfragt worden ist. Wie die Forschung zur allgemeinen Konversationskultur vermeiden auch die Arbeiten zur Salonkultur die kritische Frage nach den Entstehungsfaktoren und Bedingungen einer gemeinschaftlichen Handlungsnorm.

Die analytische Zurückhaltung begründet sich vor allem durch eine allgemein schwierige Quellenlage. Der Salon kennzeichnet sich als ein Raum ohne festgeschriebene Ordnungssätze oder dokumentierte Konversationsprotokolle.¹³ Die Idealität der geselligen Umgangsweise als Ergebnis eines mündlichen Handlungsprozesses erschwert eine zeitlich nachgeordnete, analytische Erfassung. Dies untermauert jedoch zugleich die aufklärende Notwendigkeit der vorliegenden These. Die Analyse der Konversationspraxis

12 In der neueren Forschung wurde vor allem die Salonkultur des 18. Jahrhunderts vor dem Hintergrund der Wandlungsprozesse in Kultur und Gesellschaft Frankreichs dieser Zeit betrachtet. Der Anteil des Salons an den im Zuge der Aufklärung angestoßenen sozialen und bildungsgeschichtlichen Veränderungen ist in zahlreichen Studien transdisziplinär analysiert worden. Als zentrale kulturwissenschaftliche Untersuchungen sind insbesondere die Beiträge der Autoren Dena Goodman, die den Salon im geschlechterspezifischen Diskurs der Weiblichkeit untersucht (Goodman 1989 und 1994), sowie Daniel Gordon oder auch Jürgen Habermas zu nennen. Letztere betrachten den Salon im Zuge ihrer Untersuchungen von Formen der Soziabilität und Gesellschaftsbildung (Habermas 1994 und Gordon 1990). Weitere einschlägige soziokulturelle Arbeiten zum französischen Salon des 18. Jahrhunderts stammen von Benedetta Craveri (Craveri 1999), Jacqueline Hellegouarc'h (Hellegouarc'h 2000), Steven Kale (Kale 2004) sowie Antoine Lilti (Lilti 2005). Aktuelle Einzelstudien zum französischen Salon des 19. Jahrhunderts fehlen bisher. Vielmehr stoßen die Ursprünge der Geselligkeitsform des 17. Jahrhunderts vermehrt auf ein wachsendes soziokulturelles Forschungsinteresse (Beasley 2006 und Bung 2013).

13 Auf diese Problematik verweist unter anderem auch Peter Seibert, der seiner Arbeit zum *Literarischen Salon* einen einschlägigen Forschungs- und Quellenüberblick vorangestellt hat (vgl. Seibert 1993, 161).

kann nur über eine fragende Annäherung an das Idealitätsverständnis des geselligen Umgangs der jeweiligen Zeit gelingen.

Ein Zugang zur Praxis der französischen Salonkonversation, der es erlaubt den Prozess der kritischen Auseinandersetzung mit der Handlungsrealität aufzuarbeiten, eröffnet sich durch die Texte der französischen Moralisten. In Rückgriff auf die Tradition antiker Moralphilosophen gründet ihr literarisches Werk auf eine skeptisch angeleitete Neugierde bezüglich des Charakters und Handelns des Menschen.¹⁴ Ihre ideengeschichtlich geformten Theorien und anthropologischen Verständnisse¹⁵ geben sich im Kontext des Handlungsfelds des Salons in ihrer unmittelbaren gesellschaftlichen Rückbindung zu erkennen.¹⁶ Der Salon gilt als maßgeblicher sozialer Interaktionsraum, den die Autoren für ihre anthropologischen Erkenntnisse nutzen. Ihre Texte gehen nicht nur aus einer gemeinschaftlichen Praxis hervor,

14 Michel de Montaigne (1533-1592) gilt als nachweislicher Ideengeber jener neuzeitlichen Moralistik, welche den „gewöhnlichen Mensch“ (Friedrich² 1967, 137) in den Mittelpunkt der literarischen Beschreibungen stellt. Montaigne legt seinen Beobachtungen eine vorbildhafte Skepsis zugrunde, die sich der „Selbstgewißheit der Vernunft in jeglicher Form“ (ebd., 94) entgegenstellt und sich durch eine Offenheit mit dem Ziel kritischer Prüfung und Erschließung der natürlich gegebenen Tatsachen kennzeichnet. In moralphilosophischer Anlehnung und Anwendung des antiken Skeptizismus dringt er auf eine neugierig ergründende Sachlichkeit, wobei er die Abgründe des Menschen nicht zur Zielscheibe von Belehrungen macht, sondern in seinen *Essais* den Möglichkeitsraum zu einer erforschenden Anerkennung eröffnet.

15 Mit der Arbeit Montaignes gibt sich die allgemein renaissance-humanistische Tradition französischer Moralistik zu erkennen. Darüber hinaus muss für die Autoren in der Nachfolge Montaignes auch ein christlich-religiöser Einfluss bei der Formulierung und Vermittlung sittlicher Menschenkunde angemerkt werden, der auf die theologische Lehre der Erbsünde gründet, welche im 17. Jahrhundert im Jansenismus eine ideengeschichtliche Erneuerung findet.

16 Das Menschenbild der Moralisten gründet neben den theoretischen Konzeptionen antiker Moralphilosophie und religiöser Tradition vor allem auch auf den zeitgenössischen gesellschaftlichen Erfahrungshorizont der Autoren.

sondern wirken wiederum handlungsanleitend auf diese zurück.¹⁷ Als Ausdruck und Produkt geselliger Konversation spiegeln sie das kommunikative Handlungsverständnis der Zeit.¹⁸

Unter der Prämisse der Aufarbeitung des reflexiven Eigendiskurses der Konversation stärkt die vorliegende Arbeit eine soziale Lesart moralistischer Texte¹⁹ und ermöglicht einen neuen Zugang zur Handlungsdiagnostik, der

17 So deutet Karlheinz Stierle diese Dialektik im Verweis auf das literarische Werk La Rochefoucaulds an. „La Rochefoucaulds Maximen und Reflexionen haben als ihren Boden die Gesprächskultur des Salons. Aber diese Gesprächskultur ist schon eine Kultur der Reflexion: der prüfenden, urteilenden Rückwendung der Sprache auf die Sprache selbst. Die Kunstform erfasst diese Tendenz und stellt sie rein dar, indem sie ihren Gegenstand rein darstellt“ (Stierle 1985a, 96). Während Stierle vor allem den besonderen sprachlichen Aspekt für das Zusammenwirken von literarischem Text und sozialer Handlungspraxis des Salons hervorhebt, erörtert Louis van Delft beispielhaft den allgemeinen Bedeutungswert und die sozialen Dimensionen des literarischen Schaffens La Rochefoucaulds (Vgl. Van Delft 1982, 150ff.).

18 Es ist anzumerken, dass sowohl das Erklärungspotential der Salonkonversation für die Arbeit der Moralisten, als auch die besondere Bedeutung ihrer Texte für das Verständnis der dortigen Handlung noch unzureichend aufgearbeitet worden ist. Studien, die allgemein den literarischen Salon untersuchen, erwähnen zwar die Teilnahme moralistischer Autoren und verweisen allgemein auf den Anteil, den deren Arbeit an der inhaltlichen Ausgestaltung der Salonkonversationen hat. So verkehrte beispielsweise La Rochefoucauld nachweislich im Salon der Madame de Rambouillet. Bezüglich der Präsenz und der Teilhabe literarischer Autoren im Salon der Madame de Rambouillet vgl. Picard 1943, 32-38. Die Forschung zur Moralistik hat diesbezüglich, wie in Fußnote 17 dieses Kapitels bereits angedeutet, zumindest erste Annäherung unternommen; von einer tiefergehenden sachlichen Aufarbeitung dieser Bezüge, wie es die vorliegende Analyse anstrebt, kann jedoch bisher nicht gesprochen werden.

19 Der analytische Gegenstand des Salons unterstreicht den hier gewählten methodischen Zugang, die Moralistik des 17. Jahrhunderts ausdrücklich in ihrer weltzugewandten Textintention herauszugreifen. Während die durch den Jansenismus beeinflusste Anthropologie, aufbauend auf die augustinische Lehre, eine Errettung des Menschen von seinen Sünden nur durch ein göttliches Eingreifen als

die innere Eigendynamik des Phänomens in den Vordergrund rückt.²⁰ Den äußeren soziokulturellen Rahmenbedingungen, die bisher die Erklärung der Verhaltenspraxis im Salon dominiert haben,²¹ wird ein nachgeordneter, betont sekundärer Stellenwert eingeräumt.²² Der Fokus der Arbeit liegt auf einer textnahen Detailanalyse, die einen kritischen Blick auf den sich in der moralistischen Literatur widerspiegelnden, zeitlich wandelnden Diskurs des Konversationsideals eröffnet.

Die literarischen Kurzformen, wie Essays, Maximen und Reflexionen, in denen die Moralisten ihre Erkenntnisse dokumentieren, sind Anschauungsbeispiel und belegendes Zeugnis des Prozesses negativ abgrenzender Verhaltensfindung mit dem Ziel idealer kommunikativer Praxis. Ausgehend von

möglich, folglich als aussichtslos und vergeblich ansieht, lässt sich bei Autoren, wie La Rochefoucauld neben dem religiösen Einfluss vor allem auch eine säkulare Vermittlungsstrategie nachweisen, wonach dem Menschen die Gründe seiner Moralunfähigkeit aufgezeigt und entsprechend nutzbar gemacht werden. So bestärkt meine Herangehensweise, gerade im Bewusstsein der Texttradition der Moralistik, die nachweisbare Entwicklungstendenz einer inhaltlich problemorientierten Zuwendung der Autoren zur Welt und zum Menschen.

20 An dieser Stelle ist abschließend nochmals zu betonen, dass mit diesen Dynamiken nicht auf konkrete inhaltliche oder sprachliche Aspekte verwiesen, sondern das Verhaltensideal hinsichtlich seines Diskurses kritisch hinterfragt wird. Analytischer Ausgangspunkt ist dabei allein der moralistische Text. Da die negative Anthropologie kaum positive Handlungsnormen formuliert, neigt sie dazu, Kataloge von Fallbeispielen falschen Verhaltens aufzustellen und zu typisieren, wie zum Beispiel in den bekannten *Caractères* von La Bruyère oder den Fabeln von La Fontaine. Diese Typisierung ist allerdings nie vollständig und formuliert mögliche Varianten immer mit, sodass sie in sich unabschließbar wird und stets Verhandlungsspielräume im Hinblick auf das Ideal zulässt. Diesen diskursiven Spielräumen möchte ich nachfolgend hinsichtlich einer textuellen Handlungsdiagnostik auf den Grund gehen.

21 Vgl. Fußnote 12 dieses Kapitels.

22 Maßstab für eine entsprechende Ausführung ist eine vom Betrachtungsgegenstand ausgehende Notwendigkeit erklärender Einordnung oder Kontextualisierung; eine ausgiebige Historisierung der Ergebnisse wird jedoch nicht angestrebt.

einem negativen anthropologischen Grundverständnis erklären die Moralisten des 17. Jahrhunderts die menschliche Verhaltensnorm als Kompromiss im Umgang mit der natürlichen Triebkraft des *amour-propre*,²³ welche den Menschen unweigerlich zu einem egoistischen Handeln veranlasst.

Die Verhaltensnorm unterliegt im zwischenmenschlichen Umgang dem Kalkül der Eigenliebe und dem egoistischen Bestreben des Individuums nach sozialer Anerkennung. In besonderer Weise diagnostizieren die Moralisten dies für die Gesellschaft des französischen Hofes.²⁴ Die Handlung der Konversation ist im höfischen Geschehen Vermittler sozialer Prestigewerte zur Befriedigung einseitiger Bedürfnisse des Einzelnen,²⁵ wohingegen der Wert der Sache – die Konversation – nebensächlich und unbedeutend bleibt.

-
- 23 Der Begriff des *amour-propre* wird in Kapitel 2.1 dieser Arbeit unter Rückgriff auf den einschlägigen definitorischen Text bei La Rochefoucauld näher spezifiziert und analytisch eingeordnet. Der *amour-propre* bildet den Kern einer auf der Affektenlehre aufbauenden pessimistischen Menschenkunde, welche insbesondere La Rochefoucauld durch das besondere Spiel sprachlicher Ästhetik reflexiv anregend zu verschriftlichen weiß.
- 24 Diese Verhaltensrealität ist vor allem durch die unausweichliche Zentrierung auf den König bedingt, in dessen ausschließlichem Ermessen der soziale Stand und das Überleben des Einzelnen lag. Als allgemein einschlägige Arbeit zur Soziologie des französischen Hofes gilt die Monographie *Die höfische Gesellschaft* von Norbert Elias (Elias 2000). So hält Elias für den zwischenmenschlichen Umgang unter anderem fest: „Das Verhalten, das die höfischen Menschen jeweils einem anderen gegenüber für angemessen hielten, war für diesen selbst wie für alle Beobachter ein ganz genauer Anzeiger dafür, wie er augenblicklich nach der gesellschaftlichen Meinung im Kurse stand.“ (Ebd., 157). Folglich ging es im Umgang mit Anderen darum seine eigenen Interessen möglichst zu wahren beziehungsweise einseitig durchzusetzen. In besonderer Weise reflektiert und veranschaulicht der Roman *La Princesse de Clèves* von Madame de Lafayette die höfische Etikette und Verhaltensnorm. Vgl. diesbezüglich u.a. die analytische Darstellung bei Matzat 1985. In umfangreicher analytischer Form hat beispielsweise Kai-Ulrich Hartwich die Bezüge zwischen der Moralistik und dem französischen Hof für das Werk La Rochefoucaulds aufgearbeitet (Hartwich 1997).
- 25 So merkt insbesondere Elias anschaulich vergleichend an: „[Ä]hnlich, wie an einem Gut im Warenverkehr der eigentliche Gebrauchswert, sein unmittelbarer

Der gesellschaftliche Raum, in dem dieses Handlungsverständnis eine bewusste Umkehrung erfährt, ist der städtische Salon im Paris des 17. Jahrhunderts.²⁶ Hof und Salon stehen als soziale Handlungsräume in einer für die Konversationspraxis des 17. Jahrhunderts prägenden antagonistischen Wechselbeziehung der Abgrenzung, welche die Moralisten erkennen und für die Interaktion im Salon textuell zu funktionalisieren wissen.²⁷

Das Erkennen und Verstehen des natürlichen Handlungstriebes des *amour-propre* und seiner Wirkungsweise in der Gesellschaft des Hofes ermöglicht in der Gemeinschaft des Salons einen idealen, nicht zweck-, sondern handlungsorientierten Umgang. Die Eigenliebe wird nicht durch Befriedigung der individuellen Bedürfnisse kontrolliert, sondern ihr Drang wird durch das Wissen um das unumgängliche Bestreben gezielt ausbalanciert und reduziert. Die Konversationspraxis im Spannungsfeld von Idealität und Realität unterliegt einer nachweislich geistigen Auseinandersetzung mit den individuell einseitigen Bedürfnissen. Die Handlungsnorm erweist sich dabei

Sinn und Zweck, zurücktritt gegenüber dem vermittelten Sinn und Zweck, Ware, Gegenwert von so und so viel Geld zu sein, so wurde hier der unmittelbare gesellschaftliche Nutzwert des Hofes wie fast jedes anderen Gebrauchsdinges überlagert von seinem gesellschaftlichen Prestigewert.“ (Elias 2000, 140). Die nachfolgende Verwendung der Begrifflichkeiten des *Nutz-* oder auch *Prestigewerts* geschieht in Anlehnung an den hier vorgestellten Gebrauch bei Elias.

- 26 So gründet Madame de Rambouillet ihren Salon als einen bewussten Gegenentwurf zur Verhaltenspraxis am französischen Hof (vgl. Heyden-Rynsch 1992, 39). Diese gezielte Gegenläufigkeit der Verhaltensweisen am Hof und im Salon gibt sich im Einzelnen auch anhand der bereits angeführten Beschreibung und definitorischen Anmerkung zum *Salon* zu erkennen.
- 27 Für die vorliegende Untersuchung ist weniger das bereits hinlänglich untersuchte Wechselverhältnis von Moralistik und französischem Hof, noch die dortigen Verhaltensideale und -regeln von Bedeutung. Vielmehr ist es jene diskursive Dialektik, die sich für die Texte der Moralisten aus dem Spannungs- und Wechselverhältnis der sozialen Räume von Hof und Salon ergibt, welche mit analytischem Fokus auf den Salon reflektiert werden.

als ein inhaltlich maßgeblich über den jeweiligen räumlichen Kontext bestimmtes Konzept,²⁸ die sich darüber hinaus in einem Sozialkonsens der Zeit festigt: dem Diskurs der *honnêteté*.²⁹ Es handelt sich dabei nicht, wie an mancher Stelle formuliert, um ein „Persönlichkeits- oder Kulturideal“ (Roth 1981, 16). Der Begriff der *honnêteté* bezeichnet vielmehr das Verständnis der französischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts von einem angemessenen Verhalten.³⁰

Um diesen räumlich, wie sozial gefestigten Verhaltensdiskurs näher zu verstehen, gilt es jedoch zunächst allgemein das, von den Moralisten in ihren Texten beispielhaft funktionalisierte, Wechselspiel der menschlichen Triebkräfte von Eigenliebe und Vernunft in ihrer Bedeutung für die gemeinschaftliche, kommunikative Handlungsweise nachzuvollziehen. Diese auf die soziale Praxis fokussierte Analyse eröffnet aus literaturwissenschaftlicher Perspektive einen weiterführenden Zugang zur negativen Anthropologie des 17. Jahrhunderts. Die romanistische Forschung hat sich bisher vor allem auf die

28 Eine Präzisierung des Verhältnisses der Räume von Hof und Salon findet sich in Kapitel 3.1. Durch die Einordnung und kritische Aufarbeitung der in diesem Kontext einschlägigen, analytischen Arbeit Erich Auerbachs (Auerbach 1951) werden insbesondere die Begrifflichkeiten *la cour et la ville* spezifiziert.

29 Die *honnêteté* bildet aufgrund ihrer für das soziokulturelle Wirkungsgefüge der französischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts repräsentativen Bedeutung den zentralen, im historischen Zeitkontext konzeptionell verhandelten, Begriff.

30 Die vorliegende Arbeit zeigt die *honnêteté* als einen einschlägigen, zeitlich diskursiv verwendeten Oberbegriff zwischenmenschlicher Verhaltensanforderungen. Der in diesem Kontext in der Forschung ebenfalls debattierte Höflichkeitsdiskurs, welcher sich unter anderem um die Begriffe *politesse* und *galanterie* zentriert, wird an dieser Stelle außer Acht gelassen. Mit dem Titel *Konjunkturen der Höflichkeit in der Frühen Neuzeit* ist jedoch auf einen wichtigen, aktuellen Sammelband diesbezüglicher Aufsätze hinzuweisen (vgl. Engel (Hg.) 2009). Einen Einblick in die Vielzahl an existierenden, diskursiv verwendeten Begriffen idealer Interaktion ergibt sich insbesondere auch aus der Lektüre der eingangs bereits angeführten Überblicksdarstellungen zur Traditionsentwicklung von kommunikativer Geselligkeit, vgl. Fußnote 6 dieses Kapitels.

Semantik des *amour-propre*, sowie die diesbezüglich formale und sprachliche Ästhetik der Texte konzentriert.³¹ Diese Erkenntnisse werden keinesfalls in Frage gestellt, vielmehr soll mit der Vernunft als Gegenpol der Eigenliebe auf ein, insbesondere hinsichtlich der vorliegenden Thematik geselliger Konversation, übersehenes Erklärungspotential hingewiesen werden, das die Texte als handlungsorientiertes Zeugnis sozialer Interaktion aufwertet.³²

Die analytische Forschungstradition zur Moralistik hebt erst zeitlich später, für das 18. Jahrhundert, das besondere Zusammenwirken von *amour-propre* und *raison* hervor. Die negative anthropologische Resignation wandelt sich in eine positive Zuversicht die menschliche Existenz betreffend. Die Bindung des Menschen an den *amour-propre* wird nicht mehr als belastendes Schicksal verstanden, sondern als Herausforderung auf dem Weg zur eigenen Tugendhaftigkeit erkannt und genutzt.³³

-
- 31 In der deutschen Romanistik hat insbesondere Karlheinz Stierle, ausgehend von dem Verständnis, dass sich der Mensch nach der negativen Anthropologie jeglicher Beschreibbarkeit entzieht, die sprachliche Ästhetik der Moralisten als Werkzeug eines literarischen Zugangs analysiert und aufgearbeitet. (Vgl. Stierle 1985a und 1985b, sowie aktuell 2010). Als weitere zentrale Autoren deutscher Romanistik sind in diesem Zusammenhang außerdem Oskar Roth (2010), Liane Ansmann (1972) oder Dieter Steland (1984) zu nennen. Auch ist auf eine neuere französischsprachige Arbeit von Eric Turcat (2013) hinzuweisen, welche die *Maximen* La Rochefoucaulds in den Blick nimmt.
- 32 Obgleich der *amour-propre* inhaltlich die Texte der Moralisten des 17. Jahrhunderts dominiert, bildet die Frage nach der Vernunft und der diesbezüglichen Befähigung des Menschen eines der traditionellen Kernthemen neuzeitlicher Moralistik, den es insbesondere im Bedeutungszusammenhang der Konversation noch aufzuarbeiten gilt.
- 33 Karlheinz Stierle erklärt die positive Aufwertung im Kontext der soziokulturellen Prozesse des 18. Jahrhunderts, wobei er das Entwicklungspotential der Anthropologie auf deren negative Funktionalität im 17. Jahrhundert zurückführt. „Das Denken des französischen 18. Jahrhunderts kann weitgehend als der Versuch aufgefaßt werden, eine positive Anthropologie zurückzugewinnen und dabei doch die in der negativen Anthropologie des *siècle classique* aufgebrochene Dynamik theoretisch zu verarbeiten. Die Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts und die Literatur, die sie begleitet, bedeuten eine Positivierung und Linearisierung der

Meine Annahme, dass sich bereits für das 17. Jahrhundert in den Texten der Moralisten das Zusammenspiel von vernunftgeleitetem Geist und egoistisch intendiertem Gefühl zum normativen Handeln angelegt findet, beweist die Erklärungstradition französischer Moralistik in der unter anderem von Karlheinz Stierle formulierten, zeitübergreifenden Geschlossenheit.³⁴ Im Gegensatz zu der geläufigen Forschungstradition wird die eigenständige Funktionalität der negativen Anthropologie jedoch nicht mehr ausschließlich in der analytischen Aufarbeitung des sprachlichen Stils der Texte, sondern vielmehr direkt in Bezug auf das textuell reflektierte Handeln und Verhalten des Menschen hinterfragt. Die moralistischen Texte des 17. Jahrhunderts beweisen sich in der analytischen Instrumentalisierung, sowie der diagnostischen Anregung menschlicher Vernunft. Die Anthropologie des 18. Jahrhunderts setzt hieran an.

Um den zeitlichen Veränderungen des Zusammenwirkens von *amour-propre* und *raison* erklärend gerecht zu werden, wird der Analyse ein weiter Rahmen vom 17. bis ins ausgehende 19. Jahrhundert zugrunde gelegt. Die Entwicklungsdynamik der moralistischen Erklärungskonzepte ermöglicht eine Bewertung der zeitlichen Wandlungsprozesse der Praxis französischer Salonkonversation unabhängig von den jeweiligen soziokulturellen Umbrüchen der Zeit.³⁵

Dynamik des Subjekts, die das *siècle classique* freigelegt hatte. So wird die Dynamik des Subjekts zur gesellschaftlichen Dynamik, die gesellschaftliche Dynamik zu einer sich im geschichtlichen Prozeß verwirklichenden positiven Dynamik des Fortschritts und der Aufklärung.“ (Stierle 1985a, 120). Angesichts seiner analytischen Intention, die französische Klassik in ihrer Modernität aufzuzeigen, weist er für die Moralistik zusammenfassend eine zeitlich kontinuierliche Entwicklungslinie nach.

34 Vgl. Fußnote 33 dieses Kapitels.

35 Vgl. auch die Anmerkung zu meiner Argumentationsstrategie in Fußnote 22 dieses Kapitels. Aufgrund der Vielzahl an bereits bestehenden soziokulturellen Studien zur französischen Salon- und Geselligkeitskultur wird weitestgehend auf eine historisch vertiefende Einordnung verzichtet. Bezüglich dieser Studien vgl. Fußnote 12 Kapitels.

Das Spannungsfeld von Idealität und Realität, das die Salonkonversation kennzeichnet und herausfordert, verändert sich angesichts der sich wandelnden (zwischen-)menschlichen Verhaltensgrundsätze und -auffassungen. Die positive Aufwertung der Anthropologie beeinflusst den mit Negativen operierenden Eigendiskurs der Handlung und damit die Konversation nachhaltig. Die Zusammenhänge werden näher beleuchtet und hinterfragt, um eine zeitliche Entwicklungslinie zu entwerfen. Mit zunehmender zeitlicher Distanz zu den prägenden Ursprüngen des 17. Jahrhunderts zeigt sich, dass die Selbstreferenz in der Normativität der Handlung nicht nur durch die jeweilige anthropologische Eigendynamik der Zeit, sondern zusätzlich durch die Tradition der kommunikativen Praxis herausgefordert wird. Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass die Salonkonversation zu Beginn des 20. Jahrhunderts keine Anknüpfungspunkte mehr zu ihrer ursprünglichen Form und Ausprägung findet,³⁶ stellt sich die Frage, inwieweit die eigene Vergangenheit im Laufe der Entwicklung zu einer Überforderung für die tragende Selbstreferentialität wird.

Die nachfolgende, einführende Argumentationsskizze stellt den auf die These der Arbeit zugeschnittenen Textkorpus vor. Mein Vorgehen konzentriert sich darauf die fachspezifische Stärke einer bewusst mikroanalytischen Literaturanalyse für das Verständnis der genannten inhärenten Eigendynamiken von Salonkonversation aufzudecken.³⁷ Ergänzend zu den bisher vorrangig soziokulturellen Forschungsarbeiten zur französischen Salon- und Konversationskultur gelingt so die eigenständige Skizze einer Diskursgeschichte des Phänomens aus literaturanalytischer Perspektive.

Im Mittelpunkt der literarischen Analyse der Salonkonversation des 17. Jahrhunderts stehen die einschlägigen Texte des französischen Moralisten

36 Das wird unter anderem anhand des Romanwerks Marcel Prousts aufgearbeitet (siehe Kapitel 5.2). Trotz des Bruchs mit der Tradition gibt es im 20. Jahrhundert, wie Verena von der Heyden-Rynsch aufzeigt, noch Ausläufer französischer Salonkultur (vgl. Heyden-Rynsch 1992, 218-225).

37 Dieses Vorgehen begründet eine spezifische Auswahl an Textausschnitten, welche nicht die jeweiligen Werke in ihrer inhaltlichen Gesamtheit, sondern ausgesuchte Stellen zur Konversation betrachtet.

François de La Rochefoucauld.³⁸ Neben den Maximen zur Konversation³⁹ bildet die Reflexion *IV. De la conversation* des Autors die hier ergänzende Textgrundlage.⁴⁰ Gerade die *Réflexions diverses* bieten, wie auch Vivien Thweatt betont⁴¹, einen wertvollen Zugang zum Verständnis gesellschaftlichen Umgangs bei La Rochefoucauld. So wird laut Thweatt erst in den *Réflexions* deutlich, was in den – durch die negative Anthropologie bestimmten – Maximen,⁴² scheinbar unberücksichtigt bleibt: die menschliche Sozialkompetenz. Auch wenn Thweatt die grundsätzliche, inhaltliche Verwandtschaft von Maximen und Reflexionen betont,⁴³ übersieht sie die Nähe der beiden Texte für das erklärende Verständnis sozialer Umgangsformen. Es offenbart sich in der Zusammenschau von Reflexionen und Maximen eine funktionale Spannung, die es zu Gunsten La Rochefoucaulds Auffassung vom individuellen Gesellschaftsverhalten in der Konversation aufzulösen gilt.

Ausgehend von der anthropologischen Einzeldiagnostik menschlicher Handlungstriebkräfte wird die Norm gemeinschaftlicher Interaktion im sich abgleichenden Kontext von Idealität und Realität der Konversationspraxis

38 Er prägt und definiert den für die menschliche Verhaltensanalyse maßgeblichen Begriff des *amour-propre* in einer für das 17. Jahrhundert theoretisch ausschlaggebenden Weise. „La Rochefoucauld hat in seiner großen Reflexion über die Natur des amour propre jenes innerste Prinzip der Identität ans Licht zu bringen gesucht, das im Mittelpunkt seiner Reflexionen steht. In der Natur des amour propre ist es bei La Rochefoucauld begründet, daß [...] der anthropologische Diskurs zum Diskurs einer negativen Anthropologie wird.“ (Stierle 1985a, 92). Als ausschlaggebender und ausführlicher Definitionstext ist diesbezüglich vor allem auf die erste der *Maximes Supprimées* La Rochefoucaulds zu verweisen (La Rochefoucauld 1967, 133-136).

39 Es wird insbesondere auf die Maxime 139 zurückgegriffen (vgl. ebd., 37).

40 Reflexion *IV. De la conversation* (vgl. ebd., 191-194).

41 So verweist Vivien Thweatt auf die literarische Eigenständigkeit dieses oftmals unterschätzten Werkteils La Rochefoucaulds, indem sie anführt: „The *Reflexions* [...] constitute the most comprehensive presentation of La Rochefoucauld’s concept of the self in society“ (Thweatt 1978, 99).

42 Dies gilt nach Thweatt vor allem für die frühen Textfassungen der Maximen (vgl. Thweatt 1980, 134).

43 Vgl. ebd., 133f.

nachvollzogen, um diese in einem nachfolgenden analytischen Schritt erklärend in den gesellschaftlichen Handlungsdiskurs der Angemessenheit des 17. Jahrhunderts einzuordnen. Neben der theoretisch grundlegenden Arbeit La Rochefoucaulds wird dabei auf Texte von Jean de La Bruyère und Antoine Gombaud Chevalier de Méré zurückgegriffen.⁴⁴ Einvernehmlich beweisen sie die individuelle Vernunft als Schlüssel einer normativen Konversationspraxis. Dabei spielen sie mit der Unsichtbarkeit der zugrunde liegenden Wirkungsdynamiken, um sie bewusst zu einer erkenntnisanregenden Sichtbarkeit zu führen. In Inhalt und Form ihrer Texte sprechen sie spielerisch die Wahrnehmungsfähigkeit als Grundlage des menschlichen Erkennens, mit dem textrezeptiven Effekt eines positiven Handlungsoutputs an. Die Visualität erweist sich als zentraler analytischer Spielstein der moralistischen Erklärungsdiagnostik, dessen besonderes Erklärungspotential für die Texte des 17. Jahrhunderts angedeutet wird, jedoch vertiefend erst in der Zusammenschau mit zeitlich späteren Texten bei Marcel Proust ganzheitlich in seiner analytisch tragenden Funktionalität aufgezeigt werden kann.

Die Darstellung der Konversationspraxis im 18. Jahrhundert verschiebt sich in einen zunehmend narrativen Bereich.⁴⁵ Ausgehend von der vorbildhaften Handlungspraxis des 17. Jahrhunderts stellt sich die Frage nach der Beständigkeit der daran ansetzenden zeitlichen Entwicklung.

Dabei fällt die verstärkt als selbstverständlich vorausgesetzte Annahme des kollektiv bindenden Konsenses kommunikativer Verhaltensrealität auf. Die veränderte textuelle Darstellungsform einer nunmehr ausschließlich individuellen Reflexion des Geschehens spiegelt den Entzug des selbstreferentiellen Diskurses der Konversation von einer aktiven, gemeinschaftlichen Arbeit. In der textuellen Darstellung steht den positiven Erfahrungswerten

44 So wird bei La Bruyère auf das fünfte Kapitel des Bandes *Les Caractères* zurückgegriffen: *V. De la société et de la conversation* (La Bruyère 1995, 224-258). Bei Méré konzentriert sich die Analyse vor allem auf den posthum erschienenen Text: *Discours premier. De la vraie Honnêteté* (Méré 1930a, 69-84).

45 Die Textanalyse greift auf entsprechend einschlägige Textstellen zur Konversation in den Romanwerken von Marivaux (*La vie de Marianne*, Marivaux 1978), Rousseau (*Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, Rousseau 2002), Stendhal (*Armance*, Stendhal 1975) und Madame de Staël (*De l'Allemagne*, Staël-Holstein 1958) zurück.

der Protagonistin Marianne im gleichnamigen Roman Marivaux' analytisch der negative Eindruck des Protagonisten Saint-Preux im Roman *Julie, ou La Nouvelle Héloïse* gegenüber. Jean-Jacques Rousseau wirft im Gegensatz zu Marivaux, angesichts einer zu beobachtenden, individuellen Alleinverantwortung, einen skeptischen und mahnenden Blick auf die Praxis französischer Salonkultur des 18. Jahrhunderts. Dies setzt sich fort: Ende des Jahrhunderts diagnostizieren die moralistischen Autoren in Bezug auf die Konversationspraxis keinen erfolgreichen Entwicklungsverlauf, sondern sind, konfrontiert mit einer unbefriedigenden Realität, bemüht die Tradition der Handlungspraxis des 17. Jahrhunderts wachzurufen. Die französische Konversationskultur zeigt sich geschwächt und in einer Selbstfindungskrise zwischen der eigenen idealen Vergangenheit und einer gegenläufigen Gegenwart. Die zeitspezifischen Herausforderungen einer zunehmenden Retrospektive werden bei Madame de Staël und Stendhal diskutiert, wobei die kommunikative Handlungspraxis im Spannungsfeld zwischen Traditionsverhaftung und Traditionsentfremdung einzuordnen ist.

Vor diesem Entwicklungshintergrund verlagert sich die Schwierigkeit einer Innovation der Konversationspraxis in das 19. Jahrhundert, was anhand ausgewählter Texte aus dem Werk Honoré de Balzacs sowie im Romanwerk Marcel Prousts *À la recherche du temps perdu* in den Möglichkeiten einer erfolgreichen Bewältigung hinterfragt wird.

Balzac hat die Konversationspraxis seiner Zeit nicht nur in seinem Hauptwerk *La Comédie humaine*, sondern vor allem auch in einem zunächst unabhängig erschienenen narrativen Text dargestellt und verarbeitet.⁴⁶ Aus der Perspektive eines Ich-Erzählers skizziert er den Verlauf einer Konversationsgeselligkeit, wobei er den zeitgenössischen Versuch einer nunmehr aktiven Restauration gemeinschaftlicher Handlungstradition veranschaulicht.

46 Der zunächst anonym erschienene Text mit dem Titel *Une conversation entre onze heures et minuit* (Balzac 1832) hat bisher in der Forschung nur dadurch Beachtung erfahren, dass er inhaltlich in späteren Teilen des Romanwerks *La Comédie humaine* wieder aufgegriffen wird. So unter anderem in *Autre étude de femme* (Balzac 1976) oder in *Échantillon de causerie française* (Balzac 1981); auf den zuletzt genannten Text wird in der vorliegenden Analyse ebenfalls Bezug genommen.

Es ist jedoch erst Proust, der angesichts einer anerkennenden, negativen Diagnose kommunikativer Verhaltensrealität eine innovative Neubeschreibung des für die Konversation tragenden Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft aufzeigen kann. Er instrumentalisiert den, der Moralistik inhärenten, visuellen Erklärungsansatz in einer bis zu jenem Zeitpunkt bei den anderen hier angeführten Autoren fehlenden inhaltlichen Prägnanz.⁴⁷ Indem Proust das Stereoskop, ein in seiner Zeit populäres Instrument perspektivischen Sehens zur figurativen Veranschaulichung der Erfahrungsprozesse heranzieht, offenbart und erörtert er den Nutzwert der Konversation.

Das bei Proust diagnostizierte zeitgenössische Bewusstsein für den gesellschaftlichen Raum des Salons sowie dessen Selbstverständnis Ende des 19. Jahrhunderts wird in einer abschließenden Analyse raumtheoretisch aufgearbeitet⁴⁸ und in einen aktuellen Bezug zu Formen virtueller Geselligkeiten gesetzt. So schließt die Arbeit mit einem gedanklichen Ausblick, in dem

47 Die Ergebnisse dieser Analyse, welche die Innovation der moralistischen Theorie bei Proust herausstellt, finden sich weiterführend auch in meinem Artikel „À la recherche entre méconnaissance et connaissance. L'innovation de la tradition moraliste dans *À la recherche du temps perdu* – un enjeu optique“ hinsichtlich des spezifischen Forschungsinteresses zur Philosophie im Romanwerk Marcel Prousts zusammengefasst. Vgl. Schulz 2018b.

48 Bei Marcel Proust lässt sich in Anlehnung an die Raumtheorie Henri Lefebvres der Salon als Produkt des sozialen, kommunikativen Handelns nachweisen. Die nach Lefebvre dabei ineinander greifenden Produktionsmomente werden aufgezeigt und nachvollzogen. Ergebnisse dieser Analyse finden sich auch in meinem Artikel „Räumliche Figuration gesellschaftlicher Praxis. Konversation und Geselligkeit bei Marcel Proust“ im Sammelband *Räume und Medien in der Romania*. Vgl. Schulz 2018a. Der Salon als anschauliches Beispiel eines weniger physisch-materiellen, als vielmehr relationalen Raumbegriffs, deutet sich bereits im räumlichen Selbstverständnis des Salons des 17. Jahrhunderts an. Dem entsprechenden Hinweis wird in der Analyse zu den gesellschaftlichen Räumen von Hof und Salon im dritten Kapitel dieser Arbeit nachgegangen. Lefebvre rückt mit seinem Werk *La production de l'espace* die Produktion von Raum als Ergebnis sozialen Handelns in den Vordergrund eines nunmehr stärker raumbezogenen und raumreflektierenden Denkens der Postmoderne. Vgl. Lefebvre ⁴2000. Zum Be-

die Herausforderungen der gegenwärtigen Kommunikationskultur vor dem Hintergrund der Tradition französischer Salonkultur zur Diskussion gestellt werden.⁴⁹

Die zeitlich entwicklungsorientierte Zusammenschau der einschlägigen moralistischen Texte aus drei Jahrhunderten folgt somit insgesamt einer analytischen Dreiteilung: Kapitel zwei und drei bilden die theoretische Grund- und Ausgangslage, von welcher aus in einer bewusst sehr textnahen Analyse das Konversationsverständnis des 17. Jahrhunderts als eine Interaktion von Individuum und Gemeinschaft in den zentralen Begrifflichkeiten individueller Norm und gemeinschaftlicher Angemessenheit aufgearbeitet wird. Kapitel vier verfolgt für das 18. Jahrhundert eine praxisorientierte Betrachtung dieser Geltungsmaßstäbe und hinterfragt den Wandel und die Entwicklung der Konversation vor dem Hintergrund einer verstärkt zu beobachtenden individuellen Handlungsperspektive. Die Textanalyse zeigt so die literarische Darstellung der Konversation im 18. Jahrhundert in der Aufarbeitung und im Spannungsfeld zwischen einer individuellen Introspektion und einer zeitlichen Retrospektion. In einem dritten Teil werden in Kapitel fünf, mit dem Fokus auf das 19. Jahrhundert, der Innovationswert der kommunikativen Handlungspraxis im Salon und die damit einhergehenden Herausforderungen erörtert, was abschließend, im sechsten Kapitel, die Möglichkeit bietet diese Problematik, in Bezug zur Gegenwart zu setzen.

griff des *Spatial Turn* vgl. u.a. den Beitrag in der allgemein überblickenden Darstellung zu *Cultural Turns* von Doris Bachmann-Medick (Bachmann-Medick³2009, 284-328).

- 49 Arbeiten, welche die Salon- und Geselligkeitskultur in Bezug zur aktuellen Kommunikationskultur digitaler Medien setzen oder diese Relation hinterfragen, stellen bisher eine Ausnahme dar. So unternimmt beispielsweise Robert Simanowski den Versuch einer Diskussion des *virtuellen Salons* als Geselligkeitsform vor dem Hintergrund traditioneller Salonkultur. Vgl. Simanowski 1999. Die vorliegende Arbeit möchte diese Diskussion weiter anregen, indem sie unter anderem die für einen Vergleich zumeist als hinderlich angeführte, fehlende Materialität des virtuellen Raums als hinfalliges Argument entlarvt, da bewusst am räumlichen Selbstverständnis des Salons angesetzt wird.

2. Konversationspraxis im 17. Jahrhundert. Herausforderung zwischen individuellem Pragmatismus und gemeinschaftlichem Idealismus

„IV. DE LA CONVERSATION / Ce qui fait que si peu de personnes sont agréables dans la conversation, c'est que chacun songe plus à ce qu'il veut dire qu'à ce que les autres disent. Il faut écouter ceux qui parlent, si on en veut être écouté; il faut leur laisser la liberté de se faire entendre, et même de dire des choses inutiles. Au lieu de les contredire ou de les interrompre, comme on fait souvent, on doit, au contraire, entrer dans leur esprit et dans leur goût, montrer qu'on les entend, leur parler de ce qui les touche, louer ce qu'ils disent autant qu'il mérite d'être loué, et faire voir que c'est plus par choix qu'on le loue que par complaisance. Il faut éviter de contester sur des choses indifférentes, faire rarement des questions inutiles, ne laisser jamais croire qu'on prétend avoir plus de raison que les autres, et céder aisément l'avantage de décider.“ (La Rochefoucauld 1967, 191)

Die Reflexion *De la conversation* von La Rochefoucauld liest sich wie ein Regelwerk kommunikativer Verhaltensgrundsätze. Ausführlich beschreibt La Rochefoucauld, was es in der Konversation zu beachten gilt. Die Semantik der Handlungsverpflichtung wird durch die Aufforderungen „il faut“ und „on doit“ (ebd.) unterstrichen, die aufgrund ihres wiederholten Auftretens in zumeist den Satz einleitender Position ein regelmäßiges, syntaktisches Textmuster erzeugen. Die inhaltlich geforderte Regelmäßigkeit kommunikativen

Verhaltens spiegelt sich in der formalen Ordnung der repetitiven Satzstrukturen.¹ Der klare Aufbau zeichnet sich durch eine bewusste semantische Unbestimmtheit aus,² welche zusammen mit dem durchgängigen Tempus des gnomischen Präsens den Anspruch auf normative Allgemeingültigkeit der textuellen Aussage unterstreicht.³

Die Relevanz der Handlungsanforderungen begründet sich in der Feststellung, dass sich nur eine Minderheit in der Konversationspraxis als *agréable* erweist: „si peu de personnes sont agréables dans la conversation“ (ebd.). Eine Mehrheit der jeweils Teilnehmenden verhält sich unangebracht.⁴ Ausgehend von diesem Tatbestand leitet La Rochefoucauld Verhaltensgrundsätze durch die Schilderung entsprechend negativer Erfahrungen ab. Das heißt, er formuliert nicht positiv, wie man sich verhalten solle, sondern negativ, was zu vermeiden und zu beachten sei.⁵ Sein Regelkatalog ist Ausdruck und Zeugnis einer Realität französischer Konversation, die nicht

-
- 1 Die Tatsache, dass die Verben *falloir* und *devoir* jeweils eine Infinitivergänzung fordern, erzeugt einen regelmäßigen syntaktischen Aufbau, bei dem die geforderten Handlungsinhalte formal einheitlich erfasst und beschrieben werden.
 - 2 Die Satzkonstruktionen „il faut“ und „on doit“ (La Rochefoucauld 1967, 191) sind semantisch unbestimmt. Die Aufforderungen richten sich allgemein an alle, die an einer Konversation teilnehmen.
 - 3 In den Maximen und Reflexionen La Rochefoucaulds ist das gnomische Präsens ein grundlegendes Textmerkmal. Es lehnt sich an die literarische Kurzform der *Gnome* an, welche sich in der antiken Dichtung begründet. Bedacht auf eine inhaltlich prägnante und allgemein gültige Aussage geben *Gnome* eine „praxisbezogene Lebensregel [oder] -weisheit“ wieder. Vgl. den entsprechenden Eintrag unter dem Stichwort „Gnome“ im *Sachwörterbuch der Literatur* (Wilpert 2001, 315). Die moralistische Darstellungsform der Maxime steht beispielhaft in der Tradition antiker Literatur: sowohl die formale, als auch die inhaltliche Fortführung „der Tradition der klassischen Seelenlehre und der klassischen Moralphilosophie“ (Ansmann 1972, 36).
 - 4 Es deutet sich eine Verhaltensrealität der Unangemessenheit an. Der Begriff der Unangemessenheit wird im Kontext der Betrachtung des Gegenbegriffs der Angemessenheit im nachfolgenden dritten Kapitel eingeordnet und erläutert.
 - 5 „Au lieu de les contredire ou de les interrompre, comme on fait souvent, on doit, au contraire, entrer dans leur esprit [...] Il faut éviter de contester sur des choses

selbstverständlich im Einklang mit einer Handlungsidealität steht. Der kommunikative Alltag wird beschrieben durch die Gewohnheit einer vom Ideal abweichenden Umgangsweise.⁶ La Rochefoucauld verweist folglich auf ein Ideal, das gefordert, und an dem gearbeitet werden muss.

Der argumentative Aufbau des Textes, der eine normorientierte Konversation in Ableitung von der Diagnose einer gegenläufigen Verhaltenspraxis begründet, beweist anschaulich, dass die Verhaltensidealität und -realität der Konversation zueinander nicht in einer divergenten, sich ausschließenden Wirkungsrichtung, sondern in einer sich bedingenden produktiven Wechselbeziehung der Handlungsanleitung stehen. Der normative Diskurs kommunikativer Praxis, wie ihn La Rochefoucauld verschriftlicht, entsteht aufgrund der negativen Verhaltensrealität. Er wird hierdurch inhaltlich entscheidend motiviert und angeregt.

Das einleitend angeführte Zitat aus der vierten Reflexion ist zunächst hinsichtlich der Voraussetzungen und Bedingungen der Arbeit am Dissens in der kommunikativen Praxis näher zu betrachten. Es gilt grundlegend das Verständnis La Rochefoucaulds von der Konversation und ihrer Funktionsweise, dem Zusammenwirken von Individuum und Gemeinschaft, zu klären, um davon ausgehend in der weiteren Analyse das handlungsorientierte Normverständnis im Spannungsfeld von Idealität und Realität aufzudecken.

indifférentes, faire rarement des questions inutiles, ne laisser jamais croire qu'on prétend avoir plus de raison que les autres, et céder aisément l'avantage de décider.“ (La Rochefoucauld 1967, 191). Es fällt die ausgeprägte Semantik der handlungsanweisenden Aufforderung des *Unterlassens* (*éviter, faire rarement, ne laisser jamais*) auf. Darüber hinaus werden die zentralen, zu vermeidenden negativen Verhaltensweisen (*contredire* oder auch *interrompre*) durch die Präposition *au lieu de* syntaktisch vorangestellt und somit semantisch mahnend hervorgehoben. Die im Satz nachfolgende Einschubung des Adverbs *au contraire* betont nochmals die zu überbrückende Differenz zu einem regelkonformen Verhalten.

- 6 So fällt bereits im ersten Abschnitt der hier zitierten Reflexion der Einschub „comme on fait souvent“ (ebd.) auf, mit dem der Autor explizit auf eine vom Ideal abweichende Realität hinweist. Das Adverb *souvent* unterstreicht, dass es sich dabei nicht um eine Ausnahme, sondern um eine gewöhnlich, das heißt alltäglich wiederkehrende Struktur handelt.

La Rochefoucauld steht in der Tradition der Literatur, welche die Konversation nicht als einen ausschließlich sprachlichen Akt versteht, sondern sie als zentrales Geselligkeitsphänomen des Menschen würdigt und sich mit ihr theoriebildend auseinandersetzt.⁷ Seine Regelsätze sind vor dem Hintergrund eines jenen Grundverständnisses eine gezielte Anleitung zwischenmenschlicher Konversation, welche sich über das kommunikative Handeln und Zusammenwirken der Menschen definiert.⁸ Jeder einzelne Teilnehmer ist im Zuge von Konversation bezüglich der Handlungskompetenz des Sprechens und Hörens gefordert.⁹ Die praktische Umsetzung ist keine ausschließlich individuelle Leistung, sondern eine gemeinschaftliche Kompetenz der Wechselseitigkeit. „Il faut écouter ceux qui parlent, si on en veut être écouté; il faut leur laisser la liberté de se faire entendre, et même de dire des choses

-
- 7 Die französischen Moralisten des 17. Jahrhunderts reihen sich mit ihren Texten zur Konversation unabhängig von ihrer darin dargelegten anthropologischen Konzeption in die von den italienischen Renaissance-Humanisten angeregte Wiederentdeckung der Konversation im Dienste zwischenmenschlicher Geselligkeit ein. Die Humanisten drängen darauf die Regeln der Konversation im Interesse des Menschen zu bestimmen und zu beschreiben. Eine zusammenfassende Erläuterung des Begriffs und der Tradition der Konversation in der Renaissance findet sich unter analytischer Betrachtung einschlägiger Primärtexte im zweiten Kapitel des Überblickswerks *Histoire de la conversation* von Emmanuel Godo (Vgl. Godo 2003, 41ff.).
- 8 Bereits der syntaktische Aufbau des ersten Satzes der Reflexion *De la conversation* stellt heraus, dass es La Rochefoucauld in der Konversation um die Menschen geht. Tragendes Subjekt des Teilsatzes ist das Substantiv *personnes*. Der in der Überschrift angekündigte inhaltliche Schwerpunkt der Konversation wird erst als Objekt in der nachstehenden Präpositionalphrase, am Ende des Teilsatzes genannt. „Ce qui fait que si peu de personnes sont agréables dans la conversation“ (La Rochefoucauld 1967, 191).
- 9 Verben des mündlichen Ausdrucks, wie *parler* und *dire*, sowie Verben der akustischen Wahrnehmung, *écouter* oder auch *entendre* bilden die semantisch tragenden Isotopien der Reflexion *IV. De la Conversation*. Das wiederholte Auftreten der genannten Verben, das heißt die auffallend ausgeprägte Semantik der genannten Isotopie ist in dem zu Beginn dieses Kapitels einleitend zitierten Textabschnitt exemplarisch für den Gesamttext der vierten Reflexion nachzuvollziehen.

inutiles.“ (ebd.). Die Verben der akustischen Wahrnehmung alternieren im Satz mit denen des mündlichen Ausdrucks. Dieses formale Wechselspiel unterstreicht die semantische Forderung nach wechselseitiger Ausrichtung von akustischer Aufmerksamkeit und Sprechakt.

In der Konversation werden die individuellen Kompetenzen des Sprechens und Hörens gemeinschaftlich gebunden. Notwendige Voraussetzung ist, und dies ist nochmals zu betonen, eine aktive Wechselseitigkeit des Handelns aller Teilnehmer.

Diese grundlegende Struktur ist allerdings nicht die einzige Schwierigkeit, der sich die Konversationsteilnehmer stellen müssen, denn die Konformität des individuellen Verhaltens liegt nicht ausschließlich im Ermessen des Einzelnen. Ob die Fähigkeiten des Sprechens und Hörens einer Verhaltensidealtät gerecht werden, ergibt sich, wie La Rochefoucauld weiterführend andeutet, durch die Anerkennung oder Ablehnung durch die übrigen Beteiligten. Was auf den ersten Blick aufgrund der Beschreibung als ein mehrheitliches, nicht *angenehmes* Verhalten, unspezifisch erscheint, ist ein äußerer Bewertungsakt der Handlung und beschreibt einen diesbezüglichen Konsens innerhalb der Gruppe der Konversationsteilnehmer. Die Eigenschaft des *Wohlgefallens* verweist in diesem Zusammenhang auf eine von außen entgegengebrachte Wertschätzung, die nicht im aktiven Einflussbereich des handelnden Subjekts liegt.¹⁰

Die Konversationspraxis definiert sich nach La Rochefoucauld in der Herausforderung der Auseinandersetzung eines individuell handelnden *Ichs* und eines die Handlung gemeinschaftlich bestärkenden *Wir*.¹¹ Dieses Grundverständnis, dass den Einzelnen in konstruktiver Kontroverse mit einer kommunikativ handlungsbestrebten Gemeinschaft sieht, durchzieht die Reflexion, das heißt den morphologischen und syntaktischen Aufbau der einzelnen Regelsätze.

10 „AGRÉABLE adj. 1. Qui agréé, fait plaisir (à qqn) [...] 2. Qui plaît aux sens, qu'on voit, entend, sent avec plaisir.“ (*Le Nouveau Petit Robert*, 50).

11 Das *Wir* der Gemeinschaft schließt das *Ich* aufgrund seiner Partizipation in der Konversation grundsätzlich mit ein. Erst das einseitige individuelle Handeln setzt das *Ich* in abgrenzende Distanz zu dem mehrheitlichen Handlungsverständnis, das auf einer wechselseitigen kommunikativen Verhaltensweise beruht.

Im Text steht einem Personalpronomen im Singular, welches das handelnde Individuum beschreibt beziehungsweise dieses ansprechen soll,¹² zumeist ein Objekt- oder Possessivpronomen im Plural entgegen. Es verweist auf die Gruppe an Personen, welche die Handlung erfährt.¹³ La Rochefoucauld spricht bei diesen Personen auch von *den Anderen*, „les autres“ oder „aux autres“ (ebd., 191f.). Die direkte Benennung der Andersartigkeit der dem Einzelnen entgegenstehenden Gruppe hebt die abweichende Differenz ihrer Handlungsweisen noch verstärkend hervor. Das *Ich* und das gemeinschaftliche *Wir* stehen zueinander in einer sich normativ herausfordernden Konfrontation des Verhaltens. Die Norm der Handlungsweise beschreibt sich dabei als Produkt jener Auseinandersetzung, die in einem zusammenführenden Handlungskonsens der Verhaltensregeln gipfelt – der realistischen Option einer möglichen Überwindung der Differenzen.

Das Wechselspiel zwischen Individuum und Gemeinschaft als zentrales und formgebendes Handlungsmoment der Konversation wird nachfolgend zunächst in seiner Ausprägung in der Handlungsrealität, und dann für das Verständnis der Idealität untersucht. Es gilt zu klären, was die Verhaltensrealität, und was die Verhaltensidealität der französischen Konversationspraxis nach La Rochefoucauld im 17. Jahrhundert auszeichnet. Neben der Reflexion *IV. De la conversation* wird insbesondere die Maxime 139 zur Analyse herangezogen, wodurch die sich ergänzende textuelle Funktion von Reflexionen und Maximen vor allem in Bezug auf das Verständnis der gesellschaftlichen Umgangspraxis deutlich wird.

Die Realität des geselligen Umgangs kennzeichnet sich bedingt durch ein ausgeprägtes individuelles Bedürfnis einseitiger Dominanz als ein gemeinschaftliches Handlungsfeld der ständigen Konfrontation. Die Konversation verdankt ihren Fortbestand ausschließlich einem ausgleichenden Instinkt al-

12 Es handelt sich dabei zumeist um das unbestimmte Personalpronomen der dritten Person Singular *on*, das durch seine Wiederholung jeweils am Satzanfang auffällt. Die Unbestimmtheit erklärt sich, wie bereits angeführt, angesichts der Textintention einer normativen Allgemeingültigkeit. Vgl. u.a. Fußnote 3 dieses Kapitels.

13 Im Text finden sich diesbezüglich das Objektpronomen *les* oder auch das Possessivpronomen *leur*. Vgl. zur Anschauung den zu Beginn dieses Kapitels in Ausführlichkeit angeführten Textausschnitt.

ler Beteiligten. In der Realität der Konversationspraxis gründet das Verhalten und die Umgangsweise auf ein Normverständnis, welches es, ausgehend von den zentralen individuellen menschlichen Triebkräften nach dem Verständnis der französischen Moralisten des 17. Jahrhunderts, herzuleiten und zu verstehen gilt. Nur auf diese Weise lässt sich in einem zweiten analytischen Schritt die wiederum der Idealität der Konversation zugrunde liegende Norm verstehen. In der Dekonstruktion der textuellen Argumentationsstruktur der in Realität und Idealität differenten Handlungspraxis der Konversation offenbart sich die Norm als sowohl der idealen als auch der realen Umgangspraxis inhärent. Die Normsetzung erweist sich als ein dynamischer Prozess, der durch das Spannungsverhältnis von Idealität und Realität der Konversationspraxis lebt und belebt wird.

2.1 REALITÄT DES GESELLIGEN UMGANGS

2.1.1 ACTIO – Individuelle Distanzierung und Überhöhung

Unleugbare Realität des geselligen Umgangs der Konversation ist, dass die Mehrheit der Individuen nicht dem *Wohlgefallen* der Gemeinschaft entsprechen. Diese Feststellung ist ein unmissverständlicher Zustand, der sich dadurch erhärtet, dass La Rochefoucauld ihn zusammen mit seinen Hintergründen und Ursachen benennt. „Ce qui fait que si peu de personnes sont agréables dans la conversation, c'est que chacun songe plus à ce qu'il veut dire qu'à ce que les autres disent.“ (La Rochefoucauld 1967, 191). Die Satzkonstruktion *ce qui ... c'est que* bindet die negative Realität formal an die dafür verantwortliche Ursache. Die Handlungsrealität erfährt zwar als erster Teilsatz, in Text einleitender Position, ein besonderes Augenmerk, steht aber aufgrund des zu Beginn des zweiten Teilsatzes angeführten Hervorhebungsmorphems *c'est que*, semantisch hinter der Ursache – der konträren Wirkung individuellen Verhaltens im gemeinschaftlichen Kontext – zurück. Um die Äußerungen Anderer zu beachten, ist das Individuum gedanklich zu stark von seinen eigenen Ideen eingenommen, was einen inhaltlich aufeinander

aufbauenden Gesprächsfluss blockiert. Der Einzelne wird als störend, folglich als *unangenehm* wahrgenommen und steht zur Gemeinschaft und der Handlung in Distanz.¹⁴

Die Fokussierung auf sich selbst manifestiert sich nicht nur in einer ausgeprägten, Eigenwahrnehmung, sondern äußert sich in der Konversation auch in einer entsprechend offensiven Bekundung individueller Interessen.¹⁵ „Au lieu de les contredire ou de les interrompre, comme on fait souvent, on doit, au contraire, entrer dans leur esprit et dans leur goût“ (ebd.). Die Infinitive *contredire* und *interrompre* veranschaulichen beispielhaft aktive Handlungsmaßnahmen zur Durchsetzung der Eigeninteressen. Andere Teilnehmer werden in ihrer Ausführung inhaltlich angegriffen, unterbrochen oder davon abgehalten sich mitzuteilen.¹⁶ Es findet eine Verschiebung zu Ungunsten des gemeinschaftlichen Zusammenwirkens und zu Gunsten eines einseitigen, inhaltlichen Ausdrucks des Einzelnen statt.

Die Isotopie der egoistischen Handlungsmotivation wird durch die Verweise La Rochefoucaulds auf die selbstbezogene¹⁷, selbstüberzeugte¹⁸ und autoritäre¹⁹ Art des Sprechens fortgeführt. Durch die quantitative Ergänzung

14 Dies wird durch die syntaktische Ferne der Subjekte veranschaulicht. Das Subjekt im Plural (*les autres*) steht am Ende des Teilsatzes formal in größtmöglicher Distanz zum Subjekt im Singular (*chacun*) am Anfang des Satzes. Das Indefinitpronomen *chacun* unterstreicht, dass prinzipiell jeder in Distanz zur Gemeinschaft treten kann. Dies stellt einen allgemeinen Tatbestand dar, der sich nachfolgend durch den analytischen Bezug auf die dafür verantwortlichen, allgemeinen menschlichen Antriebskräfte bestätigt.

15 Zur analytischen Darlegung dieser Verhaltensrealität wird nachfolgend bewusst die Argumentationslogik des Textes umgekehrt.

16 Die Gegenläufigkeit des Verhaltens von Individuum und Gemeinschaft findet sich durch den morphologischen Aufbau der verwendeten Verben *contredire* und *interrompre*, also die Präfixe *contre-* und auch *inter-* unterstrichen. Insbesondere das Morphem *inter-* hebt die Konsequenz, die einschneidende Dominanz, mit welcher der Gesprächsverlauf unterbrochen und gestört wird, hervor.

17 „[P]arler longtemps de soi-même, et de se donner souvent pour exemple“ (La Rochefoucauld 1967, 192).

18 „[Prétendre] avoir plus de raison que les autres“ (ebd., 191).

19 „[P]arler avec des airs d'autorité“ (ebd., 192).

beschreibender Adverbien wird der einnehmende und bestimmende Charakter dieses Verhaltens untermauert und sein Erfolg belegt.²⁰ Das Individuum bestimmt inhaltlich und formal den kommunikativen Verlauf durch die Ausrichtung auf die eigene Person und die eigenen Interessen: „entraîner la conversation sur ce qu'on a envie de dire“ (ebd., 193).²¹ Das einseitige Verhalten folgt dabei, wider der hier genannten, primären Semantik, keiner Lust oder Freude, sondern der persönlichen Unnachgiebigkeit die Konversation für sich einnehmen zu wollen.²² Dabei ist der Sprechakt, das *Sagen* an sich, nebensächlich.²³ Die Distanz zwischen Individuum und Gemeinschaft ist das Ergebnis einer einseitig motivierten Dominanz. La Rochefoucauld hält dies in der Umschreibung, *Herr der Lage* sein zu wollen, zusammenfassend fest: „vouloir être toujours le maître de la conversation“ (ebd.).²⁴

Ohne im genannten Kontext die ursächliche Triebkraft des *amour-propre* explizit zu benennen, skizziert La Rochefoucauld in der Reflexion deren Wirkungsgewalt: „L'amour-propre est l'amour de soi-même, et de toutes choses pour soi; il rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes, et les rendrait les tyrans des autres si la fortune leur en donnait les moyens“ (ebd., 133).²⁵

20 So verweisen die Adverbien *longtemps* oder auch *souvent* auf die zeitliche Länge oder das wiederholte Vorkommen des inhaltlich selbstbezogenen Sprechakts. Vgl. diesbezüglich u.a. das Zitat in Fußnote 17 dieses Kapitels.

21 So ist auf die grundlegende Bedeutung des Verbs *entraîner* zu verweisen, den gewaltsamen Akt des Mit-sich-Reißens. „ENTRAÎNER 1. emmener (qqch., qqn.) de force avec soi.“ (*Le Nouveau Petit Robert*, 905).

22 Die verbale Konstruktion *avoir envie* steht in syntaktischer Abhängigkeit zu der vorangestellten, zusammengesetzten Verbform *vouloir entraîner*.

23 Das Verb *dire* findet hier eine syntaktische Randstellung am Ende des Satzes. Es scheint angesichts der Vielzahl an Hilfsverben und Infinitiven semantisch beinahe unterzugehen.

24 Die Verwendung des Infinitivs und Hilfsverbs *vouloir* unterstreicht den ausgeprägten Willen des Individuums die Handlungsdominanz zu erlangen und umzusetzen. Das ergänzend eingefügte Adverb *toujours* hebt dabei die zeitliche Wiederkehr und die fortdauernde Ausdrucksstärke dieses Willens hervor.

25 Dieses Zitat ist der ersten *Maxime Supprimée* entnommen, die für die Definition des *amour-propre* als grundlegend anzuführen ist. Die Nummerierung, die die

Die aufgrund ihres definatorischen Stellenwerts zitierte Maxime bestätigt durch das verhaltensbeschreibende Adjektiv *idolâtre* sowie durch das handlungsbezeichnende Substantiv *le tyran*, was die Reflexion semantisch in der ausführlichen Deskription von individuell handlungsleitender Dominanz und Überhöhung in den Wirkungsdimensionen für die Interaktion der Konversation umkreist: die Gewalt und das unersättliche Durchsetzungsvermögen des *amour-propre*. Wenn das Individuum sich selbst und seine Bedürfnisse in den Mittelpunkt gemeinschaftlicher Interaktion stellt, ist dies kein selbstbestimmtes, sondern ein durch den Antrieb der Eigenliebe fremdbestimmtes Vorgehen.²⁶ Die durch die Wirkungskraft des *amour-propre* angeregte, tyrannische Durchsetzungskraft nötigt den Einzelnen, sich zwangsläufig über die anderen Beteiligten zu stellen und aus einseitig egoistischen Handlungsmotiven heraus mit ihnen umzugehen.

In semantisch spielerischer Weise instrumentalisiert La Rochefoucauld folglich die in der Maxime zur Bestimmung des *amour-propre* theoretisch

sem inhaltlich bedeutsamen Text eine herausgehobene, weil vorgeordnete Stellung zuspricht, folgt der Ausgabe nach Jacques Truchet aus dem Jahr 1967. Die Maxime gehört zu denjenigen, die nach der ersten Ausgabe der *Maximes* 1665 getilgt wurden.

- 26 „[L’*amour-propre*] rend les hommes idolâtres d’eux-mêmes“ (La Rochefoucauld 1967, 133). Ausgehend von der bewusst gewählten, syntaktischen Ordnung bei der das Substantiv *amour-propre* das Subjekt des Satzes ist, wird betont, dass der *amour-propre* und nicht das Individuum die Handlungsverantwortung für die individuelle Selbstbezogenheit trägt. „On ne peut sonder la profondeur, ni percer les ténèbres de ses abîmes. Là il est à couvert des yeux les plus pénétrants; il y fait mille insensibles tours et retours.“ (Ebd., 134). Der *amour-propre* bleibt für den Mensch in seinen natürlichen Anlagen und Bedingungen uneinsehbar und folglich jedem äußeren Eingriff entzogen. La Rochefoucauld spielt an dieser Stelle die Isotopie der bewussten Wahrnehmung, die auf ein gezieltes Erkennen und Durchschauen des *amour-propre* drängt, gegen die Isotopie des visuellen Entzugs aus. In der Tiefe und dem Dunkel, sowie in der unaufhörlichen Unregelmäßigkeit seiner Bewegung entzieht sich der *amour-propre* jeglicher Sichtbarkeit. Die Forschung spricht in diesem Kontext von der Selbstentzogenheit des Menschen durch den *amour-propre*.

zugrunde gelegten Begrifflichkeiten in der Reflexion zu einer praxisorientierten Anschaulichkeit.²⁷ Die allgemein konstatierte Selbstentfremdung des Individuums durch den natürlich angelegten *amour-propre*²⁸ spiegelt die reflexiv umschriebene Entfremdung von der Handlungsgemeinschaft. Es gibt sich die aufgrund ihrer Hintergründe ernüchternde Konsequenz der Verhaltensrealität zu erkennen: Die Konversation offenbart sich in einer Aussichtslosigkeit der Funktionsweise gemeinschaftlicher Interaktion.

2.1.2 REACTIO – *La complaisance*

„Ce qui fait que si peu de personnes sont agréables dans la conversation, c'est que chacun songe plus à ce qu'il veut dire qu'à ce que les autres disent.“ (La Rochefoucauld 1967, 191). Der bereits mehrfach zitierte, einleitende Satz des vierten Reflexionstextes ist nochmals aufzurufen und angesichts der bisherigen analytischen Erkenntnisse erneut zu betrachten. Das *Nicht-Wohlgefallen* im kommunikativen Umgang ist als Reaktion in der Konfrontation mit der Wirk- und Durchsetzungskraft des individuellen *amour-propre* zu begreifen. Die Dominanz eines Einzelnen verletzt die ebenfalls natürlich angelegte Eigenliebe der Übrigen, welche sich in ihrem Stolz angegriffen sehen. Zwangsläufige Konsequenz ist, dass sie dem egoistisch handelnden Einzelnen jegliche Anerkennung und Akzeptanz entziehen.

Dieser Entzug und die damit einhergehende ablehnende Wertung als *nicht angenehm*, stellt die natürliche, offensive Handlungsdominanz des Einzelnen in Frage. Die erfolgreiche Durchsetzung der individuellen Handlungsinteressen ist kein einseitiger Prozess, sondern durch die äußere Akzeptanz bedingt. Die Verweigerung dieser Akzeptanz ist nicht nur ein äußerer Ausdruck der Abwehr und damit Anstoß zur gemeinschaftlichen Konfrontation und Aggression, sondern vor allem ein direkter Angriff auf die individuellen Handlungsinteressen und den sie anleitenden *amour-propre*. Die er-

27 Es deutet sich die einleitend erwähnte, textuelle Verwandtschaft von Maximen und Reflexionen in ihrer nachfolgend noch verstärkt aufzuzeigenden, analytisch ergänzenden Funktionsweise an. Die Funktionalität beschreibt sich in einem Erkenntnisinteresse: im vorliegenden Fall der negativen Handlungsrealität.

28 Vgl. Fußnote 26 dieses Kapitels.

folgreiche Durchsetzung der Handlungsdominanz verlangt eine Anerkennung von außen. Der Wille zur Dominanz muss den Willen zur Erzielung von Akzeptanz einschließen, was einem allgemeinen, intuitiven Bestreben des *amour-propre* nach Anerkennung entspricht.²⁹ Die Forschung hat dies für den sozialen Bereich der Interaktion im Begriff der Anerkennungsdiagnostik gefasst und aufgearbeitet.³⁰

Im vorliegenden Kontext wird das Handlungsziel des Anerkennungsbestrebens in der Handlungsbewertung *agréable* fassbar. Ist dem Einzelnen eine Abweichung von seinem Verhalten der Selbstbehauptung, wie es im vorigen Kapitel geschildert worden ist, aufgrund der unwiderruflichen Wirkkraft des *amour-propre* nicht möglich, so liegt der Ausweg in einer scheinbaren Erfüllung des Handlungsmaßstabs³¹ Die Aufmerksamkeit wird dem jeweiligen Gegenüber in der Konversation nicht aus aufrichtiger Wertschätzung heraus entgegengebracht, sondern durch das Streben nach Wohlgefallen eingeleitet. Sie ist demnach nur vorgegeben und zielt auf die Verhaltensbewertung *agréable*.

Der Reflexion ist diesbezüglich die Maxime 139 inhaltlich ergänzend gegenüberzustellen. Sie erläutert beispielhaft das Verhalten der *complaisance*

29 Die durch den *amour-propre* bedingte, ausschließliche Referenzierung des Individuums auf sich selbst, schließt das Bedürfnis nach einer entsprechenden Bestätigung von außen mit ein. In der definitorischen Ergänzung – „[il] les rendrait les tyrans des autres si la fortune leur en donnait les moyens“ (La Rochefoucauld 1967, 133) – verweist La Rochefoucauld indirekt auf das diesbezügliche Vorgehen einer durchaus aggressiven Einforderung.

30 Der Begriff der Anerkennungsdiagnostik wird von der moralistischen Forschung vor allem im Kontext der Umgangsweise mit den (zwischen)menschlichen Affekten thematisiert. Die Anerkennungsdiagnostik ist diesbezüglich ein aussichtsloser Moment ständiger Unruhe, was sich in der Konfrontation der einseitig motivierten Bestrebungen begründet. Vgl. u.a. Matzat 1990, 27.

31 „[F]aire voir que c'est plus par choix qu'on le loue que par complaisance“ (La Rochefoucauld 1967, 191). Erneut ist an dieser Stelle auf die für die Analyse bewusst gewählte Umkehrung der textuellen Argumentationslogik hinzuweisen. Entgegen der Darlegung der für einen idealen Umgang notwendigen Verhaltensweise, ist die dahinter stehende negative Realität herauszustellen: das scheinbare Verhalten.

in der Konversation: „on trouve si peu de gens qui paraissent raisonnables et agréables dans la conversation“ (ebd., 37). Die *complaisance* oder auch das *paraître agréable* ist jeweils eine Herausforderung, die nur auffallend Wenigen zu gelingen scheint.³² „Les plus habiles et les plus complaisants se contentent de montrer seulement une mine attentive, au même temps que l'on voit dans leurs yeux et dans leur esprit un égarement pour ce qu'on leur dit, et une précipitation pour retourner à ce qu'ils veulent dire“ (ebd.). Die Herausforderung besteht darin einen wahrhaften und vor allem glaubhaften Eindruck zu schaffen. Es darf keinen Zweifel an der Vollkommenheit der dem Gegenüber entgegengebrachten Aufmerksamkeit entstehen. Folglich ist es nicht ausreichend ausschließlich durch eine Anpassung des äußeren Erscheinungsbildes eine anteilnehmende Wahrnehmung zu demonstrieren. Zwischen der Darstellung nach außen und dem sich dadurch ergebenden visuellen, äußeren Anschein darf keine Differenz bestehen.

La Rochefoucauld konfrontiert den Infinitiv *montrer*, welcher semantisch als ein *Sichtbar-Machen*, oder auch als ein bewusstes *Sehen-Lassen* (*faire voir, laisser voir*) umschrieben werden kann, mit dem konjugierten Verb *voir*. Beide Verben stehen im Satz in einer sich semantisch abgleichenden Relation.³³ Doch diese scheitert, was La Rochefoucauld durch die nicht deckungsgleiche Morphologie der Verben unterstreicht. Das konjugierte Verb *voir* steht formal in Kontrast zum Infinitiv *montrer*. Während die Konjugation eine Handlungsaktivität beschreibt, steht der Infinitiv in formaler und semantischer Abhängigkeit von einer darüber hinaus im Text als unzureichend gekennzeichneten Handlungsmotivation.

Daraus ist zu folgern, dass Inneres und Äußeres eines Individuums in der Intention einen Eindruck uneingeschränkter Aufmerksamkeit zu schaffen, ausnahmslos zusammenwirken müssen. Nur so wird eine entsprechende Wahrnehmung von außen erzielt und garantiert.

32 Sowohl der erste Satz der Maxime 139, als auch der erste Satz der Reflexion IV. zeichnen sich aufgrund der Konstruktion *ce qui ... c'est que* durch einen, dies betonenden, syntaktischen Aufbau aus.

33 Semantisch wird diese Relation im Satz durch die adverbiale Redewendung *au même temps que* hergestellt. Sie verbindet den ersten Teilsatz, der inhaltlich dem Zeigen (*montrer*) gewidmet ist mit dem zweiten, der das Wahrnehmen (*voir*) beschreibt.

La Rochefoucauld veranschaulicht in diesem Zusammenhang die Tiefgründigkeit der visuellen Wahrnehmung des Menschen. Sie ermöglicht nicht nur das Erkennen des Offensichtlichen, des Äußeren, sondern ergründet und sondiert vor allem auch das dahinter stehende Innere. So legt sie die inneren Handlungstriebkräfte offen und erschließt deren Gegenläufigkeit zum äußeren Erscheinungsbild.

Der *Mine*, die auf eine bestimmte Statik des Äußeren verweist, steht eine Unruhe und Dynamik im Inneren entgegen: „on voit dans leurs yeux et dans leur esprit un égarement pour ce qu’ils leur dit, et une précipitation pour retourner à ce qu’ils veulent dire“ (ebd.). Die Substantive *un égarement* und *une précipitation* bestärken aufgrund ihrer Semantik hastiger und abweichender Bewegungen den Widerspruch zu dem vergleichsweise unbewegten, äußeren Gesichtsausdruck. Gerade in der Differenz von innerer Dynamik und äußerem Stillstand wird ein Kontrast erzeugt, der eine Sichtbarkeit der Bewegung ermöglicht und die eigentlichen Handlungsintentionen aufzeigt: Das Individuum schweift davon ab, was ihm gesagt wird, um die Konversation wieder auf seine eigenen, persönlichen Interessen zurückzuführen. So veranschaulicht die innere Unrast und der Widerwille der Konversation zu folgen den unaufhörlichen Antriebsdrang des *amour-propre*. Damit ist ein Bild stetiger Bewegung aufgerufen, welches La Rochefoucauld in der bereits zitierten *Maxime supprimée* abschließend zur zusammenfassenden Beschreibung des *amour-propre* heranzieht:

„Voilà la peinture de l’amour-propre, dont toute la vie n’est qu’une grande et longue agitation; la mer en est une image sensible, et l’amour-propre trouve dans le flux et le reflux des ses vagues continuelles une fidèle expression de la succession turbulente des ses pensées, et de ses éternels mouvements.“ (Ebd., 136)

Wie das Meer durch die Wellen, so ist auch der *amour-propre* fortdauernd in Bewegung. Er zeichnet sich durch eine stetige Dynamik aus, die immer von Neuem aus sich selbst heraus angestoßen wird.³⁴ „une grande et longue

34 Der Satz kennzeichnet sich durch eine ausgeprägte Isotopie unbegrenzter zeitlicher Fortdauer: „toute la vie“, „longues“, „continuelles“, „la succession“, „éternels“. (La Rochefoucauld 1967, 136). Darüber hinaus setzt sich dies im anschau-

agitation“ (ebd.). Die Leichtigkeit der Bewegung, die sich im anschaulich umschreibenden Textfluss widerspiegelt, verdeckt die Stärke der dahinterstehenden Wirkkräfte. Den Wellen liegt eine zerstörerische Naturgewalt zugrunde, die den Meeresbewegungen oberflächlich auf den ersten Blick nicht anzusehen ist. Die Wellen als bildhafter Ausdruck des *amour-propre* verweisen indirekt auf dessen Gewalt, die sich in der Tiefe der menschlichen Seele ergründet.

Um einen glaubhaft angenehmen Eindruck zu hinterlassen, müssen die inneren Kräfte verstanden, der *amour-propre* erkannt und anerkannt werden. Nur so kann das Äußere entsprechend angepasst und die notwendige Balance geschaffen werden. Ausgangslage hierfür ist eine bewusste Selbstwahrnehmung. Oberstes Ziel muss eine Selbsterkenntnis und die Schaffung eines Bewusstseins für die eigenen inneren Bewegungen und Bewegungskräfte sein, um im Gleichklang mit ihnen zu agieren. Damit tritt der Einzelne in direkte Konkurrenz zu sich selbst.

„On ne peut sonder la profondeur, ni percer les ténèbres de ses abîmes. Là il est à couvert des yeux les plus pénétrants; il y fait mille insensibles tours et retours. Là il est souvent invisible à lui-même, il y conçoit, il y nourrit, et il y élève, sans le savoir, un grand nombre d'affections et de haines“ (ebd., 134).

Im anschaulich umschreibenden Bild einer unergründlichen *Tiefe* und *Dunkelheit* verweist La Rochefoucauld auf die Schwierigkeit, die Abgründe der menschlichen Seele einzusehen.³⁵ Jedoch besteht, wie sich gezeigt hat, die Möglichkeit den Umgang mit dieser Herausforderung zu überdenken, um gezielt das Potential zur Wahrnehmung des *amour-propre* auszuschöpfen. Die Differenz zwischen Innen und Außen ist gezielt zu dessen Kaschierung,

lichen Vergleich mit dem Meer fort, welches sich als ein Raum scheinbar unendlicher Weite beschreiben lässt, dessen Ende über den Horizont hinausreicht, folglich sich der Sichtbarkeit entzieht.

35 La Rochefoucauld spielt anschaulich die Isotopie des visuellen Durchdringens und Wahrnehmens, das heißt des Aufdeckens oder auch Entdeckens (*sonder, percer, les yeux les plus pénétrants*) gegen die Isotopie der Tiefe (*la profondeur, les abîmes*) und ihre Eigenschaft der Uneinsehbarkeit (*invisible, couvert, les ténèbres*) aus.

folglich umgekehrt zur intendierten Vermeidung einer Einsehbarkeit der Abgründe der menschlichen Seele zu nutzen.

La Rochefoucauld funktionalisiert dieses Potential anwendungsorientiert in seiner Darstellung. In der angeführten Textstelle der Maxime steht die Isotopie der Unsichtbarkeit der Sichtbarkeit der Thematik durch ihre Formulierung im Satz entgegen. Die Beschreibung der Unfassbarkeit des *amour-propre* macht ihn greifbar, folglich sichtbar.

So hat bereits Friedrich Nietzsche formuliert: „La Rochefoucauld und jene anderen französischen Meister der Seelenprüfung [...] gleichen scharf zielenden Schützen, welche immer und immer wieder in’s Schwarze treffen, – aber in’s Schwarze der menschlichen Natur.“ (Nietzsche 2013, 49). Karl-Heinz Stierle erfasst und erläutert Nietzsches Aussage in einer bereits viel zitierten Weise:

„Der Moralist ist ein Bogenschütze, der ins Schwarze trifft: das Schwarze ist der Mittelpunkt der Zielscheibe, den zu treffen allein wirklich treffen heißt. Zugleich ist das so getroffene Schwarze die Seele in ihrem Mittelpunkt. [...] [D]as Schwarze ist das Dunkle, Verborgene, sich Entziehende, Unerkannte, das in seinem Vorhandensein erst durch die Kunst des Schützen entdeckt wird, der es trifft, und das heißt: zu Bewußtsein bringt.“ (Stierle 1985b, 36)

Die Kunst des Treffens liegt nach Stierle in der sprachlichen Ästhetik und Genauigkeit der Formulierungen La Rochefoucaulds. Dem ist nicht zu widersprechen: die Sprache, das heißt die gezielte Ausdrucksweise ist entscheidendes Hilfsmittel der Moralisten zur Aufdeckung der menschlichen Seele. An dieser Stelle soll jedoch das Augenmerk weniger auf die Mittel, als vielmehr auf den zugrunde liegenden Prozess gelenkt werden. Die Maximen und Reflexionen La Rochefoucaulds regen beispielhaft einen aktiven Bewusstseinsvorgang an, indem sie den Umgang mit der Sehfähigkeit offenbaren und zu deren Aktivierung aufrufen.

Die *complaisance* ist eine Möglichkeit der im Sinne des *amour-propre* erfolgreichen Nutzung dieser Sehfähigkeit. Der Einzelne spielt bewusst mit der Wahrnehmung durch Andere, indem er den Moment der Sichtbarkeit seiner Person, den unüberbrückbaren Kontrast zwischen inneren Handlungstrieben und äußerem Anerkennungsdrang verschleiert. Der *amour-propre* erfährt eine bewusste Einschränkung in seiner äußeren Ausdrucksfähigkeit, erlangt jedoch gleichzeitig Befriedigung in der Aussicht auf Förderung seiner

Wirkungsziele, der Durchsetzung der individuellen Interessen durch äußeres Gefallen.

2.1.3 INTERACTIO – Rationaler Pragmatismus

Die Verhaltensrealität der Konversationspraxis ist nach La Rochefoucauld keine idealistische, sondern eine pragmatische. „Une des choses qui fait que l'on trouve si peu de gens qui paraissent raisonnables et agréables dans la conversation, c'est qu'il n'y a presque personne qui ne pense plutôt à ce qu'il veut dire qu'à répondre précisément à ce qu'on lui dit.“ (La Rochefoucauld 1967, 37). Die in der Maxime 139 angeführte Bewertung *paraître raisonnable et agréable* verweist auf eine gemeinschaftliche Handlungsübereinkunft, die eine wechselseitige *complaisance* der Teilnehmer verfolgt. Eine diesbezügliche Übereinkunft begründet sich in dem aktiven Bewusstsein, dass der Mensch einerseits egoistisch durch den *amour-propre* angetrieben ist, andererseits aber gleichzeitig die Gesellschaft, also den Umgang mit Anderen sucht, da seine Eigenliebe der Bestätigung und Anerkennung von Außen bedarf. Der angestrebte Zustand des *paraître agréable* findet im vorliegenden Satz eine bewusst ergänzende Beschreibung durch das Adjektiv *raisonnable*. Es hebt hervor, dass die *complaisance* ein rationales und wissendes Handeln ist, welches eingegangen wird um der Gemeinschaft und damit auch und vor allem den eigenen Antrieben zu genügen.

Die *raison*, die menschliche Vernunft, steht dem *amour-propre* ausgleichend entgegen. Sie zielt im Zuge der Verhaltensrealität der Konversation darauf, den äußeren Schein der wechselseitigen Aufmerksamkeit zu wahren und durch einen glaubhaften, angenehmen Eindruck die notwendige Anerkennung zu sichern. Das Adjektiv *raisonnable* besitzt im vorliegenden Satz aufgrund der verbindend eingefügten Konjunktion *et* eine syntaktische Gleichwertigkeit zum Adjektiv *agréable*.³⁶ Nur gemeinsam vervollkommen sie den Zustand des *paraître*, des Scheins.

Die *raison* nutzt die Schwäche des *amour-propre*, seine Angreifbarkeit und Verletzlichkeit, und macht sie zu ihrer eigenen Stärke. Ihr Wirken wird im vorliegenden Fall sichtbar, wenn der Zustand der *complaisance* erfolg-

36 „[O]n trouve si peu de gens qui paraissent raisonnables et agréables dans la conversation“ (La Rochefoucauld 1967, 37).

reich eingetreten ist: das Individuum erfährt entgegen seiner egoistischen Intention eine entsprechende Wertschätzung als angenehm und vernünftig und der Schein bleibt gemeinschaftlich gewahrt. Die *raison* selbst steht dabei sekundär im Hintergrund. So verwundert es nicht, dass sie auch in den Texten La Rochefoucaulds, die vordergründig das Scheitern des gemeinschaftlichen Handelns thematisieren und nur beschreibend auf ein angestrebtes, entgegengesetztes Handlungsergebnis hinweisen, als menschliche Triebkraft semantisch nicht in den Vordergrund rückt. Analytische Konsequenz ist, die Vernunft nicht wie bisher angesichts der augenscheinlichen textuellen Dominanz des *amour-propre* unhinterfragt zu lassen, sondern die Texte La Rochefoucaulds als Chance zu ihrer Offenlegung und Aufklärung zu nutzen.

Der besondere Stellenwert der Vernunft als Triebkraft des Menschen offenbart sich gerade in der semantischen Unauffälligkeit. Die *raison* wird erst durch die entsprechende Reflexion des Textes sichtbar und ist, wie auch die bereits angeführte menschliche Fähigkeit des visuellen Erkennens, an dessen rezeptive Intention der Bewusstseinsaktivierung rückgebunden. Damit werden die visuelle Wahrnehmung und die Vernunft auf eine semantische Ebene gehoben. Beide stehen in einer sich bedingenden Erklärungsrelation: das visuelle Erkennen regt das rationale Erkennen an und umgekehrt. Auch wenn La Rochefoucauld dies nicht explizit formuliert hat, drängen seine Texte indirekt auf ein solches Verständnis. Die visuelle und rationale Wahrnehmung sind die entscheidenden Bedingungsfaktoren für das Verstehen und das Übermitteln des anthropologischen Verständnisses der Moralisten.

Die Handlungsrealität der *complaisance* ist abhängig von den entsprechenden Kompetenzen, die jedoch in diesem Kontext, wie nochmals zu betonen ist, nicht auf eine Perfektion der Konversation, sondern auf eine ideale Ausgestaltung des Scheins des kommunikativen Handelns zielen. Es ist der Prestigewert der Handlung, der im Fokus des individuellen Wahrnehmens und Erkennens steht und die gemeinschaftliche Interaktion folglich einem rationalen Pragmatismus des Individuums folgen lässt.³⁷

37 Der vorliegende Begriff des rationalen Pragmatismus lehnt sich dabei an den von Norbert Elias geprägten Begriff der „höfische[n] Rationalität“ (Elias 2002, 190) an: „[die] Bändigung der Affekte um bestimmter lebenswichtiger Zwecke willen[. [...]] Was wir verdinglichend ‚Vernunft‘ oder ‚Ratio‘ nennen, tritt allemal

Die Gemeinschaft und ihre Handlung wird für die individuellen Zwecke instrumentalisiert. „Une des choses qui fait que l'on trouve si peu de gens qui paraissent raisonnables et agréables dans la conversation, c'est qu'il n'y a presque personne qui ne pense plutôt à ce qu'il veut dire qu'à répondre précisément à ce qu'on lui dit.“ (La Rochefoucauld 1967, 37). Der Schein wird nur aufrecht erhalten, wenn der Einzelne seinem Gegenüber eine passende Antwort auf das ihm zuvor Gesagte gibt. Der für die Handlung der Konversation wichtige Sprechakt des Antwortens steht im Dienst des angestrebten persönlichen Prestiges. Der Infinitiv *répondre* besitzt keinen eigenständigen semantischen Stellenwert, sondern ist Teil des Satzes, der den mangelnden Zustand des *paraître agréable* begründet. Das äußere kommunikative Handeln der Wechselseitigkeit des Hörens und Sprechens ist allein durch die Schaffung eines gelungenen äußeren Eindrucks des Wohlgefallens motiviert. Der rationale Pragmatismus eint die Gemeinschaft äußerlich: die Konversation kommt zustande. Hinter dieser Fassade bleibt die Distanz zwischen Individuum und Gemeinschaft jedoch bestehen,³⁸ sie wird nur zeitweise durch die Wechselseitigkeit der *complaisance* überdeckt beziehungsweise überbrückt. Individuum und Gemeinschaft bilden folglich eine Zweckgemeinschaft, die das scheinhaft angenehme Verhalten zur geltenden Norm der Handlungsrealität erhebt.

Die Handlungsrealität, wie sie hier analysiert und beschrieben worden ist, zeichnet sich, trotz des Widerspruchs zum Handlungsideal, durch das Bestreben nach einer Normativität aus: der Erfüllung der *complaisance*. Nicht der Konsens der Normativität wird zum schönen Schein, wie es Karl-Heinz Stierle formuliert³⁹, sondern der schöne Schein ist der Konsens gesellschaftlicher Handlungspragmatik der *complaisance*. Der Wille zum Schein

dann auf, wenn die Einpassung in eine bestimmte Gesellschaft und das Durchsetzen, das Aufrechterhalten innerhalb ihrer eine spezifische Voraussicht oder Berechnung fordert, und damit ein Zurückstellen der kurzfristigen individuellen Affekte. [...] *Der Konkurrenzkampf des höfischen Lebens zwingt so zu einer Bändigung der Affekte zugunsten einer genau berechneten und durchnuancierten Haltung im Verkehr mit den Menschen.*“ (Ebd., 190f.)

38 Vgl. die Ergebnisse im vorangegangenen Unterkapitel 2.1.1.

39 „Der Wille zur Vollkommenheit ist der elementare gesellschaftliche Konsens [...]. Doch ist der einzelne sowohl unfähig als auch unwillig, sich im Ernst diesem

unterliegt, wie sich gezeigt hat, einem Streben nach Vollkommenheit. Nur ein ganzheitliches, an der Norm dieses Scheins orientiertes Verhalten kann in der Gemeinschaft, die diese Norm setzt und offensichtlich fordert, bestehen.

So ist Stierle zuzustimmen, dass die gesellschaftliche Welt, wie sie La Rochefoucauld beschreibt, grundsätzlich „eine Welt der Vollkommenheit“ (Stierle 1985b, 37) ist, in der die individuelle Selbstbezogenheit mit dem Zwang nach Normativität konfrontiert wird.⁴⁰ Jedoch muss Stierle dahingegen widersprochen werden, dass das Individuum sich nach La Rochefoucauld dieser Herausforderung aufgrund von ausgeprägter Egozentrik entzieht.⁴¹ Es meistert sie vielmehr in seinem individuellen Interesse.

Die Verhaltensrealität der Konversation ist nach La Rochefoucauld die stetige Auseinandersetzung eines handelnden Ichs mit einer Gemeinschaft betreffend der Handlungsnorm des scheinbaren Wohlgefallens.

2.2 IDEALITÄT DES GESELLIGEN UMGANGS

2.2.1 „[L]a liberté de se faire entendre“⁴²

„Le secret de s'en bien servir est donné à peu de personnes; ceux mêmes qui en font des règles s'y méprennent quelquefois; la plus sûre, à mon avis, c'est de n'en point avoir qu'on ne puisse changer“ (La Rochefoucauld 1967, 194). Mit diesen Worten schließt La Rochefoucauld zusammenfassend seine Ausführung der für eine ideale Konversationspraxis notwendigen Verhaltensregeln. Er wiederholt indirekt seine einleitende Feststellung: die Mehrheit der Teilnehmenden entsprechen nicht den Handlungsanforderungen und es gelingt nur sehr Wenigen, die Regeln umzusetzen.⁴³ Auch nicht diejenigen,

Konsens zu unterwerfen. So wird der gesellschaftliche Konsens zum schönen Schein“ (Stierle 1985b, 37f.).

40 Vgl. ebd., 37.

41 Vgl. Zitat Fußnote 39 dieses Kapitels.

42 La Rochefoucauld 1967, 191.

43 Der Ausdruck „peu de personnes“ des ersten Satzes wird am Ende der Reflexion, im letzten Satz wieder aufgegriffen (vgl. ebd., 191 und 194). Während er zunächst

welche die Verhaltensgrundsätze formulieren, sind davor geschützt den Anforderungen zuwider zu handeln.⁴⁴ Die Idealität der Konversationspraxis ist ein nur äußerst schwer zu erreichender Zustand.

Dennoch versucht La Rochefoucauld das Geheimnis um die Möglichkeit der Erfüllung eines Handlungsideals zu ergründen. Es scheint darin zu bestehen, sich gerade nicht auf bestimmte Grundsätze in der Konversation festzulegen. „[L]a plus sûre, à mon avis, c'est de n'en point avoir qu'on ne puisse changer“ (ebd).⁴⁵ Es sollte nichts – absolut gar nichts – geben,⁴⁶ was der Einzelne in Bezug auf sein Verhalten in der Konversation nicht jederzeit ändern

das Subjekt des Teilsatzes bildet, kommt ihm nun die Funktion eines durch die Präposition *à* nachgestellten Objekts zu. La Rochefoucauld gelingt durch diesen Funktionswandel ein semantischer Bezug mit gleichzeitig inhaltlich weiterführender Ergänzung.

- 44 „[C]eux mêmes qui en font des règles s'y méprennent quelquefois“ (ebd., 194). Diese Aussage ist im vorliegenden Kontext eine syntaktische Einschubung. Das Subjekt beschreibende Adjektiv *même* betont dabei die Wichtigkeit der Anmerkung, dass auch diejenigen, die es aufgrund ihrer genauen Kenntnis der Verhaltensregeln besser wissen müssten, manchmal fehl handeln. So wird der Schwierigkeitsgrad der Regeleinhaltung unterstrichen.
- 45 Das Pronomen *en* besitzt an dieser Stelle einen semantisch zweideutigen Bezugsscharakter. Zum einen kann es sich auf das Objekt des vorangegangenen Satzes *des règles* beziehen. Zum anderen, und dies scheint da das Pronomen in den beiden voranstehenden Sätzen ebenfalls auftritt wahrscheinlicher, kann es sich auf den vorangegangenen Absatz beziehen, der die Vielfalt der Verhaltensweisen und die Arten der Konversation zusammenfassend beschreibt. Die abschließende Präpositionalphrase *dans la conversation* betont nochmals den thematischen Schwerpunkt. Diese Offenheit der Auslegung der semantischen Bezüge stärkt die noch zu thematisierende, intendierte Textrezeption der Reflexion.
- 46 Die Verneinung *ne ...point* zeigt die in diesem Kontext umfassende Restriktion an.

könnte.⁴⁷ Diese ergänzende Anmerkung La Rochefoucaulds ist keine Aufforderung, sondern ein persönlicher Ratschlag des Autors.⁴⁸

Aufgrund der inhaltlichen Subjektivität hebt sich der Kommentar von der zuvor angeführten Gesamtheit der bewusst objektiv formulierten Regelsätze⁴⁹ der Reflexion ab. Da die Verhaltensregeln nur von Wenigen richtig angewandt werden,⁵⁰ verstärkt die persönliche Anmerkung die Hoffnung des Lesers einen hilfreichen Hinweis auf die Erfüllung des Verhaltensideals zu erhalten. So gewinnt die Meinungsäußerung La Rochefoucaulds einen handlungsanleitenden semantischen Stellenwert und bewegt dazu den Inhalt der angeführten Regelsätze nochmals durchzugehen und zu überdenken.

„Ce qui fait que si peu de personnes sont agréables dans la conversation, c'est que chacun songe plus à ce qu'il veut dire qu'à ce que les autres disent. Il faut écouter ceux qui parlent, si on en veut être écouté; il faut leur laisser la liberté de se faire entendre, et même de dire des choses inutiles.“ (Ebd., 191)

Die Anforderung Anderen in der Konversation genügend Freiraum zu geben um sich ausdrücken und mitteilen zu können, erfährt angesichts des abschließenden Verweises La Rochefoucaulds auf die Loslösung des Verhaltens von festen Grundsätzen eine neue inhaltliche Aussagekraft. Im Zuge der Einhaltung einer Wechselseitigkeit individuellen Sprechens und Hörens wird eine Freiheit aller Beteiligten gewonnen: „[L]a liberté de se faire entendre“ (ebd.). Die Infinitivkonstruktion *se faire entendre* erfasst und betont die Freiheit des

47 Eine strikte, kompromisslose Bindung an Verhaltensregeln und -vorschriften würde der Konversation eine unabänderliche Verlaufsbahn vorschreiben oder zumindest nahe legen und ihm folglich widersprechen.

48 Diese Stellungnahme des Autors wird durch die Einfügung „à mon avis“ (La Rochefoucauld 1967, 194) als subjektiv markiert.

49 Vgl. die zu Beginn des Kapitels einleitend betonte Unbestimmtheit der Regelsätze mit der Intention der Verkündung einer allgemein gültigen Wahrheit.

50 „Le secret de s'en bien servir est donné à peu de personnes“ (La Rochefoucauld 1967, 194).

Einzelnen sich auszudrücken als einen aktiven Vorgang.⁵¹ Gleichzeitig verweist sie aber auch auf den daran gebundenen, passiven Vorgang des *gehört Werdens*. Die Freiheit des Ausdrucks ist einerseits bedingt durch die Aufmerksamkeit des jeweiligen Gegenübers,⁵² andererseits erhält der Zuhörer die Freiheit sich ganz auf das Sprechen Anderer zu konzentrieren. Er kann sich sicher sein, selbst gehört zu werden. Die Bedingung der Wechselseitigkeit erfährt eine Betonung im Hinblick auf ihr besonderes Wirkungspotential der Freiheit.

Die Verhaltensidealität der Konversationspraxis begründet und kennzeichnet sich in der gemeinschaftlichen Erfahrung, sowie dem gemeinschaftlichen Bewusstsein kommunikativer Handlungsfreiheit, einem Moment der keiner Verhaltensregeln bedarf. Indem jeder frei ist seinen Beitrag zur Konversation zu leisten, entfällt der in der Verhaltensrealität auf dem Individuum lastende Zwang zu gefallen.

Der Begriff der *liberté* bildet im vorliegenden Kontext den Gegenbegriff zur *complaisance*, wobei jedoch beide eine Norm bezeichnen, die durch eine äußere, gemeinschaftliche Handlungsübereinkunft definiert und getragen wird. Die *liberté* ist, wie die *complaisance*, davon abhängig, ob sich alle Beteiligten ausschließlich dem jeweiligen Konsens anschließen und die dafür notwendige Bedingung der Wechselseitigkeit erfüllen. Während jedoch die *complaisance* als Norm der Verhaltensrealität eine Handlungsrestriktion setzt, löst das Prinzip der *liberté* diese auf und ermöglicht eine Norm ohne Handlungsvorschrift: die Freiheit der Konversation.

Die Entbindung vom Zwang zu gefallen ist eine Auflösung der Abhängigkeit des Individuums vom *amour-propre*. Nicht der *amour-propre*, sondern seine Wirkungskraft und Ausdrucksstärke wird durch die Übereinkunft

51 Die Infinitivkonstruktion „se faire entendre“ (ebd., 191) ist demnach im Sinne von *sich hören lassen* zu verstehen. Die Bindung des Verbs *entendre* an den Infinitiv *se faire* unterstreicht ein diesbezüglich bewusstes Handeln, das entgegen der primären Bedeutung des Verbs *entendre* im vorliegenden Kontext einen Akt des mündlichen Ausdrucks darstellt.

52 Die Aussage wird durch den vorangestellten Infinitiv *laisser* noch verstärkt. „il faut leur laisser la liberté de se faire entendre“ (ebd.). Die Freiheit wird durch aktives Zuhören von außen eingeräumt.

der Freiheit des kommunikativen Handelns entkräftet.⁵³ Das in der Konversation zu erlangende Prestige des Einzelnen wird nebensächlich, da ein diesbezüglicher Wettstreit hinfällig wird. Konsequenz des gemeinschaftlichen Einvernehmens ist dahingegen die Steigerung des Prestiges der Handlung selbst: der Sachwert der Konversation erfährt eine Aufwertung durch das Prädikat der Idealität.

2.2.2 Rationaler Idealismus

Wenn die Bedingung für die Erfüllung einer idealen Ausgestaltung der Konversationspraxis darin besteht, die Handlung von ihren Regeln zu befreien, steht dies auf den ersten Blick in Widerspruch zu den in der Reflexion formulierten Verhaltensanforderungen. Der Ratschlag, dass es in der Konversation nichts geben sollte, was in Bezug auf das individuelle Verhalten nicht jederzeit geändert werden könnte,⁵⁴ verweist nicht nur auf eine Lösung von einer festen Bindung an Verhaltensgrundsätze, sondern setzt vor allem die Existenz solcher Regeln voraus. Der Widerspruch löst sich auf, denn es wird deutlich, dass die Freiheit des gemeinschaftlichen Umgangs, und damit das Verhaltensideal der Konversation das Ergebnis eines Prozesses sind, der die Auseinandersetzung mit der Handlung und ihren Richtlinien erfordert und fordert.

Die vorwiegend negative Formulierung der Regelsätze, die nicht eine bestimmte Verhaltensweise vorschreiben, sondern anleiten welche Verhaltensweise es zu vermeiden gilt,⁵⁵ deutet diese Auseinandersetzung mit der Idealität und Realität der Konversationspraxis als einen zweistufigen Prozess an. Hierbei geht das Verständnis für die Verhaltensrealität und ihre Gesetzmäßigkeiten, der Erkenntnis der wahrhaften Verhaltensidealität voraus. In der Maxime 139 veranschaulicht La Rochefoucauld den Verlauf dieses Prozesses und die sich bedingenden Abschnitte auf dem Weg zur Gewinnung einer handlungsorientierten Erkenntnis.

53 Der *amour-propre* bleibt nach der Definition und Auffassung La Rochefoucaulds die unauslöschliche, natürliche Triebkraft des Menschen. Vgl. Fußnote 26 dieses Kapitels.

54 „[L]a plus sûre, à mon avis, c'est de n'en point avoir qu'on ne puisse changer“ (La Rochefoucauld 1967, 194).

55 Vgl. die entsprechenden analytischen Hinweise in der Einleitung dieses Kapitels.

„Les plus habiles et les plus complaisants se contentent de montrer seulement une mine attentive, au même temps que l'on voit dans leurs yeux et dans leur esprit un égarement pour ce qu'on leur dit, et une précipitation pour retourner à ce qu'ils veulent dire; au lieu de considérer que c'est un mauvais moyen de plaire aux autres ou de les persuader, que de chercher si fort à se plaire à soi-même, et que bien écouter et bien répondre est une des plus grandes perfections qu'on puisse avoir dans la conversation.“ (La Rochefoucauld 1967, 37)

Das Zitat zeichnet sich durch eine formale Zweiteilung aus: Die Beschreibung der Unzulänglichkeit der Verhaltensrealität der *complaisance* im ersten Abschnitt ist von der Aufforderung zur Abkehr von der Norm des Gefallens im zweiten Abschnitt formal getrennt.⁵⁶ Gleichzeitig steht der zweite Abschnitt jedoch in inhaltlicher Abhängigkeit vom ersten: Die einleitende Präposition *au lieu de* verlangt einen semantischen Bezug zwischen den beiden Sätzen. Der unzureichende Versuch des wechselseitigen Gefallens gilt als negatives Handlungsbeispiel, welches für die nachfolgende Argumentation eine positiv anregende Funktion einnimmt. Die Präposition *au lieu de* verweist mahnend auf ein durch den Infinitiv *considérer* aktiv gefordertes Umdenken. Mit diesem Verb ist der semantische Kern der beiden Teilsätze benannt.⁵⁷ Er ruft die besondere rationale Fähigkeit des Menschen wach, sein Handeln zu reflektieren und davon ausgehend entsprechend zu ändern. Die *raison* ist nicht nur die Gegenkraft des *amour-propre* und versteht dessen Wirkung auszugleichen und zu befriedigen. Ihr diesbezügliches Potential kann, sofern sich der einzelne Mensch ihrer Bedeutung bewusst wird, auch zu einer aktiven Handlungsänderung, das heißt im vorliegenden Fall zur Abkehr von der *complaisance*, genutzt werden. Das Individuum muss erkennen, dass es eine schlechte individuelle Handlungsoption ist Anderen gefallen zu wollen. La Rochefoucauld ruft gezielt zu diesem Erkenntnisschritt auf.⁵⁸

56 Die Trennung wird formal durch ein Semikolon hergestellt.

57 Der Infinitiv steht an einer formal zentralen Stelle in der Mitte des zitierten Satzes. Der nachfolgende Inhalt ist durch die wiederholt angeführte Konjunktion *que* an den Infinitiv rückgebunden. Auch der Inhalt des vorangegangenen Satzes wird durch die Präposition *au lieu de* zum Infinitiv in Bezug gesetzt.

58 Gefallen zu wollen wird nicht als schlechte Verhaltensweise angedeutet, sondern von La Rochefoucauld direkt als eine solche bezeichnet: „c'est un mauvais moyen

Es wird jedoch ein Bewusstsein für die Verhaltensrealität und eine pragmatische Umgangsweise mit dem *amour-propre* vorausgesetzt. Die *complaisance* muss erkannt, erst dann kann das Verhalten geändert werden. In der Zerteilung des Satzes, der erst das Verhalten wechselseitig zu gefallen thematisiert, um sich dann davon zu distanzieren, wird dies erneut deutlich.

Der Lösung von den Handlungsrestriktionen, zur Erreichung und Umsetzung einer idealen Konversationspraxis, liegt folglich ein Befreiungsakt des Erkennens zugrunde. La Rochefoucauld ruft nicht nur inhaltlich explizit zum Umdenken auf, sondern implizit gibt auch der argumentative Aufbau des Textes Anstoß zu einer entsprechenden Reflexion der Verhaltensweisen im Spannungsfeld von Realität und Idealität der Konversation. Die textimmanente Aussage spiegelt sich in der rezeptiven Intention,⁵⁹ welche auf eine entsprechende Bewusstseinsaktivierung in Bezug auf die Idealität der Konversationspraxis zielt. Maximen und Reflexionen greifen hierfür beispielhaft ineinander.

Dass beide Texte in bewusster semantischer Relation zueinander gelesen werden sollten, beweist die syntaktische Ähnlichkeit der jeweils einleitenden Sätze der Maxime 139 und der Reflexion *IV. De la conversation*.⁶⁰ Sie lädt zu einer abgleichenden Reflexion und Gegenüberstellung der Unzulänglichkeit der Zustände des *être agréable* und des *paraître agréable* ein.

„Ce qui fait que si peu de personnes sont agréables dans la conversation, c'est que chacun songe plus à ce qu'il veut dire qu'à ce que les autres disent.“ (Ebd., 191)

„Une des choses qui fait que l'on trouve si peu de gens qui paraissent raisonnables et agréables dans la conversation, c'est qu'il n'y a presque personne qui ne pense plutôt à ce qu'il veut dire qu'à répondre précisément à ce qu'on lui dit.“ (Ebd., 37)

Die Vollkommenheit des Zustands des *paraître agréable* verlangt ein gezieltes äußeres Handeln kommunikativer Wechselseitigkeit, welches unter

de plaire aux autres ou de les persuader“ (La Rochefoucauld 1967, 37). Diese Bewertung verstärkt den bereits angeführten, mahnenden Charakter des Satzes, der ein Umdenken nicht nur fordert, sondern darauf zu drängen scheint.

59 Auf die besondere, durch den Text angeleitete Rezeption wurde ebenfalls bereits in Kapitel 2.1 zur Verhaltensrealität hingewiesen.

60 Vgl. Fußnote 32 dieses Kapitels.

anderem in einem inhaltlich angepassten *Antworten* besteht. Für den Zustand des *être agréable* wird die bewusste Wahrnehmung des äußeren kommunikativen Handelns gefordert. Erst in der Gegenüberstellung wird sichtbar, was in der Einzelbetrachtung der Sätze in der Tragweite seiner Bedeutung aufgrund fehlender Differenz unbemerkt bleibt. Die direkte Konfrontation beider Zustände eröffnet den Blick auf den Kern idealer Konversationspraxis: die Reflexion des kommunikativen Verhaltens, die einer reinen, äußeren Handlungsorientierung vorzuziehen ist. Die Textaussage und ihre Rezeption bilden gemeinsam einen aktiven Handlungs- und Erlebnisprozess des Erkennens. Die zitierten Texte La Rochefoucaulds, Maxime und Reflexion, sind der praxisnahe Erfahrungsbereich des rationalen Idealismus der Konversation in Abgrenzung von einem rationalen Pragmatismus.

3. Eine Frage der Angemessenheit. Die Praxis der französischen Salonkultur im 17. Jahrhundert

„Il est nécessaire d’observer que toute sorte de conversation, quelque honnête et quelque spirituelle qu’elle soit, n’est pas également propre à toutes sorte d’honnêtes gens: il faut choisir ce qui convient à chacun, et choisir même le temps de le dire; mais s’il y a beaucoup d’art à parler, il n’y en pas moins à se taire. Il y a un silence éloquent: il sert quelquefois à approuver et à condamner; il y a un silence moqueur; il y a un silence respectueux; il y a des airs, des tours et des manières qui font souvent ce qu’il y a d’agréable ou de désagréable, de délicat ou de choquant dans la conversation.“ (La Rochefoucauld 1967, 193f.)

Eine Konversation lebt durch die Menschen, die sie inhaltlich und formal gestalten und besitzt folglich eine Vielzahl an Arten und Ausprägungsformen. Doch nicht jede Art der Konversation ist notwendigerweise mit den entsprechenden Einstellungen und Verhaltensweisen der Beteiligten konform. Im hier zitierten, letzten Absatz der Reflexion *De la conversation* kehrt La Rochefoucauld seine bis dahin verfolgte Argumentationsrichtung um.¹ Er spricht nicht mehr ausschließlich von individuellen Verhaltensanforderungen

1 Während La Rochefoucauld zu Beginn der Reflexion beim Menschen als tragendes Element der kommunikativen Interaktion ansetzt (vgl. in Kapitel 2 insbesondere Fußnote 8), fokussiert er am Ende seiner Ausführung die Handlung, um diese dann wiederum auf den Menschen zu reflektieren.

gen, sondern mahnt an, dass eine gelungene Konversation nicht zwangsläufig jedem Teilnehmer gerecht wird. Es müssen nicht nur die Individuen gemeinschaftlich der durch sie geschaffenen und geprägten Handlung entsprechen, sondern die Handlung im Umkehrschluss auch ihnen. Die im vorigen Kapitel dargelegte Grundbedingung der für die Konversationspraxis unabdingbaren Wechselseitigkeit des menschlichen Zusammenwirkens lässt sich übertragen auf ein aufeinander abgestimmtes und harmonisierendes Verhältnis von Handlung und Handelnden.

Ohne dass La Rochefoucauld dies explizit formuliert, deutet er an, dass der Ausgestaltung der Konversation und dem Verhalten der Teilnehmenden notwendigerweise ein gegenseitig orientiertes Maß zugrunde liegt. Handlung und Handelnde müssen in einer wechselseitig angemessenen Beziehung der Verhältnismäßigkeit stehen. Diese Angemessenheit setzt an die inhaltliche Forderung der Reflexion nach gewissen Verhaltensweisen beziehungsweise nach Anpassung des Verhaltens an.²

Der Begriff der Angemessenheit beschreibt einen Richtwert für die Bewertung der Konversationspraxis, wird jedoch als solcher von La Rochefoucauld an dieser Stelle nicht definiert. Vielmehr endet der abschließende Absatz der Reflexion in der relativierenden Feststellung, es gelinge überhaupt nur sehr Wenigen, dem Anspruch, also im weiteren Sinne jenem Maß der Angemessenheit gerecht zu werden.³

„[I]l y a des airs, des tours et des manières qui font souvent ce qu'il y a d'agréable ou de désagréable, de délicat ou de choquant dans la conversation.“ (Ebd.). Es gibt eine Vielzahl an Verhaltensweisen, die ganz unterschiedliche Konsequenzen, seien sie positiv oder negativ, für den Handlungsverlauf einnehmen können. Die Kunst der Angemessenheit liegt in der *Wahl* der Verhaltensweise. Angesichts der in diesem Zusammenhang angeführten Aufzählung von Arten des Sprechens und des Schweigens⁴ – der

2 Vgl. die einleitende Analyse zu Kapitel 2.

3 „Le secret de s'en bien servir est donné à peu de personnes; ceux mêmes qui en font des règles s'y méprennent quelquefois; la plus sûre, à mon avis, c'est de n'en point avoir qu'on ne puisse changer“ (La Rochefoucauld 1967, 194).

4 Der Charakter einer Aufzählung ergibt sich durch das wiederholt angeführte unbestimmte Präsentativ *il y a*. Vgl. das in diesem Kapitel einleitend angeführte Zitat.

akustischen Fülle und der Leere von Konversation⁵ – erhält der wiederholt angeführte Infinitiv *choisir* ein besonderes, semantisches Gewicht.⁶ Angemessenheit heißt die richtige Entscheidung in Bezug auf die Handlung zu treffen, so dass diese und die jeweils eigene Person in der Gemeinschaft in einer Verhältnismäßigkeit zueinander stehen. Oder anders formuliert, Angemessenheit baut auf die Aktivierung der menschlichen Vernunft und Rationalität hinsichtlich eines aktiven Zusammenwirkens. Die erfolgreiche Interaktion unterliegt dabei, wie die Analyse des vorangegangenen Kapitels gezeigt hat, dem Maßstab der Norm.

So besitzt der Begriff der Angemessenheit die semantische Funktion eines allgemeinen Hyperonyms, welches die im zwischenmenschlichen Umgang geltenden normativen Handlungsbestrebungen einend zusammenfasst.

Ausgehend von den Ergebnissen der Textanalyse bei La Rochefoucauld wird der Begriff der Angemessenheit nun weitergehend hinsichtlich seiner zeitgenössischen Bedingungen bestimmt. Die bisherige Aufarbeitung des normativen Funktionsgefüges der Konversationspraxis im Spannungsfeld von Idealität und Realität wird kontextualisiert und die Besonderheit des zeitlichen (Selbst-)Verständnisses der französischen Salons aufgearbeitet.

Zunächst ist die Relevanz des äußeren, räumlichen Kontexts als Indikator für die inhaltliche Bestimmung der Angemessenheit zu hinterfragen und das Verhältnis von gesellschaftlicher Handlung und Handlungsraum zu klären. Die Frage nach der Angemessenheit im Salon wird in der zeitspezifischen räumlichen Determination, *la cour et la ville*, beantwortet. Erich Auerbach erklärt und definiert die Begrifflichkeit durch eine soziologische

5 Die Isotopie des sprachlichen Ausdrucks, beschrieben durch die Verben *parler* und *dire*, wird mit der Isotopie des Ausbleibens eines sprachlichen Ausdrucks, dem wiederholten Substantiv *silence* und dem Verb *se taire*, konfrontiert. In der Nominalphrase „un silence éloquent“ (La Rochefoucauld 1967, 193) findet diese Gegenüberstellung einen semantisch ausgleichenden Höhepunkt, der darauf verweist, dass sowohl das Sprechen als auch dessen Ausbleiben im Moment des Schweigens Teil der Konversationspraxis sind.

6 „[I]l faut choisir ce qui convient à chacun, et choisir même le temps de le dire“ (ebd.).

Lesart, welche den Widerstreit und die Konkurrenz der führenden französischen Gesellschaftsschichten von Großbürgertum und Adel im Zuge der ökonomisch motivierten Annäherung im 17. Jahrhundert erfasst.⁷

Die vorliegende Analyse löst sich von dieser soziologischen Auslegung, um den Terminus *la cour et la ville* in seiner grundlegenden Wortbedeutung, der räumlichen Bezeichnung der zentralen gesellschaftlichen Handlungsorte der Zeit, herauszustellen. Anhand des Salons, der nach Auerbach räumlicher Teil von *la ville* ist,⁸ zeigt sich beispielhaft sowohl der Kontrast als auch die Anziehungskräfte zwischen den zentralen Gesellschaftsräumen Stadt und Hof. Beide definieren sich dabei wesentlich, wenn nicht ausschließlich, über die zwischenmenschliche Handlungsweise der Angemessenheit. Das soziale Handeln wird allgemein als erklärender Parameter des inhaltlichen Verständnisses von *la cour et la ville* und damit als maßgeblich für die räumliche Determination von Angemessenheit aufgezeigt.

Nachfolgend wird eine weitere, inhaltlich ergänzende Annäherung an den Angemessenheitsbegriff unter Rückgriff auf die Gesellschaftsanalysen La Bruyères vorgenommen.⁹ Im Spannungsfeld von Idealität und Realität

7 Vgl. die entsprechende Zusammenfassung der analytischen Ergebnisse bei Auerbach 1951, 50. Auerbach erklärt die soziale Lage unter anderem aus der Perspektive des Adels: „[Dem Adel war es] nicht gelungen, die Geschlossenheit des Standes zu bewahren: durch den Ankauf adliger Herrschaften, durch Heirat, durch königliche Nobilitierung, ja durch bloße Usurpation waren bürgerliche Kreise eingedrungen, und die Grenzen nach unten waren schwankend. Mit seinem Amt und seiner Macht waren zugleich auch die Grundlagen seines Reichtums geschwunden; er war vielfach verarmt und verschuldet, und wenn auch sein Ansehen hinreichte, um ihm immer neue Hilfsquellen zu verschaffen, so flossen diese doch nicht mehr aus der eigenen Macht des Standes, sondern aus fremder Gunst, vor allem der des Königs. Seine ständische Autonomie war unwiederbringlich verloren; der König, von dessen Gunst sein materielles Wohl zum großen Teil abhing, räumte dem Stand als solchem keinerlei wirkliche Macht ein.“ (Ebd., 35f.).

8 Vgl. ebd., 15.

9 La Bruyère hat seine Beobachtungen der Gesellschaft des 17. Jahrhunderts in der sammelnden Beschreibung von *Charakteren* festgehalten. Der Charakter als ein unveränderliches Merkmal oder Zeichen schafft entgegen der Undurchsichtigkeit

der Handlung thematisiert er die Schwierigkeit und Herausforderung der Bestimmung angemessenen Verhaltens als ein Moment der Unsichtbarkeit. Die von La Bruyère hierfür provozierte textuelle Sichtbarkeit der Angemessenheit im Rollenkonzept des *homme habile* führt zu der analytischen Frage nach der diskursiven Wahrnehmung und Wahrnehmbarkeit der offensichtlich unausweichlichen Konvention der Angemessenheit in der französischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts. Die entscheidende Textgrundlage für die diesbezügliche Analyse des Begriffs der Angemessenheit bilden Auszüge aus der einschlägigen Arbeit von Antoine Gombaud Chevalier de Méré.¹⁰

3.1 GESELLSCHAFTLICHE RÄUME DER ANGEMESSENHEIT ZWISCHEN KONVERGENZ UND DIVERGENZ

Die Maximen und Reflexionen La Rochefoucaulds formulieren eine Vielzahl an Verhaltensanforderungen ohne dass diese dabei eine räumliche Lokalisierung erfahren. La Rochefoucauld nennt weder einen, noch mehrere Orte, an denen die Anforderungen gemeinschaftlichen Verhaltens vorbehaltlich umgesetzt werden, oder umgesetzt werden sollen. Dies legt die Vermutung nahe, dass sich der Autor bewusst für eine Entbindung der geforderten Umgangsweisen von einem spezifischen räumlichen Kontext entschieden hat. Die Angabe eines Handlungsortes würde den Anspruch auf umfassende Allgemeingültigkeit der textuellen Aussage einschränken und den Geltungsbereich der Verhaltensanforderungen entsprechend eingrenzen. Da La Ro-

menschlicher Natur die Grundlage einer geordneten Sichtbarkeit. Bezüglich dieser annähernden Definition vgl. u.a. Van Delft 2005, 26. Louis van Delft hat in zentraler Weise die Charakterlehre als analytische Ordnungstendenz in der Anthropologie des 17. Jahrhunderts aufgearbeitet (Van Delft 2005). Die vorliegende Analyse rückt die sich inhaltlich aus diesem formalen Potential ergebenden Möglichkeiten der verstehenden Einsicht zwischenmenschlicher Interaktion in den Vordergrund.

10 So unter anderem *Discours premier. De la vraie Honnêteté* (Méré 1930a, 69-84).

chefoucauld, wie gezeigt, keine eindeutige Anleitung für diese Anforderungen festlegt,¹¹ sondern durch diese Leerstelle gerade die Reflexion und Erkenntnis anzuregen versucht,¹² erweist sich auch das Ausbleiben der räumlichen Bestimmung im Text als logische Konsequenz und semantische Intention.

Dennoch unterliegen die Maximen und Reflexionen aufgrund ihrer nachweislichen Produktion im Salon¹³ einer räumlichen Bindung, die es zu hinterfragen und in Beziehung zu den textuellen Inhalten zu setzen gilt.

Der Salon bildet im Paris des 17. Jahrhunderts als private Lokalität in der Stadt¹⁴ den gesellschaftlichen Gegenraum zum öffentlichen Raum des Hofes in Versailles.¹⁵ Während der Umgang und die zwischenmenschlichen Handlungen am Hof durch die vom König bestimmte soziale Hierarchie geordnet und strukturiert sind,¹⁶ unterliegt das gesellschaftliche Aufeinandertreffen im Salon der Anleitung einer vornehmlich weiblichen Zentrierung.¹⁷ Die

11 „[L]a plus sûre, à mon avis, c’est de n’en point avoir qu’on ne puisse changer“ (La Rochefoucauld 1967, 194). Vgl. die diesbezügliche Textanalyse in Kapitel 2.2.1.

12 Vgl. die Ergebnisse in Kapitel 2.2.2.

13 Vgl. Kapitel 1, insbesondere die Anmerkungen in den Fußnoten 17 und 18.

14 Die Salonnières nutzten für die Geselligkeiten die privaten Räumlichkeiten ihrer Pariser Stadthäuser. So öffnete beispielsweise Madame de Rambouillet ihr Haus in der Rue Saint Thomas du Louvre (vgl. Picard 1943, 26).

15 Die vor allem unter Ludwig XIV. ausgeprägte Bindung der Gesellschaft und des gesellschaftlichen Lebens an den Hof, unterstreicht die für den städtischen Salon an dieser Stelle gewählte ausdrucksstarke Begrifflichkeit eines *Gegenraums*, da er sich der entsprechenden Anziehungskraft entgegenstellt.

16 Vgl. die entsprechend eindrückliche Aufarbeitung des sozialen Gefüges des Hofes, angesichts der dort geltenden Machtstrukturen im 17. Jahrhundert, bei Norbert Elias, insbesondere in Kapitel V. seiner Arbeit *Die höfische Gesellschaft* (Elias 2002, 135-200).

17 Vgl. die einleitend angeführte, grundlegende Definition des Salons und seiner Funktionsbedingungen. Der Salon kennzeichnet sich durch regelmäßige Zusammenkünfte, unter der Anleitung und Aufsicht einer Salonnière, mit dem ausschließlichen Zweck der wechselseitigen Konversation. Vgl. Kapitel 1. Einleitung, sowie Fußnote 9 und 10. An dieser Stelle sei angemerkt, dass sich der

ausschließliche Handlungsorientierung auf die Konversation fördert und fordert eine Gleichstellung aller Teilnehmer und damit eine Auflösung der höfischen Hierarchien.¹⁸ Die gemeinschaftliche Handlungsweise im Salon überwindet die Handlungsrealität des Hofes, wobei der dadurch erzielte Kontrast die Eigenlegitimation des Salons stärkt, wie sich nachfolgend unter Bezugnahme auf die Ergebnisse der Textanalyse zu La Rochefoucauld bestätigt.

Wenn La Rochefoucauld in der Reflexion der gesellschaftlichen Praxis der Konversation die gemeinschaftliche Handlungsnorm der *complaisance* mit der Norm der *liberté* konfrontiert und kontrastiert,¹⁹ greift er ausgehend vom kommunikativen Verhandlungskontext des Salons, auf diese äußere, räumliche Dualität zurück. Die Norm der *complaisance*, das wechselseitige Wohlgefallen, beschreibt die Angemessenheit im höfischen Interaktionsgeschehen.²⁰ Das soziale Überleben in der hierarchischen Gesellschaft des

Salon zwar in seiner grundlegenden Form in der Ausrichtung und Leitung durch eine Frau bestimmt, allerdings schließt dies eine Führung durch einen Mann nicht aus. Steven Kale nennt für die französische Salonkultur im 18. Jahrhundert entsprechende Beispiele (vgl. Kale 2002, 134f.).

18 Diese Gleichberechtigung spiegelt sich in dem grundsätzlich integrativen Charakter der Salongeselligkeiten. Trotz der Exklusivität des zumeist gleichbleibenden Kreises an Gästen, hatte doch jeder von ihnen die Möglichkeit neue Teilnehmer einzuführen und die Konversation mitzugestalten. In treffender Weise spricht Verena von der Heyden-Rynsch in ihren einleitenden Bemerkungen bei den Stammgästen, den sogenannten *habitués*, von den „Säulen eines jeden Salons“ (Heyden-Rynsch 1992, 17). Die Salonnière, welche die Geselligkeit zwar initiativ begründet und anleitet, bedarf jedoch des Engagements ihrer Gäste zur Belebung und Aufrechterhaltung der Konversation. Ihre zentrale Stellung birgt keine herausgehobene Dominanz, sondern ist eine funktionelle Position der Vermittlung, die ausschließlich dem Bestand der gemeinschaftlichen Handlung dient. In diesem Sinne hat sich bei der Bestimmung der Funktionsweise des Salons in der deutschsprachigen Forschung die Bezeichnung der Salonnière als „Kristallisationspunkt“ (Wilhelmy 1989, 26) durchgesetzt.

19 Vgl. die textanalytischen Ergebnisse des theoretisch grundlegenden Kapitels 2, insbesondere des Unterkapitels 2.2.2.

20 Die auf den Schein orientierte Handlungsnorm am französischen Hof spiegelt den Versuch des Adels zumindest äußerlich und formell eine längst geschwundene

Hofes ist an das Kriterium der Verhältnismäßigkeit des Gefallens gebunden, das im Salon erkannt und in der dortigen Handlungspraxis in Ausrichtung einer wechselseitigen *liberté* überwunden wird. Im Spannungsfeld von Idealität und Realität definiert sich die Verhältnismäßigkeit der Konversation in der inhaltlichen Konvergenz und Divergenz der Handlungspraxis der gesellschaftlichen Räume von Salon und Hof. Einerseits stehen beide in einem, aufgrund des Handlungsgemeinschaften kennzeichnenden Bestrebens nach normativer Beständigkeit, konvergenten Wechselverhältnis, welches sich um den Begriff der Angemessenheit zentriert. Andererseits divergieren sie bewusst bezüglich der spezifischen inhaltlichen Ausgestaltung der Norm.

Die räumliche Unbestimmtheit der Verhaltensweise rückt die Begrifflichkeit der Angemessenheit, und die Notwendigkeit ihrer Umsetzung als Gemeinsamkeit der beiden differenten gesellschaftlichen Handlungsräume semantisch in den Vordergrund. Nach La Rochefoucauld thematisiert und definiert der Begriff der Angemessenheit, über seine kontrastiven Möglichkeiten der inhaltlichen Ausgestaltung, die gesellschaftlichen Räume. Eine Benennung dieser Räume wird überflüssig, da die in den Texten funktionalisiert dargestellte Divergenz der jeweiligen Handlungspraxis umschreibend auf sie verweist. Nicht der Raum bestimmt die Handlung, sondern die Handlung den Raum.

Dieses Raumverständnis kann durch den theoretischen Verweis auf die sozialphilosophische Konzeption Henri Lefebvres analytisch gestärkt werden. Lefebvre gehört zu den entscheidenden Vordenkern der transdisziplinären Forschungsdiskussion des *Spatial Turn*, die sich von der Vorstellung löst, den Raum als eine feste materielle Größe zu begreifen, und ihn vielmehr hinsichtlich seines soziokulturellen Bedingungsgefüges untersucht.²¹ Nach Lefebvre ist *der (soziale) Raum ein (soziales) Produkt – „l'espace (social) est un produit (social)“* (Lefebvre⁴2000, 39).

Die analytische Verknüpfung der Konzeption Lefebvres zum räumlichen Selbstverständnis des Salons ist an dieser Stelle vorerst nur anzudeuten, um

Machtposition zu wahren. Vgl. Fußnote 7 dieses Kapitels. Die Norm der *complaisance* steht so für eine vermeintlich sozial einende und bindende Stärke des Adels.

21 Vgl. u.a. die einleitenden Anmerkungen zur *Spatial Turn* Debatte in Kapitel 1, Fußnote 48.

das verkannte Verständnis und Wahrnehmungspotential der hier thematisierten, gesellschaftlichen Räume des Hofes und vor allem des Salons herauszustellen.²² Ansätze, welche die Gesellschaft und das zwischenmenschliche Verhalten im 17. Jahrhundert ausgehend von der festen Raumgröße des Hofes beschreiben,²³ sind in ihrer inhaltlichen Ausführung keinesfalls in Frage zu stellen, sondern es ist von ihnen abgrenzend auf die erkenntnistheoretische Besonderheit eines Zugangs zum sozialen Raum über die dort praktizierte Handlungs- und Umgangsweise hinzuweisen. Die literarischen Texte der Moralisten, die wie La Rochefoucauld auf einen konkreten räumlichen Index verzichten, bestärken die nachweisliche Existenz eines sozialen (Selbst-) Verständnisses der französischen Gesellschaft im Paris des 17. Jahrhunderts, welches sich von der Materialität des gesellschaftlichen Handlungsraums löst, um diesen über die Verhaltensweisen und geltenden Konventionen zu erfassen und zu definieren.

Die Frage nach den Umsetzungsmöglichkeiten von Angemessenheit im zwischenmenschlichen Verhalten schafft in der Divergenz der dabei möglichen Normmaßstäbe ein Erklärungsvakuum räumlicher Grenzen, das sich im Zuge der reflexiv motivierten Erkenntnis idealer Konversationspraxis des Salons erklärt und zu erkennen gibt. Die Moralisten des 17. Jahrhunderts stärken und fördern folglich in ihren Texten das räumliche Selbstverständnis des Salons, ohne es wertend in den Vordergrund zu rücken oder die Frage danach explizit zu thematisieren. Das räumliche Selbstverständnis erschließt sich vielmehr aus der geschilderten Angemessenheit des zwischenmenschlichen Umgangs.

Damit sind die geläufigen begrifflichen Definitionen zu überdenken, die den Salon über seine räumliche Existenz beschreiben. Bezeichnendes Beispiel hierfür ist der in diesem Zusammenhang immer wieder angeführte

22 An späterer Stelle bietet sich im analytischen Kontext des Romanwerks Marcel Prousts die Möglichkeit einer detaillierten Überprüfung sowie einer ausblickenden Zusammenführung.

23 Damit ist nicht nur erneut auf die theoretische Grundlagenarbeit von Norbert Elias hinzuweisen. Im textanalytischen Kontext zu La Rochefoucauld vgl. auch Hartwich 1997.

Salon der Madame de Rambouillet.²⁴ Der im Laufe der Jahrhunderte wiederkehrende Verweis auf den als *Chambre bleu* bekannt und einprägsam gewordenen Salon findet seine Legitimation unbestritten in der Besonderheit der für die Salonkultur maßgebenden Räumlichkeit.²⁵ Dies verdeckt jedoch die Bedeutung der dortigen Umgangspraxis für das Selbstverständnis des Salons in dieser Zeit. Das literarische Zeugnis, das teilhabende Zeitgenossen wie La Rochefoucauld diesbezüglich leisten, wurde schlichtweg übersehen.

Neben dem Salon gewinnt auch das gesellschaftliche Gefüge durch das im literarischen Text thematisierte Verständnis der Verhältnismäßigkeit des zwischenmenschlichen Umgangs an erklärender Schärfe. Die Dualität der Handlungsräume Hof und Salon erfährt durch die divergenten Handlungsnormen der Angemessenheit eines rationalen Pragmatismus der *complaisance* einerseits und eines normativen Idealismus in Ausrichtung einer wechselseitigen *liberté* andererseits eine inhaltlich ordnende Legitimationsstruktur. Sie erlaubt es dem Terminus *la cour et la ville* ergänzend zu seiner soziologischen Semantik bei Auerbach eine soziale Auslegung zuzusprechen. *La cour* und *la ville* sind zwei zentrale, differente Handlungsorte der Gesellschaft, die sich jedoch in der Ausgestaltung ihrer jeweiligen Handlungspraxis als komplementär erweisen. Die soziologische Annäherung von Bürgertum und Adel, die Auerbach in dem Terminus *la cour et la ville* beschreibend erfasst sieht, zeigt sich in der jeweils alle Teilnehmer, unabhängig von ihrem Stand, umfassenden und einschließenden Handlungspraxis der Angemessenheit bestätigt und weiterführend erklärt.

Die räumliche Indikation von Angemessenheit offenbart eine diesbezügliche gesellschaftliche Konvention im 17. Jahrhundert, die nachfolgend näher betrachtet werden soll.

24 Vgl. die diesbezügliche Anmerkung in Kapitel 1, Fußnote 10.

25 Zur Räumlichkeit des Salons der Mme de Rambouillet vgl. u.a die Ausführungen bei Picard 1943, 27-29.

3.2 (UN-)SICHTBARKEIT VON ANGEMESSENHEIT

„Il y a un parti à prendre dans les entretiens entre une certaine paresse qu'on a de parler, ou quelquefois un esprit abstrait qui nous jetant loin du sujet de la conversation, nous fait faire ou de mauvaises demandes ou de sottises réponses; et une attention importune qu'on a au moindre mot qui échappe, pour le relever, badiner autour, y trouver un mystère que les autres n'y voient pas, y chercher de la finesse et de la subtilité, seulement pour avoir occasion d'y placer la sienne.“ (La Bruyère 1995, 230)

La Bruyère weist im zehnten Paragraph seiner Ausführung *De la Société et de la Conversation* auffordernd darauf hin, dass es sich in der Konversation eindeutig zwischen einer Enthaltbarkeit und einer Überschwänglichkeit des Ausdrucks zu entscheiden gilt. So beschreibt er wie La Rochefoucauld, der auf die Notwendigkeit der *Wahl* einer angepassten Verhaltensweise verweist,²⁶ die Angemessenheit als unumgängliche Anforderung zwischenmenschlichen Umgangs. Während La Rochefoucauld nur fordert ein Verhalten richtig zu wählen (*choisir*), führt La Bruyère diese Überlegung augenscheinlich weiter, indem er auf eine verbindliche Entscheidung und Umsetzung insistiert. Es gilt Stellung zu beziehen – „Il y a un parti à prendre“ (ebd.). La Bruyère beschreibt diesbezüglich einen klar begrenzten Entscheidungsraum, der darauf hoffen lässt die Verhältnismäßigkeit zwischenmenschlichen Umgangs in der Konversation näher definiert zu finden.

Nach La Bruyère bestimmt sich das Maß der Angemessenheit in der abwägenden Abgrenzung von für die Konversation destruktiven Handlungsweisen. Diese können sich zum einen durch eine zu starke sachliche Nähe, zum anderen durch eine entsprechende Ferne des Individuums zur Handlung

26 Vgl. die diesbezügliche Analyse in der Einleitung des vorliegenden Kapitels. Die entsprechende Textstelle sei an dieser Stelle nochmals angeführt: „Il est nécessaire d'observer que toute sorte de conversation, quelque honnête et quelque spirituelle qu'elle soit, n'est pas également propre à toutes sorte d'honnêtes gens: il faut *choisir* ce qui convient à chacun, et choisir même le temps de le dire“ (La Rochefoucauld 1967, 193). Die Kursivsetzung ist nicht Teil des Originaltextes.

auszeichnen.²⁷ Die gesteigerte Aufmerksamkeit (*une attention*), die La Bruyère mit dem eindringlich suchenden Bestreben umschreibt, den kommunikativ ausgetauschten Inhalten auf den Grund zu gehen,²⁸ steht dem mangelnden Interesse oder auch fehlenden Enthusiasmus an einer sachlichen Tiefe (*une paresse*) gegenüber.²⁹ Die genannten Isotopien stellen zwei gegensätzliche Pole eines übermäßig anziehenden beziehungsweise abstoßenden Bezugs des Individuums zur Handlung der Konversation dar.

Die Angemessenheit ergibt sich im Ausgleich dieser extremen Haltungen. Die Aufforderung „Il y a un parti à prendre“ (ebd.) verweist darauf, dass dafür nur ein einziger Standpunkt („un parti“, ebd.)³⁰, das heißt eine bestimmte Verhaltensweise in Frage kommt. Die Norm der Angemessenheit im gemeinschaftlichen Umgang offenbart sich in dem Abstand zu den durch die Extrema beschriebenen Handlungsoptionen.³¹ Nur die Kenntnis der äußersten Optionen individuellen Verhaltens ermöglicht nach La Bruyère die Bestimmung angemessenen Verhaltens, sowie das Verständnis des indivi-

27 Auffallend ist dabei die Verwendung des die Distanz benennenden Adverbs *loin*.

Es erfasst und präzisiert im vorliegenden Kontext die Abstraktheit der individuellen Gedankengänge als einen Moment der Distanzierung von den Inhalten der Konversation. Die dem Ausdruck inhärente Dynamik des Entfernens, die sich semantisch in dem Adverb konzentriert, lässt die im Text nachfolgende Beschreibung der gegenläufigen Handlung der Aufmerksamkeit als ein Bestreben zum Aufheben von Distanz erfahrbar werden. Es wird deutlich, dass mit den Verben *chercher*, *trouver* und *relever* ein kontinuierlicher und vor allem eindringlicher Prozess der Annäherung beschrieben ist. Eine Benennung durch das Antonym *près* bleibt aus.

28 „[U]ne attention importune qu'on a au moindre mot qui échappe, pour le relever, badiner autour, y trouver un mystère que les autres n'y voient pas, y chercher de la finesse et de la subtilité, seulement pour avoir occasion d'y placer la sienne.“ (La Bruyère 1995, 230).

29 „[U]ne certaine paresse qu'on a de parler, ou quelquefois un esprit abstrait qui nous jetant loin du sujet de la conversation, nous fait faire ou de mauvaises demandes ou de sottes réponses“ (ebd.).

30 Die Kursivsetzung im Zitat dient der analytischen Hervorhebung.

31 Der Normbegriff der Angemessenheit zeigt sich in der Anschaulichkeit einer über den Begriff des Abstands definierten mathematischen Norm verwandt.

duellen und auch des gemeinschaftlichen Wissens, das über diesen idealen Umgang herrscht.³² Die Norm der Angemessenheit ist ein relational definierter Begriff.

La Bruyère kennzeichnet durch die Adjektive schlecht (*mauvais*), dumm (*sot*) und lästig (*importun*) die extremen, das heißt unangemessenen Handlungsweisen als eindeutige Erfahrungsbereiche.³³ Die Genauigkeit der Bestimmung übermäßigen Verhaltens generiert sich aus der Menge der negativen Eindrücke.³⁴ Diese sind hier nicht im Einzelnen analytisch zusammenzutragen, sondern es ist auf die von La Bruyère angeführte zentrale Rollenkonzeption des Narren (*le sot*) zu verweisen. Sie fasst die für die vorliegende abgrenzende Bestimmung der Angemessenheit notwendigen, negativen Erfahrungswerte zusammen.

So schreibt La Bruyère im zweiten Paragraph der Ausführung *De la Société et de la Conversation*: „C'est le rôle d'un sot d'être importun: un homme habile sent s'il convient, ou s'il ennuie: il sait disparaître le moment qui précède celui où il serait de trop quelque part.“ (Ebd., 225). Der Narr zeichnet sich durch eine seinem Umfeld in besonderem Maße negative Auffälligkeit aus. Sein Verhalten ist unpassend, importun und beschreibt sich durch eine Art der Übertreibung, die einen negativen äußeren Eindruck geradezu aufdrängt und provoziert. Im Adverb *trop* konzentrieren sich die bereits erläuterten Isotopien der Übermäßigkeit. Ein Verhalten, das sich als *trop* bezeichnen lässt, ist exzessiv, über ein natürliches oder auch gewöhnliches Maß hinausgehend.

La Bruyère schreibt dem Narren den eigentümlich auffallenden Verhaltenscharakter der Übermäßigkeit als Rolle durch den einleitenden Präsentativ *c'est* zu. „C'est le rôle d'un sot d'être importun“ (ebd.). *Le sot* ist der

32 Dies gilt auch für La Rochefoucauld, der die Verhaltensidealität analytisch von einer negativen Verhaltensrealität ableitet.

33 „[N]ous fait faire ou de mauvaises demandes ou de sottés réponses; et une attention importune“ (La Bruyère 1995, 230).

34 In der Vielzahl der für La Bruyères literarisches Werk bezeichnenden Charakterbeschreibungen zeigt sich ein auffallend weites Spektrum an diesbezüglichen Erfahrungen. Ihr quantitativer Umfang bestärkt die angedeutete Textintention einer vom Autor angeregten Bestimmung der Angemessenheit über die erfahrbaren, negativen Handlungsweisen.

terminologische Brennpunkt mit dem die negativen Erfahrungswerte zwischenmenschlichen Verhaltens semantisch gebündelt und konzentriert werden. Der Autor instrumentalisiert den syntaktischen Aufbau des Satzes für die semantische Bestimmung der Unangemessenheit. Der durch den Präsensativ *c'est* betonte Akt der Beschreibung bestärkt die Eigenschaft der Unangemessenheit als ein von außen wahrnehmbarer, folglich als solcher bestimmbarer Erfahrungsmoment.

Dahingegen scheint der sich angemessen verhaltende Mensch eine direkte äußere Erfahrbarkeit seines Handelns zu vermeiden. Wer nicht auffällt, verhält sich auch nicht unangemessen. „[U]n homme habile sent s'il convient, [...] il sait disparaître le moment qui précède celui où il serait de trop quelque part.“ (ebd.). Der *homme habile*, der gesellschaftsfähige Mensch versteht es sich im richtigen Moment zurückzuziehen und entgeht auf diese Weise gezielt dem Erfahrungsbereich der Unangemessenheit. Die Infinitivkonstruktion *savoir disparaître* beschreibt die Angemessenheit als einen Handlungsakt, der die Sichtbarkeit von außen vermeidet. Das handelnde Individuum bleibt unsichtbar, da sein Verhalten keine negativen äußeren Eindrücke hinterlässt.

Der *homme habile*, der gesellschaftsfähige Mensch bildet die, der Rolle des *sot* entgegenstehende, Beschreibungskonzeption für einen angemessenen zwischenmenschlichen Umgang. Seine besondere Fähigkeit (*l'habilité*), keine negativen Eindrücke zu hinterlassen, begründet sich in seinem persönlichen Geschick im Umgang mit dem gesellschaftlichen Handlungsraum als normativem Erfahrungsbereich. Die Angemessenheit begründet sich in einem besonderen geistigen Gespür und Gefühl für das (Un-)Maß in der Konversation. Nur der *homme habile* versteht es (*savoir*) nicht durch übermäßiges Verhalten aufzufallen und es gelingt ihm, der Norm der Angemessenheit in bezeichnender Weise zu entsprechen (*convenir*). Die Semantik des Satzes, der den *homme habile* in Kontrast zum *sot* beschreibt, wird durch die Verben *sentir* und *savoir* getragen.³⁵ Der für die Angemessenheit notwendige Ausgleich des Übermaßes beweist sich in einem bewussten inneren Bezug des *homme habile* zu seinem eigenen Handeln. Dem steht der extrem anziehende

35 „[U]n homme habile sent s'il convient, [...] il sait disparaître le moment qui précède celui où il serait de trop quelque part.“ (La Bruyère 1995, 225). Die Kursivsetzungen sind nicht Teil des Originaltextes.

beziehungsweise abstoßende äußere Bezug des *sot* zur Handlung entgegen.³⁶ Dem Narr fehlt das innere Bewusstsein für sein Verhalten. Er kann sich ausschließlich in auffälliger und damit in unangemessener Weise benehmen. Dies ist seine Rolle.³⁷

Das den *homme habile* auszeichnende geistige Gespür bleibt im Inneren verborgen und damit ebenso unsichtbar, wie das daraus resultierende angemessene Handeln. Die Angemessenheit zwischenmenschlichen Umgangs in der Konversation definiert sich nach La Bruyère als äußere Unsichtbarkeit.

Es entsteht eine textuelle Wahrnehmbarkeit durch den semantisch spiegelnden Kontrast zum Handlungsfeld des Narren. La Bruyère nutzt den eindeutigen, gesellschaftlichen Erfahrungsbereich der Unangemessenheit zur Aufdeckung der Angemessenheit. Die dabei geforderten individuellen, sensuellen Fähigkeiten *sentir* und *savoir* werden zu einer erkennenden Rezeption seines Textes instrumentalisiert: die notwendige innere *Sichtbarkeit* von Angemessenheit wird ganz im Sinne La Rochefoucaulds angeregt.³⁸

3.3 DER DISKURS DER ANGEMESSENHEIT

Die Zuspitzung der Angemessenheit im Rollenkonzept des *homme habile* nach La Bruyère zeigt erneut die Unbeholfenheit, durch die sich der Umgang mit der inhaltlichen Bestimmung der Begrifflichkeit auszeichnet.³⁹ Die Beschreibung wird in semantisch spezifischer Abgrenzung zum Handlungsfeld des Narren vorgenommen, geschieht dadurch jedoch nur in einer indirekten Weise. Während sich der Narr durch einen eindeutigen äußeren Erfahrungsbereich typisiert, kennzeichnet sich das Gegenbild des *homme habile* lediglich durch den Verweis auf die seinem Verhalten zugrunde liegenden individuellen Fähigkeiten. Die Bezeichnung *homme habile* ist eine umschreibende Rollenkonzeption, die belegt, dass der gesellschaftliche Umgang mit dem

36 Vgl. die Isotopien des übermäßigen Verhaltens in der Konversation, insbesondere in den, in Fußnote 28 und 29 dieses Kapitels, angeführten Textzitate.

37 Damit offenbart sich die angeführte Zuschreibung der Rolle über den Präsenspartikel *c'est* in der weiteren Semantik eines für den *sot* unabänderlichen Schicksals.

38 Vgl. diesbezüglich Kapitel 2.1.2.

39 Vgl. die einleitende Analyse zu Kapitel 3.

unsichtbaren Erfahrungsbereich der Angemessenheit auf einem anerkannten Diskurs über die individuelle *habilité* beruht.

Der Diskurs über die Angemessenheit, der sich im Referenzrahmen der Erfahrungen gesellschaftlicher Unangemessenheit begründet, wird im Begriff der *honnêteté* fassbar, welcher das Vakuum negativer gemeinschaftlicher Handlungserfahrungen in einer positiven Termination konzentriert und auf diese Weise eine äußere Sichtbarkeit des Verständnisses von individueller Angemessenheit schafft.⁴⁰ Hier bündelt sich der gemeinschaftliche Konsens bezüglich der normativen Umgangsweise der handlungsbezogenen *liberté*, aber auch der *complaisance*, in einer anschaulichen Prägnanz, welche die tragende Übereinkunft der diesbezüglichen Norm noch verstärkt und einend propagiert.

Chevalier de Méré benutzt die begriffliche Besonderheit der *honnêteté* als Ausgangspunkt einer deskriptiven Annäherung. Er konstatiert, dass sich das Wort *honnêteté* im vergleichenden Kontext mit anderen europäischen Sprachkulturen durch eine auffallende semantische Genauigkeit auszeichnet: „[N]ous avons l’avantage de signifier par un seul mot, ce qu’on ne peut exprimer dans les autres Langues, que par une longue suite de paroles“ (Méré 1930a, 69).⁴¹ Der Verweis Mérés auf die für andere Kulturen vergleichsweise geläufige, sprachlich umfangreiche Deskription deutet das der begrifflichen Prägnanz entgegenstehende, inhaltlich weite Bestimmungsfeld der *honnêteté* an. So muss festgehalten werden, dass sich auch Mérés Discours *De la vraie Honnêteté* als ein Sammlungsbericht der Erfahrungen und Erfahrungswerte von Anforderungen und Bedingungen der Angemessenheit erweist.⁴² Unter Rückgriff auf sowohl historische als auch gegenwärtige Beispiele, schildert Méré ausführlich, was die *honnêteté*, das heißt das diesbezüglich menschliche und zwischenmenschliche Verhalten, auszeichnet und

40 Auffallend ist dabei, dass das Antonym der *malhonnêteté* keine dem Begriff der *honnêteté* äquivalente Verwendungsdichte aufweisen kann.

41 „[L]es Latins ni les Grecs n’avoient point de terme propre pour signifier ce que nous entendons par le mot d’honnête-homme. Les Italiens non plus, ni les Espagnols; les Anglois ni les Allemans, que je sache, n’en ont point.“ (Méré 1930a, 69).

42 Vgl. die bisherigen Ergebnisse der Textanalyse zu La Bruyère und La Rochefoucauld.

welche Anforderungen, seiner Auffassung nach diesem Umgang zugrunde liegen. Eine präzise, eindeutig als solche fassbare Definition der *honnêteté* bleibt auf den ersten Blick aus.⁴³

Hinsichtlich der inhaltlichen Präzisierung fallen im *Discours* die wiederholt angeführten, definatorisch eingrenzenden Anmerkungen auf, welche die *honnêteté* als eine individuelle, menschliche Eigenschaft beschreiben.⁴⁴ Doch auch wenn Méré in dieser deutlichen Weise auf das individuelle menschliche Geschick insistiert, wäre es falsch davon ausgehend unter Ausschluss der anderen Inhalte die *honnêteté* vorschnell, und damit ausschließlich, als eine menschliche Eigenschaft und Tugend zu bezeichnen.⁴⁵ Méré selbst verweist auf einen besonderen, ihr zugrunde liegenden Mehrwert:

„L’honnêteté, comme j’ai dit, est le comble et le couronnement de toutes les vertus: Car peu s’en faut, que nous ne comprenions sous ce mot, les plus belles qualitez du cœur et de l’esprit, et tout ce qu’on peut souhaiter pour être d’un aimable commerce, tant parmi les hommes, que parmi les femmes.“ (Méré 1930a, 77)

43 Der Text *De la vraie Honnêteté* wird durch einen zweiten bewusst als inhaltliche Fortsetzung betitelten *Discours II. Suite de la vraie Honnêteté* ergänzt (Vgl. Méré 1930b, 85-102).

44 So findet sich wiederholt die Bezeichnung „cette qualité si rare“ (Méré 1930a, 70 und 71) im Text.

45 Vgl. diesbezüglich insbesondere die einleitenden Anmerkungen zur *honnêteté*, S. 7. Der Begriff der *honnêteté* stellt angesichts seines bedeutsamen Stellenwerts in der französischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts einen viel diskutierten Forschungsgegenstand dar. Als allgemeine, einschlägige Monographie ist insbesondere auf Emmanuel Bury (Bury 1996) zu verweisen, der zur Betrachtung der *honnêteté* in der Literatur einen weiten zeitlichen Rahmen vom 16. bis ins 18. Jahrhundert wählt. Eine Autorspezifische Analyse findet sich unter anderem bei Oskar Roth, der das *honnêteté*-Ideal bei La Rochefoucauld in den Blick nimmt (Roth 1981). Jean-Pierre Dens hat die *honnêteté* unter anderem bei Méré analysiert (Dens 1981). Die vorliegende Analyse stellt sich nicht in den Kontext der allgemeinen Forschungsdiskussion der *honnêteté*, sie kann jedoch gerade angesichts der Thematik des zwischenmenschlichen Umgangs einen eigenständigen Beitrag zu der grundsätzlich vielschichtigen Diskussion leisten.

Die menschliche Fähigkeit der *honnêteté* definiert sich neben ihrer Bestimmung durch die individuelle Kompetenz, auch und gerade über ihr zwischenmenschliches Leistungspotential des *aimable commerce*.⁴⁶ Diese Rückbindung an den äußeren Handlungskontext fördert und fordert die von Méré angeführten „plus belles qualitez du cœur et de l’esprit“ (ebd.). Individuum und Gemeinschaft stehen bezüglich dieser Charaktereigenschaften in einem Austausch des positiven Ermessens. Die *honnêteté* ist das Produkt des Zusammenwirkens *befähigter* Einzelner, was sie über alle anderen menschlichen Tugendideale stellt und die von Méré gewählte Bewertungsdimension begründet: „L’honnêteté [...] est le comble et le couronnement de toutes les vertus“ (ebd.). Der Autor kommt zu dem Schluss, dass die *honnêteté* „la quintessence de toutes les vertus“ (ebd., 71) ist.

Im methodisch abgleichenden Zusammenspiel von äußerem Handlungskontext und individuellem Handeln beschreibt sich die *honnêteté* in ihrer Eigenschaft als zusammenführender Diskurs der angemessenen Handlungsorientierung. Méré zeigt diese Funktion im formalen Aufbau seiner Ausführung, indem er die entsprechenden Erfahrungen angemessenen Verhaltens zusammenträgt und erörtert. Die *honnêteté* als *Quintessenz aller menschlichen Tugenden*, erschließt sich dem Leser in der diskursiven Gesamtheit und Eigenschaft des Textes. Oder anders formuliert: *La vraie honnêteté* offenbart sich in der analytischen Essenz der von Méré geschilderten Erfahrungen menschlichen und zwischenmenschlichen Verhaltens.

Eine explizite Definition der *honnêteté*, das heißt eine Aussprache ihrer Merkmale wird aufgrund dessen unnötig. Méré veranschaulicht, dass es allein des Wechselspiels und des handlungsbezogenen Erfahrungsbereichs von Individuum und Gemeinschaft zur normativen Durchsetzung einer Verhältnismäßigkeit von Handlung und Handelnden bedarf. Ausschlaggebende und grundlegende Bedingung ist die individuell und gemeinschaftlich aktive, das heißt praxisorientierte Arbeit am Diskurs. Méré belegt dabei die bereits bei La Rochefoucauld, aber auch bei La Bruyère gezeigte Notwendigkeit der Aktivierung menschlicher Vernunft zur bewussten Entscheidung für ein angemessenes Verhalten. Er verweist darauf, indem er in seiner Umschreibung der Entstehungsweise der *honnêteté* das Wort *science* verwendet.

46 Die Konjunktion *et* verweist im zitierten Satz auf den gleichberechtigten Stellenwert des zwischenmenschlichen Handlungsrahmens als Bestimmungsfaktor der menschlichen Fähigkeit der *honnêteté*.

„Cette science est proprement celle de l’homme, parce qu’elle consiste à vivre et à se communiquer d’une manière humaine et raisonnable. [...] Il faut donc s’instruire, le plus qu’on peut, des choses de la vie[...] Selon mon sens, il ne faut gueres étudier que les choses qui rendent plus habile ou plus agreable, et comme cet avantage vient presque tout d’un esprit bien tourné, je ne voudrois rien négliger pour en acquérir.“ (Ebd., 72f.)

Die Angemessenheit zwischenmenschlichen Handelns obliegt nicht nur einem entsprechenden Wissen, sondern vor allem auch einer beständigen Wissensaneignung („Il faut donc s’instruire“, ebd., 72). Diese Aneignung muss im Einklang mit einer diesbezüglich selbstreflexiven Betrachtung und Eigenwahrnehmung stehen. „Il ne suffit pas de se défaire de ce qu’on a de mauvais, il faut exceller en tous les avantages du cœur et de l’esprit, d’une manière agissante et commode“ (ebd., 77f.). Die Aufforderung durch seine eigenen Fähigkeiten hervorstechen und diese in eine äußere Verhältnismäßigkeit zu setzen, baut auf eine erkennende, diskursive Arbeit an sich selbst. Die *honnêteté* ist die Leistung einer stetigen, drängenden geistigen Auseinandersetzung des Individuums mit seinem Handlungsumfeld.⁴⁷

Im Erfahrungsbericht Mérés generiert sich die individuelle Leistung weiterhin aus einem aktiv abgleichenden Bewusstsein für die eigene Persönlichkeit und das äußere gesellige *Leben*. So mahnt Méré weiterführend an: „Il n’est pas inutile d’être averti des moindres choses, qui regardent la vie; il semble même que cela soit absolument à desirer; néanmoins le plus important paroît à s’en servir à propos, selon les occasions“ (ebd., 77). Es gilt nicht nur das Äußere wissend aufzunehmen, sondern es für sich und sein eigenes geselliges Auftreten zu nutzen. Das aktiv abgleichende Bewusstsein wird in der Notwendigkeit einer daraus resultierenden Anwendungsorientierung angedeutet.⁴⁸ Die Kunst des Wissens um die *honnêteté* liegt in ihrer Umsetzung, worin sich die Stärke der individuellen *raison* hinsichtlich der *honnêteté* beweist und bewährt.

47 In der angeführten Textstelle konzentriert sich dies im Verb *exceller*, das neben der entsprechenden Anforderung an die damit ebenso einhergehende, auf Erfolg drängende Optimierung verweist.

48 Die ergänzende Notwendigkeit und Funktion der Anwendungsorientierung wird im angeführten Satz durch das Adverb *néanmoins* unterstrichen und durch den

Méré erfasst wie kein anderer Autor der Zeit den gesellschaftlichen Diskurs der Angemessenheit im Widerstreit zwischen begrifflicher Prägnanz und inhaltlicher Vielschichtigkeit. Diese Gegenläufigkeit ist dabei belegendes Zeugnis der Funktionsweise jener Diskursivität von Angemessenheit als ein Moment der konsensuell bestrebten Auseinandersetzung zwischen Individuum und Gemeinschaft. Ausgangspunkt zur gemeinschaftlichen Übereinkunft und Handlungsorientierung ist das Individuum und seine *Fähigkeit* zur geistigen Erkenntnis. Die *honnêteté* ist das Produkt der individuellen Leistungskraft der *raison*.

Méré bestärkt die bisherige analytische Erkenntnis der moralistischen Texte La Rochefoucaulds und La Bruyères. Sie umschreiben die Handlungsnorm der Praxis französischer Salonkultur als verhandelbares Ergebnis der Konfrontation von individuellen Stärken und Schwächen im Kontext gemeinschaftlicher, das heißt zwischenmenschlicher Interaktion. Die von der Forschung vornehmlich betrachtete menschliche Triebkraft des *amour-propre* nimmt dabei eine wichtige, handlungsentscheidende Rolle ein, hat jedoch gerade in Bezug auf die Umsetzung der Handlungsnorm einen untergeordneten Stellenwert. Ihre Stärke entpuppt sich vor dem Hintergrund angestrebter Verhaltensnorm als Schwäche, die es zu überwinden und zu meistern gilt. Das eigentliche menschliche Potential liegt dahingegen in der rationalen Vernunft und geistigen Erkenntnis, die angesichts der unwiderruflichen Ausdrucks- und Durchsetzungskraft des *amour-propre* zunächst begrenzt und untergeordnet erscheint. Gerade in dieser Zurückhaltung offenbart die *raison* ihre besondere Stärke für die zwischenmenschliche Interaktion. Die Angemessenheit als ein Moment äußerer Unsichtbarkeit verdankt ihre Umsetzung – die Realisierung der normativen Verhaltensidealität in der französischen Salonkultur – der verdeckten, inneren menschlichen Wirkkraft der *raison*. Diese wird durch die Differenzen äußerer Verhaltenspraxis, die sich zum einen in der Opposition von Idealität und Realität des menschlichen Verhaltens, zum anderen in den kontextuellen, das heißt räumlich bedingten Differenzen von normativer Umsetzung ergeben, aktiviert und angetrieben. Ihre

Superlativ *le plus important* verstärkend betont. Die syntaktische Struktur des Satzes weist durch die Anführung eines trennenden Semikolons auf die semantische Gleichwertigkeit der Anwendungsorientierung und der Wissensaneignung hin.

besondere Funktionsweise baut auf ein erkennendes Sehen von zwischenmenschlichen, oder auch räumlich bedingten Handlungskontrasten gemeinschaftlichen Umgangs.

Die französische Salonkultur des 17. Jahrhunderts zeichnet sich durch eine Konversationspraxis aus, welche die geistigen Möglichkeiten des Individuums im Spannungsfeld von Idealität und Realität gemeinschaftlich bindend herausfordert und handlungsleitend instrumentalisiert. Der individuelle kognitive Akt des Erkennens ist jedoch, um dies nochmals zu betonen, an eine gemeinschaftliche Verantwortlichkeit für die Handlung rückgebunden. Es belegt sich die tragende Existenz der Diskursivität von Angemessenheit in der französischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts.

4. Die Konversationspraxis der französischen Salonkultur im langen 18. Jahrhundert zwischen Wandel und Beständigkeit

Wie die bisherige Textanalyse zeigt, ist die Konversationspraxis der französischen Salonkultur des 17. Jahrhunderts ein gemeinschaftlicher Erfahrungsmoment kommunikativer Freiheit. Das Wissen um das normative Verhaltensideal der *liberté* ist ein kollektiv generiertes Gut, welches sich in aktiver wechselseitiger Interaktion bestärkt und legitimiert. So werden die beteiligten Individuen in ihrer Kenntnis dieser Norm im Zuge der Handlungspraxis immer wieder von Neuem herausgefordert und auf die Probe gestellt.

Die Moralisten La Rochefoucauld, La Bruyère oder auch Chevalier de Méré beschreiben diesen Prozess in der textuellen Anleitung einer erkennenden Reflexion des erfahrbaren äußeren Handlungsdissens. Die Arbeit an diesem Dissens gründet auf der Auseinandersetzung des Einzelnen mit den eigenen, die Handlung beeinflussenden, inneren Triebkräften, *amour-propre* und *raison*. Es wird in der kommunikativen Interaktion eine verantwortungsvolle Aktivität, das heißt ein handlungsorientiertes Zusammenwirken der Antriebskräfte erwartet. Der Einzelne kann somit gezielt am Erfolg der Konversationspraxis teilhaben, indem er durch eine innere Balance darauf hinwirkt. Ein Erfahrungsmoment kommunikativer Freiheit entsteht durch die erfolgreiche Umsetzung einer Verhaltensidealität jedoch nur im entsprechend adaptierten Zusammenwirken aller Beteiligten. Individuum und Gemeinschaft stehen in der Konversationspraxis französischer Salonkultur in

einer vorbildhaften, tragenden Symbiose der Handlungsorientierung. Das Wissen um die gemeinschaftlich bindende Norm erreicht dabei eine eigenständige Qualität der Diskursivität, welche die entsprechend handelnde Generation des 17. Jahrhunderts überdauert.

Im 18. Jahrhundert erlangt das Verhaltensideal in der Salonkonversation einen selbstverständlichen Status. Die Grundsätze zwischenmenschlichen Verhaltens werden nicht mehr reflexiv diskutiert, sondern vielmehr konstatierend festgehalten.

So beschreibt Jean Le Rond d'Alembert die für die Konversation geltende Verhaltensnorm kommunikativer Freiheit in einem Artikel des enzyklopädischen Monumentalwerks *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*.¹

„Les lois de la *conversation* sont en général de ne s'y appesantir sur aucun objet, mais de passer legerement, sans effort & sans affectation, d'un sujet à un autre; de savoir y parler de choses frivoles comme de choses sérieuses; de se souvenir que la *conversation* est un délassement, & qu'elle n'est ni un assaut de salle d'armes, ni un jeu d'échecs; de savoir y être négligé, plus que négligé même, s'il le faut: en un mot de laisser, pour ainsi dire, aller son esprit en liberté, & comme il veut ou comme il peut; de ne point s'emparer seul & avec tyrannie de la parole; de n'y point avoir le ton

1 Der Eintrag findet sich unter dem Stichwort „Conversation, Entretien“, angesichts der alphabetischen Ordnung der Artikel, im vierten Band des Werkes. Die *Encyclopédie* wurde von Jean Le Rond d'Alembert und Denis Diderot zwischen 1751 und 1768 in insgesamt 17 Textbänden herausgegeben und zeitlich nachfolgend bis 1777 durch 11 Bildbände erweitert. Sie gilt neben dem deutschsprachigen *Großen vollständigen Universal-Lexicon* und der englischsprachigen *Encyclopaedia Britannica* als eines der einschlägigen und einflussreichsten enzyklopädischen Nachschlagewerke im Europa des 18. Jahrhunderts (vgl. Schneider 2013, 38). Die Autoren von Enzyklopädien haben nicht nur den Anspruch Wissen möglichst umfangreich zusammenzutragen und zu ordnen, sondern es auf diese Weise vermittelnd zugänglich und nutzbar zu machen. Vgl. diesbezüglich unter anderem auch die von Schneider zusammenfassend formulierte Definition; ebd., 23. So sind insbesondere die Enzyklopädien des 18. Jahrhunderts Produkt und Ausdruck des von Immanuel Kant in der Formel „Sapere aude!“ (Kant 1784, 481) inhaltlich zugespitzten aufklärerischen (Eigen-)Bestrebens des Menschen.

dogmatique & magistrale; rien ne choque davantage les auditeurs, & ne les indispose plus contre nous.“ (D’Alembert 1966, 165f.)

Durch die Isotopie der Leichtigkeit und Unbeschwertheit von Inhalt und Ausdruck der individuellen Konversationsbeteiligung verweist d’Alembert auf die notwendige Bedingung eines freiheitlichen Handelns.² In der Gesamtheit des zusammengetragenen gesellschaftlichen Wissens bezieht dieser Gegenstand den formalen Stellenwert eines inhaltlich gesicherten, unumstößlichen Tatbestands der Zeit.

Ein entsprechend verändertes Verständnis der kommunikativen Verhaltensanforderungen wird darüber hinaus durch das Substantiv *lois* angedeutet, welches die Konversation als einen klar geordneten Handlungsbereich aus-

2 D’Alembert schildert die Leichtigkeit und Unbeschwertheit des Handelns auf verbaler Ebene unter anderem durch die Verneinung des Verbs *s’appesantir* oder die Infinitivkonstruktion *laisser aller*. Diese Semantik wird durch syntaktische Einschreibungen, wie „sans effort & sans affectation“ oder durch das beschreibende Adverb „legerment“ (D’Alembert 1966, 165) unterstrichen. Es wird deutlich, dass D’Alembert zur semantischen Verstärkung mit der entgegengesetzten und abzugrenzenden Isotopie der Schwerfälligkeit spielt. Er lehnt sich folglich an die argumentative Rhetorik der Moralisten des 17. Jahrhunderts an, die ausgehend von einer negativen Verhaltensrealität eine ideale Norm erläutern. Dieser vergleichsweise ähnlichen Herleitung des Gegenstands steht ein diesbezüglich verändertes Selbstverständnis entgegen.

weist. Während La Rochefoucauld bei den von ihm formulierten Grundsätzen bestenfalls von *Regeln* gesprochen hat,³ zeigt d'Alembert mit der Formulierung *Gesetze der Konversation*⁴ eine Verschärfung des zugrunde liegenden semantischen Charakters der Vorschrift. D'Alembert markiert die Verhaltenspraxis als eine obligatorische Umgangsweise, die sich objektiv bestimmen, festschreiben und vor allem vorschreiben lässt. Die Freiheit als normative Maßregel der Konversation wird nicht mehr, wie noch von den Moralisten des 17. Jahrhunderts textuell anregend angestrebt, sondern nun voraussetzend eingefordert.

Der handlungsleitende Begriff der Freiheit ergibt sich nicht im Kontext eines gemeinschaftlich wechselseitigen Zusammenwirkens aller Beteiligten. Die Ausführung d'Alemberts wird von einer einseitigen Perspektivik geleitet, die den Blick verallgemeinernd auf das Handeln des Einzelnen in der Konversation lenkt.⁵ Die Konversation wird zwar als zwischenmenschlicher Umgang angedeutet, aber d'Alembert spricht nur von der Vermeidung einer einseitigen Rücksichtslosigkeit.⁶ Eine bewusst auf das wechselseitige Miteinander in der Konversation zielende Semantik findet sich nicht.

3 Am Ende der Reflexion *IV. De la conversation* spricht La Rochefoucauld für die von ihm zuvor angeführten Verhaltensanforderungen zusammenfassend von *Regeln*, wenn er festhält: „[C]eux mêmes qui en font des règles s'y méprennent quelquefois“ (La Rochefoucauld 1967, 194). Neben der Tatsache, dass diese explizite Benennung der Anforderungen als *Regeln* im genannten textuellen Kontext durch eine Einmaligkeit auffällt, kennzeichnet sie sich, gerade auch im Vergleich zur Ausführung d'Alemberts durch einen Partitivartikel. Die Regelmäßigkeit unterliegt bei La Rochefoucauld einer unbestimmten Lesart, welche die semantisch relativierende Aussage des Satzes in Bezug auf die umfassende Wirkungsmacht von festen Regelsätzen stärkt.

4 „Les lois de la *conversation*“ (D'Alembert 1966, 165).

5 Die Anforderungen verweisen in ihrer Semantik durch den im Satz einleitend vorangestellten Einschub *en général* auf eine alle Individuen gleichermaßen betreffende Verhaltensweise. Vgl. ebd.

6 So wird beispielsweise auf die Zuhörer verwiesen, die aufgrund einer einseitigen, individuellen Wortergreifung oder auch inhaltlichen Durchsetzung negativ aufgebracht reagieren. Dies gilt es, auch im eigenen Interesse zu vermeiden. „[D]e ne point s'emparer seul & avec tyrannie de la parole; de n'y point avoir le ton

Es wird deutlich, dass nach d'Alembert die Norm kommunikativer Freiheit in einem ausschließlich individuellen Bestimmungs- und Anpassungsbereich liegt. Der Einzelne trägt durch sein Verhalten die Verantwortung den *Gesetzen der Konversation* zu entsprechen und seinen Geist in der Konversation in freien und ungezwungenen Bahnen verlaufen zu lassen: „aller son esprit en liberté, & comme il veut ou comme il peut“ (ebd., 165). Ausgangslage ist, wie diese Anmerkung nochmals verdeutlicht, der Fähigkeits- und Möglichkeitsbereich des Einzelnen. So wird insbesondere die Erkenntnis des Wirkunspotentials des *amour-propre* als eine entsprechende Anforderung individueller Kompetenz beschrieben.⁷

„La *conversation* est peut-être la circonstance où nous sommes le moins les maîtres de cacher notre amour-propre; & il y a toujours à perdre pour lui à mortifier celui des autres; parce que ce dernier cherche à se venger, qu'il est ingénieux à en trouver les moyens, & que pour l'ordinaire il les trouve sur le champ; car qui est-ce qui ne prête pas par cent endroits des armes à l'amour-propre d'autrui?“ (Ebd., 166)

Die rhetorische Frage des Autors belegt die Kenntnis des Aggressionspotentials des menschlichen *amour-propre* als ein zu diesem Zeitpunkt unangefochtenes Basiswissen.⁸ Sie ist ein formales, moralistisches Erbe des 17.

dogmatique & magistrale; rien ne choque davantage les auditeurs, & ne les indispose plus contre nous.“ (Ebd., 165f.) So beschreibt d'Alembert nachfolgend das unvermeidbare Wirkungspotential des *amour-propre*, das zu einem solchen einseitigen Handeln und zu einer, auch im Sinne des *amour-propre*, besser vermeidbaren Provokation führt.

- 7 Es offenbart sich die einleitend benannte, für das 18. Jahrhundert gewandelte, anthropologische Auffassung, die den menschlichen Trieb des *amour-propre* seines ausschließlich negativen Stellenwerts und Bedeutungsgrads enthebt. Vgl. u.a. Kapitel 1, Fußnote 33. Der *amour-propre* ist längst anerkannter Teil der menschlichen Natur, der in seiner Wirkung bekannt ist und daher mit auffallend offenen Worten benannt wird.
- 8 Gerade im Verweis auf die unüberwindbare Kraft des *amour-propre* wird nochmals deutlich: Für ein erfolgreiches, normkonformes Zusammenwirken obliegt es ausschließlich dem Individuum die für die freiheitliche Konversationspraxis hinderliche und störende Triebkraft zu berücksichtigen.

Jahrhunderts, da sie auf eine entsprechende kritische Erkenntnis hinweist. Inhaltlich ist jedoch offensichtlich geworden, dass das Erkennen nicht mehr an den gemeinschaftlichen Wirkungskontext der Wechselseitigkeit rückgebunden ist. Die Freiheit der Konversation definiert sich nach d'Alembert als ein ausschließlich individueller Erfahrungs- und vor allem Umsetzungsmoment einer längst standardisierten Norm.⁹

Die Konversationspraxis der französischen Salonkultur offenbart sich im 18. Jahrhundert als ein am Spannungsgefüge zwischen Idealität und Realität gewachsenes und gefestigtes Phänomen: sie besitzt längst einen eigenen normativen Stellenwert und wird von einem Selbstbewusstsein getragen, das sich zeitlich gefestigt und gestärkt zeigt. Angesichts dessen steht das Phänomen jedoch vor der Herausforderung seine normative Tradition zu bewahren.¹⁰ Die Arbeit am Dissens ist nicht mehr auf den gemeinschaftlichen Erfahrungsmoment zurückzuführen, sondern liegt im Bereich individueller

9 Die Freiheit als Norm der Konversation ist vom Freiheitsbegriff der Aufklärung zu differenzieren. Im entsprechenden Artikel der *Encyclopédie* definiert Louis de Jaucourt *la liberté* einleitend unter moralischer Prämisse im Sinne einer individuellen geistigen Selbstbestimmung. „La *liberté* réside dans le pouvoir qu'un être intelligent a de faire ce qu'il veut, conformément à sa propre détermination.“ (Jaucourt 1966, 462). Die Freiheit beschreibt demnach nachdrücklich eine individuelle Handlungsgewalt in Konformität mit den eigenen Vorstellungen. In der Ausführung d'Alemberts kann vor diesem Hintergrund eine tendenzielle Annäherung des normativen Werts in der Konversation an den allgemeinen, zeitgenössisch geltenden Bedingungsmaßstab der Freiheit für die Zielsetzung der Aufklärung festgehalten werden. Diese Veränderung verweist zudem auf den nachweislichen Geltungsbereich positiver Anthropologie der französischen Moralistik des 18. Jahrhunderts.

10 Die Herausforderung der französischen Salonkonversation im 18. Jahrhundert, sich unter anderem angesichts eines im Sinne der Aufklärung gewandelten Normverständnisses von Freiheit aktiv mit der Tradition des 17. Jahrhunderts auseinanderzusetzen, spiegelt die allgemeine, kritische Aufarbeitung der negativen Anthropologie zur Begründung der vorausgesetzten Moralfähigkeit des Menschen im Zuge der französischen Aufklärung. Vgl. u.a. die diesbezüglich einleitenden Anmerkungen im Aufsatz zu *Moral und Moralistik in der französischen Aufklärung*

Einschätzung und Alleinverantwortung. Die Konfrontation mit äußeren, unveränderlichen Vorschriften bedeutet für das Individuum eine verstärkt persönliche Auseinandersetzung mit den eigenen Bestrebungen, Interessen und Wünschen, die verstanden und in Einklang mit den Normanforderungen gesetzt werden müssen. Inwieweit sich dabei die Norm letztendlich in der Praxis durchsetzt beziehungsweise sich im Bewusstsein eines freiheitlich gemeinschaftlichen Handelns durchsetzen lässt, und welche Veränderung die französische Konversationspraxis dabei erfährt, soll hinterfragt und aufgezeigt werden.

Narrativ wird dieser Prozess in der introspektiven Schilderung des nun individuellen Erfahrungsbereichs der Konversation sichtbar. In den Romanwerken *La vie de Marianne* von Marivaux und *La Nouvelle Héloïse* von Rousseau wird die Konversation zwischen Idealität und Realität in der inneren Auseinandersetzung des jeweiligen Protagonisten nachvollziehbar. Während die individuellen Erfahrungen in der ersten Hälfte des Jahrhunderts noch eine positive Auflösung in der Erfüllung gemeinschaftlicher Handlungspraxis finden, deckt Rousseau den in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts zunehmenden Konflikt zwischen Normbewusstsein des Einzelnen und realer Normerfüllung auf. Das Verhältnis von Individuum und Handlungspraxis zeigt sich als entfremdet und unterkühlt. Idealität und Realität offenbaren sich als auseinanderdriftende Erfahrungs- und Bewusstseinsbereiche der Konversationspraxis, die im Hinblick auf die gemeinschaftliche Norm nicht mehr kontrastiv ergänzend zusammenwirken, sondern sich voneinander entfremden.

So ist im ausgehenden 18. Jahrhundert eine verstärkt retrospektiv orientierte Narratologie zu beobachten, welche die französische Konversationspraxis und ihre Tradition zwischen Bindung und Entbindung, zwischen gegenwärtiger Realität und vergangener Idealität diskutiert und reflektiert.

von Rainer Warning (Warning 1998, 51-54). Die Moralistik hat für die Ideen der Aufklärung einen wichtigen analytischen Stellenwert eines Implusegebers. Siehe diesbezüglich im Anwendungsbereich der französischen Konversationspraxis auch die Ergebnisse der nachfolgenden Textanalyse in Kapitel 4.1.1.

4.1 INTROSPEKTIONEN – DIE GEMEINSCHAFTLICHE KONVERSATIONSPRAXIS ZWISCHEN INDIVIDUELLER ERWARTUNG UND ENTTÄUSCHUNG

4.1.1 Das ideale Maß der Verhältnismäßigkeit. Angemessenheit von Handlung und Handelnden

Das Entfaltungspotential der normativen, kommunikativen Umgangsweise ist bei Marivaux ein unbestrittener, textuell evidenter Tatbestand. Die im gesellschaftlichen Umgang unerfahrene Protagonistin Marianne entdeckt im gleichnamigen Romanwerk die Konversationspraxis, und damit den französischen Salon als einen Ort kommunikativer Freiheit.¹¹

„[I]l n’y avait rien [...] qui dût embarrasser mon esprit ni ma figure, rien qui me fit craindre de parler, rien au contraire qui n’encourageât ma petite raison à oser se familiariser avec la leur; j’y sentis même une chose qui m’était fort commode, c’est que leur bon esprit suppléait aux tournures obscures et maladroites du mien. Ce que je ne disais qu’imparfaitement, ils achevaient de le penser et de l’exprimer pour moi, sans qu’ils y prissent garde; et puis ils m’en donnaient tout l’honneur. / Enfin ils me mettaient à mon aise; et moi qui m’imaginai qu’il y avait tant de mystère dans la politesse

11 Marianne wird in den Salon der Mme de Dorsin eingeführt. Als autobiographische Anregung für die Schilderung der Geselligkeit um die Person der Mme de Dorsin gilt der Salon der Pariser Salonnière Mme de Tencin (1682-1749). Diese zählt als eine der einflussreichsten Salonnières ihrer Zeit zu den entscheidenden Gönnerinnen und Förderinnen Marivaux'. Ihr verdankt er unter anderem seine Wahl in die *Académie Française*. Vgl. u.a. Picard 1943, 155. Mit Mme de Tencin setzt sich die Traditionslinie der Pariser Salonnières fort, die sich mit dem Salon der Mme de Rambouillet im 17. Jahrhundert begründet. Die einflussreichsten Pariser Salonnières stehen über den Tod in einer Art informellem Nachfolgeverhältnis. Die Weiterführung der Geselligkeit basiert dabei auf dem im jeweiligen Salon erlangten Ansehen und den dort gewonnenen Bekanntschaften. So führte Mme de Tencin den Salon der Mme de Lambert (1647-1733) weiter und wurde wiederum selbst von der Salonnière Mme Geoffrin (1699-1777) beerbt.

des gens du monde, et qui l'avais regardée comme une science qui m'était totalement inconnue et dont je n'avais nul principe, j'étais bien surprise de voir qu'il n'y avait rien de si particulier dans la leur, rien qui me fût si étranger, mais seulement quelque chose de liant, d'obligeant et d'aimable.“ (Marivaux 1978, 205)

Die Konversation ist für Marianne ein integrativer Annäherungsmoment. Die narrative Beschreibung dieses Prozesses konzentriert sich in anschaulicher Weise in dem Infinitiv „se familiariser“ (ebd.). Er erfasst die Offenheit und Neugierde Mariannes, die eine positive Bestätigung erfährt.¹² Marianne bekennt ihre Unwissenheit und Unerfahrenheit bezüglich der Angemessenheit des gemeinschaftlichen Umgangs,¹³ erlebt aber die für sie zunächst fremde und geheimnisvolle Handlungsweise als einladende und tolerante Praxis: „quelque chose de liant, d'obligeant et d'aimable“ (ebd.).¹⁴

Sie stößt nicht auf Widerstände, sondern kann sich frei ausdrücken. „[I]l n'y avait rien [...] qui dût embarrasser mon esprit ni ma figure, rien qui me fit craindre de parler, rien au contraire qui n'encourageât ma petite raison à oser se familiariser avec la leur“ (ebd.). Die Freiheit sich einzubringen, wird semantisch durch eine Wiederholung des Pronomens *rien* unterstrichen: *nichts* steht ihrer Annäherung an das Geschehen entgegen. Ganz im Gegenteil betont die Verneinung des Verbs *encourager* die positive Ermunterung,

12 Die etymologische Verwandtschaft des Verbs *se familiariser* mit dem Substantiv *la famille*, oder auch dem Adjektiv *familier* deutet dabei auf die, aus der Annäherung resultierende, Integration Mariannes in die Konversationspraxis hin.

13 „[M]oi qui m'imaginai qu'il y avait tant de mystère dans la politesse des gens du monde, et qui l'avais regardée comme une science qui m'était totalement inconnue et dont je n'avais nul principe“ (Marivaux 1978, 205). Der gesellschaftliche Umgang ist in den Augen Mariannes eine ganz eigene *Wissenschaft*, die ihr nicht nur nicht geläufig, sondern vollkommen unbekannt ist. Die absolute Verneinung *ne...nul* und der adverbiale Einschub *totalement* betonen die Tatsache, dass sich die Handlungspraxis dem bisherigen Erfahrungs- und Kenntnisbereich Mariannes entzogen hat. Die Umgangsweise wird durch das Substantiv *mystère* als etwas geheimnisvolles markiert, was auf die positive und neugierige Haltung Mariannes dem Unbekannten gegenüber hinweist.

14 Die drei Adjektive „liant“, „obligeant“ und „aimable“ (ebd.) beschreiben eine Isotopie der Offenheit, Toleranz und Akzeptanz.

die sie von außen erfährt. Durch offenherziges Handeln laden die anderen Teilnehmer sie zur Konversation ein: sie kommen ihr entgegen, integrieren ihre Äußerungen zum inhaltlichen Fortgang des Gesprächs und übergehen ihre vermeintliche Schwäche der Unerfahrenheit.¹⁵ Diese Schwäche wird unbedeutend und Marianne wird selbstverständlich in das Geschehen mit-einbezogen. „Enfin ils me mettaient à mon aise“ (ebd.). Die Umschreibung ihrer Annäherung als ein Prozess des sich-vertraut-Machens (*se familiariser*) erfährt einen bestätigenden Höhepunkt: aufgrund der erwiderten Offenheit fühlt sich Marianne als Teilnehmerin der Salonkonversation akzeptiert.¹⁶

Marivaux bezeugt das Fortleben des Verhaltensideals des 17. Jahrhunderts in der kommunikativen Umgangsweise der Salonkultur zu Beginn des 18. Jahrhunderts. Die Konversation wird durch das wechselseitig tolerante Verhalten aller Beteiligten für Marianne zu einer eindrucksvollen Erfahrung freier kommunikativer Entfaltung. Die Selbstverständlichkeit, mit der sie in den gemeinschaftlichen Austausch integriert wird, beweist eine unangefochten geltende, freiheitliche Handlungsweise, die keiner Aufforderung oder Anleitung bedarf.

Der deskriptive Erfahrungsbericht der hinsichtlich der Konversation unerfahrenen Protagonistin Marianne zeigt den bereits bei d'Alembert objektiv nachgewiesenen, gewandelten Stellenwert der normativen Funktionsbedingungen in der Konversation.¹⁷ Die aktive Arbeit und Auseinandersetzung mit der Norm scheint zweifelsfrei einer Voraussetzung im gemeinschaftlichen Umgang gewichen zu sein. Marianne erfährt und schildert die Norm

15 „[C]’est que leur bon esprit suppléait aux tournures obscures et maladroites du mien. Ce que je ne disais qu’imparfaitement, ils achevaient de le penser et de l’exprimer pour moi, sans qu’ils y prissent garde; et puis ils m’en donnaient tout l’honneur.“ (Ebd.) Marivaux spielt die positive Isotopie des „bon esprit“ (ebd.) der Redewendungen der Salonteilnehmer gegen die negative Selbsteinschätzung Mariannes aus. Damit wird der durch das Verb *suppléer* beschriebene aktive, integrative Vorgang der Ersetzung und Einbindung der Kommentare Mariannes durch die anderen Konversationsteilnehmer hervorgehoben.

16 Das vorangestellte Adverb *enfin* betont jenen abschließenden Moment der Annäherung.

17 Vgl. die einleitende Textanalyse zu diesem Kapitel.

als anerkannte Sachlage: „quelque chose de liant, d’obligant et d’aimable“ (ebd.).¹⁸

Textuell verschiebt sich die Darstellungsweise zu ausschließlich normbeschreibenden Beobachtungen, welche nicht mehr wie in den literarischen Kurzformen der Moralisten des 17. Jahrhunderts unvermittelt vom Autor, sondern vermittelt aus der Perspektive eines Protagonisten zusammengetragen und berichtet werden.¹⁹ Der formale Wandel der Narration bestärkt einen zeitlich veränderten Wahrnehmungsbezug zur Konversation und ihrer Norm. Das Verhältnis des Individuums zur Handlung beschreibt sich vor dem Hintergrund des gewandelten Stellenwerts der Funktionsbedingungen als ein zu entdeckender, subjektiver Erfahrungswert, dem narrativ ein weiter deskriptiver Rahmen eingeräumt wird.

„[C]e ton de conversation si excellent, si exquis, quoique si simple, me frappa. / Ils ne disaient rien que de juste et que de convenable, rien qui ne fût d’un commerce doux, facile et gai. J’avais compris le monde tout autrement que je ne le voyais là [...]; je me l’étais figuré plein de petites règles frivoles et de petites finesses polies, plein de bagatelles graves et importantes, difficiles à apprendre, et qu’il fallait savoir sous peine d’être ridicule, toutes ridicules qu’elles sont elles-mêmes. / Et point du tout; il n’y avait rien ici qui ressemblât à ce que j’avais pensé“ (ebd.)

Für Marianne generiert sich der Erfahrungswert der Konversation im reflexiven Aufeinandertreffen ihrer an das Geschehen gerichteten Erwartungshaltung einerseits, sowie ihrer direkten Wahrnehmung der realen Konversationspraxis andererseits.

18 Das Pronomen *quelque chose* benennt explizit die Handlungsweise als einen Sachwert. Dieser hat dabei nicht den Stellenwert einer Vorschrift, sondern ist vielmehr ein selbstverständlich umgesetzter und gelebter Erfahrungsbereich.

19 Die Öffnung der Moralistik für die Darstellung und Verarbeitung ihrer Inhalte im Roman, wie sie sich auch in der nachfolgenden Textanalyse zu Rousseau zeigen wird, schließt jedoch weiterhin das Vorkommen literarischer Kurzformen zur Beschreibung gesellschaftlicher Verhaltenswerte nicht aus. So ist unter anderem beispielhaft auf den 1754 in der Sammlung *Essais sur divers sujets de littérature et morale* erschienen Essay *De la conversation* von Nicolas Charles Joseph Trublet zu verweisen. Vgl. Trublet 1754, 29-78.

Die erlebte Umgangsweise erfüllt sie gerade aufgrund ihrer, wie sie gesteht, zunächst skeptischen Vorstellung mit einem eindrucksvollen Gefühl freudiger Überraschung: „ce ton de conversation [...] me frappa“ (ebd.).²⁰ Ihre negativ besetzte Wahrnehmung der Konversation als eine nur schwer zu bewältigende gesellschaftliche Herausforderung und eher lästige Schikane,²¹ wird semantisch gegen das beglückende Erlebnis des harmonischen kommunikativen Zusammenwirkens ausgespielt.²² Das Bild der von ihr imaginierten Umgangsweise wird mit dem Moment der direkten visuellen Erfahrung wertend abgeglichen. Semantisch stehen sich das Verb *figurer*, das den zeitlich vorangehenden Prozess der Imagination beschreibt sowie das Verb der direkten Wahrnehmung (*voir*) gegenüber.²³ In der Differenz der Überlagerung beider Eindrücke gibt sich der Kern der Handlung zu erkennen: „ce ton de conversation si excellent, si exquis“ (ebd.). Das Spannungsverhältnis von erdachter negativer Realität und erfahrener Idealität des realen Umgangs wird zu Gunsten letzterer aufgelöst. Marianne wird das Besondere des geselligen Umgangs bewusst: die idealen Verhaltenstugenden der Salonkonversation.

Ihre Erkenntnis ist ein persönlicher Moment, der durch die emotionale Erregung der freudigen Überraschung unterstrichen und herausgestellt

20 Dieses Gefühl wird nachfolgend in der, in Bezug auf die Handlung, ebenfalls angeführten Äußerung „j’étais bien surprise“ (Marivaux 1978, 205) wiederholt. Die Überraschung Mariannes wird darüber hinaus in den, vor allem einleitend für die Beschreibung der Handlungsweise, wiederholt verwendeten Steigerungsformen deutlich. Diese sind im nachfolgenden Zitat durch Kursivsetzung hervorgehoben.

„[J]e leur entendais dire d’excellentes choses, mais ils les disaient avec *si* peu d’effort, ils y cherchaient *si* peu de façon, c’était d’un ton de conversation *si* aisé et *si* uni“ (ebd., 204f.).

21 „[J]e me l’étais figuré plein de petites règles frivoles et de petites finesses polies, plein de bagatelles graves et importantes, difficiles à apprendre“ (ebd., 205). Hier beschreibt sich die Schwierigkeit der für sie fremdartigen, als eine Wissenschaft geltenden, gesellschaftlichen Umgangsweise. Vgl. Fußnote 13 dieses Kapitels.

22 Zugespielt findet sich dies in der Beschreibung „un commerce doux, facile et gai“ (Marivaux 1978, 205) formuliert.

23 „J’avais compris le monde tout autrement que je ne le voyais là [...]; je me l’étais figuré plein de petites règles frivoles“ (ebd.).

wird.²⁴ Es bestätigt sich in der Handlungspraxis die von den moralistischen Texten des 17. Jahrhunderts vorgelebte und geforderte, erkennende Wahrnehmung durch das Zusammenführen differenter äußerer Eindrücke.²⁵ Die Angemessenheit von Handlung und Handelnden, das heißt das ideale Maß ihrer Verhältnismäßigkeit kristallisiert sich an dieser Stelle im Zuge einer dem Geschehen nachgeordneten, individuell reflexiven Introspektion. Diese muss dabei nicht zwangsläufig ein bewusst initiiertes Prozess sein. Die Naivität und Unerfahrenheit Mariannes bestätigt beispielhaft das Wirken der *raison* als natürlicher menschlicher Handlungstrieb, der allein durch eine grundsätzliche Offenheit des Bewusstseins Anregung findet.²⁶

Die Vernunft ist, wie der *amour-propre*, längst anerkannter Teil menschlicher Handlungsexistenz.²⁷ Das ausgleichende Zusammenwirken beider Kräfte scheint wie die äußere, gemeinschaftliche Sachorientierung einer Selbstverständlichkeit zu unterliegen. So führt Marianne bezüglich der Konversationspraxis weiterhin aus:

„Ce n'était point eux qui y mettaient de la finesse, c'était de la finesse qui s'y rencontrait; ils ne sentaient pas qu'ils parlaient mieux qu'on ne parle ordinairement; c'était seulement de meilleurs esprits que d'autres, et qui par là tenaient nécessairement de meilleurs discours qu'on n'a coutume d'en tenir ailleurs, sans qu'ils eussent besoin d'y tâcher, et je dirais volontiers sans qu'il y eût de leur faute; car on accuse quelquefois les gens d'esprit de vouloir briller. Oh! il n'était pas question de cela ici; et comme je l'ai déjà dit, si je n'avais pas eu un peu de goût naturel, un peu de sentiment, j'aurais pu m'y méprendre, et je ne me serais aperçu de rien.“ (Ebd.)

Die ausgeprägte geistige Stärke der Konversationsteilnehmer beflügelt nicht ihren *amour-propre* zu einer entsprechend handlungsleitenden Dominanz

24 Vgl. Fußnote 20 dieses Kapitels.

25 Vgl. diesbezüglich insbesondere die analytischen Ergebnisse in Kapitel 2.1.3. und 2.2.2.

26 Marianne kann diesbezüglich als vorbildhaftes Beispiel gelten. Sie nähert sich trotz ihrer Unkenntnis mit einer grundsätzlich offenen und neugierigen Einstellung dem Geschehen an. Vgl. Fußnote 13 dieses Kapitels.

27 Vgl. zum Stellenwert des *amour-propre* im 18. Jahrhundert unter anderem die Anmerkung in Fußnote 7 dieses Kapitels.

und individuellen Selbstdarstellung,²⁸ sondern beide Kräfte, *amour-propre* und *raison*, scheinen sich gleichermaßen zurückzuhalten. Es entsteht der Eindruck, die Gewandtheit der Konversation trage sich ausschließlich selbst. „Ce n’était point eux qui y mettaient de la finesse, c’était de la finesse qui s’y rencontrait“ (ebd.).

Die handlungsbezeichnende Eigenschaft der *Finesse* umschreibt die notwendige Spitzfindigkeit der einzelnen Individuen, die ein übereinkommendes Zusammenspiel von jeweils individuellem Geist und Gefühl voraussetzen scheint. Gleichzeitig steht der Begriff aufgrund seiner syntaktischen Aufwertung als Subjekt des zweiten Teilsatzes zusammenfassend für das aus seinem Bedingungsgefüge der menschlichen Triebkräfte resultierende, besondere Handeln. Dieses Handeln, und nicht das dahinter stehende Zusammenwirken der Handlungskräfte, wird zur Bemessungsgrundlage: „c’était de la finesse qui s’y rencontrait“ (ebd.). Die Selbstverständlichkeit der sachorientierten Verhältnismäßigkeit trägt sich dadurch, dass sich die jeweils von den einzelnen Teilnehmenden angeregte Balance der eigenen Triebkräfte in der äußeren Harmonie der gemeinschaftlichen Konversation spiegelt und wiederfindet.²⁹

28 „[I]ls ne sentaient pas qu’ils parlaient mieux qu’on ne parle ordinairement; c’était seulement de meilleurs esprits que d’autres, et qui par là tenaient nécessairement de meilleurs discours qu’on n’a coutume d’en tenir ailleurs, sans qu’ils eussent besoin d’y tâcher“ (Marivaux 1978, 205). Der offensichtliche, geistige Vorteil sowie der Vorsprung in der Kenntnis der Konversationspraxis wird von den anderen Konversationsteilnehmern nicht ausgenutzt.

29 Damit ist erneut auf jene genannte Handlungsselbstverständlichkeit hinzuweisen. Sie setzt an die Voraussetzung einer Wechselseitigkeit ganz im Sinne der Moralisten des 17. Jahrhunderts an. „[Le] commerce doux, facile et gai“ (ebd.), wie Marianne die Konversation erlebt und bezeichnet, ist ein rational-ökonomischer Handel zwischen den beteiligten Individuen. Diese stellen die tugendhaften Eigenschaften der Interaktion über ihr eigenes Handeln, in der übereinkommenden Erkenntnis gemeinschaftlich von dem Ergebnis der Harmonie normativer Freiheit zu profitieren. Das Verhandeln des persönlichen Interesses (*le commerce*) erübrigt sich im Vorteil aller Beteiligten. „Ils ne disaient rien que de juste et que de convenable, rien qui ne fût d’un commerce doux, facile et gai.“ (Ebd.). Der Satz wird semantisch von den Adjektiven, die zusammen jene zentrale Isotopie der

Der persönliche Erfahrungsbericht Mariannes, der in der Zusammenführung der inneren Erwartungshaltung, sowie des äußeren Eindrucks, die Norm der Konversationspraxis als einen Moment persönlicher Erkenntnis kristallisiert, zeigt anschaulich die verantwortliche Bedeutung der jeweils individuellen Leistungskraft. Die Erkenntnis ist der Schlüssel zur Einvernehmlichkeit von innerer und äußerer Balance und begründet das ideale Maß der Angemessenheit von Handlung und Handelnden.

Die Moralistik des 18. Jahrhunderts kennzeichnet sich folglich nicht nur durch das von der Forschung bisher betonte Verständnis einer natürlichen Gleichberechtigung der menschlichen Antriebskräfte. Die Moralistik lebt im 18. Jahrhundert textuell das Credo der Aufklärung vor, indem sie die Botschaft eines selbstbestimmten mündigen Ichs in Bezug auf die zwischenmenschliche Umgangspraxis anwendet. Wie schon im 17. Jahrhundert, als sie den zeitlichen Diskurs der *honnêteté* erfasste und reflektierte, vermittelt sie auch jetzt den aktuellen soziokulturellen Zeitgeist.³⁰ Die rationale (Eigen-)Verantwortlichkeit des Menschen findet sich dabei nicht nur inhaltlich gestützt und belegt, sondern im Kontext der Betrachtung der gemeinschaftlichen Konversationspraxis vor allem auch kritisch hinterfragt.

Die Idealität der Konversationspraxis wird von Marianne nicht nur in ihrer vorbildhaften Anlehnung an die Normverwirklichung des vergangenen Jahrhunderts erkannt und beschrieben, die Erkenntnis baut, um dies nochmals zu betonen, auf die kritische Auseinandersetzung mit einer von ihr negativ erdachten Verhaltensrealität.

gemeinschaftlichen Harmonie beschreiben, getragen. Sie treten angesichts der eingrenzenden Form der Verneinung *ne...rien que* syntaktisch besonders hervor. Ihre Semantik findet eine formal herausstechende und inhaltlich handlungsanleitende Betonung in der gebündelten syntaktischen Endstellung der drei Adjektive *doux, facile* und *gai*. Im vorliegenden Fall ist jedoch zu betonen, dass ausschließlich die individuelle Leistung an dem Gelingen dieses *Handels* im Vordergrund des Textes steht. Eine vergleichsweise ähnliche Semantik, welche die Idealität der Konversationspraxis als ökonomische Anreizorientierung thematisiert, und auf diese Weise den Handel als anschauliche Argumentationsstrategie der Moralisten in diesem Kontext bestärkt, findet sich bei Trublet (Vgl. Trublet 1754, 30).

30 Vgl. Kapitel 3.3 dieser Arbeit.

„J’avais compris le monde tout autrement que je ne le voyais là [...]; je me l’étais figuré plein de petites règles frivoles et de petites finesses polies, plein de bagatelles graves et importantes, difficiles à apprendre, et qu’il fallait savoir sous peine d’être ridicule“ (ebd.).

In ihrer Vorstellung geht Marianne davon aus, dass sich der gesellige Umgang der Konversation durch eine Vielzahl zu beachtender Kleinigkeiten auszeichnet,³¹ deren Kenntnis zur individuellen Bewährung in der Gemeinschaft zwingend vorausgesetzt werden. Die für sie beängstigende Herausforderung liegt nicht nur in der Schwierigkeit des Wissens, sondern vor allem in der Unerlässlichkeit der Aneignung für die erfolgreiche Teilnahme an der Konversation.³² Durch eine Unkenntnis beziehungsweise Nichtbeachtung besteht das Risiko einer für die eigene Person erniedrigenden Bloßstellung, des „être ridicule“ (ebd.).³³ Die von Marianne erdachte Konversationspraxis zeigt sich in ausgeprägter Abhängigkeit von einer Prestigeorientierung und der Befriedigung des *amour-propre*. Damit lehnt sich die abgrenzend aufgerufene, negative Vorstellung der Verhaltensrealität assoziativ an das vergangene Gegenbild der geselligen Umgangsweise am französischen Hof des 17. Jahrhunderts an.

Marivaux schreibt nicht nur die moralistische Erklärungstradition durch die Instrumentalisierung des Spannungsfelds von Idealität und Realität fort, sondern der semantische Rückgriff auf die Vergangenheit stellt für die gegenwärtige Selbstverständlichkeit der idealen Konversationspraxis eine mahnende, jedoch nur indirekte Anmerkung dar. Die Verhaltensidealität bezieht in der Vergangenheit ihre Stärke aus der Rückbindung der jeweils individuellen Erkenntnis an die Übereinkunft des Handlungskollektivs. Marianne erlebt die Bedingung der gemeinschaftlichen Wechselseitigkeit in einer

31 „[J]e me l’étais figuré plein de petites règles frivoles et de petites finesses polies, plein de bagatelles graves et importantes, difficiles à apprendre“ (Marivaux 1978, 205). Die semantisch benannte Vielzahl zu beachtender Kleinigkeiten verstärkt sich formal für die von Marianne erdachte Konversation in der Aufzählung, sowie der wiederholten Anführung des Adverbs *plein*.

32 „[D]ifficiles à apprendre, et qu’il fallait savoir sous peine d’être ridicule“ (ebd.). Die Satzkonstruktion „il fallait“ (ebd.) unterstreicht die Notwendigkeit dieser Aneignung.

33 Ihre Unerfahrenheit in der Konversation würde bloßgestellt.

vorbildhaften Weise. Diese notwendige Voraussetzung wird von ihr jedoch nicht als solche festgehalten, sondern angesichts der Selbstverständlichkeit der Sachorientierung und des geistigen Gleichklangs aller Beteiligten im *commerce* der Konversation in den Hintergrund gerückt. Es ist die moralistische Erklärungskonzeption, die hier auf indirektem argumentativem Wege die aus der zeitgenössischen Selbstverständlichkeit resultierenden Risiken und Schwächen der Funktionsweise des idealen zwischenmenschlichen Umgangs andeutet. Die rationale Verantwortlichkeit des Individuums ist im gemeinschaftlichen Bereich der Wechselseitigkeit eine diffizile Gratwanderung. Die damit verbundenen Herausforderungen werden nachfolgend in der Gesellschaftsbeschreibung im Romanwerk *La Nouvelle Héloïse* von Jean-Jacques Rousseau aufgezeigt und aufgearbeitet.

4.1.2 Verlust eines idealen Maßes? Die Unverhältnismäßigkeit von Handlung und Handelnden

„[L]e ton de la conversation y est coulant et naturel; il n'est ni pesant ni frivole; il est savant sans pédanterie, gai sans tumulte, poli sans affectation, galant sans fadeur, badin sans équivoques. Ce ne sont ni des dissertations ni des épigrammes: on y raisonne sans argumenter; on y plaisante sans jeux de mots; on y associe avec art l'esprit et la raison, les maximes et les saillies, la satire aiguë, l'adroite flatterie, et la morale austère. On y parle de tout pour que chacun ait quelque chose à dire; on n'approfondit point les questions de peur d'ennuyer, on les propose comme en passant, on les traite avec rapidité; la précision mène à l'élégance: chacun dit son avis et l'appuie en peu de mots; nul n'attaque avec chaleur celui d'autrui, nul ne défend opiniâtement le sien; on discute pour s'éclairer, on s'arrête avant la dispute; chacun s'instruit, chacun s'amuse, tous s'en vont contents, et le sage même peut rapporter de ces entretiens des sujets dignes d'être médités en silence.“ (Rousseau 2002, 290f.)

„Mais au fond que penses-tu qu'on apprenne dans ces conversations si charmantes?“ (Ebd., 291). Mit dieser Frage wendet sich Saint-Preux, der Protagonist im Briefroman *Julie, ou La Nouvelle Héloïse* an seine Geliebte Julie

d'Étange.³⁴ Fern seiner Schweizer Heimat entdeckt er die Pariser Gesellschaft, lernt die Menschen und ihre geselligen Gewohnheiten kennen. Saint-Preux ist in der Umgangsweise französischer Konversation unerfahren, was er jedoch durch sein offenes und neugieriges Wesen zu kompensieren weiß.³⁵ Im schriftlichen Austausch mit Julie hält er seine Erfahrungen und Eindrücke der Annäherung fest und reflektiert seine sich dadurch verändernde Wahrnehmung. Er konfrontiert den ersten Eindruck des gesellschaftlichen Geschehens mit einer zweiten, kritischen Sichtweise. Im Pariser Salon, einem Wirkungsraum der Aufklärung und Bildung, möchte er sein allgemeines, aufklärerisch intendiertes Bestreben befriedigt und gefördert sehen.³⁶ Der

34 Vgl. die Anrede „A Julie“ des hier zitierten 14. Briefs im zweiten Teil des Romanwerks (Rousseau 2002, 289).

35 Die Unerfahrenheit Saint-Preux' kann angesichts der vorangegangenen Analyse dieses Kapitels mit der Unerfahrenheit Mariannes im gleichnamigen Romanwerk Marivaux' verglichen werden. Saint-Preux' Position als Gelehrter ermöglicht ihm einen Wissens- und Erfahrungsgrundstock, der ihm im Gegensatz zu Marianne den Zugang zur Konversation in Paris erleichtert. Wird die Annäherung Mariannes von einer skeptischen Neugierde begleitet (vgl. u.a. Fußnote 13 in Kapitel 4.1.1.), so begegnet Saint-Preux dem Geschehen positiv erwartend.

36 „[V]eux-je chercher des lumières et de l'instruction?“ (Rousseau 2002, 290). Diese geistigen Hoffnungen Saint-Preux' bestärken sich in der allgemeinen kulturellen Offensive der Zeit, die auf eine Zugänglichkeit und Nutzbarmachung von Wissen drängt. Rousseau erfasst dies an anderer Stelle mit folgenden Worten: „Nous vivons dans le climat et dans le siècle de la philosophie et de la raison. Les lumières de toutes les sciences semblent se réunir à la fois pour éclairer nos yeux et nous guider dans cet obscur labyrinthe de la vie humaine. Les plus beaux génies de tous les âges réunissent leurs leçons pour nous instruire, d'immenses bibliothèques sont ouvertes au public, des multitudes de colléges et d'universités nous offrent dès l'enfance l'expérience et la méditation de 4000 ans.“ (Rousseau 1969, 1088). In gesellschaftlichen Institutionen, wie Universitäten und Bibliotheken hat sich der zeitgenössische Wille zur aktiven Förderung und zum Gebrauch menschlicher Geisteskraft eine räumliche Sichtbarkeit und einen Ort der aktiv integrativen Auslebung und Umsetzung geschaffen. Saint-Preux glaubt dies auch im Salon aufgrund der dortigen idealen Funktionseigenschaften geselliger Interaktion

Brief ist dabei sowohl Ausdruck, als auch reflexives Produkt seines Wissenseifers: er schärft seine *idée de l'usage du monde*.³⁷

Die Salongeselligkeiten, in die Saint-Preux eingeführt wird,³⁸ scheinen zunächst in vorbildhafter Weise seine Erwartungen zu erfüllen. „[O]n est d'abord enchanté du savoir et de la raison qu'on trouve dans les entretiens [...]. [...] [O]n y associe avec art l'esprit et la raison [...]: chacun dit son avis et l'appuie en peu de mots [...] on discute pour s'éclairer“ (ebd., 290f.). Saint-Preux stellt ein umfassendes Wirken der *raison* in der geselligen Interaktion fest.³⁹ Die geistige Haltung und Einstellung jedes Konversationsteilnehmers

zu finden. Im Gegensatz zu der einhelligen Forschungsmeinung, die den französischen Salon als zentralen Ort der Aufklärung lobt, zeigt sich in der vorliegenden Textanalyse bei Rousseau neben der Bestätigung dieser Auffassung auch eine vorsichtige Kritik angesichts der näheren Betrachtung der Funktionsbedingungen zwischenmenschlicher Umgangsweise. In der historiographischen Darstellung gibt es zwei unterschiedliche Ansätze zur Bewertung des Bedeutungsgrads und Einflusses des Salons in der Aufklärung. Während Steven Kale darauf verweist, dass die Salons die Ideen der Aufklärung für sich zu Nutze machen (Kale 2004, 35), weist Dena Goodman auf eine umgekehrte Stoßrichtung hin (vgl. Goodman 1989, 330).

37 Vgl. Rousseau 2002, 294. Das Substantiv „l'idée“ (ebd., 294) verweist auf die konkrete Vorstellung, die sich im Schriftverkehr mit seiner Geliebten für Saint-Preux kristallisiert. Die Annäherung an das Konversationsgeschehen als ein individueller Prozess der Wissensaneignung findet sich in einer vergleichbaren Rhetorik auch bei Marivaux. Die Protagonistin beschreibt dort die gesellige Umgangspraxis als eine aus ihrer Sicht ganz eigene *Wissenschaft* („comme une science qui m'était totalement inconnue“ (Marivaux 1978, 205); Vgl. diesbezüglich Kapitel 4.1.1, Fußnote 13). Die Konversation bestätigt sich bei Rousseau, in ihrem bereits beschriebenen Wandel, als ein nun vornehmlich individueller Erfahrungs- und Lernprozess. Die narrative Darstellungsform des Briefes erzeugt dabei eine noch intensivere Nachvollziehbarkeit des individuellen Erkennens der Konversation im Spannungsfeld von Idealität und Realität.

38 So führt Saint-Preux diesbezüglich an: „[J]e ne fréquente que les sociétés où les amis de milord Edouard m'ont introduit“ (Rousseau 2002, 294).

39 Das unbestimmte Personalpronomen *on* und die Formulierung im gnomischen Präsens verweist auf ein allgemeines Vorkommen in der Konversation.

steht in einem betont einvernehmlichen Wirkungsverhältnis zur individuellen Vernunft. Im Text ist der Begriff der *raison* über die verbindende Konjunktion *et* direkt mit den Begriffen *savoir*, oder auch *esprit* verknüpft. Die Vernunft jedes Einzelnen zielt in der Konversation auf eine Erhellung des individuellen Geistes: „on discute pour s'éclairer“ (ebd., 291).⁴⁰ Die Konversation steht, so der Eindruck Saint-Preux' im Dienst der *Aufklärung*.

Das gemeinschaftliche Handeln trägt sich dabei durch das kommunikative Verhaltensideal der wechselseitigen Harmonie. Jede extreme Umgangsform wird vermieden: „nul n'attaque avec chaleur celui d'autrui, nul ne défend opiniâtrement le sien“ (ebd.). Ein konfliktförderndes Verhalten, was durch die offensiven Handlungsverben der Konfrontation (*attaquer*) beziehungsweise der Abwehr (*défendre*) umschrieben wird, bleibt unterlassen.⁴¹ *Niemand*, wie Saint-Preux wiederholt betont, verhält sich in der genannten Offensivität. Die Verneinung unterstreicht dabei die inhaltliche Aussage des Satzes: die bewusste und vor allem einvernehmliche Entscheidung aller, extreme Umgangsformen zu vermeiden.

So kennzeichnet sich die Konversation durch eine besondere formale Ausgeglichenheit. „[L]e ton de la conversation y est coulant et naturel; il n'est ni pesant ni frivole; il est savant sans pédanterie, gai sans tumulte, poli sans affectation, galant sans fadeur, badin sans équivoques.“ (Ebd., 290f.). Die Aufzählung schafft eine fließende Textbewegung, welche die Leichtigkeit und Natürlichkeit der Konversation formal nachahmt und veranschaulicht. Die durch die Präposition *sans* angeführten Substantive bilden eine Isotopie affektierten Verhaltens, was nochmals zusammenfasst wodurch sich der Umgangston in der Konversation eben nicht auszeichnet.⁴² Die Verhältnismäßigkeit des individuellen Verhaltens bestimmt sich abgrenzend über ein negatives Verhaltensmaß. So deutet Rousseau über die Art und Weise

40 Die Präposition *pour* markiert verstärkend die besondere, kausale und finale Semantik der Zielsetzung geistiger Aufklärung.

41 Durch die präpositionale Ergänzung „avec chaleur“ und das Adverb „opiniâtrement“ (Rousseau 2002, 291) wird die Aggressivität der genannten Verhaltensweisen betont.

42 Zur Anschauung sind die entsprechenden Substantive nachfolgend im Zitat kursiv hervorgehoben. „[I] est savant *sans pédanterie*, gai *sans tumulte*, poli *sans affectation*, galant *sans fadeur*, badin *sans équivoques*.“ (Ebd., 290)

mit der Saint-Preux die Konversation beschreibt den Geltungsbereich eines relational definierten Normbegriffs der Angemessenheit nach La Bruyère an. Er verweist damit auf die traditionell angelegte Verhaltensidealität französischer Salonkonversation, die allerdings als solche nicht thematisiert oder gekennzeichnet wird.⁴³

Auf den ersten Blick zeigt sich die französische Konversationspraxis im Salon für Saint-Preux in Bestätigung seiner Erwartung, in einer idealen handlungsorientierten Gemeinschaftlichkeit, wobei sich der Einzelne im kollektiven Willen des geistigen Aufklärungsbestrebens der Zeit integriert weiß.

Saint-Preux drängt angesichts seines positiven ersten Eindrucks auf eine aktive Beteiligung an der Konversation. Der bereits dargelegten, sachlich beschreibenden Zusammenfassung seiner Beobachtungen folgt eine subjektiv affektierte und kritisch-reflexive Schilderung seiner Teilnahme. Der Übergang wird textuell durch die Frage nach dem Lehrgehalt des erfahrenen Geschehens markiert: „Mais au fond que penses-tu qu'on apprenne dans ces conversations si charmantes? À juger sainement des choses du monde? à bien user de la société, à connaître au moins les gens avec qui l'on vit? Rien de tout cela, ma Julie.“ (Ebd., 291). Die aneinandergereihten Fragen bilden eine formale Steigerung und deuten in ihrer Rhetorik eine negative Antwort voraus.⁴⁴ Die inhaltlichen Bedenken finden eine unwiderrufliche Gewissheit in der formalen Kürze der angeführten Antwort: „Rien de tout cela, ma Julie.“ (Ebd.). Die syntaktische Voranstellung des Negationspronomens *rien*

43 Der sich wiederholende Aufbau der Sätze, die Verwendung unbestimmter Personalpronomen, sowie die Formulierung im gnomischen Präsens schaffen des weiteren den Eindruck einer formalen Anlehnung an den Aufbau der traditionellen moralistischen Kurzformen des 17. Jahrhunderts.

44 Im ersten Satz erfährt das die Konversation beschreibende Adjektiv *charmante* durch die Steigerung mit dem Adverb *si* eine ironische Übertreibung, die der inhaltlichen Ernsthaftigkeit entgegensteht und die Frage als rhetorisch entlarvt. Im zweiten Fragesatz wird der semantisch ausdrucksstarke und selbstständige Infinitiv *juger* durch das ihn semantisch eigentlich unnötigerweise begleitende Adverb *sainement* in Frage gestellt. Das Adverb *au moins* im zuletzt angeführten Fragesatz drückt schließlich die Verzweiflung über die offensichtlich vorauszu-sehende Antwort aus.

unterstreicht die damit für den Protagonisten einhergehende, besondere Eindringlichkeit der Feststellung. Die Tatsache, dass sich Saint-Preux hier direkt an Julie wendet – was bedeutet, dass diese Anrede nach der formal zwingenden Ansprache zu Beginn des Briefes nun zum ersten und auch einzigen Mal wiederkehrt – verweist auf die gewonnene inhaltliche Klarheit, die Saint-Preux auch Julie entsprechend betont zu vermitteln versucht. Die Freude mit der Saint-Preux das Wirken der *raison* in der Konversation festgestellt und festgehalten hat,⁴⁵ ist ein nachweislich kurzzeitiger Moment⁴⁶, der einer introversierten Nachdenklichkeit weicht.

Der Lehrwert der Konversationspraxis ist für Saint-Preux negativ. Die aus der wiederholt aktiven Teilnahme geschärfte,⁴⁷ nähere Betrachtung offenbart die von ihm zu ergründen geglaubte, integrative Verhaltensidealität als einen oberflächlichen und damit für ihn enttäuschenden Trugschluss.⁴⁸

„On y apprend à plaider avec art la cause du mensonge, à ébranler à force de philosophie tous les principes de la vertu, à colorer de sophismes subtils ses passions et ses préjugés, et à donner à l’erreur un certain tour à la mode selon

45 Vgl. u.a Fußnote 35 dieses Kapitels.

46 „[O]n est d’abord enchanté du savoir et de la raison qu’on trouve dans les entretiens“ (Rousseau 2002, 290). Die Kurzzeitigkeit der Freude wird durch das Adverb *d’abord* markiert. Es mindert die eigentlich uneingeschränkt positive Semantik des nachfolgenden Adjektivs *enchanté* und scheint zu einer diesbezüglich vorsichtigen Skepsis anzumahnen.

47 Dies erschließt sich aus der Anmerkung Saint-Preux’, dass er all die Geselligkeiten besucht hat, in die ihn Bekannte eingeführt haben. Vgl. das entsprechende Zitat in Fußnote 38 dieses Kapitels.

48 Bereits in der Fragestellung nach dem Lehrwert der Konversationspraxis deutete sich an, dass insbesondere der Eindruck des mit dem Aufklärungswillen einhergehenden Integrationsbestrebens und das entsprechende Zusammenwirken der Menschen für Saint-Preux kritisch zu prüfen und zu ergründen sind. So fällt die Wiederholung, sowie die semantische Nähe der in den Sätzen wiederkehrenden Objekte, „des choses du monde“, „les gens“ und „de la société“ (Rousseau 2002, 291) auf, die auf die Menschen und ihr gemeinschaftliches Zusammenleben verweisen. Die Kursivsetzungen wurden in den Zitaten nachträglich zur analytischen Verdeutlichung vorgenommen.

les maximes du jour.“ (Ebd.). Der Geltungsbereich der integrativen Gemeinschaftlichkeit hebt sich angesichts der destruktiven menschlichen Verhaltenseigenschaften auf. Die Isotopie der inneren Werte der Aufrichtigkeit wird im angeführten Satz gegen die Isotopie des Täuschens und der Unaufrichtigkeit ausgespielt. Saint-Preux konstatiert den Widerspruch zwischen inneren Tugenden und äußerem Ausdruck der Konversationsteilnehmer. Das relationale Maß der Verhältnismäßigkeit, das heißt die Angemessenheit individuellen Verhaltens verliert sich in einer gemeinschaftlich praktizierten Unaufrichtigkeit.

„L’honnête intérêt de l’humanité, l’épanchement simple et touchant d’une âme franche, ont un langage bien différent des fausses démonstrations de la politesse et des dehors trompeurs que l’usage du monde exige.“ (Ebd., 289f.). Die Unaufrichtigkeit ist gewollt und stellt eine alltägliche Gewohnheitspraxis dar: „que l’usage du monde exige.“ (Ebd., 290).⁴⁹ Die inneren menschlichen Tugenden der Offenheit und Ehrlichkeit sind, wie Saint-Preux an dieser Stelle wiederholt festhält, dem äußeren Umgang fremd und nicht mit diesem vereinbar.⁵⁰ Der Einzelne sieht sich gezwungen, sein Verhalten entsprechend anzupassen.

Die aufrichtige kommunikative Verhaltensweise geht in der gemeinschaftlich getragenen Unaufrichtigkeit unter und mit ihr das entsprechend handelnde Individuum. Es macht sich durch seine Aufrichtigkeit in dem gegenläufigen Handlungsumfeld der Unaufrichtigkeit angreifbar. Die Angst vor einer Verletzung der eigenen Person, das heißt der Einschränkung persönlicher Interessen und Bedürfnisse drängt zu einer Adaption der Handlungsweise. Saint-Preux beobachtet, dass niemand, ohne Ausnahme, seine Gefühle oder Gedanken äußert, sondern dass diese intendiert kaschiert werden. „[N]ul ne dit jamais ce qu’il pense, mais ce qu’il lui convient de faire penser à autrui; et le zèle apparent de la vérité n’est jamais en eux que le

49 Die durch das Substantiv *l’usage* beschriebene Handlungsgewohnheit wird durch das nachfolgende Verb *exiger* in ihrem vorschreibenden Charakter bestärkt, das heißt die Unausweichlichkeit der Umsetzung für den Einzelnen wird unterstrichen.

50 „L’honnête intérêt de l’humanité, l’épanchement simple [...] ont un langage bien différent des fausses démonstrations de la politesse“ (Rousseau 2002, 289f.). Die Betonung dieser Differenz geschieht syntaktisch durch die Einfügung des Adverbs *bien*.

masque de l'intérêt.“ (Ebd., 291f.). Nicht die *raison*, sondern der *amour-propre* leitet das Handeln an. Der Einzelne ist in seinen Äußerungen bemüht ein möglichst vorteilhaftes Bild von sich zu schaffen, bei seinem Gegenüber Gefallen zu erregen und so im Gegenzug seinen *amour-propre* bestätigt zu sehen. Die praktizierte Unaufrichtigkeit dient dem gemeinschaftlich legitimierten Zweck individueller Selbsterhaltung und Anerkennung.

Eine wechselseitige Anregung und geistige Förderung misslingt angesichts der Tatsache, dass jeder Teilnehmer seine wahren Gedanken für sich behält. Die persönliche Meinung bleibt dem Einzelnen vorenthalten, er kann weder die Bedürfnisse und Neigungen des Anderen kennenlernen, noch sich von diesen im wechselseitigen Austausch inspirieren lassen. „Quand un homme parle, c'est pour ainsi dire son habit et non pas lui qui a un sentiment; et il en changera sans façon tout aussi souvent que d'état.“ (Ebd., 291). Der mündliche Ausdruck besitzt die vergleichsweise Funktion eines Kleidungsstücks: wie dieses verdeckt und kaschiert er den inneren Kern des Menschen, dessen Form nach außen angedeutet wird, jedoch nicht fassbar ist. Die ausschließliche Funktionalität der Äußerlichkeit und Oberflächlichkeit der Konversation wird auf diese Weise betont und spiegelt sich auch in den Inhalten wider. Um mit Anderen ins Gespräch zu kommen, bedarf es angesichts der Prämisse des wechselseitigen Gefallens, lediglich der Kenntnis des jeweiligen sozialen Umfelds.

„On n'a qu'à s'informer de leurs sociétés, de leurs coteries, de leurs amis, des femmes qu'ils voient, des auteurs qu'il connaissent; là-dessus on peut d'avance établir leur sentiment futur sur un livre prêt à paraître et qu'ils n'ont point lu; sur une pièce prête à jouer et qu'ils n'ont point vue, sur tel ou tel auteur, qu'ils ne connaissent point, sur tel ou tel système dont ils n'ont aucune idée, et comme la pendule ne se monte ordinairement que pour vingt-quatre heures, tous ces gens-là s'en vont, chaque soir, apprendre dans leurs sociétés ce qu'ils penseront le lendemain.“ (Ebd., 292)

Durch die Beobachtung des äußeren sozialen Kontexts werden die Interessen und Einstellungen jedes Einzelnen einschätzbar. Der sachliche Inhalt ist dabei nebensächlich und unbedeutsam. So verweist Saint-Preux beispielhaft auf die Absehbarkeit einer individuellen Äußerung in Bezug auf noch nicht

bekannte Sachverhalte.⁵¹ Der eigentlich innovative Charakter der Inhalte⁵² steht der nunmehr inhaltlichen Vorhersehbarkeit und Unveränderbarkeit der diesbezüglichen Rede entgegen. Ein ausführlicher Austausch, im Zuge dessen sich der Charakter oder die innere Einstellung der jeweiligen Person aufdecken oder ergründen lassen könnte, wird selbstredend überflüssig. „Il n’est point nécessaire de connaître le caractère des gens, mais seulement leurs intérêts, pour deviner à peu près ce qu’ils diront de chaque chose.“ (Ebd., 291).

Die Oberflächlichkeit der kommunikativen Inhalte zeigt sich in einer Kohärenz zur entsprechenden Verhaltensweise und belegt eine Zweckentfremdung der Handlung der Konversation. Saint-Preux erlebt die Gemeinschaftlichkeit der Konversation nicht in jener anfänglich wahrgenommenen Handlungsorientierung, sondern in der Funktionalisierung durch die individuellen Eigeninteressen der Teilnehmenden. Die von ihm zu ergründen geglaubten Verhaltensideale erweisen sich in enttäuschender Weise als leer und substanzlos, folglich als haltlos.

In der Zusammenschau seiner kontrastiven Eindrücke eröffnet sich Saint-Preux eine reflexive Tiefe, die für ihn ein subjektiver Empfindungsmoment der Desillusionierung ist.

„J’entre avec une secrète horreur dans ce vaste désert de monde. Ce chaos ne m’offre qu’une solitude affreuse où règne un morne silence. Mon âme à la presse cherche à

51 „[L]à-dessus on peut d’avance établir leur sentiment futur sur un livre prêt à paraître et qu’ils n’ont point lu“ (Rousseau 2002, 292). Diese Absehbarkeit wird vor allem durch den Einschub *d’avance* markiert, der eine zeitliche Vorwegnahme des *zukünftigen* Gefühls unterstreicht. Der Autor spielt in der vorliegenden Textpassage auf semantischer Darstellungsebene mit der Zeitlichkeit, um anschaulich die Vorhersehbarkeit von Konversationsinhalten zu beschreiben. So gipfelt das durchgehend verwendete Präsens in einer Verbform im Futur: „apprendre dans leurs sociétés ce qu’ils penseront le lendemain“ (ebd., 292). Die konjugierte Verbform im Futur wird gegen den vorangestellten Infinitiv ausgespielt.

52 Die angeführten, möglichen Gesprächsinhalte, wie Bücher oder Theaterstücke, erweisen sich nicht nur aufgrund ihres zeitlichen Neuerscheinens als innovativ, sondern auch aufgrund der Tatsache, dass sie Produkt individuellen, künstlerischen Schaffens sind.

s'y répandre, et se trouve par tout resserrée. „Je ne suis jamais moins seul que quand je suis seul“, disait un ancien: moi, je ne suis seul que dans la foule, où je ne puis être ni à toi ni aux autres. Mon cœur voudrait parler, il sent qu'il n'est point écouté; il voudrait répondre, on ne lui dit rien qui puisse aller jusqu'à lui. Je n'entends point la langue du pays, et personne ici n'entend la mienne.“ (Ebd., 289)

Saint-Preux fühlt sich durch die äußere Verhaltensweise bedrängt und verlassen zugleich.⁵³ Trotz seines aktiven Bestrebens sich mitzuteilen,⁵⁴ bleibt seine Stimme ungehört beziehungsweise die Stimmen der Anderen können nicht zu ihm dringen. Dem Versuch gehört zu werden, steht die ernüchternde Feststellung des Nicht-gehört-Werdens entgegen: „Mon cœur voudrait parler, il sent qu'il n'est point écouté“ (ebd.).

Auch wenn Saint-Preux sich um eine Integration in das Handlungs-geschehen bemüht, kann er die gewünschte Nähe zur Konversationspraxis und zu den anderen Teilnehmern nicht aufbauen. Er scheitert an jener von ihm beobachteten inhaltlichen und formalen Oberflächlichkeit des Zusammen-wirkens, die eine kommunikative Wechselseitigkeit erschwert, wenn nicht sogar unterbindet. Auch wenn ein Austausch stattfindet, erfährt er nichts über die Menschen, mit denen er verkehrt. Er muss zwangsläufig mit dem äußeren Schein ihres Auftretens Vorlieb nehmen und sich ebenfalls entsprechend anpassen.

Die Individuen werden durch die gemeinschaftliche Handlung der Kon-versation einander nicht näher gebracht, sondern vielmehr voneinander ent-fremdet. Sie bleiben trotz ihres Zusammenwirkens in Distanz und treten

53 Dies wird durch das semantische Spiel der sich gegenseitig ausschließenden Wortfelder der Enge und der Weite unterstrichen. Die Isotopie der Enge wird zum einen durch die präpositionale Ergänzung „à la presse“, sowie das Partizip „resserrée“ beschrieben. Zum anderen verweist die Erfahrung des Umfelds als „chaos“ und „foule“ auf einen einengenden Charakter. Die *Stille*, die durch die ausbleibende Kommunikation herrscht, impliziert eine Leere und räumliche Weite, was durch das Adjektiv „vaste“ angedeutet wird und in der metaphorischen Umschreibung als *Wüste* eine semantische Zuspitzung erfährt. Vgl. das Zitat im Fließtext, Rousseau 2002, 289.

54 Dieser aktive Wille wird in der vorliegenden Textstelle insbesondere durch die Verben *chercher* und *vouloir* hervorgehoben.

nicht zueinander in Beziehung. Die Wirkung der Konversation ist nicht konvergent, sondern divergent und Saint-Preux' Empfinden zeigt anschauungsvoll die daraus resultierenden Konsequenzen. Die Salongeselligkeiten sind für ihn Orte der Einsamkeit und der Angst. Er sieht seine Erwartungen nicht nur desillusioniert, sondern deren Gegenteil durch die Gemeinschaft realisiert und praktiziert. Um an der Konversation teil zu haben, ist er gezwungen gegen seine eigenen Prinzipien und Grundsätze zu handeln und seine ursprünglichen Intentionen aufzugeben. Die Konversationspraxis entfremdet folglich nicht nur die Individuen untereinander, sondern auch den Einzelnen von sich selbst; er verstellt sich und seine Persönlichkeit.

Damit beweist die vorliegende Analyse die Gesellschaftskritik Rousseaus, wonach der gesellschaftliche Umgang den Entfremdungsmechanismus des individuellen *amour-propre* aktiviert,⁵⁵ in einem doppelten Wirkungseffekt.⁵⁶ Der Einzelne verleugnet nicht nur seine eigenen Ziele, sondern auch die gemeinschaftliche Interaktion der Konversation verliert maßgeblich an Bedeutung.

55 Die Eigenliebe (*l'amour-propre*) ist wie die Selbstliebe (*l'amour de soi-même*), in der anthropologischen Grundannahme Rousseaus, eine natürliche Anlage des Menschen, die in ihrer negativen Wirkungsdimension erst durch die Gesellschaft angeregt wird. „Il ne faut pas confondre l'Amour propre et l'Amour de soi-même; deux passions très différentes par leur nature et leurs effets. L'Amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'Amour propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur.“ (Rousseau³ 1993, 368).

56 In der Forschung wurde mit Fokus auf die Gesellschaftskritik Rousseaus die *Entfremdung*, das heißt insbesondere die Aktivierung des *amour-propre* bisher vor allem in der Wirkungsdimension für das Individuum aufgearbeitet (vgl. Starobinski 1989 oder auch Warning 1998). Die Konsequenz für die zwischenmenschliche Handlung zeigt sich erst im Kontext des entsprechenden Fokus der vorliegenden Analyse.

„[C]’est que chacun se met sans cesse en contradiction avec lui-même, sans qu’on s’avise de le trouver mauvais. On a des principes pour la conversation et d’autres pour la pratique; leur opposition ne scandalise personne, et l’on est convenu qu’ils ne se ressembleraient point entre eux“ (ebd., 293).

Wie die Äußerung Saint-Preux’ verdeutlicht, herrscht kein Bewusstsein für diese Wirkung und folglich auch kein Bewusstsein für die gemeinschaftliche Handlungsverantwortung: „chacun songe à son intérêt, personne au bien commun“ (ebd., 292).

Das Erkennen der Differenz von Verhaltensidealität und -realität ist nur noch einem Außenstehenden aufgrund seiner Distanz zum Geschehen möglich. So durchläuft Saint-Preux einen emotionalen Prozess, wohingegen die eingebundenen Teilnehmer der Handlungsrealität gleichgültig gegenüber stehen.⁵⁷ Für sie ist eine kritische Hinterfragung angesichts der Konzentration auf die Befriedigung und die Bestätigung des eigenen *amour-propre* in der Oberflächlichkeit des gemeinschaftlichen Austauschs hinfällig.

Es wird deutlich, dass sich die Ursache für den Verlust des idealen Maßes von Handlung und Handelnden in einer mangelnden Auseinandersetzung mit der Verhaltensrealität beziehungsweise in der selbstverständlichen Hinnahme derselben begründet. Die Arbeit am normativen Konsens obliegt nicht nur einer individuellen Verantwortung, sondern sie ist aufgrund fehlender Rückbindung und Bestärkung in der Gemeinschaft eine nur noch von Wenigen wahrgenommene und angenommene Pflicht. Die dafür entscheidende und ausschlaggebende individuelle Reflexion findet, allenfalls in der zeitlichen und räumlichen Ferne zur eigentlichen Handlung statt und führt dadurch für das entsprechend erkennende und handlungsbewusste Individuum zu einem aussichtslosen, folglich enttäuschenden Erfahrungsmoment der Desillusion.

Rousseau zeigt kritisch mahnend auf, dass sich das Selbstverständnis der Normsetzung und ihrer Umsetzung in der französischen Konversations-

57 Dies wird angedeutet, indem Saint-Preux bezüglich seiner Erfahrungen keinen Gesprächspartner findet, sondern allein bleibt und sich in der Gemeinschaft verlassen fühlt. „[J]e ne suis seul que dans la foule, où je ne puis être ni à toi ni aux autres. Mon cœur voudrait parler, il sent qu’il n’est point écouté“ (Rousseau 2002, 289).

praxis im fortschreitenden 18. Jahrhundert – und damit in zeitlicher Entfernung von seinen traditionellen Wurzeln im 17. Jahrhundert – von sich selbst entfremdet. Die Realisierung einer idealen Norm scheitert nicht nur aufgrund der ausschließlich individuellen Verantwortlichkeit, sondern auch aufgrund der Entfremdung zwischen Individuum und Gemeinschaft, die sich in der dominanten Wirkkraft des *amour-propre* begründet. Die individuelle Introspektion ist aufgrund der Aussichtslosigkeit einer Realisierung der Erkenntnisse individueller Reflexion in der Konversation ein, wie der Protagonist Saint-Preux bei Rousseau beweist, Fluchtpunkt hin zu einem ausschließlich individuellen Gespräch mit sich selbst. In dem intimen, brieflichen Austausch mit seiner Geliebten findet Saint-Preux jene Offenheit und Wechselseitigkeit, die ihm in der äußeren öffentlichen Konversation versagt bleiben. Rousseau deutet so das Fortleben des für die Konversationspraxis entscheidenden Spannungsfelds von Idealität und Realität in der Unterscheidung einer „conversation intime“ (Stendhal 2000, 341 und 385) und einer „conversation de salon“ (ebd., 438) an.⁵⁸ Die Konversation offenbart sich dabei weniger in einer introspektiven Reflexion der Praxis, sondern angesichts der Bewusstwerdung der von Rousseau angedeuteten Traditionsentfernung, verstärkt in einer zeitlichen Retrospektive.

4.2 RETROSPEKTIONEN – DIE KONVERSATIONSPRAXIS ZWISCHEN GEGENWART UND VERGANGENHEIT

„[L]e grand art de la conversation d’aujourd’hui, c’est de ne pas se noyer dans l’odieux“ (Stendhal 1986, 201). Diese ernüchternde Schlussfolgerung hält Stendhal in einem zeitkritischen Aufsatz mit dem Titel *De la conversation* fest.⁵⁹ In den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts konstatiert er ein negatives Beschreibungsbild der zeitgenössischen Konversationspraxis. Sie

58 Bezüglich der genannten Begrifflichkeiten nach Stendhal vgl. nachfolgend auch Fußnote 72 dieses Kapitels.

59 Der Aufsatz findet sich im Anhang des zwischen 1823 und 1825 erschienenen Werks *Racine et Shakespeare* von Stendhal.

ist keine bewundernswerte oder anziehende Kunstfertigkeit mehr, die besondere Leistung der Teilnehmenden besteht vielmehr im Umgang mit den offensichtlich nur schwer zu ertragenden und eher abstoßenden Bedingungen der Handlung.⁶⁰ In begrifflicher Prägnanz erfasst Stendhal die Realität in dem zum Substantiv aufgewerteten Adjektiv *odieux*. Dieses bietet im vorliegenden Kontext eine doppelte Lesart. Neben der allgemeinen adjektivischen Bezeichnung des Geschehens der Konversation, sowie des Verhaltens der Teilnehmer, beschreibt der Begriff bei Stendhal die angesichts der zeithistorischen Ereignisse zunehmend politisierten, und damit polarisierenden Inhalte, welche die zwischenmenschliche Interaktion belasten, folglich die Konversation erschweren.⁶¹

„Une conversation vive, plaisante, étincelante d’esprit, jouant toujours la gaieté et fuyant le *sérieux* comme le dernier des ridicules, après un règne d’un siècle, fut tout à coup détrônée vers 1786, par une discussion lourde, interminable, à laquelle tous les sots prennent part. Ils ont tous aujourd’hui leur jugement sur Napoléon, qu’il nous faut essayer. Les courses à cheval, les visites *en chenille* et les occupations du matin cédèrent la place aux journaux. Il fallut, en 1786, donner deux heures de sa vie, chaque jour, à une lecture passionnée, coupée à chaque instant par les exclamations de la haine ou par des rires amers sur les déconvenues du parti contraire. La légèreté française périt, le sérieux prit sa place, et tellement sa place, que les gens aimables d’un autre siècle font tache dans les salons de 1825.“ (Ebd., 204f.)

60 Das im Zusammenhang mit der Spezifizierung der Konversation angeführte Subjekt des Satzes, die *Kunst*, hat aufgrund des Adjektivs „grand“ (Stendhal 1986, 201) zunächst eine durchaus positive semantische Wertigkeit. Auffallend ist die durch das Komma geschaffene formale Trennung des Satzes, welche den Gegenstand, die Kunst der Konversation von der nachfolgenden näheren Spezifizierung abhebt. Diese Ausführung erfährt durch das einleitende Hervorhebungsmorphem *c’est* eine Betonung und hebt aufgrund ihres negativen Inhalts die positive semantische Bedeutung des vorangehenden Subjekts auf: Die Aussage „le grand art de la conversation“ (ebd.) erhält eine von Stendhal inhaltlich ironisch gemeinte Bedeutung.

61 Vgl. auch die Anmerkung zum Begriff „l’odieux“ im Anhang der Werkfassung (ebd., 412).

Für Stendhal ist die Konversation im Rahmen der sich überschlagenden Zeitgeschennisse Ende des 18. Jahrhunderts einzuordnen.⁶² Aufbruch und Scheitern der Revolution sowie der Herrschaft Napoleons stellen einen unwiderflichen Einschnitt dar, der die ehemals formale und inhaltliche Leichtigkeit gemeinschaftlicher Konversation in eine unerträgliche Schwerfälligkeit, das heißt in jene äußere Funktionseigenschaft des *odieux* gewandelt hat.⁶³

62 So findet sich in *Racine et Shakespeare* folgende Anmerkung: „Quel changement de 1785 à 1824! Depuis deux mille ans que nous savons l’histoire du monde, une révolution aussi brusque dans les habitudes, les idées, les croyances, n’est peut-être jamais arrivée.“ (Ebd., 91). Der von Stendhal angeführte Zeitraum wird in der historischen Forschung europäischer Geschichte als Übergangszeit und als epochale Wende erfasst. „[Deren] Bedeutung [...] liegt [...] in der Spannung von Revolution, Reform und Restauration, die über 1815 hinaus in dem Konflikt zwischen den Verteidigern der alten Ordnung und den neu entstehenden national-liberalen Bewegungen fort dauerte.“ (Fehrenbach 2008, 1). Als initialer Anstoß der sozial-politischen Veränderungen ist die französische Revolution zu nennen: „[Sie] brachte 1789 die Schicht des Besitz- und Bildungsbürgertums an die Macht und schuf 1791 den ersten demokratisch legitimierten Nationalstaat mit einer Repräsentativverfassung auf der Grundlage der Volkssouveränität und der Gewaltenteilung. Mit der Liquidierung der alten Stände-, Grundherrschafts-, Korporationen- und Zünfteordnungen beseitigte sie die mit dem Ancien Régime verbundenen Institutionen und Sozialverhältnisse.“ (Ebd., 2). Mit dem Sturz Napoleons 1814 kam es im Zuge des Wiener Kongresses zu dem staatenübergreifenden Versuch einer Restauration „zugunsten des Prinzips monarchisch-dynastischer Legitimität“ (Langewiesche 2004, 3).

63 Zur anschaulichen Verdeutlichung des einschneidenden Wandels der Konversation spielt Stendhal in dieser Textstelle die Isotopie der leidenschaftlichen, jedoch gemeinschaftlich ausgeglichenen Freude (*la passion, la gaieté*) gegen eine affektiv gesteigerte Handlungsenergie (*la haine, le rire*) aus, welche die Teilnehmer weiter gegeneinander aufbringt und entzweit. Die Leichtigkeit und spielerische Beschwingtheit der Handlung (*la légèreté, vive, plaisant, jouant, étincelant*) unterliegt den nun geltenden Funktionseigenschaften einer Ernsthaftigkeit und Schwere (*le sérieux, lourd*).

Stendhal hinterfragt in seinem Aufsatz die geltende französische Konversationspraxis, „la conversation d’aujourd’hui“ (ebd., 201) vor dem Hintergrund ihrer ursprünglichen, historischen Voraussetzungen. Den Aufsatz durchzieht eine inhaltliche Alternation zwischen einem zeitlichen Rückblick auf die Konversationskultur einerseits, und einer davon ausgehenden resignierenden Beschreibung des gegenwärtigen Zustands ihres Verfalls andererseits. Die Konversation der Gegenwart entspricht nicht mehr der Praxis der Vergangenheit; sie hat sich zum Negativen gewandelt.

Das von Stendhal offensichtlich bewusste Herausgreifen der Thematik der Konversation in der inhaltlichen Auseinandersetzung mit der Gesellschaft seiner Zeit, deutet den immer noch besonderen Stellenwert der kommunikativen Handlungspraxis an. Ihre gegenwärtige gesellschaftliche Präsenz und Akzeptanz legitimiert sich jedoch nur noch über die Referenz der eigenen, idealen Vergangenheit. Stendhals Aufsatz *De la conversation* zeigt exemplarisch das vorherrschende Selbstverständnis der französischen Konversationspraxis Ende des 18. Jahrhunderts.

Es spiegelt sich in dem aufgrund der zahlreichen Wandlungsprozesse vergleichsweise erschütterten Selbstbild der Gesellschaft.⁶⁴ In der zeitlichen Dichte der wiederkehrenden Diskontinuitäten begründet sich nicht nur ein verunsichertes Bewusstsein für die Verhältnisse der Gegenwart, sondern auch der Versuch, in vergleichender Rückbesinnung auf die Kontinuität vergangener Ordnung, der gegenwärtigen Unordnung ausgleichend und stabilisierend entgegen zu wirken.⁶⁵ Wie die französische Gesellschaft ist auch ihre

64 Aufbruch und Scheitern der Revolution sowie der Herrschaft Napoleons setzen nacheinander, in kürzester Zeit, soziopolitische Transformationsprozesse in Gang, welche die Gesellschaft mit Diskontinuitäten zwischen struktureller Bewahrung und Erneuerung konfrontieren und immer wieder polarisierend spalten, folglich erschüttern und schwächen. Die historiografische Forschung hat diese Dynamiken in der Strukturanalyse der Entwicklungsprozesse aufgearbeitet. Für einen entsprechenden Überblick vgl. die einführenden Anmerkungen bei Fehrenbach 2008, 3.

65 Dies spiegelt sich in dem für die sozialpolitischen Bestrebungen in Europa nach 1815 formulierten Begriff der *Restauration*. Der Begriff ist in seiner epochenbezeichnenden Bedeutung umstritten. Auch ist seine inhaltliche Semantik einer Wiederherstellung alter Ordnungsstrukturen nur unter Vorbehalt zu verwenden,

Handlungspraxis, die Konversation, in ihrem normativen Selbstbewusstsein im beginnenden 19. Jahrhundert grundlegend erschüttert. Es erklärt sich die defensive Problemlösung durch eine vergleichende zeitliche Rückschau im Wirkungsgefüge der Zeit.

Die Forschung hat die französische Konversationskultur für das ausgehende 18. Jahrhundert im Kontext und in Relation zu den sich überstürzenden gesellschaftlichen Ereignissen, sowie in dem zeitgenössischen Bewusstsein der historischen Tradition des Phänomens erkannt und bereits untersucht. Rainer Warning betrachtet und hinterfragt den Geltungsbereich der traditionellen französischen Konversationspraxis in der Herausforderung und Konfrontation mit den sich gewandelten äußeren sozialen Diskursen der Macht zwischen Bürgertum und Adel.⁶⁶ Er deutet das Scheitern des Versuchs einer gegenwärtigen Stabilisierung durch Rückbesinnung in der nun offen zu Tage tretenden systemimmanenten Schwäche des traditionellen, höfischen kommunikativen Handlungsdiskurses an.⁶⁷ Warning unterscheidet jedoch nicht zwischen den traditionellen Gesellschaftsräumen von Hof und Salon und übersieht deshalb die für die historische Gewachsenheit der fran-

da die politischen Restrukturierungen nicht auf eine grundlegende und umfassende Rückführung zu vorrevolutionären Verhältnissen, sondern in erster Linie auf eine Stabilisierung, Kontrolle und Ordnung der Strukturen zielten. Der Begriff kann als Brennpunkt der für die Zeit bezeichnenden Gegenläufigkeit zwischen Fortschritt und Beständigkeit gesehen werden (vgl. u.a. Langewiesche 2004, 3). Wird der Begriff nachfolgend zur Beschreibung der Entwicklung der französischen Konversationskultur angeführt, so geschieht dies in einer adaptiven Anlehnung, die sich in der zeitlichen Nähe zu den Ereignissen 1815-1848 begründet. Der Begriff ist jedoch vor allem in seiner semantischen Grundbedeutung zu verstehen. „RESTAURATION [...] Action de restaurer, de remettre en activité.“ (*Le Nouveau Petit Robert*, 2275).

66 So insbesondere in seinem Aufsatz „Gespräch und Aufrichtigkeit: Repräsentierendes und historisches Bewußtsein bei Stendhal“ (vgl. insbesondere Warning 1999, 96-102).

67 Vgl. ebd., 99.

zösischen Salon- und Konversationskultur wesentliche normative Differenzierung vom höfischen Verhalten.⁶⁸ Diese Unterscheidung erweist sich angesichts des nachweislich retrospektiv orientierten Normverständnisses der französischen Konversationskultur Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts jedoch als wesentlich für die analytische Bewertung. Die französische Konversation in der Zeit der Jahrhundertwende ist in Abgrenzung von den bisherigen Forschungsarbeiten ausschließlich in ihrer Eigendynamik zu hinterfragen, um die von Warning angedeutete systemimmanente Schwäche, auch vor dem Hintergrund der sich bereits bei Rousseau zeigenden Verfallserscheinungen des Phänomens, genauer einzuordnen und zu spezifizieren. Die für die Normbildung wesentliche Differenzierung von handlungsbezogener Idealität und Realität zeigt sich auf die zeitliche Betrachtungsebene der Konversationspraxis zwischen Gegenwart und Vergangenheit übertragen beziehungsweise dahingegen verschoben.

4.2.1 „Que ces conversations sont insipides!“⁶⁹ – Realität der Traditionsentfremdung

„Un autre jour, il revint de fort bonne heure d’un château de Picardie où il devait passer toute la soirée. Que ces conversations sont insipides! dit-il à Armance. Toujours la chasse, la beauté de la campagne, la musique de Rossini, les arts! et encore ils mentent en s’y intéressant. Ces gens ont la sottise d’avoir peur, ils se croient dans une ville assiégée et s’interdisent de parler des nouvelles du siège. La pauvre espèce! et que je suis contrarié d’en être!“ (Stendhal 1975, 170f.)

68 Vgl. die diesbezüglichen textanalytischen Ausgangsüberlegungen in Kapitel 3 dieser Arbeit. Warning führt zwar den Gesellschaftsbereich „la cour et la ville“ in seiner Gesamtheit an, differenziert aber Hof und Salon nicht als einzelne gesellschaftliche Handlungsräume (vgl. Warning 1999, 98).

69 Stendhal 1975, 170. Der Ausruf des Protagonisten Octave im Romanwerk *Armance* verdeutlicht exemplarisch jenen Überdruß an der für das beginnende 19. Jahrhundert geltenden negativen Handlungsrealität der Konversation. Vgl. diesbezüglich auch den von Stendhal beschreibend angeführten Begriff „l’odieux“ (Stendhal 1986, 201). Vgl. u.a. Fußnote 61 dieses Kapitels.

Die zeitkritische Wahrnehmung der französischen Konversationspraxis, die Stendhal offen im einleitend genannten Aufsatz *De la conversation* formuliert und ausspricht, findet sich auch in seinen Romanen wieder. Im Zwiegespräch mit seiner Vertrauten Armance setzt sich der Protagonist Octave, der Vicomte de Malivert mit der für ihn geläufigen kommunikativen Handlungspraxis auseinander. Die hier zitierte Textstelle aus dem 14. Kapitel des Romanwerks *Armance* zeigt sich auf den ersten Blick aufgrund ihres äußeren strukturellen Gesprächscharakters der Tradition der Konversationskultur des 17. Jahrhunderts angelehnt; der Selbstreflexivität kommunikativer Praxis.⁷⁰

Wenn sich Octave in zeitlicher und räumlicher Distanz zu der Geselligkeit auf dem Schloss der Picardie an seine Vertraute Armance wendet, erhält die von ihm erlebte Konversation eine bewertende Zusammenfassung und Spiegelung in der erneuten kommunikativen Praxis der „conversation intime“ (Stendhal 2000, 341 und 385). Die dahingegen öffentliche „conversation de salon“⁷¹ (ebd., 438)⁷² bleibt dem Leser zwar vorenthalten, wird jedoch inhaltlich in der nachträglich vorgetragenen Bewertung nachvollziehbar. Expressiv bringt Octave seine Wahrnehmung des Geschehens zum Aus-

70 Vgl. diesbezüglich das im ersten Kapitel der Einleitung angeführte Textbeispiel *De la conversation* von Mlle de Scudéry, das den Austausch von Teilnehmern einer Geselligkeit über die Handlung der Konversation wiedergibt.

71 Das Kennzeichen der Öffentlichkeit bestärkt sich in der damit verbundenen, von außen vorgegebenen Teilnahmepflicht Octaves. Diese kommt im Hilfsverb *devoir* zum Ausdruck: „il revint [...] d’un château de Picardie où il devait passer toute la soirée.“ (Stendhal 1975, 170). Das Ausbleiben einer örtlichen Spezifizierung schließt einen privaten Besuch oder eine private Verabredung aus.

72 Die von Stendhal geprägten Begriffe der „conversation intime“, sowie der „conversation de salon“ sind nachfolgend durch Kursivsetzung hervorgehoben und nicht mehr als Zitat gekennzeichnet. Auch wenn Rainer Warning richtigerweise darauf hinweist, dass der Begriff der *conversation intime* bei Stendhal vor allem auch in Zusammenhang mit der „Privatheit[,] [der] Intimität der Liebesbeziehung“ (Warning 1999, 104) zu begreifen ist, soll er im vorliegenden Fall in Opposition zur *conversation de salon* verwendet werden. Nicht die Liebesbeziehung von Armance und Octave steht im Mittelpunkt, sondern das Konversationsverhalten der beiden im öffentlichen beziehungsweise privaten Raum.

druck und teilt seine Gedanken mit. Die Konversationspraxis ist für ihn aufgrund ihrer inhaltlichen Einseitigkeit nicht nur langweilig,⁷³ sondern durch das für ihn als nur vorgegeben erkennbare Interesse der Teilnehmenden⁷⁴ darüber hinaus unerträglich. Er zieht sich vorzeitig von der Geselligkeit zurück⁷⁵ und kommt zu dem Schluss: „La pauvre espèce! et que je suis contrarié d'en être!“ (Stendhal 1975, 171). Mit seiner Äußerung distanziert er sich von den anderen Teilnehmern und ihrer Umgangsweise. Mit abwertendem Bedauern blickt er nun, bedingt durch seine zeitliche und räumliche Distanz, von außen auf das Konversationsgeschehen. Trotz seiner offensichtlichen Teilnahmepflicht⁷⁶ versucht er sich durch seine Kritik auszunehmen. So geht die Abwendung vom öffentlichen Interaktionsbereich mit einer bewusst gewählten Hinwendung zum vertrauten Gespräch mit seiner Geliebten einher.⁷⁷

Der Lüge und dem falschen Schein, welche Octave für den gesellschaftlichen Raum beklagt, steht die Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit seines Ausdrucks im Gespräch mit Armance konträr entgegen. Offen und unka-schiert spricht er sein negatives Empfinden gegenüber der Handlungsrealität aus.⁷⁸

73 „Toujours la chasse, la beauté de la campagne, la musique de Rossini, les arts!“ (Stendhal 1975, 170f.). Das vorangestellte Adverb *toujours* markiert in besonderer Weise die inhaltliche Monotonie der angeführten Themen. Die Langeweile, die diese bei ihm auslöst, bringt er in seinem vorangestellten Ausruf „Que ces conversations sont insipides!“ (Ebd., 170) offen zum Ausdruck.

74 Das Interesse der Teilnehmer entlarvt Octave als eine Lüge. „[I]ls mentent en s'y intéressant“ (ebd., 171).

75 „[I]l revint de fort bonne heure“ (ebd., 170).

76 Dies erhärtet sich in seinem Bedauern, ebenfalls Teil dieser Gesellschaft zu sein. „[J]e suis contrarié d'en être“ (ebd., 171).

77 Die Inquit-Formel „dit-il à Armance“ (ebd., 170) zeigt durch den eingefügten Dativ „à Armance“ jene direkte sprachliche Hinwendung. Octave ergreift das Wort und klagt Armance sein Leid.

78 Der offene Ausdruck seines inneren Empfindens beweist sich in den zahlreichen Exklamationen. Deren Intensität wird durch die formale Häufung und Reihung der expressiven Sätze untermauert.

Das kommunikative Verhalten von Armance und Octave veranschaulicht exemplarisch ihre Wertevorstellung.⁷⁹ Sie werden von dem Anspruch auf einen wechselseitig anregenden, einvernehmlichen und ehrlichen Austausch geleitet. Sie lassen einander ausreden, nehmen aufeinander Bezug und regen sich wechselseitig zur inhaltlichen Fortführung ihres Gesprächs an.⁸⁰

Die formale Diskrepanz von Realität und Idealität der kommunikativen Praxis, die den Anspruch der Protagonisten an das gemeinschaftliche Verhalten begründet, wird weitergehend im besonderen inhaltlichen Zusammenspiel der Narrationsebenen veranschaulicht. Während die unmittelbar wiedergegebene Konversation zwischen Octave und Armance sich durch eine anschauliche formale Idealität auszeichnet, die direkt im Text nachvollzogen werden kann, wird auf die eigentliche Handlungsrealität nur vermittelt durch den Protagonisten verwiesen. Der narrative Vermittlungsgrad fundiert nicht nur die räumliche und zeitliche Ferne der Protagonisten zum öffentlichen Handlungsgeschehen der Konversation, sondern betont an dieser Stelle die Differenz zwischen den Handlungsweisen und kennzeichnet damit die äußere, gesellschaftliche Handlungsrealität als unangemessen.

Während sich der Handlungsanspruch einer Aufrichtigkeit und Wechselseitigkeit im Text, das heißt im Dialog zwischen Armance und Octave, formal umgesetzt findet, bleibt er inhaltlich zwischen ihnen unausgesprochen; nur der Tatbestand, die Handlungsrealität der Unaufrichtigkeit wird direkt zwischen Octave und Armance kommuniziert und benannt. Dies deutet wiederum darauf hin, dass sich Octave dieser Realität nicht entziehen kann. Auch wenn er in der *conversation intime* mit Armance Kritik übt, nimmt er an der *conversation de salon* teil und trägt auf diese Weise den dortigen kommunikativen Austausch inhaltlich und formal mit. Er verkürzt zwar seine

79 Es erklärt sich das negative Urteil Saint-Preux' gegenüber der öffentlichen Konversationspraxis.

80 Einvernehmlichkeit, Aufrichtigkeit und Wechselseitigkeit des Ausdrucks kennzeichnen den formalen Ablauf der Konversation zwischen Octave und Armance. Vgl. Kapitel 14 des Romans (Stendhal 1975, 170-79). Die Authentizität ist an dieser Stelle weiterführend als ein zentraler, beschreibender Begriff der Verhaltensidealität der Konversation zu benennen, der bei Stendhal angesichts der Intimität des Austauschs eine besondere Betonung erfährt. Vgl. diesbezüglich u.a. auch Warning 1999.

Zeit im Rahmen der öffentlichen Geselligkeit durch eine frühzeitige Heimkehr, dennoch erfüllt er durch seine Anwesenheit seine Pflicht zur Teilnahme.⁸¹ Er ist dabei ebenso in das Spiel des vorgegebenen Handlungsinteresses eingebunden, wie die anderen Teilnehmer, die er hierfür kritisiert und bedauert.⁸² „La pauvre espèce! et que je suis contrarié d’en être!“ (Ebd., 171). Sein zeitlich und räumlich nachgeordneter, klagender Ausruf verweist nicht nur auf das Dilemma zwischen der zwangsläufigen Handlungspflicht und ihrer abstoßenden Wirkung, sondern betont vor allem die Unumgänglichkeit dieser gesellschaftlichen Praxis. Octave ist Gefangener der äußeren, das heißt der gesellschaftlichen Bedingungen der Handlungsrealität.

Aber auch sein eigener Stolz scheint ihn zur Hinnahme und Aufrechterhaltung zu zwingen. Nur in der *conversation intime* mit Armance, das heißt im Vertrauen, bringt Octave seine tatsächlichen Empfindungen und Gedanken zum Ausdruck. Öffentlich würde dies augenscheinlich seinen sozialen Interessen zuwiderlaufen.

Wie sich in der Anmerkung Octaves, die Konversationsteilnehmer seien in dem Glauben sich in einer belagerten Stadt zu befinden, entnehmen lässt, unterliegt die öffentliche Konversationspraxis einem äußeren Zwang. Rainer Warning erklärt dies durch das zeitgenössisch, wirtschaftlich bedingte Vordringen von Bürgerlichen in die aristokratischen Kreise. Er sieht hierin den entscheidenden Grund dafür, dass sich die alte Adelsschicht in der Konver-

81 „[I]l revint de fort bonne heure d’un château de Picardie où il devait passer toute la soirée.“ (Stendhal 1975, 170). Es wurde bereits auf die bestehende Pflicht zur Teilnahme verwiesen, die ein vollkommenes Fernbleiben ausschließt. Vgl. u.a. Fußnote 71 dieses Kapitels.

82 „Ces gens ont la sottise d’avoir peur, ils se croient dans une ville assiégée et s’interdisent de parler des nouvelles du siège. La pauvre espèce! et que je suis contrarié d’en être!“ (Stendhal 1975, 171). Durch seinen Ausruf scheint Octave sich von den anderen Teilnehmern abgrenzen und abheben zu wollen. Er entlarvt nicht nur ihre Angst, sondern bewertet diese als Dummheit. So stellt er sich über sie und bemitleidet sie für ihren aus seiner Sicht lächerlichen Handlungszwang. Erst folgend gibt er zu, dass er ebenfalls an diese Verhaltensweise gebunden ist. Der Infinitiv *être* am Ende des Satzes unterstreicht jenen unabänderlichen Zustand der Einbindung.

sation als ihre traditionelle Geselligkeitsform dazu gezwungen sieht ihre soziale Integrität durch Adaption zu wahren. Die einseitige inhaltliche Themenwahl ihrer Konversationen begründet sich in der Intention den sozialen Aufgestiegenen durch das Auslassen aktueller Inhalte keine Angriffsfläche zu bieten.⁸³ So würde eine offene kritische Äußerung Octaves gegen diese standesbedingte Zielsetzung arbeiten, dessen Teil er aufgrund seiner Herkunft ist.

Auch wenn Stendhal dies nicht direkt im Text benennt, greift er in der Schilderung des Verhaltens Octaves auf die moralistische Erklärungstradition des *amour-propre* zurück, die den Menschen zum Selbstschutz und der Wahrung individueller sozialer Interessen zwingt.

Die von Octave kritisierte Scheinhaftigkeit sowie der damit verbundene, individuelle Handlungszwang beschreiben eine Konversationspraxis in der Tradition der höfischen Interaktion französischer Adliger des 17. Jahrhunderts, welche sich an der Norm der *complaisance* orientiert.⁸⁴ Mehr als hundert Jahre später ist dieses Vorgehen unbedeutend und hinfällig geworden. Wie Octave selbst betont, dient die scheinhafte innere Stabilität zu Beginn des 19. Jahrhunderts lediglich dem vermeintlichen Versuch einer Wahrung der äußeren Integrität. „Ces gens ont la sottise d’avoir peur, ils se croient dans une ville assiégée et s’interdisent de parler des nouvelles du siège.“ (Ebd., 171). Er bezeichnet das Handlungsbestreben als Dummheit, folglich

83 Vgl. Warning 1999, 98f. Diesbezüglich ist auf die vergleichsweise Situation des Adels im 17. Jahrhundert hinzuweisen. An der grundlegenden Problematik der Bedrohung der Homogenität des Adelsstandes durch aufstrebende Schichten hat sich nichts geändert, sie ist mit dem Zerfall des *Ancien Régime* nur noch offensichtlicher geworden. Zur Situation im 17. Jahrhundert vgl. Kapitel 3, Fußnote 7 und auch 20.

84 Am französischen Hof des 17. Jahrhunderts versuchten die Menschen ihre jeweilige soziale Position und das damit verbundene Prestige vor äußeren Angriffen durch ein gezielt scheinhaftes Verhalten zu bewahren. Vgl. die Textanalyse in Kapitel 2.1.2 und 2.1.3 beziehungsweise die räumliche Kontextualisierung dieser Ergebnisse in Kapitel 3.1. Dass Stendhal sich aktiv mit dieser Tradition auseinandergesetzt hat, zeigt unter anderem auch sein Romanwerk *La Chartreuse de Parme*. Hier greift er die höfischen Verhaltens- und Umgangsweisen im Zusammenhang mit dem Prinzenhof in Parma thematisch auf (vgl. Stendhal 2000).

als kurzichtig und eingeschränkt. Das Gespräch mit Armance zeigt auf, dass ein Umgang mit dem aufstrebenden Bürgertum längst unvermeidbar ist und dass statt einer defensiven, bewahrenden Haltung eine offensive Adaption an die neuen sozialen Gegebenheiten notwendig und hilfreich erscheint. So fordert Armance Octave direkt im Anschluss an seine Klage auf: „Hé bien, allez voir les assiégeants, [...] leurs ridicules vous aideront à supporter ceux de l'armée au milieu de laquelle vous a jeté votre naissance.“ (Ebd.).

Vor diesem Hintergrund erweist sich die Bindung an den *amour-propre* zur Absicherung des sozialen Prestiges als unwirksam und die daran gebundene scheinhafte Verhaltenspraxis in der Konversation als unnötig. Die Unaufrichtigkeit und die inhaltliche Trivialität, könnten folglich überwunden werden.

Die Vernunft und Einsicht Octaves scheint gegeben: er erkennt im Moment seiner Klage die Fehlleitung und die Aussichtslosigkeit im kommunikativen Verhalten.⁸⁵ Jedoch tritt die Vernunft, die *raison*, nur handlungsfern in Widerstreit mit dem *amour-propre*. Octaves mündliche Klage ist der äußere Ausdruck des inneren Kampfes dieser Kräfte. Es bleibt bei einer ausschließlichen Formulierung seiner negativen Konversationserfahrung. Eine kommunikative Reflexion über die Diskrepanz zwischen Idealität und Realität findet nicht statt; die Idealität wird im Austausch zwischen Octave und Armance nicht inhaltlich benannt, sondern nur formal umgesetzt. Folglich steht der textuelle Ausschnitt zwar, wie eingangs angemerkt, in der Tradition der Selbstreflexivität der Konversationspraxis, eine offene und anregende Diskussion über eine normativ vorbildhafte Handlungsweise wird jedoch nicht geführt. Die *raison* des Protagonisten kann sich gegenüber dem *amour-propre* nicht durchsetzen. Es bleibt beim handlungsfernen Anspruch Octaves einer idealen Konversationspraxis.

In der vergleichenden Zusammenschau der Texte bei Stendhal wird deutlich, dass die Konversation ihre Stärke, ihre eigene normschaffende Handlungsdynamik durch einen selbstreflexiven Abgleich von Idealität und Realität

85 Die Anderen wollen oder können diese Fehlleitung nicht erkennen, sie bleiben in dem *Unglauben* fehlender Möglichkeiten einer anderen Realität: „ils se croient dans une ville assiégée“ (Stendhal 1975, 171). Das im gnomischen Präsens formulierte Verb *croire* unterstreicht jene unumstößliche Denkweise, die offensichtlich nur von außen betrachtet in Frage gestellt werden kann.

verloren und damit auch ihre Ausstrahlungskraft eingebüßt hat. Die ideale kommunikative Umgangsweise, die zwischen Armance und Octave herrscht, ist, wie auf den zweiten Blick nun festgehalten werden muss, kein anleitendes Vorbild für die reale, alltägliche Konversationspraxis. Dies erklärt sich nicht nur über die räumliche und zeitliche Ferne, oder die gegebenen äußeren sozialen Handlungszwänge. Die Individuen bleiben in der *conversation de salon* an eine scheinhafte Handlungsweise gebunden. Das Phänomen selbst scheint an und in seiner höfischen Tradition verfangen.

Die normative Konversationspraxis entfremdet sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts von ihrer Traditionslinie und entwickelt sich zurück. Wenn Autoren wie Rainer Warning den Bruch mit der Tradition und den Verfall des Phänomens in seiner klassischen Dimension deklarieren,⁸⁶ übersehen sie jene interne Rückläufigkeit des Phänomens. Die Konversationspraxis steht vor der Herausforderung einer aussichtslosen Bewahrung, die nur noch durch den individuell wahrgenommenen Widerspruch von idealem Handlungsanspruch und realer Handlungspraxis motiviert zu sein scheint. Die Thematisierung und Reflexion dieses Spannungsverhältnisses ist nicht mehr Teil der Konversationspraxis selbst, sondern wie sich schon bei Rousseau andeutete,⁸⁷ Inhalt externer und handlungsferner Betrachtungen, welche die zunehmende Entfremdung des Phänomens trotz des Bewusstseins und der Anlehnung an seine Tradition aufdecken und kritisieren.

86 Vgl. u.a. Warning 1999, 103.

87 Im Romanwerk *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* von Rousseau kann der Protagonist Saint-Preux seine Erfahrungen französischer Konversationskultur nur im Eigen-dialog in zeitlicher Distanz zum Geschehen, in einem Brief an seine Geliebte reflektieren. Vgl. die Textanalyse des vorangegangenen Unterkapitels 4.1.2.

4.2.2 „De l'esprit de conversation“⁸⁸ – Ideale der Traditionsbewahrung

Madame de Staël steht mit ihrer Person und ihrem Wirken, wie keine andere Persönlichkeit des ausgehenden 18. Jahrhunderts für eine engagierte Verfechtung des französischen Kulturideals der Konversation.⁸⁹ In besonderer Weise manifestiert sich dies in ihrem 1810 erschienenen Roman *De l'Allemagne*. Die im Titel dokumentierte Intention, die Eindrücke und Erfahrungen ihrer Reisen durch Deutschland festzuhalten, tritt angesichts der Tatsache, dass sie vergleichend die französische Kultur schildert, in den Hintergrund. *De l'Allemagne* ist ein Erfahrungsbericht kultureller Differenzen.

Das Kapitel zur Konversation im ersten Teil des Buches nimmt dabei eine zentrale, formal und inhaltlich „strukturbildende Funktion“ (Wehinger 2002, 180) ein.⁹⁰ Die Art und Weise der kommunikativen Interaktion der Deutschen bestärkt Mme de Staël textuell vergleichend den besonderen Eigenwert der französischen Konversation zu betonen. Die Ausführung *De l'esprit de conversation* liest sich wie ein „engagiertes Plädoyer“ (ebd., 179) für die Außergewöhnlichkeit der französischen Konversationskultur.

Damit stellt sich Madame de Staël in eine lange Reihe von französischen Autorinnen und Autoren, welche um die Darlegung und Bestimmung der Ideale des Konversationsverhaltens ihrer Landsleute bemüht sind, und diese insbesondere in der Anbindung an die Ursprünge im 17. Jahrhundert thematisieren.⁹¹

88 Es handelt sich bei dem Zitat um den Titel des entsprechenden, der Konversation gewidmeten Kapitels in Madame de Staëls Romanwerk *De l'Allemagne* (Staël-Holstein 1958, 158).

89 Als Tochter einer Salonnrière leitete Madame de Staël selbst einen Salon und setzte damit die familiäre Tradition Pariser Salonkonversation fort.

90 Vgl. Wehinger 2002, 180.

91 Es ist auf die entsprechenden Anthologien zu verweisen, die einen zeitlichen und inhaltlichen Überblick über die wichtigsten textuellen Entwicklungen der Konversationstheorie geben. Vgl. u.a. Jacqueline Hellegouarc'h (Hg.) 1997. Oder auch: Schmölders (Hg.) 1986.

Madame de Staël zielt nicht auf eine zeitliche Momentaufnahme der französischen Konversationspraxis, stattdessen unterstreicht die durchgängige Formulierung ihres Textes im gnomischen Präsens die Intention den zeitübergreifenden, beziehungsweise zeitlosen Charakter der Ideale kommunikativer Interaktion festzuhalten und herauszustellen. Sie beruft sich dabei auf einen allgemein anerkannten Konsens, dessen Existenz sie einleitend durch folgende Bemerkung andeutet: „Il me semble reconnu que Paris est la ville du monde où l’esprit et le goût de la conversation sont le plus généralement répandus“ (Staël-Holstein 1958, 158f.). Ihre Ausführungen begründen sich nicht in ihrer persönlichen, übereinstimmenden Einschätzung, sondern geben eine allgemeine Auffassung wieder. Madame de Staël beweist das Wissen um die Idealität französischer Konversation als ein selbstverständliches, nationales Allgemeingut: ein beispielhaftes „plaisir de causer“ (ebd., 159), das sich in dieser Form der Ausprägung nur in Frankreich findet.⁹²

„Dans toutes les classes, en France, on sent le besoin de causer: la parole n’y est pas seulement comme ailleurs un moyen de se communiquer ses idées, ses sentiments et ses affaires, mais c’est un instrument dont on aime à jouer et qui ranime les esprits, comme la musique chez quelques peuples, et les liqueurs fortes chez quelques autres.“ (Ebd., 160)

Madame de Staël definiert die Konversation, die kommunikative Interaktion mit Anderen, als ein für alle Franzosen gleichermaßen geltendes, individuelles Bedürfnis. Der Grund für dieses besondere Verlangen ist die funktionale Wertigkeit des kommunikativen Austauschs.⁹³ Der wechselseitige sprachliche Ausdruck erfüllt nicht nur die grundlegende, primäre Funktion

92 „[C]e plaisir de causer que les Français ne retrouvent nulle part au même degré que chez eux“ (Staël-Holstein 1958, 159).

93 Die Funktionalität der Konversation ergibt sich in der angeführten Textstelle durch den von der Autorin gewählten beschreibenden Vergleich der Sprechhandlung als ein *Mittel* („un moyen“ ebd, 160) zu einem Zweck. Dies wird durch den weiteren Vergleich des sprachlichen Ausdrucks mit *Sach*gegenständen, wie einem Musikinstrument („un instrument“ ebd.) oder Likör („les liqueurs“ ebd.) noch weiter semantisch verstärkt. Es ergibt sich eine ausgeprägte Isotopie der Dinge.

der Informationsübertragung, sondern auch eine sekundäre: eine geistig belebende Wirkung.⁹⁴ Anschaulich umschreibt Madame de Staël weiterführend jenen anregenden Charakter in dem Vergleich mit durch Musik oder Alkohol ausgelösten, körperlichen Vorgängen. Der Isotopie der Äußerlichkeit und Dinglichkeit⁹⁵ steht der Verweis auf die Innerlichkeit und die Wirkung dieser Einflüsse gegenüber, die in dem Verb *ranimer*⁹⁶ eine explizite Nennung und semantische Konzentration erfahren. Die besondere, anregende Wirkung der Konversation begründet sich in dem explizit hierauf ausgerichteten Verhaltensideal der teilnehmenden Individuen.

„Le genre de bien-être que fait éprouver une conversation animée ne consiste pas précisément dans le sujet de cette conversation; les idées ni les connoissances qu'on peut y développer n'en sont pas le principal intérêt; c'est une certaine manière d'agir les uns sur les autres, de se faire plaisir réciproquement et avec rapidité, de parler aussitôt qu'on pense, de jouir à l'instant de soi-même, d'être applaudi sans travail, de manifester son esprit dans toutes les nuances par l'accent, le geste, le regard, enfin de produire à volonté comme une sorte d'électricité qui fait jaillir des étincelles, soulage les uns de l'excès même de leur vivacité, et réveille les autres d'une apathie pénible.“ (Ebd., 160f.)

Das aktive Handlungsbestreben der Konversationsteilnehmer im gemeinschaftlichen Gespräch keine Langeweile aufkommen zu lassen, zeigt sich in der Wechselseitigkeit und Schnelligkeit ihres mündlichen Ausdrucks.⁹⁷

94 Die Satzkonstruktion „ne... pas seulement [...], mais“ (Staël-Holstein 1958, 160) unterstreicht syntaktisch die semantische Hervorhebung der genannten sekundären Funktion des gemeinsamen Sprechens, das heißt der Konversation.

95 Vgl. Fußnote 93 dieses Kapitels.

96 Vgl. Staël-Holstein 1958, 160. Das Verb steht im Kontrast zu der formalen Häufung der äußerlichen Einflüsse bezeichnenden Substantive. Es wird dadurch semantisch herausgestellt.

97 Die beiden zentralen kommunikativen Eigenschaften finden sich der Infinitivkonstruktion *faire plaisir* als beschreibendes Adverb, sowie als präpositionale Ergänzung nachgestellt. Beide erfahren durch diese aufzählende, postverbale Anführung eine besondere formale Stellung und somit eine semantische Betonung. Vgl. ebd.

Ohne lange zu überlegen, spricht der Einzelne unkaschiert seine Gedanken aus.⁹⁸ Das Sprechen geschieht dabei im Einklang von Gestik und Mimik, folglich in voller Überzeugung.⁹⁹ Die Zuhörenden werden durch den engagierten Ausdruck angeregt und ebenfalls zur entsprechenden Teilnahme motiviert. Madame de Staël vergleicht diesen Wirkungseffekt mit Elektrizität, die bei Kontakt Funken überspringen lässt.¹⁰⁰ Nicht nur das die Rede charakterisierende, semantische Themenfeld der beschleunigenden Bewegung findet sich in der bildhaften Beschreibung aufgegriffen, sondern es wird auch die durch diese Handlungsweise bewusst angestrebte Wechselwirkung zwischen den Beteiligten angedeutet. Die rege Interaktion ist ein harmonischer, einvernehmlicher Moment: es kommt zum Ausgleich der Gemüter. Während manche Teilnehmer in ihrem Übermaß an Lebensenergie gebremst werden, erhalten Andere einen Anstoß ihre Zurückhaltung aufzugeben. Die für die gemeinschaftlich anregende Konversation negativen, beziehungsweise lästigen individuellen Eigenschaften des Übereifers oder der Teilnahmslosigkeit werden ausgeglichen.¹⁰¹

Wie Madame de Staël bemüht ist zu betonen, bestimmt sich die besondere *Art des Wohlgefallens* die von einer solchen Konversation ausgeht, nicht über die kommunizierten Inhalte und Themen, sondern ergibt sich

98 Die präpositionale Ergänzung „avec rapidité“ (ebd.) wird in dem nachfolgenden Teilsatz näher deskriptiv ausgeführt. Schnelligkeit im Handeln bedeutet hier die ungehemmte Offenheit des direkten Ausdrucks geistiger Einfälle: „de parler aussitôt qu'on pense“ (ebd.). Der Infinitiv *parler* steht verbunden durch die Konjunktion *aussitôt que* direkt dem konjugierten Verb *penser* gegenüber. Die semantische Aussage – die zeitliche Nähe von Denken und Sprechen – wird durch die syntaktische Konstruktion des Satzes verstärkt.

99 „[M]anifester son esprit dans toutes les nuances par l'accent, le geste, le regard“ (ebd., 160f).

100 „[C]omme une sorte d'électricité qui fait jaillir des étincelles“ (ebd., 161). An dieser Stelle deutet sich eine bewusste Ansprache und Animation der Leser an, da Mme de Staël mit dem anschaulichen Vergleich indirekt auf die in jener Zeit geläufigen und populären Vorführungen von Elektrizität, unter anderem durch sogenannte *Elektrisierungsmaschinen*, verweist. Vgl. u.a. Hochadel 2003, 73ff.

101 „[S]oulage les uns de l'excès même de leur vivacité, et réveille les autres d'une apathie pénible.“ (Staël-Holstein 1958, 161).

durch eine von den einzelnen Individuum bewusst angeleitete und angepasste Handlungsweise.¹⁰² Die damit verbundene Verantwortung des Einzelnen für das Gelingen der gemeinschaftlich anregenden Konversation verstärkt die Identifikation mit der Handlung und ermöglicht, beziehungsweise festigt den geschilderten Gemeinschaftserfolg: den Wert der Kommunikationspraxis als Vergnügen.

Das *Plädoyer* Madame de Staëls für die französische Konversationskultur ist ein Plädoyer für die Verhaltensidealität der Salonkonversation des 17. Jahrhunderts, für die Norm der *liberté*.¹⁰³ Inhaltlich und formal legt sich ihre Ausführung an das Selbstbewusstsein und Selbstverständnis der entsprechenden Handlungspraxis zu Beginn des 18. Jahrhunderts an. So weist die von Madame de Staël gewählte Semantik und Rhetorik Ähnlichkeiten zur Darstellung der Konversationspraxis im Romanwerk Marivaux' auf. Davon ausgehend zeigen sich in der vergleichenden Gegenüberstellung Unterschiede, die den Wandel des Phänomens im zeitlichen Verlauf des Jahrhunderts deutlich werden lassen.

Das nach der Auffassung Mme de Staëls der Konversation zugrunde liegende „*plaisir de causer*“ (ebd., 159) gleicht der von der Protagonistin Marianne im Roman *La vie de Marianne* verwendeten Bezeichnung der Konversation als ein „*commerce doux, facile et gai*“ (Marivaux 1978, 205). Beide Texte schildern die Besonderheit des zwischenmenschlichen Verhaltens, welches allein auf eine durch den individuellen Geist und Verstand geleitete, wechselseitige, harmonische Konversation ausgerichtet ist. Während jedoch Madame de Staël das Verhaltensideal explizit erklärt und benennt,¹⁰⁴ zeichnet sich die Ausführung Mariannes durch einen vergleichsweise ausgeprägteren, umschreibenden Stil aus.

102 Die Freude, „[le] plaisir de causer“ (ebd., 159), welche im Zuge der Konversation erfahren werden kann und die Handlung erstrebenswert werden lässt, geht vom Individuum selbst aus. Im Text wird dies von Madame de Staël durch den präpositionalen Einschub „à volonté“ (ebd., 161) betont.

103 Vgl. die diesbezüglich grundlegenden analytischen Ergebnisse zur Verhaltensidealität in der Salonkonversation des 17. Jahrhunderts in Kapitel 2.2.

104 „[C]'est une certaine manière d'agir les uns sur les autres, de se faire plaisir réciproquement [...] de parler aussitôt qu'on pense, [...] de manifester son esprit

„[C]’était de la finesse qui s’y rencontrait; [...] ce ton de conversation si excellent, si exquis, quoique si simple, me frappa. / Ils ne disaient rien que de juste et que de convenable, rien qui ne fût d’un commerce doux, facile et gai. [...] [J]’étais bien surprise de voir qu’il n’y avait rien de si particulier [...], rien qui me fût si étranger, mais seulement quelque chose de liant, d’obligeant et d’aimable.“ (Ebd.)

Durch eine Vielzahl an Adjektiven grenzt Marianne die bedeutsamen Kennzeichen der kommunikativen Verhaltensidealität ein, ohne diese in einer begrifflichen Genauigkeit wie Madame de Staël zu formulieren. Diese formal umschreibende Annäherung spiegelt sich auf inhaltlicher Ebene in der, mit der Darlegung der Funktionseigenschaften der Konversation einhergehenden, persönlichen Annäherung Mariannes an das gesellige Geschehen: in der für sie positiven und überraschenden Ersterfahrung französischer Konversationspraxis. Während der verwendete Tempus der Vergangenheit auf das unmittelbare Erlebnis Mariannes verweist, unterstreicht das gnomische Präsens der Schilderung Madame de Staëls, auch aufgrund des damit verbundenen Anspruchs auf Allgemeingültigkeit ihrer Ausführung,¹⁰⁵ eine objektiv beschreibende Distanz zum Geschehen.

Die Konversationspraxis stellt für Madame de Staël kein unmittelbares Erlebnis dar. Sie schöpft das Wissen für ihre Deskription aus ihren Lebens- und Erfahrungswerten, welche angesichts der unmittelbaren Konfrontation mit der gegenläufigen, deutschen Konversationskultur angeregt und wachgerufen werden. Während die Beobachtung geselliger Konversationspraxis bei Marivaux durch die Schilderung Mariannes zu einem introspektiv erfahrbaren, empathischen Erlebnis wird und als solche beispielhaft für das (Selbst-)Verständnis des Phänomens zu Beginn des 18. Jahrhunderts steht, ist die Darstellung der Verhaltensidealität bei Madame de Staël nur noch ein

dans toutes les nuances par l’accent, le geste, le regard“ (Staël-Holstein 1958, 160f.). Der für die Verhaltensidealität der *liberté* zentrale Begriff der Wechselseitigkeit wird von Mme de Staël direkt durch das Adverb *réciroquement* benannt.

105 Vgl. u.a. die vorangegangene Textanalyse dieses Kapitels.

rein sachlicher Moment der einer unmittelbaren Beobachtungssituation entzogen ist.¹⁰⁶

„Rien n'est plus étranger à ce talent que le caractère et le genre d'esprit des Allemands; ils veulent un résultat sérieux en tout. [...] Les Allemands donnent à chaque chose le temps nécessaire, mais le nécessaire en fait de conversation c'est l'amusement; si l'on dépasse cette mesure l'on tombe dans la discussion, dans l'entretien sérieux, qui est plutôt une occupation utile qu'un art agréable. [...] La loyauté des Allemands ne leur permet rien de semblable; ils prennent la grâce au pied de la lettre, ils considèrent le charme de l'expression comme un engagement pour la conduite, [...] ils n'entendent pas un mot sans en tirer une conséquence, et ne conçoivent pas qu'on puisse traiter la parole en art libéral, qui n'a ni but ni résultat que le plaisir qu'on y trouve.“ (Staël-Holstein 1958, 161 und 164)

Der direkte Erfahrungsbereich der deutschen Konversationskultur steht, nach dem Empfinden und der Einschätzung Madame de Staëls, der Handlungspraxis der Franzosen entgegen. Die Umgangsweise, die sie in Deutschland erlebt, bietet ihr nicht die notwendigen Bedingungen ihr „besoin de causer“ (ebd., 160) auszuüben und auszuleben.¹⁰⁷ In der schriftlichen Ausführung des kommunikativen Verhaltensideals zeigt sich der ausgleichende Versuch, durch die textuelle Fixierung der entsprechenden Theorie den fehlenden praktischen Umgang der Konversation zu kompensieren. Die tradi-

106 Bezüglich der Konversationspraxis bei Marivaux und dem zeitlichen Selbstverständnis kommunikativer Handlungspraxis im 18. Jahrhundert vgl. die Textanalyse in Kapitel 4.1.1.

107 So identifiziert und vergleicht sie sich mit anderen Heimatfernen und Heimatlosen. Im Text manifestiert sich dies in der Anführung einer entsprechenden Anekdote. „Volney raconte que des Français émigrés vouloient, pendant la révolution, établir une colonie et défricher des terres en Amérique; mais de temps en temps ils quittoient toutes leurs occupations pour aller, disoient-ils, *causer à la ville*; et cette ville, la Nouvelle-Orléans, étoit à six cents lieues de leur demeure.“ (Staël-Holstein 1958, 159f.). Auch sie versucht, wie jene Auswanderer, ihr für Franzosen typisches Bedürfnis dennoch zu befriedigen.

tionsgebundene Verhaltensidealität bildet für Madame de Staël einen schriftlich fixierten Sehnsuchtsraum, in Abgrenzung von einer für sie unbefriedigenden gegenwärtigen Handlungsrealität.

Die kulturelle Differenz Erfahrung fördert und stärkt ihr Bewusstsein für die Konversation als ein zentrales französisches Kulturideal. Dieses Bewusstsein möchte sie mit ihren Landsleuten teilen und ihnen in Erinnerung rufen. Wie Stendhal, weiß Madame de Staël um die in Frankreich zur gleichen Zeit vorherrschende Verhaltensrealität in der Konversation. Ein freier Umgang, die Erfüllung der Norm der *liberté*, ist nicht mehr selbstverständlich möglich. Sie selbst erlebt die Einschränkung individueller Redefreiheit mit der für sie einschneidenden Konsequenz zeitweiligen Exils.¹⁰⁸ Ihre Dokumentation des traditionellen französischen Konversationsideals ist nicht nur ein persönlicher Fluchtpunkt, sondern sie scheint diesen angesichts der gegenläufigen Handlungsrealität auch als einen allgemeinen Anhaltspunkt für ihre Zeitgenossen stärken zu wollen.

4.3 ZUSAMMENSCHAU

Auf den ersten Blick scheinen sich die Texte von Madame de Staël und Stendhal in ihrer inhaltlichen Aussage und ihrem formalen Aufbau in Bezug auf die Konversationspraxis des beginnenden 19. Jahrhunderts zu widersprechen. Der resignierten Beschreibung der Verhaltensrealität Stendhals steht die optimistische, beinahe euphorische Wahrnehmungszentrierung Madame de Staëls auf die allgemeine Verhaltensidealität entgegen. Die Leichtigkeit der Konversation, sowie die individuelle und gemeinschaftliche Freude an der Interaktion, die bei Madame de Staël als besondere, sogar notwendige Grundvoraussetzungen gelobt und herausgestellt werden, fehlen der von Stendhal erlebten Praxis, beziehungsweise werden dort bewusst ausgelassen. Die Konversation ist kein Vergnügen, sondern beschwerlich bis unerträglich.

108 Oder wie es Brunhilde Wehinger formuliert „entzog sie sich schließlich dem repressiven Zugriff der [...] Zensur durch Reisen“ (Wehinger 2002, 187). So unter anderem durch Deutschland.

Die nähere Analyse hat jedoch gezeigt, dass die beiden Texte keinesfalls im semantischen Widerspruch zueinander stehen, sondern in der Zusammenschau ihrer Aussagen und textuellen Intentionen das Bild der Konversation zu Beginn des 19. Jahrhunderts komplementieren. Die französische Konversationspraxis der Zeit kennzeichnet sich aufgrund ihrer gegenwärtigen Verunsicherung unter anderem durch äußere soziale Diskontinuitäten in der suchenden Auseinandersetzung mit ihrer eigenen Tradition. Das für ihre Umsetzung und Handlungspraxis wichtige Spannungsfeld von Idealität und Realität steht vor der Herausforderung im Umgang mit einer normbesetzten Vergangenheit und einer dahingegen normabweichenden Gegenwart.

Während sich Madame de Staël auf die Darlegung des idealen, traditionsgebundenen Handlungsanspruchs konzentriert, konfrontiert Stendhal diesen mit der traditionsentkoppelten Handlungsrealität. Er konstatiert im Gegensatz zu Madame de Staël einen eindeutigen Bruch in der Kontinuität der Entwicklung des Phänomens und schließt folglich die Möglichkeit einer fortzuschreibenden Verhaltensidealität aus.¹⁰⁹ Die Traditionslinie der französischen Konversationskultur dient ihm im Gegensatz zu Madame de Staël nicht als Projektionsfläche einer erhofften Handlungsrealität, sondern als Kontrastmittel zur kritischen Beschreibung der gegenwärtigen Praxis. Die Idealität französischer Konversationspraxis ist für Stendhal zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine vergangene Realität. Für Madame de Staël bleibt diese jedoch lebendig: sie appelliert an die Fortführung und Wiederbelebung der Tradition.

Trotz ihrer unterschiedlichen Ansätze zur Bewältigung der herausfordernden Realität ist beiden Texten ein Grundverständnis der Konversation, das diese im Wechselspiel zwischen ihrer Tradition und ihrer Gegenwart begreift, gemein. Stendhal und Madame de Staël veranschaulichen beispielhaft den zu Beginn des 19. Jahrhunderts herrschenden Diskurs, der die Verfangenheit der französischen Konversationskultur, in ihrer eigenen zeitlichen Entwicklung offenbart. Das Phänomen lässt sich nur noch in Bezug auf seine ideale Vergangenheit, folglich in Referenz zu einer einstigen Handlungspraxis hinterfragen. Ein kritischer, von dieser Vergangenheit ausgehender,

109 Für Stendhal tritt der Bruch 1786 mit den Ereignissen vor und im Zuge der Französischen Revolution ein. Vgl. Stendhal 1986, 204. Hier begründet sich die Politisierung der Inhalte der Konversationsgesellschaften, die Stendhal in dem Substantiv *l'odieux* erfasst. Vgl. Fußnote 61 dieses Kapitels.

gegenwärtiger Denkansatz bleibt jedoch aus. Sowohl Stendhal als auch Madame de Staël verdeutlichen in ihren Texten auf indirekte Weise, dass der Grund hierfür nicht nur in den externen sozialen Bedingungen der Zeit, sondern in erster Linie auch im internen Versagen einer Anleitung einer selbstbewussten normativen Eigenreflexivität der Handlung zu suchen ist. Die unzureichende Funktionsweise führt zur Verstärkung der Rückläufigkeit des Phänomens und zur Konfrontation mit der bereits überwunden geglaubten Vergangenheit: der höfischen Konversationspraxis.

Nicht nur die äußeren gesellschaftlichen und zeithistorischen Bedingungen erklären folglich den Zustand der französischen Konversationskultur zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Dem Phänomen selbst fehlt eine interne Stärke, die angesichts der zwangsläufigen Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit eine Erneuerung ermöglichen könnte. Diese Schwäche, und vor allem die Zerrissenheit der Konversationspraxis zwischen idealem Handlungsanspruch und gegenläufiger Realität, wird, wie insbesondere die Protagonisten bei Rousseau und Stendhal beweisen, von den einzelnen, die Konversation prägenden Individuen getragen und gestärkt. Hilflos und resigniert werden die Bedingungen der Handlungsrealität zwangsläufig hingenommen. Sie nutzen nicht die Stärke ihrer *raison* zur Veränderung, sondern bleiben passiver Teil des Geschehens: weigerungslos folgen sie ihrem diesbezüglich ausgerichteten *amour-propre*. Octave, der Protagonist im Romanwerk Stendhals kann sich weder der Teilnahmepflicht der von ihm verhassten unaufrichtigen Umgangspraxis entziehen, noch deren Verfall öffentlich anklagen. Nur im Vertrauen ist es ihm möglich seine Erfahrungen und Empfindungen mitzuteilen und zu offenbaren, was allerdings keine Auswirkung auf seine äußere Handlungsweise in der Konversation zur Folge hat. Eine indirekte Verwirklichung der Ideale geschieht nur noch handlungsfern, im Raum des vertrauten Gesprächs der *conversation intime*, oder aber durch die textuelle Flucht in die normativ besetzte Vergangenheit der *conversation de salon*.

Madame de Staël und Stendhal stehen mit ihrem jeweils unterschiedlichen Versuch eine Reflexion über die Konversation anzuregen zwar in einer diesbezüglichen Tradition der moralistischen Autoren des 17. Jahrhunderts, allerdings fehlt ihren reflexiv-kritischen Darstellungen die notwendige aktive, handlungsorientierte Rückbindung.

Die Ende des 18. Jahrhunderts offen zutage tretende Gewissheit einer Schwäche der Konversationspraxis aufgrund mangelnder handlungsinhärenter Eigenreflexivität, bestätigt die Vorahnung Jean-Jacques Rousseaus. Seine mahnende Kritik, dass sich die Handlungsrealität von sich selbst und ihren Idealen zu entfernen und zu entfremden scheint, erweist sich langfristig als bittere Wahrheit. Auch wenn sich dies nicht in voller Klarheit in den Texten von Madame de Staël und Stendhal gezeigt hat, bestätigen ihre Aussagen indirekt die von Rousseau angeführte Diagnose einer Diskrepanz zwischen Individuum und Handlungsgemeinschaft. Die Konversationspraxis als ein für das Individuum feindlicher und bedrohlicher Handlungsraum, wie ihn der Protagonist Saint-Preux bei Rousseau schildert und sich entsprechend abwendet, bestärkt sich in den von Stendhal beziehungsweise Madame de Staël geschilderten Flucht- und Sehnsuchtsräumen der Vergangenheit oder auch der Intimität, die das Individuum zum Umgang mit der Realität der Konversation gezwungen ist aufzusuchen.

Dieser defensive Umgang mit der offensichtlich erkannten negativen Realität steht im Widerspruch zum bei Marivaux zu Beginn des 18. Jahrhunderts beispielhaft belegten Handlungsoptimismus. Das Vertrauen in die Stärke und vor allem Durchsetzungskraft der individuellen *raison* in Bezug auf eine gemeinschaftliche Verhaltensidealität der Konversation erweist sich als überschätzt; die Bedingung der Wechselseitigkeit und die Notwendigkeit einer kollektiven Arbeit an der Norm(um)setzung hingegen als unterschätzt. Als Konsequenz erweist sich der zu Beginn des 18. Jahrhunderts selbstbewusst eingeleitete Wandel hin zu einer normativen Selbstverständlichkeit nicht als ein erneuerndes Moment des Phänomens, sondern als ein über die Dauer des Jahrhunderts gesehener Rückschritt und als fortwährender Kampf um Beständigkeit.

Die Forschung hat die französische Konversationskultur des 18. Jahrhunderts, vor allem auch im analytischen, räumlichen Kontext der Geselligkeiten, aufgrund des internationalen Erfolgs und Durchbruchs des französischen Salons, als Höhepunkt der Entwicklung des kulturellen Phänomens gewürdigt.¹¹⁰ Sicher ist dies angesichts der internationalen Wirkungsbreite zu

110 Vgl. die Anmerkungen zu den zentralen Forschungsarbeiten zur Salonkultur in Kapitel 1, Fußnote 8 und 12, welche die Internationalität und ihren Erfolgskurs ab dem 18. Jahrhundert in den Mittelpunkt rücken. Der Salon wird insbesondere

bestätigen, die nationale Entwicklung der französischen Konversationskultur betreffend ist jedoch, wie die vorliegende Arbeit in diesem Kapitel gezeigt hat, eine differenzierende Bewertung anzulegen. Die erste Jahrhunderthälfte ist in der Entwicklung französischer Konversationskultur ein retardierendes Moment, der die negative Entwicklung in der zweiten Hälfte und im beginnenden neuen Jahrhundert vorausdeutet. Der Versuch das Erbe des 17. Jahrhunderts aktiv weiterzutragen, scheitert letztendlich an einem mangelnden Selbstbewusstsein.

als ein zentraler Erfolgsort der Aufklärung analysiert. Vgl. diesbezüglich auch die Anmerkungen in Fußnote 36 dieses Kapitels.

5. Herausforderung der Innovation – Konversationspraxis der französischen Salonkultur im 19. Jahrhundert

Im 19. Jahrhundert steht die französische Konversationspraxis angesichts ihres verunsicherten Selbstverständnisses im ausgehenden 18. Jahrhundert vor einer für ihren Fortbestand maßgeblichen und notwendigen Herausforderung der Innovation. Sowohl Honoré de Balzac als auch Marcel Proust belegen in ihren literarischen Werken ein zeitkritisches Bewusstsein, das heißt eine auf Erneuerung zielende Auseinandersetzung mit der Konversation.

Honoré de Balzac skizziert dabei in der ersten Hälfte des Jahrhunderts einen optimistischen Versuch der zeitgenössischen Gesellschaft, die Konversationspraxis, in anlehnender Kontinuität an das ausgehende 18. Jahrhundert, durch eine nunmehr aktive Restauration¹ gemeinschaftlicher Verhaltensidealtät wiederzubeleben. Dem steht die Narration bei Marcel Proust entgegen, der Ende des Jahrhunderts eine erneuernde Lösung für die Konversation nicht mehr in der traditionellen Rückbesinnung auf ein kollektives Handeln sieht, sondern ein von der Gemeinschaft distanzierendes und differenzierendes, individuelles Bewusstsein für notwendig erachtet.

Beide Werke stellen unter der Prämisse der Innovation zwei wesentliche Entwicklungsetappen des zeitgenössischen Selbstverständnisses von Konversation dar und bilden folglich wichtige Zeugnisse, welche die bisher aus-

1 Zur Verwendung des Begriffs siehe auch Kapitel 4, Fußnote 65.

gewählten, literarischen Darstellungen ergänzend fortschreiben. Insbesondere Balzac ist in direkter, das heißt inhaltlich anschließender Relation zu den Textperspektiven des ausgehenden 18. Jahrhunderts zu lesen. In der Analyse ist kritisch zu fragen, inwieweit die Herausforderung der Innovation französischer Konversationspraxis im 19. Jahrhundert nach der textuellen Aussage der Autoren bewältigt wird.

5.1 DER VERSUCH EINER INNOVATION DURCH RESTAURATION

Une conversation entre onze heures et minuit ist der Titel eines narrativen Textes, den Honoré de Balzac in der Frühphase seines Schaffens, im Jahr 1832, zusammen mit Philarète Chasles und Charles Rabou zunächst anonym in einem Sammelband veröffentlichte.² Der Titel verspricht eine direkte Schilderung kommunikativer Interaktion, folglich eine anschauliche Nähe zur Realität und zur Praxis französischer Konversation.³

Auf den ersten Blick scheint sich dies zu bewahrheiten: *Une conversation entre onze heures et minuit* ist der Erfahrungsbericht eines Austauschs einer kleinen, in einem Pariser Salon versammelten Gesellschaft.⁴ Wie der

-
- 2 Der Sammelband *Contes bruns* beinhaltet insgesamt zehn Texte, wobei der erste (*Une conversation entre onze heures et minuit*) und der letzte (*Le Grand d'Espagne*) von Honoré de Balzac verfasst wurden.
 - 3 Die zeitliche Angabe im Titel, welche die Konversation auf einen offensichtlich intendiert gewählten zeitlichen Ausschnitt von einer Stunde vor Mitternacht begrenzt, unterstreicht die Anbindung an die Realität. Damit verspricht der Text eine Unmittelbarkeit zur Konversationspraxis, die vergleichsweise zeitlich nahen Texten, wie von Madame de Staël oder Stendhal verloren gegangen ist.
 - 4 „Donc, représentez-vous assises autour d'une cheminée, dans un salon élégant, une douzaine de personnes dont toutes les physionomies, plus ou moins tourmentées, plus ou moins belles, expriment des passions ou des pensées. Trois femmes aimables, bien mises, gracieuses, dont la voix était douce, présidaient cette scène, à laquelle aucune séduction ne manqua, pour moi, du moins.“ (Balzac 1832, 7). Laut überlieferter Notizen Balzacs lässt sich der Salon in Paris in der Rue Saint-Germain-des-Prés lokalisieren. Vgl. die editorischen Anmerkungen von Roger

ebenfalls teilnehmende Erzähler festhält und betont, setzt sich dort in einer beispielhaften Weise die Tradition französischer Konversation fort: „Ce salon est le dernier asile où se soit réfugié l’esprit français d’autrefois, avec sa profondeur cachée, ses mille détours, sa politesse exquise.“ (Balzac 1832, 4). Es ist der „esprit français d’autrefois“ (ebd.), welcher die gemeinschaftliche Umgangsweise anregt und anleitet.⁵ Sein Wirken definiert die Konversationspraxis in einer erfolgreichen Anbindung an die Vergangenheit, folglich als ein zeitloses, aber vor allem gegenwärtig praktiziertes Kulturideal.

Balzac deutet für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts ein gewandeltes Selbstverständnis an, welches dem „esprit français d’autrefois“ (ebd.) in der gegenwärtigen Handlungspraxis einen bewussten Stellenwert einräumt. Während die Texte zur Konversation im ausgehenden 18. Jahrhundert resignativ auf die Tradition des Phänomens zurückblicken, betont Balzac angesichts einer aktiven Wiederherstellung eine Innovation der Funktionsbedingungen gegenwärtiger Salonkonversation. Vor dem Hintergrund der zeitlich vorangegangenen Aussichts- und Hoffnungslosigkeit ist *Une conversation entre onze heures et minuit* als literarisches Zeugnis dieser Erprobung nun mit einem besonderen Augenmerk auf das Gelingen zu hinterfragen.

Pierrot im Vorwort zum Text *Échantillon de causerie française*, Balzac 1981, 468.

5 Mit dieser Rhetorik verweist Balzac, ohne direkt Bezug auf die Konversation zu nehmen, auf eine allgemeine Tradition französischer Kultur, die im Salon aufgegriffen wird. Auffallend ist dabei die Anlehnung an die Wortwahl Madame de Staëls, die ihre Ausführung zur Konversation im Romanwerk *De l’Allemagne* mit dem Titel *De l’Esprit de conversation* überschreibt. Madame de Staël verfasst aufgrund eines festzustellenden Verfalls gegenwärtiger Handlungspraxis ein überzeitliches Plädoyer für die Verhaltensidealität französischer Konversation (Vgl. Kapitel 4.2.2.). Die vergleichsweise sachlich unbestimmte Rhetorik Balzacs deutet eine Selbstverständlichkeit an, mit der die Tradition französischer Konversation als Teil der nationalen Kultur angesehen, folglich nur noch als *esprit d’autrefois* bezeichnet wird. Wie die weitere Umschreibung Balzacs unterstreicht, hat das zeitliche Adverb *autrefois* dabei keine abwertende, rückblickende Bedeutung, sondern markiert eine Traditionslinie, die sich nun fortzusetzen scheint.

Der frühe Text Balzacs hat die Aufmerksamkeit der Forschung bisher weniger aufgrund seines Inhalts auf sich gezogen, als aufgrund seiner Verarbeitung in verschiedenen Kontexten des Hauptwerks *La Comédie humaine*.⁶ Das inhaltliche Erklärungspotential der Fassung von 1832 für das Verständnis der französischen Konversationskultur der Zeit blieb so bisher unerkannt und ungenutzt. Dabei zeigt *Une conversation entre onze heures et minuit* nicht nur formal, sondern auch inhaltlich, deutliche Bezüge zu anderen literarischen Werken, welche seit dem 17. Jahrhundert die Umgangspraxis französischer Konversation thematisieren.

Um die Konversation im Spannungsfeld einer durch die vergangene Tradition angeregten Idealität einerseits und ihrer Realität andererseits zu analysieren und einzuordnen, wird nachfolgend, neben der ursprünglichen Fassung des Textes, auch die von Balzac vorgenommene, grundlegende Überarbeitung aus dem Jahr 1844 berücksichtigt.⁷ Die strukturelle Variation des Inhalts ermöglicht einen kritischen Blick auf den Versuch einer Restauration der französischen Salonkonversation.

5.1.1 „[L]’esprit français d’autrefois“⁸

„Je fréquentais l’hiver dernier une maison, la seule peut-être où maintenant, le soir, la conversation échappe à la politique et aux niaiseries de salon. Là viennent des artistes, des poètes, des hommes d’état, des savans, des jeunes gens occupés de chasse, de chevaux, de femmes, de jeu, ailleurs, de toilette, mais qui, dans cette réunion, prennent sur eux de dépenser leur esprit, comme il prodiguent ailleurs leur argent ou leurs fatuités.“ (Balzac 1832, 3)

6 So finden sich unter anderem kleinere Ausschnitte des Textes in *Autre étude de femme* (1842) und in *La Muse du département* (1843) der *Comédie humaine* wieder.

7 Die Textfassung ist 1844 unter dem Titel *Échantillon de causerie française* im Anhang des Romans *Splendeurs et misères des courtisanes: Esther* erschienen. Vgl. die anleitenden Anmerkungen zum Text in der Pléiadeausgabe des Romanwerks *La Comédie humaine* von Roger Pierrot (Balzac 1981, 467).

8 Balzac 1832, 4.

Die einleitenden Worte des Textes *Une conversation entre onze heures et minuit* werden von einem freudigen Optimismus des Ich-Erzählers getragen, die französische Konversation in der geschilderten Geselligkeit befreit vom äußeren gesellschaftlichen Bedingungskontext erfahren zu haben.⁹ Die Wiedergabe des inhaltlichen Gesprächsverlaufs wird durch allgemeine, kontextualisierende Anmerkungen, sowie eine zusammenfassende Reflexion des Geschehens angekündigt. Dabei hält der Erzähler als zentrale Beobachtung fest, dass sich die Teilnehmer in der kommunikativen Interaktion ausschließlich von ihrem Verstand leiten lassen.¹⁰ Die oberflächlichen äußeren Orientierungs- und Handlungswerte, die der Einzelne im Umgang mit Anderen zum Vorteil der eigenen Person erwirbt und einsetzen kann,¹¹ verlieren an Bedeutung und Wichtigkeit angesichts einer nunmehr geistig ausgerichteten Handlungsorientierung aller.

-
- 9 Der Erzähler benennt die Teilnehmer formal aufzählend in ihrem jeweils äußeren sozialen Status: entweder wird ihr Berufsstand genannt (*artiste, homme d'état, savant*) oder allgemein auf ihr Beschäftigungs- oder Interessensfeld (*la chasse, les chevaux, les jeux*) verwiesen. Dieser in sich divergenten Bezeichnungsvielfalt der Äußerlichkeiten der Einzelpersonen steht nachfolgend eine einende, kommunikative, gemeinschaftliche Handlungsweise entgegen. Semantisch wird der Kontrast durch das Adverb *mais* hervorgehoben, wobei die entsprechende Befreiung von den Äußerlichkeiten als einander Moment der Geselligkeit, weiterhin durch den Einschub „dans cette réunion“ (ebd., 3) unterstrichen wird.
- 10 „[Q]ui, dans cette réunion, prennent sur eux de dépenser leur esprit“ (ebd.). Das Verb *prendre sur soi* verweist dabei, verstärkt durch den Infinitiv *dépenser*, auf den Kraftakt und die Anstrengung eines entsprechend bewussten und gezielten Handelns. Der Infinitiv *dépenser* zeigt darüber hinaus indirekt die eigentlich alltäglichen Vorgänge des Geldausgebens und der Wertorientierung, welche durch den ausschließlichen Einsatz der Geisteskraft nun hinfällig und überlagert werden.
- 11 „[C]omme ils prodiguent ailleurs leur argent ou leurs fatuités“ (ebd.). Geld und persönliche Arroganz verweisen auf eine Einseitigkeit der Durchsetzung des *amour-propre* im gesellschaftlichen Umgang mit Anderen. Die Selbstverständlichkeit und Geläufigkeit dieser Handlungsweise konzentriert sich im angeführten Verb *prodiguer*.

Balzac beschreibt den Erfolg eines Unterfangens, welches Stendhal noch als aussichtslos konstatierte.¹² Die nach Stendhal längst geläufige Funktionseigenschaft der Konversationspraxis (*l'odieux*¹³) – die Bestimmung und Präzisierung durch äußere Einflüsse und Nichtigkeiten – kann, nach der Einschätzung des Erzählers bei Balzac, überwunden werden: „[L]a conversation échappe à la politique et aux niaiseries de salon“ (ebd.).

Die Unbedeutsamkeit individueller sozialer Identität und die Aufhebung äußerer Wertigkeiten zugunsten einer Harmonie des gemeinschaftlichen Handelns zeigen dabei in ihrer Intention eine deutliche Anlehnung an das normative Handlungsziel der *liberté* der vergangenen, traditionellen Form der Salonkonversation im 17. Jahrhundert. In der gemeinschaftlichen Wechselseitigkeit der Handlung versiegt die, an das Prestige sozialer Identität gebundene, Bedeutungskraft des individuellen Dominanz- und Durchsetzungsbestrebens des *amour-propre* in einem handlungsorientierten, folglich Vernunft geleiteten Gleichklang.¹⁴ Die vom Erzähler erlebte Konversation steht in der Tradition der von den französischen Moralisten des 17. Jahrhunderts betonten, zwischenmenschlichen Verhaltensnorm des erkennenden Ausgleichs individueller Antriebskräfte. Obwohl diese Erkenntnis und das Bewusstsein nicht explizit benannt oder hergeleitet werden, bestätigt der Erzähler jedoch die Erfüllung des hierfür ausschlaggebenden Beweggrunds: einer durch gleichberechtigte kommunikative Wechselseitigkeit geschaffenen Freiheit des Einzelnen.

„Aussi, là seulement, vous échangerez vos idées, là vous ne porterez pas, comme le dauphin de la fable, quelque singe sur vos épaules; là vous serez compris, et vous ne risquerez pas de mettre au jeu des pièces d'or contre du billon; là, des secrets bien

12 „[L]e grand art de la conversation d'aujourd'hui, c'est de ne pas se noyer dans l'odieux“ (Stendhal 1986, 201). Die Aussichtslosigkeit beweist sich in der negativen Semantik des Ertrinkens (*se noyer*), der bei Balzac nun eine positive Semantik des Überlebens und des Entkommens (*échapper*) entgegen steht.

13 Vgl. diesbezüglich die einleitende Textanalyse in Kapitel 4.2.1. dieser Arbeit.

14 Die menschlichen Triebkräfte *amour-propre* und *raison*, die an dieser Stelle in Erinnerung gerufen werden, finden sich bei Balzac nicht direkt im Text benannt. Die Beschreibung des Erzählers zeigt diesbezüglich jedoch eine semantische Nähe. Vgl. u.a. die Anmerkung in Fußnote 10 und 11 dieses Kapitels.

trahis; là, des causeries légères et profondes ondoyent, tournent, changent d'aspect et de couleurs à chaque phrase. Les critiques vives, les récits pressés abondent; les yeux écoutent; les gestes interrogent; la physionomie répond; tout est esprit et pensée.“ (Ebd., 5)

Die Funktionsweise der Konversationspraxis wird durch eine einladende Offenheit beschrieben, wonach jeder seine Gedanken und Ideen frei ausdrücken und sich mitteilen kann. Das Risiko einer Verletzung der individuellen Interessen, das heißt im weiteren Sinne des *amour-propre*, wird für die kommunikative Interaktion bewusst ausgeschlossen.¹⁵ „[V]ous échangerez vos idées [...]; là vous serez compris“ (ebd.). Zwischen den Teilnehmern herrscht eine inhaltliche Einvernehmlichkeit und Toleranz, die sich auch in der Umgangsweise widerspiegelt. Insbesondere der letzte Satz des zitierten Abschnitts verstärkt durch die Reihung der kurzen Teilsätze die Garantie eines formalen Einklangs und einer Wechselseitigkeit des Hörens und Sprechens. „Les critiques vives, les récits pressés abondent; les yeux écoutent; les gestes interrogent; la physionomie répond; tout est esprit et pensée.“ (Ebd.).¹⁶ Die Aufzählung beschreibt eine Steigerung und gipfelt in dem zusammenfassenden

15 So merkt der Erzähler explizit an: „vous ne risquerez pas de mettre au jeu des pièces d'or contre du billon; là, des secrets bien trahis“ (Balzac 1832, 5).

16 Die Aufzählung der syntaktisch kurzen, jedoch identisch aufgebauten Sätze veranschaulicht zum einen die formale Einheitlichkeit der vom Erzähler erlebten Konversation, zum anderen die inhärente Dynamik der wechselseitig angepassten Interaktion. Letztere umschreibt der Erzähler weiterhin mit folgenden Worten: „Ingénieuses réparties, observations fines, railleries excellentes, peintures dessinées avec une netteté brillante, pétillèrent et se pressèrent sans apprêt, se prodiguèrent sans dédain comme sans recherche, mais furent délicieusement senties, délicatement savourées.“ (Ebd., 4). Auffallend ist die, nicht nur durch die erneute, aufzählende Deskription, sondern auch durch die Vielzahl ausschmückender Adjektive erzeugte semantische Dichte, welche die narrative Wiedergabe zum Zweck der Anschauung belebt. Das Verhaltensideal zwischenmenschlicher Interaktion wird dabei ähnlich, wie schon bei den Moralisten des 17. Jahrhunderts, durch den semantischen Ausschluss entsprechend negativer Umgangsweisen eingegrenzt. Was den Moralisten, wie bei La Bruyère gezeigt (vgl. Kapitel 3.2), der bewussten normativen Bestimmung diene, findet nun jedoch keine durchgängige

Satz „tout est esprit et pensée“ (ebd.). Die Interaktion kennzeichnet sich durch einen umfassenden, in Form und Inhalt freien geistigen Austausch.

Mit der Anmerkung „vous échangerez vos idées [...] ; là vous serez compris“ (ebd.) versichert der Erzähler allgemein das Vorhandensein dieses Handlungszustands.¹⁷ Er benennt nicht nur seine Beobachtungen als besonderes und einmaliges Erlebnis, sondern zeigt sich in seiner reflexiven Zusammenfassung bemüht, deren Beständigkeit zu betonen. Die durchgängige Verwendung des Personalpronomens *vous* spricht an dieser Stelle eine Allgemeinheit an, um diese Erfahrung aktiv zu teilen.

Die reflexive Zusammenschau der Erfahrung einer kommunikativen Verhaltensidealität ist in den Zusammenhang der bisher geschilderten und analysierten Berichte von Konversation einzuordnen. So fällt auf, dass sich die Erlebnisse und Eindrücke des Erzählers bei Balzac und der Protagonistin im Romanwerk Marivaux', *La vie de Marianne*, ähneln. Wie für Marianne ist auch für den Erzähler die Teilnahme an der Konversation ein glückseliges, fesselndes Erlebnis.¹⁸ „Jamais le phénomène oral qui, bien étudié, bien manié, fait la puissance de l'acteur et du conteur, ne m'avait si complètement ensorcelé; je ne fus pas seul soumis à ces doux prestiges; nous passâmes tous une soirée délicieuse.“ (Ebd., 6). Während die kommunikative Verhaltensidealität für Marianne eine persönliche Erkenntnis bleibt, die sie nur mit dem Leser teilt,¹⁹ stellt der Erzähler bei Balzac die Erfahrung jedoch als einen gemeinschaftlichen, und vor allem auch gemeinschaftlich geteilten Moment dar: „nous passâmes tous une soirée délicieuse“ (ebd.). Das Pronomen *tous*

formale Anwendung mehr. Der Schwerpunkt liegt auf einer rein beschreibende, das heißt positiven Bestimmung der Verhaltensidealität.

17 Dies wird unter anderem durch das wiederholt verwendete Adverb *là* betont. Weiterhin unterstreicht das an dieser Stelle verwendete Futur die Gewissheit mit der diese Handlungsweise aufzufinden zu sein scheint.

18 So empfindet Marianne die Konversation als eine freudige Überraschung. „[C]e ton de conversation si excellent, si exquis, quoique si simple, me frappa.“ (Marivaux 1978, 205). Vgl. diesbezüglich insbesondere auch Kapitel 4, Fußnote 20.

19 Angesichts der gesellschaftlichen Unerfahrenheit Mariannes bleibt die Erkenntnis der Verhaltensidealität im Rahmen einer Gemeinschaft, die selbstverständlich danach handelt, ein individueller Moment. Vgl. Kapitel 4.1.1.

verweist auf den kollektiven Erfahrungswert der durch das Personalpronomen *nous* beschriebenen Handlungsgemeinschaft. Es bestätigt sich die angeführte Harmonie des geistigen Austauschs: „tout est esprit et pensée“ (ebd., 5). Die Verwendung des Indefinitpronomens, sowohl zur zusammenfassenden Bezeichnung für die Handlung und Handlungsweise, als auch für die Handelnden, unterstreicht die Konversation als einen einheitlichen, in sich stimmigen Akt.

So sind weitergehend die Erfahrungen des Erzählers bei Balzac und die Erfahrungen des Protagonisten Saint-Preux im Romanwerk *La Nouvelle Héloïse* von Rousseau – der die Konversation als einen für den Einzelnen abstoßenden Entfremdungsmoment aufzeigt und anmahnt – voneinander abzugrenzen. Saint-Preux sieht seine Erwartungen an einen sowohl inhaltlich als auch formal geistig anregenden Austausch, angesichts einer rein prestigeorientierten Handlungsgemeinschaft enttäuscht. Die Teilnahme an der Konversation verlangt von ihm eine Adaption, die ihn zur Aufgabe seiner Handlungsintention, der Ergründung der Verhaltensidealität, zwingt.²⁰ Gemeinschaft und Individuum stehen in der Konversation nicht in Einklang, sondern in einer sich abzeichnenden Divergenz. Nunmehr scheint sich jedoch für den Erzähler bei Balzac gerade in der kommunikativen Handlung eine gemeinschaftliche Annäherung, folglich eine vergleichsweise gegenläufige Bewegung und Entwicklung nachweisen zu lassen. Die Konversation beschreibt angesichts der erfolgreichen Umsetzung des vergangenen Verhaltensideals eine Innovation durch Restauration.

Die Flucht in eine *conversation intime* als Ausweg des Protagonisten im Romanwerk Stendhals angesichts einer abstoßenden Konversationsrealität, erlebt in der Erfahrung des Erzählers bei Balzac eine nachweisliche Rückführung in die öffentliche Form der *conversation de salon*. Die Salongeselligkeit sucht in ihrer Zusammensetzung und Lokalität eine Intimität als grundlegende Voraussetzung für den Beginn und die Besonderheit einer Konversation zu jener späten Stunde, „[e]ntre onze heures et minuit“ (ebd., 6). Während der kleine, ausgewählte Personenkreis dafür ein Indiz ist,²¹ wird

20 Vgl. Kapitel 4.1.2.

21 „[U]ne douzaine de personnes“ (Balzac 1832, 7). Vgl. auch das Zitat in Fußnote 4 dieses Kapitels.

der Eindruck von Vertrautheit vor allem durch den äußeren räumlichen Kontext geprägt. Die Teilnehmer befinden sich in einem Nebenraum, abseits, jedoch nicht abgeschlossen, von der eigentlichen Geselligkeit.²² Das Kaminfeuer als Zentrum der Versammlung²³ unterstreicht darüber hinaus die heimelige Atmosphäre eines intimen, dennoch öffentlichen Austauschs.

Die Reflexion des Erzählers beschreibt eine Handlungsrealität in vorbildhafter Übereinstimmung mit einer in der Vergangenheit vorgelebten und begründeten kommunikativen Verhaltensidealität. Es entsteht der überzeugende Eindruck, die im Laufe des 18. Jahrhunderts offenbarten Probleme und Schwächen des kulturellen Ideals seien durch eine aktiv vorangetriebene Restauration zu bewältigen. Dieser Eindruck ist im weiterführenden Abgleich mit der ebenfalls wiedergegebenen Praxis zu überprüfen.

5.1.2 „Échantillon de causerie française“²⁴

„Racontez!... / – Racontez!...“ (Balzac 1832, 30). Diese auffordernden, beinahe drängenden Rufe stehen in bezeichnender Weise für die kommunikative Handlungspraxis, die der Erzähler nach seiner einleitenden Reflexion des Geschehens im Text *Une conversation entre onze heures et minuit* wiedergibt. Die Konversation kennzeichnet sich durch nacheinander, von unterschiedlichen Teilnehmern der Salongeselligkeit vorgetragene Erzählungen.

22 „Nous fûmes redevables à un vieux militaire de la tournure que prit la conversation. Il venait d’achever une partie dans un salon voisin, et lorsqu’il se planta tout droit devant la cheminée, en relevant les deux pans de son habit bleu, l’une des dames lui dit: – Eh bien! général, avez-vous gagné?...“ (Balzac 1832, 7). Das Eintreten des Generals kennzeichnet den Ort der Versammlung als einen für jeden zugänglichen, öffentlichen Handlungsraum, der jedoch von der restlichen Geselligkeit abgeschieden ist, in dem sich folglich bewusst nur ein kleiner Kreis zusammenfindet.

23 „[R]eprésentez-vous, assises autour d’une cheminée [...] une douzaine de personnes“ (ebd.). Das Feuer ist nicht nur aufgrund der fortgeschrittenen Stunde als Lichtquelle, sondern auch aufgrund der winterlichen Kälte notwendig. Dieser Kontext unterstreicht nochmals das intime Zusammenrücken der Konversations Teilnehmer.

24 Balzac 1981, 471.

Die Zwischenrufe richten sich dabei an einen Arzt, der bestärkt wird einen Bericht über einen seiner ersten Patientenfälle zu beginnen. Er schildert das Schicksal einer jungen Frau, die ihn in ihrer Verzweiflung um eine Abtreibung gebeten hatte.²⁵ Die Neugierde und Aufmerksamkeit der Zuhörer erfährt eine Befriedigung in der besonderen inhaltlichen Anschaulichkeit der Erzählung des Arztes.²⁶ Das ausweglose Schicksal der jungen Frau bewegt alle Anwesenden zutiefst, was in einem gemeinschaftlichen Moment des schweigsamen Innehaltens zum Ausdruck kommt.²⁷ Der Augenblick des Stillstands ist jedoch nur von kurzer, zeitweiliger Dauer, denn die Teilnehmer drängen trotz ihrer Ergriffenheit, unermüdlich auf einen Fortgang der Erzählungen.²⁸

Dabei handelt es sich um Berichte von Einzelschicksalen der vergangenen Jahrzehnte Napoleonischer Herrschaft, düstere Erzählungen brutaler

25 Die Abtreibung, die der Arzt sowohl aus moralischen als auch gesetzlichen Gründen verweigern muss, scheint der jungen Frau vor dem Hintergrund der Rückkehr ihres Verlobten, der nicht Vater des Kindes ist, unausweichlich. Um den familiären Erwartungen und Bedingungen zu genügen, verschweigt sie nicht nur die Liebe zum Vater des Kindes, sondern setzt sich auch dem Risiko einer illegalen Abtreibung aus, welche sie schließlich das Leben kostet.

26 „Le docteur avait conté cette histoire avec un accent si pénétrant, ses gestes furent si pittoresques et sa diction si vive, que nous vîmes successivement et l’héroïne et le char des pauvres conduit par les croque-morts, allant au trot vers le cimetière.“ (Balzac 1832, 39).

27 „Nous restâmes silencieux“ (ebd.).

28 Neben dem Arzt tragen vor allem mehrere anwesende Soldaten durch ihre Geschichten zu einer entsprechenden Kontinuität des Erzählens bei. Einer von ihnen berichtet das Abenteuer des italienischen Soldaten Bianchi, der im Spiel um Geld für seine Geliebte wettet einen spanischen Wachsoldaten mit nichts als einem Säbel zu überfallen, dessen Herz herauszuschneiden, es zu kochen und zu essen. Ein anderer schildert ausführlich die Gefängnisflucht des Chevalier de Beauvoir, oder berichtet von einem französischen Offizier, der eine Einheit Soldaten zur Unterstützung alliierter Truppen nach Tirol führen soll, sich jedoch den Intrigen des kommandierenden Generals ausgesetzt sieht.

und grausamer Abenteuer. Ihre Inhalte schockieren,²⁹ sie scheinen jedoch im vorliegenden Fall, wie die animierenden Zwischenrufe bestätigen, bewusst dahingehend ausgewählt zu sein. Es sind die Unerschrockenheit und Entschlossenheit, mit der die Protagonisten der Geschichten ihrem jeweiligen Schicksal und den äußeren Widrigkeiten des Lebens entgegentreten, welche die Zuhörer in ihren Bann ziehen. „Racontez!... / – Racontez!...“ (ebd.) – der Zwischenruf ist nicht nur einer Neugierde und Faszination geschuldet, sondern markiert eine intendierte Entschlossenheit, mit der die persönlichen Erinnerungen wachgerufen werden.

„Jamais le phénomène orale [...] ne m'avait si complètement ensorcelé“ (ebd., 6). Die vom Erzähler einleitend benannte Besonderheit der Konversation als ein fesselnder, bewegender Handlungsmoment³⁰ erklärt sich folglich weniger aufgrund der Umgangsweise, als aufgrund der inhaltlichen Dramatik der vorgetragenen Geschichten. Diese, und nicht eine wechselseitige Handlungsweise, lassen die Zuhörer zusammenrücken und begründen so die vom Erzähler herausgestellte, gemeinschaftlich einende Erfahrung einer kommunikativen Vertrautheit und Harmonie.³¹ Dabei unterliegt die Aufmerksamkeit, sowie die wechselseitige Redefreiheit keiner formal-normativen Handlungsorientierung, sondern die Einvernehmlichkeit entsteht aufgrund der Geschichten und der mit ihnen verbundenen Affekte.

Die erwünschte Narration unterbindet und hemmt jedoch zugleich eine Interaktion im Sinne des besonderen Charakters der traditionellen französischen Konversation. Eine sowohl formale, als auch inhaltliche Kürze, die es

29 So ist auf einen Zwischenruf der Dame des Hauses hinzuweisen, die anmerkt:

„Toutes vos histoires sont épouvantables! [...] et vous me causerez cette nuit des cauchemars affreux“ (Balzac 1832, 52). Dies überträgt sich vor allem auch auf den rezipierenden Leser, was wiederum ganz im Sinne des Titels des Sammelbandes, in dem der Text erschienen ist, zu sein scheint: *Contes bruns*.

30 „Jamais le phénomène orale [...] ne m'avait si complètement ensorcelé; je ne fus pas seul soumis à ces doux prestiges; nous passâmes tous une soirée délicieuse. [...] [L]a conversation entraîna dans son cours précipité de curieuses confidences, plusieurs portraits, mille folies.“ (Ebd., 6).

31 Die inhaltliche Spannung spiegelt sich auch in der äußeren Dramatik der Kaminfeuer-Situation, welche das intime, narrative Zusammenrücken begünstigt. Vgl. Fußnote 23 dieses Kapitels.

jedem erlaubt in Qualität und Quantität gleichermaßen zu Wort zu kommen und sich einzubringen,³² ist angesichts der vergleichsweise langen und ausführlichen Redepassagen nicht möglich. Entgegen der einleitenden Ausführung des Erzählers wird der „esprit français d'autrefois“ (ebd., 4) nicht in der zu erwartenden Deutlichkeit umgesetzt.

Idealität und Realität der Konversationspraxis stehen sich zwar aufgrund der eingehaltenen Funktionsbedingungen von Wechselseitigkeit und Freiheit des Ausdrucks nicht ausschließend oder konträr entgegen,³³ doch in Bezug auf den Stellenwert der Handlung muss von einer Divergenz gesprochen werden, die eine restaurative Wiederbelebung französischer Konversationskultur eindeutig negiert. Die Konversation und ihre traditionellen, idealen Funktionseigenschaften erweisen sich in der gegenwärtigen Realität als funktionalisiert, das heißt dem Zweck des inhaltlichen Austauschs untergeordnet.

Die Entschlossenheit, mit der sich die Teilnehmer der Narration widmen, sowie ihr ausgeprägtes Interesse an den Erfahrungsberichten vergangener Jahrzehnte,³⁴ deuten auf eine intendierte, narrative Überblendung der Gegenwart. Dieser Eindruck bestätigt sich in zwei der wenigen Kommentare, die das kontinuierliche Erzählen unterbrechen und den gegenwärtigen, sozialen Zeitkontext kritisch betrachten.

32 So ist nochmals auf die diesbezügliche, einleitende Anmerkung des Erzählers hinzuweisen, welche das Geschehen in seiner besonderen kommunikativen Leichtigkeit und Wechselseitigkeit umschreibt und betont. „Ingénieuses réparaties, observations fines, railleries excellentes, peintures dessinées avec une netteté brillante, pétillèrent et se pressèrent sans apprêt, se prodiguèrent sans dédain comme sans recherche, mais furent délicieusement senties, délicatement savourées.“ (Balzac 1832, 4). Vgl. auch die entsprechende Textanalyse in Kapitel 5.1.1., insbesondere Fußnote 16 dieses Kapitels.

33 Jeder ist frei sich einzubringen und ein Abenteuer zu berichten, wobei die animierenden Zwischenrufe auf die entsprechende Aufmerksamkeit aller Übrigen verweisen.

34 Dieses fortwährende Interesse bezeugen die Teilnehmer durch ihre nicht nachlassende Aufmerksamkeit.

So fällt ein Konversationsbeitrag auf, welcher die Herrschaft Napoleons zusammenfasst.³⁵ Die Rede, die sich wie ein anerkennendes Loblied des Lebens und der Taten des französischen Kaisers liest,³⁶ ist vor allem auch

35 „Oh! Napoléon, Napoléon! répondit un de nos grands poètes en levant les bras vers le plafond, par un mouvement théâtral. Qui pourra jamais expliquer, peindre ou comprendre Napoléon!... Un homme qu'on représente les bras croisés, et qui a tout fait; qui a été le plus beau pouvoir connu, le pouvoir le plus concentré, le plus mordant, le plus acide de tous les pouvoirs; singulier génie, qui a promené partout la civilisation armée sans la fixer nulle part; un homme qui pouvait tout faire parce qu'il voulait tout; prodigieux phénomène de volonté, domptant une maladie par une bataille, et cependant il devait mourir de maladie dans son lit après avoir vécu au milieu des balles et des boulets; un homme qui avait dans la tête un code et une épée, la parole et l'action; esprit perspicace qui a tout deviné, excepté sa chute; politique bizarre qui jouait les hommes à poignées, par économie, et qui respecta deux têtes, celles de Talleyrand et de Metternich [...]; homme auquel, par un rare privilège, la nature avait laissé un cœur dans son corps de bronze; homme, rieur et bon à minuit entre des femmes, et, le matin, maniant l'Europe comme une jeune fille fouette l'eau de son bain!... Hypocrite, généreux, aimant le clinquant, sans goût, et malgré cela grand en tout, par instinct ou par organisation; César à vingt-deux ans, Cromwell à trente; puis, comme un épicier du Père La Chaise, bon père et bon époux. Enfin, il a improvisé des monumens, des empires, des rois, des codes, des vers, un roman, et le tout avec plus de portée que de justesse. N'a-t-il pas fait de l'Europe la France? Et, après nous avoir fait peser sur la terre de manière à changer les lois de la gravitation, il nous a laissés plus pauvres que le jour où il avait mis la main sur nous. Et lui, qui avait pris un empire avec son nom, perdit son nom au bord de son empire, dans une mer de sang et de soldats. Homme qui, toute pensée et toute action, comprenait Desaix et Fouché... Tout arbitraire et toute justice! – le vrai roi!...“ (Balzac 1832, 15-17).

36 Die Rede erinnert in der Auflistung der Taten und Tugenden Napoleons an die antike Form der Herrschaftsdarstellung. So gleichen insbesondere die einleitenden und abschließenden Exklamationen einer göttlichen Anrufung antiker römischer Kaiser, denen diese Ehrung aufgrund ihrer besonderen Herrschaftseigenschaften und -leistungen zuteil wurde. Die Rede bezeugt einen zeitgenössischen Herrscherkult der Person Napoleons im 19. Jahrhundert. Vgl. zur Historie des

Ausdruck eines gegenwärtigen Bedauerns und einer Resignation, die sich im Scheitern jener gelobten Herrschaftsperiode begründet. „[Napoléon] nous a laissés plus pauvres que le jour où il avait mis la main sur nous.“ (Ebd., 16).³⁷ Wie das an dieser Stelle wiederholt verwendete Personalpronomen *nous* verdeutlicht, scheint der Teilnehmer mit seiner Anmerkung eine allgemeine Wahrnehmung beziehungsweise ein kollektives Empfinden auszusprechen. Der Untergang der Napoleonischen Herrschaft stellt einen Einschnitt dar, der gemeinschaftlich als ein Rückschritt erfahren wurde. Es sind vor allem die Hoffnungen, welche die Herrschaftszeit Napoleons geweckt und angeregt zu haben scheint, die nun enttäuscht aufgegeben werden müssen.³⁸ Auch wenn die offensichtliche, gegenwärtige Resignation in der Konversation nicht direkt durch zustimmende Befürwortungen anderer Teilnehmer bestätigt wird, erhärtet sie sich inhaltlich an späterer Stelle. So kommentiert ein Arzt einen weiteren Redebeitrag mit den folgenden Worten:

„Encore la civilisation!... répliqua un médecin, votre mot est placé!... Depuis quelque temps, poètes, écrivains, peintres, tout le monde est possédé d’une singulière manie. Notre société, selon ces gens-là, nos mœurs, tout se décompose et rend le dernier soupir. Nous vivons morts; nous nous portons à merveille dans une agonie perpétuelle, et sans nous apercevoir que nous sommes en putréfaction. Enfin, à les entendre, nous n’avons ni lois, ni mœurs, ni physionomie, parce que nous sommes sans croyance.“ (Ebd., 28f.)

Begriffs des *Herrscherkults*, sowie der *Herrschaftsdarstellung* u.a. Tomkowiak 1990, Sp. 901ff.

- 37 Diese resignative Schlussfolgerung steht der ansonsten positiven Lobrede konträr entgegen und stellt in der aufgegriffenen Tradition der Herrschaftsdarstellung (vgl. Fußnote 36 dieses Kapitels) einen formalen Bruch dar.
- 38 Napoleon scheint die Gesellschaft entsprechend positiv verändert zu haben, so dass sein Scheitern einem Rückschritt gleichkommt. Dass dies vor allem auch persönliche Belange enttäuscht, wird durch die direkte Ansprache aller unterstrichen. Nicht nur die Gesellschaft, sondern auch jeder Einzelne bleibt vergleichsweise *ärmer* zurück als vor dem Herrschaftsbeginn Napoleons.

Semantisch durch eine ausgeprägte Isotopie des Leidens und des Todes getragen,³⁹ bestätigt die deskriptive Ausführung den Eindruck einer zeitlich vorherrschenden Perspektiv- und Hoffnungslosigkeit, die den Arzt dazu veranlasst einen unaufhörlichen Verfall, das heißt eine grundlegende Morbidität der Gesellschaft zu diagnostizieren.⁴⁰

Diese deutliche Stellungnahme wird nicht durch eine Diskussion oder eine direkte zeitkritische Bezugnahme in der gemeinschaftlichen Konversation aufgegriffen, sondern sie rückt angesichts der beharrlich fortgesetzten Erzählungen inhaltlich in den Hintergrund. Der Arzt trägt nachfolgend das eingangs genannte Schicksal der jungen Frau vor.⁴¹ Indirekt greift er hier mit den für die Frau entscheidenden, moralischen und sozialen Zwängen, die Diagnostik einer verfallenden Gesellschaft auf. Dennoch bleibt insgesamt eine aktive Reflexion, das heißt eine direkte kommunikative Auseinandersetzung mit diesen Umständen, aus. Die gemeinschaftliche Ergriffenheit und das schweigsame Innehalten im Anschluss an die Erzählung veranschaulichen in bezeichnender Weise die Passivität der Teilnehmer im Umgang mit dem zeitgenössischen, sozialen Kontext. Die vorgetragenen, abenteuerlichen Geschichten bedingen aufgrund ihrer inhaltlichen Dramatik positiv ein vorübergehendes Abschweifen der Gedanken aller Anwesenden in eine hoffnungsvollere Vergangenheit. Sie bieten jedoch nur eine vordergründige, formale Ablenkung, welche nicht über die eigentlich zeitlich vorherrschende Resignation hinwegtäuschen kann. Die narrative Konversation ist Bestandteil und

39 Der Tod wird nicht nur durch das entsprechende Adjektiv direkt benannt („[n]ous vivons morts“, Balzac 1832, 29), sondern auch durch die Semantik des Zersetzens, im Substantiv *la putréfaction* oder dem Verb *décomposer*, veranschaulichend umschrieben. Allgemein fällt angesichts der Vokabeln *une manie* und *une agonie* ein medizinischer Diskurs auf, der auf ein Leiden verweist. In der Beschreibung *rendre le dernier soupir* wird die Semantik des Leidens mit der des Todes zusammengeführt (vgl. ebd.).

40 Die Hoffnungslosigkeit kennzeichnet sich, wie der Umschreibung ebenfalls zu entnehmen ist, durch eine wiederkehrende Beständigkeit („une agonie perpétuelle“ ebd.) und eine Selbstverständlichkeit der Hinnahme („sans nous apercevoir que nous sommes en putréfaction“ ebd.), welche die Gesellschaft wie eine Krankheit durchzieht und erfasst.

41 Vgl. Fußnote 25 dieses Kapitels.

belegendes Zeugnis des zeitgenössischen Selbstverständnisses angesichts der unstetigen gesellschaftspolitischen Dynamiken.⁴²

Nach dieser Analyse kann und muss das Scheitern einer Wiederbelebung der Tradition französischer Konversationskultur angesichts des sozialen und kulturellen Wirkungsgefüges der Restaurationsepoche festgehalten werden.⁴³ Die mangelnde Freiheit für eine gegenwärtige Entfaltung der Konversationspraxis in ihrer traditionellen Form belegt sich im inhaltlichen Aufbau der narrativ ausgerichteten Gesprächssituation. Es bleibt bei dem Versuch mit Erinnerungen vergangener, abenteuerlicher Erfahrungen den Stillstand und Rückschritt der Gegenwart zu kompensieren. Die Möglichkeit der Loslösung der Konversation vom äußeren sozialen Kontext, die der Erzähler einleitend versucht glaubhaft zu machen, bleibt eine zeitweilige Illusion. Die vermeintliche Zuversicht Balzacs, die Konversationspraxis der Gegenwart durch eine aktive Wiederbelebung vergangener Verhaltensidealität erfüllt zu sehen, schwindet und löst sich auf.

Er selbst bestätigt diese indirekte Erkenntnis in einer eigenen, zeitlich nachgeordneten, formalen Überarbeitung seines Textes mit dem Titel *Échantillon de causerie française*. Balzac wählt zur zusammenfassenden Bezeichnung an dieser Stelle den allgemeineren Begriff des *Gesprächs* (*la causerie*) in Adaption an die auf neun Geschichten verkürzte, inhaltlich jedoch unveränderte, narrative Gesprächssituation „entre onze heures et minuit“ (ebd., 4).

Der einleitende Anmerkungsteil des Erzählers ist wesentlich verkürzt, wobei die im ursprünglichen Text umfangreiche Reflexion des Erzählers über die französische Konversationskultur einer ausschließlich deskriptiven Bestimmung des Handlungskontextes gewichen ist. Folgendes Zitat stellt die Gesamtheit des Einleitungsteils dar:

42 Vgl. diesbezüglich die entsprechend einführenden Anmerkungen in Kapitel 4.2., insbesondere in Fußnote 62 und 64.

43 Ist der Begriff der Restauration, wie bereits angemerkt, in seiner epochenbezeichnenden Bedeutung umstritten (vgl. Kapitel 4, Fußnote 65), so dient er im vorliegenden Fall der zeitlichen Umschreibung des, für die soziopolitischen Initiativen der Restauration und ihrer polarisierenden Dynamiken, grundlegenden Zeitraums von 1815 bis 1848. Vgl. auch Kapitel 4, Fußnote 64.

„Je fréquentais l’hiver dernier une maison, la seule peut-être où maintenant, le soir, la conversation échappe à la politique et aux niaiseries de salon. Là viennent des artistes, des poètes, des hommes d’État, des savants, des jeunes gens occupés ailleurs de chasse, de chevaux, de femmes, de jeu, de toilette, mais qui, dans cette réunion, prennent sur eux de dépenser leur esprit, comme il prodiguent ailleurs leur argent ou leurs fatuités. Donc, représentez-vous assises autour d’une cheminée, dans un salon élégant, une douzaine de personnes dont toutes les physionomies, plus ou moins tourmentées, plus ou moins belles, expriment des passions ou des pensées. Trois femmes aimables, bien mises, gracieuses, dont la voix était douce, présidaient cette scène, à laquelle aucune séduction ne manqua, pour moi, du moins. À la lueur des lampes, quelques artistes dessinaient en écoutant, et souvent je vis la sépia se séchant dans leurs pinceaux oisifs. Le salon était déjà par lui-même un tableau tout fait, et plus d’un peintre se trouvait là, capable de le bien exécuter. Nous fûmes redevables à un vieux militaire de la tournure que prit la conversation. Il venait d’achever une partie dans un salon voisin, et lorsqu’il se planta tout droit devant la cheminée, en relevant les deux pans de son habit bleu, l’une des dames lui dit: «Eh bien! général, avez-vous gagné?»“ (Balzac 1981, 471)

Sowohl die bedeutsame Bemerkung des Erzählers, der besuchte Salon sei ein Zufluchtsort des „esprit français d’autrefois“ (Balzac 1832, 4)⁴⁴, als auch die sich daran eigentlich anschließende Ausführung der entsprechenden, besonderen Verhaltensidealität wurden getilgt.⁴⁵ Eine deskriptive Zuversicht von Innovation weicht einer sachlichen Akzeptanz der Realität in der Konversationspraxis. Dies bestätigt sich nicht nur in der textuellen Auslassung, sondern vor allem in der dadurch nun mangelnden Begeisterung des Erzählers für die Handlungspraxis. Der Text liest sich in der überarbeiteten Version von 1844 nicht mehr, in Anlehnung an Madame de Staël, als ein euphorisches Plädoyer französischer Konversationspraxis,⁴⁶ sondern lediglich als ein exemplarischer Sachstandsbericht aus der Perspektive des teilnehmenden Erzählers.

Was bleibt, ist das Wissen um eine vergangene Existenz einer normativen Verhaltensidealität französischer Salonkonversation, welches sich im

44 „Ce salon est le dernier asile où se soit réfugié l’esprit français d’autrefois, avec sa profondeur cachée, ses mille détours, sa politesse exquise.“ (Balzac 1832, 4).

45 Vgl. die zusammenfassenden Verweise in Fußnote 32 dieses Kapitels.

46 Vgl. Fußnote 5 dieses Kapitels.

einleitenden Verweis auf das Musterbeispiel – *Échantillon de causerie française* – manifestiert. Der Titel des Texts von 1844 ist nicht wörtlich zu verstehen, sondern das Substantiv *échantillon* ist in Bezug auf den Inhalt als ein vielmehr ironischer, folglich reflexiv anregender Hinweis Balzacs einzuordnen, der eine eigenständige Erkenntnis des Lesers hinsichtlich des „esprit français d’autrefois“ (ebd.) anzuleiten scheint.

In Abgrenzung von seiner ursprünglichen Fassung ist die überarbeitete Version als endgültige Gewissheit Balzacs zu begreifen, dass sich die Innovation der französischen Konversation nicht in einer Forcierung der Vergangenheit erwirken lassen kann, sondern sich im Gegenteil von ihr lösen muss. *Échantillon de causerie française* kann als Entwicklungsschritt des diesbezüglichen Verständnisses Balzacs ausgelegt werden. Der Widerspruch zwischen Idealität und Realität, zwischen Vergangenheit und Gegenwart der französischen Konversationspraxis, den er in der ursprünglichen Textfassung aufzeigte, lässt sich nur durch ein Akzeptieren der Realität lösen.⁴⁷ Nur in Anerkennung des gegenwärtigen Zeitgeistes ist es möglich eine aktive Suche nach einem *Musterbeispiel*, das heißt die Innovation französischer Konversation in Erinnerung an ihre Tradition, zu beginnen.

5.2 DIE CHANCE AUF INNOVATION DURCH DEKONSTRUKTION

Die Konversationspraxis nimmt im Romanwerk *À la recherche du temps perdu* von Marcel Proust einen ausgeprägten inhaltlichen Stellenwert ein.⁴⁸

47 Dies verdeutlicht auch die grundsätzliche Auffassung Balzacs in Bezug auf gesellschaftliche Wandlungsprozesse: Sie sind ein integraler Bestandteil des gesellschaftlichen Gefüges und ein demnach zu akzeptierender Zustand. In der *Comédie humaine* veranschaulicht Balzac ihren unwiderruflichen Einfluss anhand der Schilderung des sozialen Auf-, aber auch Abstiegs verschiedener Charaktere. Vgl. meinen Artikel „*Le tour du kaléidoscope* oder die Visualisierung des Unsichtbaren. Gesellschaftliche Wandlungsprozesse bei Marcel Proust“, Schulz 2017.

48 So ist die Quantität der Konversationspassagen, das heißt die ausgeprägte Mündlichkeit im Romanwerk mit der dahinter stehenden Quantität des Schreibens, der

Die textuelle Quantität der wiedergebenden Konversationspassagen bietet einen detaillierten Einblick in die Handlungsrealität der Pariser Salongesellschaften des ausgehenden 19. Jahrhunderts.⁴⁹ Proust stellt die Konversation ähnlich dem Aufbau des Textes *Une conversation entre onze heures et minuit* von Honoré de Balzac dar.⁵⁰ Er gibt das gesellige Handlungsgeschehen ebenfalls aus der Perspektive eines teilnehmenden Ich-Erzählers wieder. Einer jeweils ausführlichen sachlichen Beschreibung, die sich in der persönlichen Neugierde und Begeisterung der Erzähler begründet,⁵¹ steht in beiden

Schriftlichkeit in analytische Beziehung gesetzt worden (vgl. Sprenger 1995 oder auch Boscheinen 1997). An dieser Stelle ist einleitend darauf hinzuweisen, dass die Textpassagen der *Recherche* nach folgender Ausgabe zitiert sind: Marcel Proust (1987-1989): *À la recherche du temps perdu I-IV*, hg. v. Jean-Yves Tadié, Paris: Gallimard. Die verwendeten Bände werden durch die Abkürzung RTP I-IV angegeben. Vgl. auch die Übersicht der verwendeten Abkürzungen zu Beginn des Literaturverzeichnisses.

- 49 Es wird im vorliegenden Kapitel vor allem auf den dritten Band des Romanwerks Bezug genommen. Dessen Titel *Le côté de Guermantes* verweist nicht nur rückgreifend auf die im ersten Band thematisierte Route der Spaziergänge Marceles „du côté de Guermantes“ (RTP I, 163), sondern auch auf die nun fortgesetzte Annäherungsbewegung des Erzählers an die für ihn unbekanntere Welt der adligen Familie Guermantes. Nach und nach schließt er in den Salons, in die er eingeführt wird, Bekanntschaften, die ihm schließlich eine Einladung in den Salon der Duchesse de Guermantes ermöglichen. Dieser Salon gilt als die führende Geselligkeit der Stadt: „le premier salon, la première maison du faubourg Saint-Germain“ (RTP II, 328). Marceles Annäherung wird durch eine Beobachtung und die detaillierte Wiedergabe der einzelnen Konversationsgeschehnisse beschrieben. In der Forschung wird im Zusammenhang mit der Quantität der Schilderungen immer wieder auf die besondere Schwierigkeit der Lesbarkeit des Textes verwiesen.
- 50 Vgl. diesbezüglich das vorangegangene Teilkapitel 5.1. Die Anführung dieses spezifischen Textvergleichs folgt nicht nur der argumentativen Logik des vorliegenden Kapitels, sondern greift dabei die grundsätzlich vorbildhafte Funktion des Werks Balzacs für das literarische Schaffen Marcel Prousts auf.
- 51 Bezüglich der freudigen Faszination des Erzählers bei Balzac vgl. Kapitel 5.1.1. Die Neugierde des Erzählers bei Proust begründet sich in der aktiv verfolgten Annäherung an die angesehenste Familie der mondänen Pariser Gesellschaft –

Texten eine zusammenschauende Reflexion der Konversationspraxis gegenüber.⁵²

Während die Reflexion bei Balzac durch einen freudigen Optimismus getragen wird, konstatiert der Erzähler bei Proust bereits in der direkten Beobachtung des Geschehens eine negative Handlungsrealität. Seine enttäuschende Feststellung birgt jedoch eine anregende Wirkung, die ihn motiviert reflexiv die wahrhaften, idealen Grundwerte der geselligen Interaktion aufzudecken und zu ergründen. In einer stereoskopischen Figuration dekonstruiert er das Handlungsgeschehen, um dessen Hintergründe zu verstehen.⁵³ Ausgehend von einer negativen Diagnose erschließt sich ihm eine positive Handlungsprognose: ein Ausweg im Umgang mit der Verhaltensrealität.⁵⁴

die Familie Guermantes (vgl. Fußnote 49 dieses Kapitels). Die Begeisterung Marceles wird zunächst vor allem durch die vermeintliche, mittelalterliche Geschichte und Tradition der Familie angeregt; sie erfährt jedoch mit der zunehmenden Entdeckung der realen Welt eine schrittweise Desillusionierung. Vgl. diesbezüglich im Text RTP II, 314f. Die Relation zwischen räumlicher Nähe und Ferne sowie Illusion und Desillusion besitzt im Romanwerk einen wiederkehrenden semantischen Stellenwert. Dieser wurde unter anderem bereits in der Analyse der Gesellschaftskritik Prousts, für die Erörterung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft, erklärend genutzt. Vgl. u.a. Sprenger 2013. Im vorliegenden Kontext sind weniger die negativen Konsequenzen der Wirkungsdynamiken von Illusion und Desillusion, als vielmehr die positiven Wirkungseffekte, also die Nutzbarkeit für das Individuum, aufzuzeigen.

- 52 Im Text *Une conversation entre onze heures et minuit* von Honoré de Balzac folgt der reflexiv zusammenfassenden Einleitung des Konversationsgeschehens die direkte Wiedergabe eines kommunikativen Austauschs durch den Ich-Erzähler. Vgl. Kapitel 5.1.1.
- 53 Die Besonderheit der Darstellung des Reflexionsprozesses kennzeichnet sich durch den veranschaulichenden Vergleich zu einer stereoskopischen Bildwahrnehmung.
- 54 Damit möchte die vorliegende Arbeit auf eine positive Lesart der Gesellschaftskritik im Romanwerk Marcel Prousts hinweisen, die von der Forschung bisher weniger stark verfolgt wurde. Diese steht nicht im Widerspruch zu der von Proust vertretenen Auffassung einer negativen Anthropologie.

Der Erzähler zieht einen persönlichen Nutzen aus dem Erkennen und Anerkennen der Hintergründe negativer Handlungspraxis, was es Proust erlaubt für die französische Salonkonversation eine innovative Bilanz aufzuzeigen.

5.2.1 Negative Diagnose: Erfahrungen der Handlungsrealität

„J’écoutais à peine ces histoires, du genre de celles que M. de Norpois racontait à mon père; elles ne fournissaient aucun aliment aux rêveries que j’aimais; et d’ailleurs, eussent-elles possédé ceux dont elles étaient dépourvues, qu’il les eût fallu d’une qualité bien excitante pour que ma vie intérieure pût se réveiller durant ces heures mondaines où j’habitais mon épiderme, mes cheveux bien coiffés, mon plastron de chemise, c’est-à-dire où je ne pouvais rien éprouver de ce qui était pour moi, dans la vie, le plaisir.“ (RTP II, 817)

Wie diese Textstelle aus dem dritten Band des Romans *À la recherche du temps perdu* aufzeigt, ist die Salonkonversation für den autobiographischen Ich-Erzähler Marcel ein langweiliges und freudloses Erlebnis.⁵⁵ Nur mit Mühe verfolgt er die dargelegten Inhalte;⁵⁶ der anregende Wirkungseffekt der kommunikativen Interaktion auf den Erzähler bleibt aus: ungerührt und anteilnahmslos verfolgt er das Konversationsgeschehen. Die Anwesenheit seines Geistes, der sich dem äußeren Handeln kognitiv längst entzogen hat, wird nur noch aufgrund der fortdauernden Bindung an den Körper aufrecht erhalten: „j’habitais mon épiderme“ (ebd.).⁵⁷ Die resümierende Positionie-

55 Die syntaktische Endstellung des Substantivs *le plaisir* unterstreicht formal das Vergnügen und die Freude am Geschehen, welche für den Erzähler ausschlaggebend für ein gelungenes Konversationsgeschehen sind.

56 „J’écoutais à peine ces histoires“ (RTP II, 817). Das Verb *écouter*, welches eine aktive akustische Aufmerksamkeit beschreibt, wird durch das Adverb *à peine* relativiert. Der syntaktische Einschub spiegelt formal die Distanz, die zwischen dem Ich-Erzähler (*je*) und der Handlung (*ces histoires*) herrscht.

57 Die Haut steht an dieser Stelle sinnbildlich für eine äußere Körperwahrnehmung und damit für das entsprechend passive und entfremdete Eigenempfinden des Erzählers.

nung des Erzählers zum Geschehen deutet nicht nur einen Rückzug nach Innen an,⁵⁸ sondern verweist auch auf eine, von Außen betrachtet, rein körperliche Präsenz.⁵⁹

Während der Körper Teil der Salongeselligkeit ist, kann der Erzähler geistig und emotional keine Verbindung zum kommunikativen Geschehen aufbauen. „[J]e ne pouvais rien éprouver de ce qui était pour moi, dans la vie, le plaisir.“ (Ebd.). Die Langeweile drängt seine Sensualität in eine augenscheinliche Passivität.⁶⁰ Wie der Wunsch nach einer Anregung durch die Inhalte der Konversation belegt,⁶¹ ist seine Teilnahmslosigkeit für ihn eine fremdartige Erfahrung.⁶²

-
- 58 Mit dem Verb *habiter* wird die häusliche Bedeutung des Körpers für die menschliche Seele aufgerufen. Der Körper beschützt die Seele und dient ihr als Rückzugsort. Diese Funktion wird durch die vom Erzähler weiterhin angeführten Äußerlichkeiten bestärkt. Marcel vergleicht sein Hemd mit einem Brustpanzer, was für seine perfekt sitzende Frisur die Assoziation eines schützenden Helms wachruft. „[J]’habitais mon épiderme, mes cheveux bien coiffés, mon plastron de chemise“ (RTP II, 817). Marcel selbst scheint zu diesen Äußerlichkeiten keine Beziehung aufbauen zu können. Der Brustpanzer und die Frisur werden in einer Aufzählung mit seiner, den Körper äußerlich formenden Haut genannt; sie sind für ihn folglich Teil seiner Körperlichkeit.
- 59 Die ausschließlich körperliche Präsenz in der Konversation ist nicht vom Erzähler gewollt, sondern wird, wie die Syntax des Satzes unterstreicht, durch das äußere Geschehen provoziert. „[D]urant ces heures mondaines où j’habitais mon épiderme, mes cheveux bien coiffés, mon plastron de chemise“ (ebd.). Die satzeinleitende zeitliche Angabe zeigt an, dass sein Rückzug durch den Kontext der Salongeselligkeit bedingt ist und sich auf deren Dauer begrenzt. Es ist in diesem Kontext auf die von Rousseau zur Anschauung der inhaltlichen Oberflächlichkeit des Konversationsgeschehens herangezogene, vergleichende Referenz auf die Kleidung hinzuweisen. Vgl. Kapitel 4.1.2.
- 60 Der Erzähler verneint ein Empfinden nicht grundsätzlich, sondern verweist nur auf die fehlende Möglichkeit einer positiven Assoziation.
- 61 „[Les histoires] ne fournissaient aucun aliment aux rêveries que j’aimais“ (RTP II, 817).
- 62 Die Fremdartigkeit begründet sich vor allem auch in der offensichtlichen Desillusionierung seiner Vorstellung, in der Konversation der Mme de Guermantes

Marcel steht aufgrund seiner ausschließlich körperlichen Präsenz nicht nur in Distanz zur äußeren Handlung und zur Handlungsgemeinschaft, er entfremdet sich auch von sich selbst.⁶³ So sieht er sich gezwungen sich gegen seine Intention einer aufgeschlossenen Annäherung an die Salongeselligkeit der Mme de Guermantes⁶⁴ zu verhalten. Es besteht eine Divergenz zwischen seinem persönlichen Handlungsanspruch und der äußeren Handlungsrealität, deren Bedeutung und Ausmaß ihm in der Konversation jedoch nicht bewusst ist. Auch wenn sich die Langeweile und die inhaltliche Leere als eine Gewissheit in Bezug auf die Realität der Konversationspraxis andeuten, begreift und verarbeitet Marcel diese erst in Auflösung seiner sensuellen Starre, in räumlicher Distanz zum Geschehen.⁶⁵

eine herausragend geistige und anregende Interaktion zu erfahren, was ihm zuvor allgemein bestätigend zugesichert wurde. „[T]out le monde assurait que c'était une femme très intelligente, d'une conversation spirituelle, vivant dans une petite coterie des plus intéressantes: paroles qui se faisaient complices de mon rêve.“ (Ebd., 507).

- 63 Der Rückzug in seine Seele zeigt sich als zwanghaft. Seine Annäherungsbewegung wird durch den abstoßenden Wirkungseffekt des Geschehens ausgebremst beziehungsweise abgebrochen. An dieser Stelle ist vergleichend auf die Erfahrung einer entsprechend doppelten *Entfremdung* durch den Protagonisten Saint-Preux im Romanwerk Rousseaus hinzuweisen. Dieser fühlt sich ebenfalls von der Gemeinschaft zurückgestoßen und muss sich zwangsläufig von seinen ursprünglichen Handlungsdimensionen distanzieren. Vgl. die Textanalyse in Kapitel 4.1.2. Während sich die Erkenntnis der dafür verantwortlichen Wirkungsdimensionen für Saint-Preux im schriftlichen Austausch seiner Gedanken mit seiner Geliebten kristallisiert, entfällt bei Proust die schriftliche Vermittlung des individuellen Selbstgesprächs angesichts einer, wie nachfolgend zu zeigenden, reflexiven Inenschau.
- 64 Vgl. Fußnote 49 und 51 dieses Kapitels.
- 65 In der räumlichen Entfernung vom Ort des Geschehens kehrt sich der Kontrast zwischen der äußeren Praxis der kommunikativen Interaktion und dem ungerührten inneren Erleben um. Allein in einem fahrenden Auto sitzend, umgibt den Erzähler eine vergleichsweise akustische und physische Leere, während sich in seinem Inneren ein belebter Erfahrungsraum der soeben verlassenen Konversation eröffnet. Sein Geist wird angeregt.

So schließt sich dem Besuch im Salon der Duchesse de Guermantes ein Reflexionsprozess an.⁶⁶ Der Erzähler empfindet entgegen seiner bis dahin sensuellen Passivität ein Wechselbad der Gefühle, das durch die extremen Pole der *exaltation* und der *mélancolie* beschrieben wird. „Une exaltation n’aboutissant qu’à la mélancolie, parce qu’elle était artificielle, ce fut aussi, [...] ce que je ressentis une fois sorti enfin de chez [Mme de Guermantes], dans la voiture qui allait me conduire à l’hôtel de M. de Charlus.“ (Ebd., 836). Das Verlassen der Salongeselligkeit, das zeitlich durch das Adverb *enfin* markiert und auf diese Weise ereignishaft herausgestellt wird, gleicht einem Befreiungsakt der Seele und des Geistes des Erzählers: „je ressentis“ (ebd.).⁶⁷

„[C]e que j’avais devant les yeux de l’esprit, c’étaient ces conversations qui m’avaient paru si ennuyeuses au dîner de Mme de Guermantes, par exemple les récits du prince Von sur l’empereur d’Allemagne, sur le général Botha et l’armée anglaise. Je venais de les glisser dans le stéréoscope intérieur“ (ebd., 836f.).

Marcel eröffnet sich nun ein innerer, figurativer Erfahrungsraum der Konversationspraxis. Als veranschaulichendes Hilfsmittel dieser Innenschau führt er das Stereoskop an, ein optisches Instrument, das durch die Deckung zweier gleichzeitig, jedoch leicht versetzt aufgenommener Photographien

66 Die detaillierte Außenschau, die Beobachtung und die Beschreibung des äußeren Handlungsgeschehens der Konversation, wird mit einer Innenschau, der ausführlichen Wiedergabe der inneren Gedanken und Gefühle bezüglich dieses Geschehens, konfrontiert.

67 Während das Verb *éprouver* an vorheriger Textstelle zur Schilderung der Unmöglichkeit eines Empfindens zusammen mit dem Hilfsverb *pouvoir* angeführt wurde, fällt nun die Konjugation des Verbs *ressentir* auf, die auf das *Fühlen* als eine aktive Erfahrung des Erzählers verweist. Ebenfalls ist in diesem Zusammenhang das geänderte Tempus anzuführen. Entgegen des zuvor verwendeten *Imparfais*, das beschreibend auf den anhaltenden Zustand des Nicht-Empfindens während der Konversation hindeutet, unterstreicht das *Passé simple* nun jene bereits durch das Adverb *enfin* angezeigte, besondere Ereignishaftigkeit eines bewussten Empfindens. Vgl. RTP II, 817 und 836.

die bildliche Illusion räumlicher Tiefe erzeugt.⁶⁸ Marcel konfrontiert seinen äußeren Erfahrungseindruck des Konversationsgeschehens mit seinen nachträglichen, reflexiven Gedanken. Die Konversation, die während seiner Teilnahme inhaltlich langweilig und unbeeindruckend war, offenbart sich in der bildhaften Überlagerung seiner Eindrücke nun in einer mitreißenden, emotionalen Tiefe, sowie in einer bemerkenswerten, inhaltlichen Qualität.

„Comme un homme ivre plein de tendres dispositions pour le garçon de café qui l’a servi, je m’émerveillais de mon bonheur, non ressenti par moi, il est vrai, au moment même, d’avoir dîné avec quelqu’un qui connaissait si bien Guillaume II et avait raconté sur lui des anecdotes, ma foi, fort spirituelles. Et en me rappelant, avec l’accent allemand du prince, l’histoire du général Botha, je riais tout haut, comme si ce rire, pareil à certains applaudissements qui augmentent l’admiration intérieure, était nécessaire à ce récit pour en corroborer le comique. Derrière les verres grossissants, même ceux des jugements de Mme de Guermantes qui m’avaient paru bêtes (par exemple sur Frans Hals qu’il aurait fallu voir d’un tramway) prenaient une vie, une profondeur extraordinaires.“ (Ebd., 837)

Die unvorhergesehene Intensität, mit der Marcel das Konversationsgeschehen wahrnimmt, und das damit einhergehende, unverhoffte Glücksgefühl versetzen ihn in Erstaunen.⁶⁹ Er erlebt das *plaisir*, welches er eigentlich bereits für die Handlungspraxis vorausgesetzt hatte,⁷⁰ in einer gesteigerten Form. Der direkte Verweis auf die Erregung (*une exaltation*) wird semantisch in der Umschreibung eines Rausches und Taumels durch das Adjektiv

68 Vgl. u.a. die definitorische Beschreibung zur *Stereophotographie* bei: Nekes 2002, 449. Marcel Proust verwendet in seinem Romanwerk eine Vielzahl in seiner Zeit populäre, optische Instrumente zur beschreibenden Veranschaulichung, so unter anderem auch das Kaleidoskop. Vgl. Schulz 2017.

69 „[J]e m’émerveillais de mon bonheur, non ressenti par moi, il est vrai, au moment même“ (RTP II, 837).

70 Vgl. Fußnote 55 dieses Kapitels.

ivre weitergeführt.⁷¹ Diese innere Gefühlsbewegung gipfelt in einer akustischen Expression, einem lauten Lachen: „je riais tout haut“ (ebd.).⁷²

Indem der Erzähler die Inhalte und Ausdrucksweisen der Konversation nochmals durchspielt und bewusst nachahmt,⁷³ nutzt er die stereoskopische Figuration und überwindet aus eigener Kraft die Entfremdung vom Geschehen. Er kehrt die Divergenz zwischen äußerem Handeln und innerem Handlungsanspruch in ein konvergentes, das heißt harmonisches, Zusammenspiel um.

Als Teil seiner individuellen Imagination ändert dies jedoch nichts an der fortwährenden Existenz der äußeren Verhaltensrealität. Zwangsläufig wird dem Erzähler die Künstlichkeit seiner Figuration und seines damit verbundenen Erfahrungsprozesses bewusst. So beschreibt sein lautes Lachen nicht nur den Höhepunkt eines positiven und überschwänglichen Nacherlebens der Konversation, sondern markiert zugleich auch einen diesbezüglichen Wendepunkt. Der Versuch die inhaltliche Komik wiederzubeleben schlägt fehl und das Lachen des Erzählers richtet sich angesichts des fehlenden Bezugs gegen ihn selbst.⁷⁴ Als hätte ihn der akustische Ausdruck seiner Emotion wach gerüttelt, löst sich die Figuration vor seinem inneren Auge auf: „cette exaltation tomba vite“ (ebd.).⁷⁵

Wie die räumliche Bilderfahrung des Stereoskops, ist auch die Tiefe der nacherlebten Konversation eine Illusion: eine figurative Vorstellung, die das

71 „Comme un homme ivre plein de tendres dispositions pour le garçon de café qui l'a servi, je m'émerveillais de mon bonheur“ (RTP II, 837). Der durch die Konjunktion *comme* eingeleitete beschreibende Vergleich wird im Satz syntaktisch voran-, und damit semantisch herausgestellt.

72 Im anschaulichen Vergleich mit zustimmendem Applaus wird der Hinweis auf die besonders herausstechende Akustik des Lachens weiter verstärkt. Das Adverb *tout* unterstreicht nochmals den für das Lachen geltenden Steigerungsgrad der Gefühle.

73 „[E]n me rappelant, avec l'accent allemand du prince, l'histoire du général Botha“ (RTP II, 837).

74 Dass der Erzähler allein, in einem fahrenden Auto sitzend plötzlich anfängt zu lachen, wirkt vor allem für den außenstehenden Leser übertrieben und gestellt.

75 Dem Aufbau der Figuration, der sich durch eine umfassende und detailreiche Beschreibung des Erzählers auszeichnet, steht die nunmehr kurze, beinahe stenographische Feststellung des abrupten Zerfalls eindrücklich gegenüber.

Empfinden täuscht und verzerrt, die sich jedoch im Moment der zwangsläufig eintretenden Rückbindung an die Realität auflöst. Die freudige Erregung und Begeisterung kehrt sich in ein gegenteiliges Gefühl der Niedergeschlagenheit und Melancholie um.

Der Erzähler konstatiert dies jedoch nicht mit einer emotionalen Bedrückung, sondern in einer auffallend sachlichen und rationalen Distanz. Marcel weiß um die Künstlichkeit der überschwänglichen Freude, welche sich aufgrund einer mangelnden Natürlichkeit nur zeitweise behaupten kann und dann umschlägt.

„Une exaltation n’aboutissant qu’à la mélancolie, parce qu’elle était artificielle [...]. Nous pouvons à notre choix nous livrer à l’une ou l’autre de deux forces, l’une s’élève de nous-même, émane de nos impressions profondes, l’autre nous vient du dehors. La première porte naturellement avec elle une joie, celle que dégage la vie des créateurs. L’autre courant, celui qui essaye d’introduire en nous le mouvement dont sont agitées des personnes extérieures, n’est pas accompagné de plaisir; mais nous pouvons lui en ajouter un, par choc en retour, en une ivresse si factice qu’elle tourne vite à l’ennui. [...]. [...] [J]’étais en proie à cette seconde sorte d’exaltation“ (ebd., 836).

Die Leere und die Langeweile, die sich während seiner Teilnahme an der Konversation andeuteten, werden nun von seinem sensuellen Empfinden bestätigt und bekräftigt: „[son] ivresse si factice [...] tourne vite à l’ennui“ (ebd.).

Die offensichtliche Künstlichkeit des Empfindens schafft bei Marcel ein aktives Bewusstsein für die Divergenz, die zwischen der Handlungsrealität und seinem Handlungsanspruch herrscht. Die Bildung, aber vor allem der Abfall seiner Figuration ist, wie er selbst betont,⁷⁶ kein resignativer Prozess, sondern besitzt insgesamt den Nutzwert einer das Geschehen ergründenden Erkenntnis: Marcel gelangt zu einer Diagnose der negativen Verhaltensrealität.⁷⁷ Seine sensuelle Passivität während der Konversation wird ihm bewusst und er erkennt die dortige Entfremdung als eine selbstverständliche

76 „Et je dois dire que, si cette exaltation tomba vite, elle n’était pas absolument insensée.“ (RTP II, 837).

77 Die endgültige Desillusionierung ist für den Erzähler ein produktiver Moment. Im Rahmen der stereoskopischen Innenschau der Konversationsereignisse lässt

und von allen anderen Teilnehmern akzeptierte Wirkungsdimension der kommunikativen Handlungsrealität.

„Je venais de glisser [les conversations] dans le stéréoscope intérieur à travers lequel, dès que nous ne sommes plus nous-mêmes, dès que, doués d’une âme mondaine, nous ne voulons plus recevoir notre vie que des autres, nous donnons du relief à ce qu’ils ont dit, à ce qu’ils ont fait.“ (Ebd., 836f.)

Im gemeinschaftlichen Umgang ist der Einzelne sich selbst entzogen und richtet sich unvermeidlich nach den Belangen Anderer: „nous ne sommes plus nous-même“ (ebd., 837). Die Konversation wird von der Zielsetzung geleitet, bei den Gesprächspartnern Gefallen zu erregen. Während die Infinitivkonstruktion *vouloir recevoir* die Abhängigkeit und Bedingtheit des individuellen Handelns unterstreicht, deutet die nachfolgende Konstruktion *donner du relief* eine damit einhergehende Fokussierung der Wahrnehmung an. Die hier ebenfalls enthaltene Semantik einer plastischen Oberflächenstruktur (*le relief*), welche eine dem jeweiligen Gesprächspartner zuerkannte Bedeutung veranschaulicht, wird im Zuge der Illusion stereoskopischer Tiefe als optisch verzerrt entlarvt. Die Zurücknahme der eigenen Interessen und ihre Ausrichtung auf die Wünsche Anderer geschieht nicht aus dem Willen vollkommener inhaltlicher Aufmerksamkeit, sondern ist durch die hoffende Aussicht motiviert, langfristig seine eigenen Interessen zu fördern. So erläutert der Erzähler weiterhin:

„De même que nous pouvons un beau jour être heureux de connaître la personne que nous dédaignons le plus, parce qu’elle se trouve être liée avec une jeune fille que nous aimons, à qui elle peut nous présenter, et nous offre ainsi de l’utilité et de l’agrément, choses dont nous l’aurions crue à jamais dénuée, il n’y a pas de propos, pas plus que de relations, dont on puisse être certain qu’on ne tirera pas un jour quelque chose.“ (Ebd., 837)

er sich auf das Wechselspiel von Illusion und Desillusion ein, was für ihn letztendlich einen positiven Nutzen der Erkenntnis hat. Vgl. den analytischen Hinweis in Fußnote 51 dieses Kapitels.

Wider einer persönlich bedingten Abneigung, kann die Bekanntschaft mit einem Gesprächspartner unter Umständen die persönlichen Ziele positiv bedingen. Die Gunst und Wertschätzung eines Anderen birgt den positiven Nutzen eines etwaigen Vorteils.

Hier zeigt sich das anthropologische Verständnis Marcel Prousts in Anlehnung an die Erklärungskonzeption der französischen Moralisten des 17. Jahrhunderts: die Bestimmung des Menschen durch den unüberwindbaren, natürlichen Trieb des *amour-propre*.⁷⁸

Auch der Erzähler wird durch seine Eigenliebe angeleitet. Es erklärt sich das mangelnde Bewusstsein für seine Äußerlichkeiten, seine Frisur und sein Hemd während der Konversation.⁷⁹ Der körperliche Selbstbezug ist nicht ursächlich durch die von der Konversation ausgelöste sensuelle Passivität begründet, sondern Hemd und Frisur sind sichtbarer Teil der äußeren Konvention; sie garantieren, trotz des geistigen Abschweifens des Erzählers dessen fortwährende, soziale Inhärenz und Teilnahme.

Die reflexive Innenschau ermöglicht ihm neben der desillusionierenden Erkenntnis einer mangelnden inhaltlichen Tiefe der Konversation einen erklärenden Einblick in seine entfremdete Selbstwahrnehmung, das heißt in die Bedeutung der Handlungsrealität.

Wenn Proust die Salonkonversation in ausschließlicher Ausrichtung auf das wechselseitige Gefallen und Prestige, folglich die zwischenmenschliche Interaktion in Anleitung durch den *amour-propre* beschreibt, so muss festgehalten werden, dass die französische Salonpraxis entgegen ihrer Tradition nun nicht mehr in Abgrenzung, sondern vielmehr in Anlehnung an das geltende zwischenmenschliche Verhaltensprinzip des französischen Hofes des 17. Jahrhunderts funktioniert.⁸⁰

Marcel Proust diagnostiziert für die französische Salon- und Konversationskultur seiner Zeit einen unwiderruflichen Bruch mit der Tradition des geselligen Verhaltens. Er zeigt, dass die Salonpraxis in Ausrichtung auf den

78 Das moralistische Erbe im Werk Marcel Prousts wurde in einschlägiger Weise von Rainer Warning untersucht (vgl. Warning 2000).

79 Vgl. Fußnote 58 dieses Kapitels.

80 Vgl. die Ausführungen zum französischen Hof des 17. Jahrhunderts und zur Divergenz beziehungsweise Konvergenz der beiden gesellschaftlichen Räume Hof und Salon in Kapitel 3.1.

amour-propre, die ursprünglich abgelehnte, und zur Selbstdefinition abgrenzend herangezogene Handlungspraxis des französischen Hofes übernommen hat. Die Tradition des kulturellen Phänomens rückt damit in eine unwiederbringliche Ferne.

5.2.2 Zuversichtliche Prognose: Selbstversuch einer Innovation

„Ce que m’avait dit Mme de Guermantes sur les tableaux qui seraient intéressants à voir, même d’un tramway, était faux, mais contenait une part de vérité qui me fut précieuse dans la suite.“ (RTP II, 837). Der innere Reflexionsprozess des Erzählers, während der Autofahrt im Anschluss an die Salongeselligkeit der Mme de Guermantes, findet angesichts der ernüchternden Erkenntnis der Hintergründe einer negativen Verhaltensrealität keinen Abbruch, sondern setzt sich erstaunlicher Weise fort. Wie der hier angeführte Satz andeutet, greift der Erzähler sich einzelne, inhaltlich spezifische Momente der Konversation heraus, um sie erneut zu überdenken. Im Text folgt an dieser Stelle ein Absatz, ein bewusster, formaler Bruch, der die nun folgenden Gedankengänge von der bisherigen Reflexion trennt und abhebt.

Marcel bewertet die Äußerung der Mme de Guermantes⁸¹ als falsch,⁸² ordnet sie neu ein und entdeckt so doch einen Funken *Wahrheit* – „une part

81 Er bezieht sich dabei auf eine Äußerung, die ihm schon im Zuge der Konversation angesichts der darin angedeuteten Haltung und Auffassung der Mme de Guermantes im Umgang mit Kunst aufgefallen war. „Comment! vous avez fait le voyage de Hollande et vous n’êtes pas allé à Haarlem? s’écria la duchesse. Mais quand même vous n’auriez eu qu’un quart d’heure, c’est une chose extraordinaire à avoir vue que les Hals. Je dirais volontiers que quelqu’un qui ne pourrait les voir que du haut d’une impériale de tramway sans s’arrêter, s’ils étaient exposés dehors, devrait ouvrir les yeux tout grands.“ (RTP II, 813).

82 Marcel benutzt für sein Urteil keine beschönende oder abmildernde Umschreibung. „Ce que m’avait dit Mme de Guermantes [...] était faux“ (ebd., 837). Die Deutlichkeit und Bestimmtheit der Bewertung beweist die Klarheit seiner Gedanken.

de vérité“ (ebd.) – dem es nachzugehen lohnt.⁸³ Es scheint als habe die Erkenntnis über die Hintergründe der negativen Verhaltensrealität – die Einsicht in die Bestimmung und Anleitung durch den *amour-propre* – für den Erzähler einen geistigen Freiraum geschaffen: er löst sich gedanklich von seiner Erfahrung der Langeweile und beginnt das Geschehen inhaltlich und sachlich zu sondieren.

Während er zuvor vergeblich versuchte, die Konversation durch gestische und mimische Nachahmung zu beleben,⁸⁴ hinterfragt er nun die Bedeutung einzelner, inhaltlicher Äußerungen. So erinnert er sich gezielt an in der Konversation zitierte Verse von Victor Hugo,⁸⁵ um herauszufinden und nachzuvollziehen was Mme de Guermantes angesichts ihrer Begeisterung für Literatur und Kunst zu jenem Zitat veranlasst haben mag.⁸⁶

Marcel ordnet die Verse in das Gesamtwerk ein und erkennt die besondere Ausdrucksweise sowie die Einzigartigkeit des sprachlichen Stils Hugos, was für ihn eine besondere Entdeckung darstellt.⁸⁷ „Dans ces premiers poèmes, Victor Hugo pense encore, au lieu de se contenter, comme la nature, de donner à penser. Des ‚pensées‘, il en exprimait alors sous la forme la plus directe“ (ebd.). Marcel erfasst das literarische Potential des Zitats, das im

83 Die Besonderheit seiner Entdeckung wird darüber hinaus in dem Adjektiv „précise“ (ebd.) umschreibend angedeutet und vorweggenommen.

84 Vgl. u.a. Fußnote 73 dieses Kapitels.

85 Vgl. u.a. RTP II, 783f..

86 Eine diesbezügliche Begeisterung der Mme de Guermantes deutet sich mit der dem Besuch im Salon vorangehenden Bewunderung des Erzählers bereits indirekt an. Zudem findet sich an späterer Stelle im Text eine weitere entsprechend hinweisende Anmerkung: „Or, c’étaient ces ‚pensées‘ de Victor Hugo [...] que Mme de Guermantes aimait dans le premier Hugo.“ (Ebd., 838).

87 Die besondere Wertigkeit erklärt sich angesichts der den Roman durchgängig kennzeichnenden Handlungsmotivik: das ausgeprägte literarische Interesse, sowie das Bemühen des Erzählers um eine eigene Autorschaft. Die Entdeckung der besonderen Stilistik Hugos spiegelt sich in Form und Intensität in der früheren Entdeckung des Erzählers bei Bergotte; diese ist ursächlich für das allgemeine literarische Bestreben Marcells anzuführen (vgl. RTP I, 92f.). Vgl. zur entsprechenden Intertextualität bei Proust u.a. die einführenden Darstellungen und Anmerkungen bei Corbineau-Hoffmann (Corbineau-Hoffmann 1993, 104-111).

Zuge des lediglich auf Ansehen und Prestige ausgerichteten geselligen Austauschs nicht zur Geltung kam.⁸⁸ „[C]ertes, c’était seulement d’une part infime que s’ornait la conversation de Mme de Guermantes [des premiers recueils d’Hugo]. Mais justement, en citant ainsi un vers isolé on décuple sa puissance attractive.“ (Ebd., 838). Nimmt die Rezitation literarischer Werke in der Konversation der Mme de Guermantes nur einen sehr kleinen Teil ein, so hat gerade die sparsame, beinahe willkürlich anmutende Verwendung des Textes von Victor Hugo eine nunmehr anregende Wirkung auf Marcel.

„Ceux [des vers] qui étaient entrés ou rentrés dans ma mémoire, au cours de ce dîner, aimant à leur tour, appelaient à eux avec une telle force les pièces au milieu desquelles ils avaient l’habitude d’être enclavés, que mes mains électrisées ne purent pas résister plus de quarante-huit heures à la force qui les conduisait vers le volume où étaient reliés *Les Orientales* et *Les Chants du crépuscule*.“ (Ebd.)

Seine geistige Stärke, die sich bereits in der erkennenden, reflexiven Innenschau der Verhaltensrealität bewiesen hat, wird nunmehr inhaltlich herausgefordert. Er sieht sich gezwungen⁸⁹ mit einer umfassenden Lektüre der entsprechenden Gedichtbände Hugos zu beginnen. Seine literarisch ambitionierte, spirituelle Seele⁹⁰ scheint im Kern getroffen. „Je relus ces volumes d’un bout à l’autre, et ne retrouvai la paix que quand j’aperçus tout d’un coup, m’attendant dans la lumière où elle les avait baignés, les vers que m’avait cités Mme de Guermantes.“ (Ebd.). Beinahe zwanghaft drängt er

88 Vgl. die analytischen Ergebnisse des vorangegangenen Kapitels 5.2.1.

89 Die Anziehungskraft der Einzelverse wird durch die Substantive „puissance“ und „force“ direkt benannt; das Substantiv „force“ wird im angeführten Satz sogar wiederholt verwendet, folglich herausgestellt. Vgl. RTP II, 838. Die ebenfalls im Verb *électriser* angedeutete Isotopie der Elektrizität unterstreicht den beschreibenden Vergleich zur physikalischen Wirkungskraft des Magnetismus. Der Erzähler kann der Anziehung der Verse nicht entgehen. Er handelt nicht aktiv, sondern wird unausweichlich bewegt. So veranschaulichen weitergehend die Bewegungsverben *entrer*, *rentrer* und *conduire* die auf den Erzähler einwirkende Kraft. Seine Person ist in diesem Textabschnitt nur über die Possessivpronomen „ma mémoire“ sowie „mes mains“ zu fassen.

90 Vgl. Fußnote 87 dieses Kapitels.

darauf die Einzelverse zu finden und einzuordnen.⁹¹ Erst die Einsicht des entsprechenden textuellen Kontexts kann ihn beschwichtigen.⁹²

Trotz des Ausbleibens einer direkten Gefühlsbeschreibung, lässt das Verhalten Marcells auf eine ihn anleitende, produktive Freude schließen – jene positive und natürliche Art der *exaltation*, die der Erzähler zu Beginn seiner Reflexion theoretisch erläuterte: „[Cette exaltation] porte naturellement avec elle une joie, celle que dégage la vie des créateurs“ (ebd., 836).⁹³

Die Klarheit des Denkens Victor Hugos scheint sich angesichts der Lektüre auf ihn selbst zu übertragen: aktiv treibt er seinen Reflexionsprozess voran. Seine geistige Produktivität und Kreativität manifestiert sich in der Erkenntnis einer inhaltlichen Wertigkeit der Konversation. Die freudige Begeisterung über diese Entdeckung findet in dem die Reflexion abschließenden Fazit des Erzählers Ausdruck.

„[L]es causeries avec la duchesse ressemblaient à ces connaissances qu'on puise dans une bibliothèque de château, surannée, incomplète, incapable de former une intelligence, dépourvue de presque tout ce que nous aimons, mais nous offrant parfois quelque renseignement curieux, voire la citation d'une belle page que nous ne connaissions pas, et dont nous sommes heureux dans la suite de nous rappeler que nous en devons la connaissance à une magnifique demeure seigneuriale. Nous sommes alors, pour avoir trouvé la préface de Balzac à *La Chartreuse* ou des lettres inédites de Joubert, tentés de nous exagérer le prix de la vie que nous y avons menée et dont nous oublions, pour cette aubaine d'un soir, la frivolité stérile.“ (Ebd., 838f.)

91 Der Eindruck verstärkt sich für den Leser durch die äußere, hektische, beinahe panisch wirkende Handlung des Lesens. Ohne Unterbrechung „d'un bout à l'autre“ (RTP II, 838) liest der Erzähler die genannten Werke.

92 „[J]'aperçus tout d'un coup, m'attendant dans la lumière où elle les avait baignés, les vers“ (ebd.). Die textuelle Einordnung ist für den Erzähler ein geistig aufklärender und erhellender Moment. Visuell wird dies durch den semantischen Verweis auf die vermeintliche Erleuchtung der Zitate im Text unterstrichen.

93 Die innere Freude animiert den Geist, während dessen Leistungskraft wiederum das Glücksgefühl steigert. Ein Wechselspiel, dessen Produktivität sich im vorliegenden Fall konkret auf den Reflexionsprozess und die daraus folgenden Erkenntnisse des Erzählers bezieht.

Marcel merkt indirekt an, dass er dennoch glücklich ist an der Konversation teilgenommen zu haben.⁹⁴ So vergleicht er die kommunikative Geselligkeit der Mme de Guermantes mit einer alten Schlossbibliothek. Mag deren Bestand auf den ersten Blick nichts Ansprechendes beinhalten, so können dort wider allen Erwartungen doch manch verborgene, literarische Schätze liegen: „nous offrant parfois quelque renseignement curieux, voire la citation d’une belle page que nous ne connaissons pas“ (ebd., 838). Die Erfahrung der Konversation ist für den Erzähler in der Zusammenschau sowohl seiner direkten, als auch indirekten, reflexiven Eindrücke, positiv.

Der besondere *Wert* liegt dabei nicht nur in der inhaltlichen Entdeckung, sondern vor allem im zugrunde liegenden Impuls geistiger Eigeninitiative. Eine ausgeprägte Isotopie des (Er-)Kennens und Denkens⁹⁵ betont die besondere Leistung der *raison*, die herausgefordert und gefördert wird. Angesichts dieser positiven Bilanz scheint der erste Eindruck der Konversation wie verflogen, dennoch ruft der Erzähler die ursprüngliche Erfahrung der Langeweile nochmals wach. Er erinnert in einem schlagwortartigen Verweis – „la frivolité stérile“ (ebd., 839) – an die seiner Reflexion zugrunde liegende Ursache: eine negative Verhaltensrealität.

Die Salonkonversation ist für den Erzähler bei Proust eine einnehmende und herausfordernde Erfahrung zwischen Leere und Tiefe. Die äußere Verhaltensrealität, die ihn dysphorisch auf sich selbst verweist, wirkt als ein Katalysator des zeitlich nachfolgend euphorischen Verarbeitungsprozesses. Der

94 „[D]ont nous sommes heureux dans la suite de nous rappeler que nous en devons la connaissance à une magnifique demeure seigneuriale“ (RTP II, 838). Im Rahmen des Vergleichs verwendet der Erzähler nicht die erste Person Singular *je*, sondern die erste Person Plural *nous* und verweist so nur indirekt auf seine Empfindungen. Durch die unbestimmte Formulierung unterstreicht er die Funktion der Ausführung, die als allgemeines Fazit der Reflexion dienen soll. Es deutet sich an, dass der Erzähler an den Salonbesuchen festhalten und sich trotz der abstoßenden Empfindung erneut dem Kreis annähern wird.

95 So fällt insbesondere die Verwendung des Verbs *connaître*, die wiederholte Anführung des Substantivs *connaissance*, sowie das Substantiv *renseignement* auf, die auf die Isotopie des (Er-)Kennens verweisen. Die Isotopie des Denkens wird unter anderem durch das Verb *rappeler*, sowie insbesondere die Konstruktion *former une intelligence* angedeutet. Vgl. das Zitat im Fließtext auf der vorangegangenen Seite (RTP II, 838f.).

narrativen Deskription der Konversation als ein gemeinschaftliches Handlungsprodukt steht eine ausgeprägte individuelle Eigenleistung im Umgang mit der Konversation entgegen. Das Verständnis der gemeinschaftlichen Interaktion setzt vor allem die Selbstkenntnis, das heißt ein Bewusstsein für die eigenen Antriebskräfte voraus. Erst die Einsicht in die soziale Wirkungsdynamik des *amour-propre* und der *raison* ermöglicht Marcel einen Zugang zu der von ihm zunächst als oberflächlich wahrgenommenen Handlungspraxis. Er erkennt nicht nur die Bedingtheit der gemeinschaftlichen Interaktion durch eine sich längst überholte gesellige, prestigeorientierte Verhaltensnorm, sondern auch das dadurch verkannte und verspielte inhaltliche Potential.

Er sieht sich trotz seiner ernüchternden Erkenntnis mit der Notwendigkeit einer Adaption an diese Verhaltensrealität konfrontiert. Seine Anpassung ist für ihn die einzige Möglichkeit, einen Nutzen aus der Konversationspraxis zu ziehen und das inhaltliche Potential für sich zugänglich zu machen.⁹⁶

Die negative Diagnose der Konversationspraxis als ein Entfremdungsmoment, der den Einzelnen nicht nur von der Handlung und der Handlungsgemeinschaft, sondern auch von sich selbst distanziert, wird bei Proust angesichts der Konsequenz eines reflexiven Überdenkens aufgewertet. Die Entfremdung ist die hinreichende Bedingung, die zum Verständnis und zur angemessenen Ausschöpfung des Leistungskapitals der Triebkräfte von *amour-propre* und *raison* anregt. Die Vernunft beweist sich dabei nicht nur im anerkennenden und verstehenden Ausgleich der Eigenliebe, sondern vor allem in der Nutzbarmachung des individuellen Verstands.

Die durch das Stereoskop veranschaulichte, reflexive Innenschau zeigt den Erfahrungsbereich von Idealität und Realität der Konversationspraxis in einer ausschließlich individuellen Verantwortlichkeit und umgeht auf diese Weise die Frage nach einer gemeinschaftlichen Pflicht. Das Fehlen dieser Pflicht in einer ausschließlich prestigeorientierten Verhaltensrealität und die individuelle Perspektivik schaffen einen für das analytische Selbstverständnis der Konversation unverzichtbaren Neuanfang. Während andere Autoren in ihrer Darstellung und Analyse der Konversationspraxis ebenfalls einen Bruch mit der Tradition feststellen, aber weiterhin an der Bedingung eines gemeinschaftlichen Handlungsbewusstseins festhalten, löst sich Proust von

96 Vgl. ebd., 838f.

diesem Verständnis, um ausgehend von der gegenwärtigen Praxisrealität eine Bewältigungsoption im Sinne des Phänomens zu thematisieren.

Die traditionelle Idee einer gemeinschaftlich erfahrenen und getragenen kommunikativen Freiheit verliert sich zwar im realen Zusammenwirken, die Konversation als ein freiheitlicher Erfahrungsmoment kann jedoch, wie der Erzähler Marcel anschaulich beweist, durch die kognitive Leistungskraft des Einzelnen kompensiert werden. Die *raison* bildet die Grundlage für eine Freiheit des Individuums im Umgang mit der negativen Verhaltensrealität und einen inhaltlich normativen Nutzwert der Konversation, der zwar nicht direkt für die Gemeinschaft, aber doch für den Einzelnen zugänglich ist.

Marcel Proust führt die Erklärungskonzeption der Moralisten des 17. Jahrhunderts nicht nur in erklärender Diagnostik der kommunikativen Handlungspraxis fort, sondern beschreibt davon ausgehend eine zuversichtliche anthropologische Prognose.⁹⁷ Er versteht die Moralistik als eine zeitlich übergreifende und in sich geschlossene Theorie. So zeigt sich das moralistische Erbe bei Proust entgegen der einschlägigen Forschung nicht nur in der Verarbeitung, das heißt der semantischen Ästhetisierung und Funktionalisierung negativer Anthropologie.⁹⁸ Sondern im Kontext der gesellschaftlichen Konversation offenbart sich auch, dass Proust die Moralistik aufgrund ihrer inhärenten Wandlungsdynamik negativer und positiver Auslegung als eigenständige Erklärungsgröße erkannt und in ihrer Bedeutung gewürdigt hat. Die Menschenkunde zwischen egoistischer Zentrierung und rationaler Vernunft ist für ihn ein grundlegender Verständnisschlüssel sozialer Realität. Proust leistet einen eigenen Beitrag, indem er das diesbezügliche Potential offenlegt. Er bestärkt und unterstreicht die Bedeutung der rationellen, individuellen Erkenntnis, welche für die Anthropologie unerlässlich ist.

Mit dem Stereoskop als veranschaulichendem Hilfsmittel der reflexiven Innenschau des Erzählers erschließt Proust erstmals die durch die moralistischen Autoren immer wieder analytisch hervorgehobene Differenzenerfahrung positiver und negativer Verhaltensrealität in einer instrumentellen Nachvollziehbarkeit. Die geistige Erkenntnis ist für Marcel Proust ein visueller Mo-

97 Diese lehnt sich wiederum an die im 18. Jahrhundert gestärkte, positive Anthropologie an.

98 Warning zeigt die Erneuerung der moralistischen Erklärungstradition in der Subversion der Erinnerungspoetik im Romanwerk (vgl. Warning 2000, 39).

ment. Diesem Verständnis wird er durch seine literarische Ausführung beispielhaft anleitend gerecht. So vertritt er auch die optimistische Hoffnung, dass der normativ inhaltliche Nutzwert der Konversation nicht ausschließlich individuell erfahrbar bleiben muss. Die literarische Fixierung bietet nach Proust eine Möglichkeit Erkenntnisse mitzuteilen und folglich ebenfalls zu einer stereoskopischen Innenschau anzuregen. So hält er im letzten Band seines Werkes ganz im Sinne der Moralistik fest: „L’ouvrage de l’écrivain n’est qu’une espèce d’instrument optique qu’il offre au lecteur afin de lui permettre de discerner ce que sans ce livre il n’eût peut-être pas vu en soi-même.“ (RTP IV, 489f.). Die Konversation ist für Marcel Proust im ausgehenden 19. Jahrhundert kein resignativer Erfahrungsmoment, sondern die Möglichkeit zu einem längst überfälligen Aufbruch, der von einer gestärkten individuellen Selbsterfahrung ausgehen muss.

6. Ein gedanklicher Ausblick. Virtuelle Geselligkeiten im Spiegel traditioneller, französischer Salonkultur

Mit der stereoskopischen Innenschau umschreibt der Erzähler im Romanwerk Marcel Prousts einen, wie die Textanalyse des vorangegangenen Kapitels gezeigt hat, figurativen Erfahrungsraum der Konversation, der kontrastiv den realen Handlungsraum der Salongeselligkeit abbildet. Die äußere Wahrnehmung wird mit einem inneren Nacherleben der kommunikativen Handlung konfrontiert, wodurch der Erzähler den geltenden Verhaltensdiskurs erkennt. Diese Figuration stellt nicht nur ein direktes Hilfsmittel der literarischen Veranschaulichung persönlichen Raum- und Handlungserlebens dar, sondern verarbeitet indirekt auch das räumliche Selbstverständnis des französischen Salons. Marcel Proust ist der einzige Autor, der die Darstellung von Konversation erstmals seit dem 17. Jahrhundert wieder im Kontext einer räumlich-visuellen Dimension thematisiert. Er greift dabei das traditionelle Verständnis des Salons als ein Produkt sozialen Handelns auf.¹

Die figurative Annäherung an den Raum des Salons bei Proust lässt sich textanalytisch unter Zuhilfenahme der theoretischen Konzeption des französischen Sozialphilosophen Henri Lefebvre beschreiben.²

1 Vgl. Textanalyse Kapitel 3.1.

2 Vgl. die einleitenden Hinweise und Ausführungen insbesondere in Kapitel 1, Fußnote 48, aber auch die grundlegende, analytische Betrachtung in Kapitel 3.1. Während bei Proust eine individuelle Perspektivik die Raumwahrnehmung lenkt,

Unter der programmatischen Annahme, „*l'espace (social) est un produit (social)*“ (Lefebvre ⁴2000, 39) definiert Lefebvre den (sozialen) Raum als ein Produkt dreier ineinander greifender Produktionsmomente: die materielle Produktion des äußerlich wahrnehmbaren Raums (*l'espace perçu*), die diskursive Wissensproduktion eines Raumkonzeptes (*l'espace conçu*), sowie die Bedeutungsproduktion, welche auf die belebten Räume individuell imaginierter Repräsentationen verweist (*l'espace vécu*).³ Ausgangspunkt und Anstoß des dialektischen Zusammenspiels dieser Produktionsmomente bildet die räumliche Praxis – der materielle Raum, der wahrgenommen werden kann.⁴

Die analytische Erklärungsrelation zwischen dem Raumverständnis bei Proust und der Konzeption Lefebvres kann an diesem Punkt ansetzen. Dem reflexiven Nacherleben des Erzählers geht ein direkter visueller Eindruck, die Beobachtung des äußeren Konversationsraums des Salons, voraus, der in der Begrifflichkeit Lefebvres als *espace perçu* zu erfassen wäre.⁵ Weitergehend wäre die nachfolgende, stereoskopische Figuration des Geschehens als

hat Lefebvre seine Annahmen in einer bewussten Außensicht formuliert, welche den individuellen Anteil an diesen Produktionsmomenten zugunsten einer ganzheitlichen, gesellschaftlichen Sicht und Begriffsfindung räumlichen sozialen Bewusstseins überblendet. Vgl. Schmid ²2010, 244. Diese Engführung von Text und Theorie birgt für die stark individuell zentrierten Wahrnehmung sozialer Praxis durch den Erzähler die Möglichkeit einer erklärenden, objektiven Rückführung auf das räumliche Selbstverständnis des Salons.

- 3 Bezüglich dieser zusammenfassenden Beschreibung der Theoriekonzeption Lefebvres vgl. den entsprechenden Beitrag im aktuellen Handbuch zum *Raum* von Stephan Günzel (Günzel 2010, 91f.). Darüber hinaus findet sich eine detaillierte Erklärung der *Produktion des Raums* bei Christian Schmid (vgl. insbesondere Schmid ²2010, 208).
- 4 Vgl. diesbezüglich die Erörterung des Konzepts Lefebvres bei Schmid ²2010, 226.
- 5 Lefebvre spricht auch von der räumlichen Praxis (*la pratique spatiale*): „*la pratique spatiale* consiste en une projection ‚sur le terrain‘ de tous les aspects, éléments et moments de *la pratique sociale*“ (Lefebvre ⁴2000, 15). Oder um mit Christian Schmid zu sprechen: „Die räumliche Praxis kann also als materieller Aspekt der sozialen Praxis verstanden werden.“ (Schmid ²2010, 211). Dies setzt

ein Erleben des Raums im Sinne eines *espace vécu* zu bezeichnen.⁶ Die Erkenntnis des Handlungsdiskurses würde hingegen den, für den materiellen Raum vorauszusetzenden, *espace conçu* andeuten.⁷

Entgegen dem von Lefebvre skizzierten, dialektischen Zusammenspiel der räumlichen Produktionsmomente, verweist die vom Erzähler bei Proust erfahrene Differenz des inneren Raumerlebens zum äußeren Verhaltensdiskurs auf eine von der theoretischen Konzeption abweichende, divergente

beim Einzelnen eine räumliche Kompetenz oder auch Performanz voraus (vgl. Lefebvre ⁴2000, 42). So begründet sich auch die Raumwahrnehmung des Erzählers bei Proust in dessen grundsätzlich performativem Wissen über die geläufige *räumliche Praxis*, das heißt darüber was ein Salon ist.

- 6 „*Les espaces de représentation*, c'est-à-dire l'espace vécu à travers les images et symboles qui l'accompagnent, donc espace des ‚habitants‘, des ‚usagers‘, mais aussi de certains artistes et peut-être de ceux qui *décrivent* et croient seulement décrire: les écrivains, les philosophes. C'est l'espace dominé, donc subi, que tente de modifier et d'appropriier l'imagination. Il recouvre l'espace physique en utilisant symboliquement ses objets. [...] [La] vie quotidienne prend figure dans des espaces de représentation, ou bien leur donne figure.“ (Ebd., 49 und 138). Bei Proust wird das Konversationsgeschehen vom Erzähler nacherlebt, indem dieser sich die Inhalte in Erinnerung ruft und deren vermeintliche Komik nachzuempfinden sucht. Sein dabei ausgelöstes Lachen steht in bezeichnender Weise für die aktive Belebung seiner repräsentativen Figuration. Vgl. die diesbezügliche Textanalyse in Kapitel 5.2.1.
- 7 „*Les représentations de l'espace*, c'est-à-dire l'espace conçu, celui des savants, des planificateurs, des urbanistes, des technocrates, ‚découpeurs‘ et ‚agenceurs‘, de certains artistes proches de la scientificité, identifiant le vécu et le perçu au conçu (ce que perpétuent les savantes spéculations sur les Nombres: le nombre d'or, les modules et ‚canons‘). C'est l'espace dominant dans une société (un mode de production). Les conceptions de l'espace tendraient [...] vers un système de signes verbaux donc élaborés intellectuellement.“ (Lefebvre ⁴2000, 48f.). Marcel erkennt die Anleitung durch den *amour-propre* und die damit einhergehende Prestigeorientierung als dominanten Handlungsdiskurs in der Salongeselligkeit. Vgl. die textanalytischen Ergebnisse in Kapitel 5.2.1.

Verschiebung: der *espace vécu* steht demnach dort dem *espace conçu*, und damit auch dem *espace perçu* konträr entgegen.⁸

Die Figuration beweist vor diesem Hintergrund erneut den, in der Textanalyse des vorangegangenen Kapitels herausgearbeiteten, diagnostischen Moment einer aktiven Selbstwahrnehmung, aber auch Raumwahrnehmung. Es erklärt sich nicht nur die vom Erzähler empfundene Langeweile und Distanz zum Geschehen während seiner Teilnahme,⁹ sondern es belegen sich, angesichts der mangelnden Geschlossenheit der vergleichsweise zugrunde gelegten Konzeption Lefebvres, vor allem die für den französischen Salon des 19. Jahrhunderts geltenden Verfallserscheinungen.

Während die Ursachen des Verfalls zumeist in einer soziologischen Lesart, durch den Verweis auf gesellschaftliche Verschiebungen und Veränderungen erklärt werden,¹⁰ so offenbaren sich an dieser Stelle auch die darüber

8 Die Auslegung der von Lefebvre formulierten Dialektik hat im Detail ihrer Anwendung in der Forschung bereits viele Fragen, aber auch Unschlüssigkeiten aufgeworfen, weswegen es im vorliegenden Kontext einer rein konzeptionellen Anlehnung der Produktionsmomente vermieden wird, das dialektische Wirkungsgefüge nach Lefebvre inhaltlich zu vertiefen. Dies würde an dieser Stelle den analytischen Rahmen sprengen, da die Aufarbeitung der Theorie Lefebvres selbst eine, wie die Arbeit von Christian Schmid beweist, eigenständige Forschung darstellt. Wichtig ist für die vorliegende Betrachtung die von Lefebvre betonte Ausgangslage einer ineinandergreifenden Wirkungsdialektik, die sich vergleichsweise bei Marcel Proust in der nun individuellen Wahrnehmungsperspektiv gebrochen findet.

9 Vgl. die einleitende Textanalyse in Kapitel 5.2.1.

10 Dies gilt insbesondere für das zur Anschauung der Konversationskultur im Salon des ausgehenden 19. Jahrhunderts referenziell analysierte, sozialkritische Romanwerk Marcel Prousts. Die Entwicklung und Veränderung der Salons im Roman lässt sich vor dem Hintergrund der sozial konkurrierenden Interaktion von Bürgertum und Adel erklären. Catherine Bidou-Zachariasen zeichnet dies analytisch unter anderem für die beiden zentralen Protagonistinnen Mme de Guermantes und Mme Verdurin nach. Vgl. diesbezüglich u.a. die grafische Darstellung der zeitlichen Entwicklungslinien in Bidou-Zachariasen 1997, 23. In diesem Zusammenhang ist auch auf die in der Forschung für die Salonkultur Ende des 18. Jahr-

hinaus verantwortlichen Dynamiken der den Salon räumlich definierenden Eigenreferenzen der sozialen Interaktion.¹¹ Deutet sich ein diesbezüglich entfremdetes Selbstverständnis bereits Ende des 18. Jahrhunderts an,¹² so veranschaulicht erst Proust eine problem- und damit auch lösungsorientierte Auseinandersetzung.¹³ Ziel ist weniger eine erneute Diskussion der Brüche der Salonkultur vor dem Hintergrund der Tradition, sondern wie die räumliche Erklärungskonzeption aufzeigt, die Schaffung eines allgemein offenen Bewusstseins für die zeitgenössischen Spannungen im handlungsbezogenen Selbstverständnis dieses Raums.

Die bewusste Anerkennung offenbart ein anregendes Erkenntnispotential. So kann sich der Erzähler zumindest gedanklich vom materiellen Raum und von der Einflussgröße des dortigen Verhaltensdiskurses lösen, um für sich – ausgehend von seinen persönlichen Vorstellungen – den inhaltlichen Wert sowohl der Handlung, als auch des Handlungsraums, zu ergründen. Die Divergenz zwischen der individuellen Raumvorstellung und der äußeren Raumkonzeption und Raumwahrnehmung, bleibt bei Proust kein negativer Moment, sondern die sich abgrenzenden individuellen Repräsentationen zeichnen einen innovativen Hoffnungsschimmer. Sie verweisen semantisch auf den Kern traditioneller Salonkultur – die Handlung der Konversation.

Die gegenwärtige, digitale Kommunikationskultur scheint gerade diese Aufwertung der individuellen Vorstellungen für die Produktion eines geselligen Raums durch eine Rückführung an eine gemeinschaftliche Handlungspraxis

hundreds angeführte soziologische Lesart der Verfallserscheinungen hinzuweisen. In diesem Kontext zeigt sich dies ursächlich dafür, dass eine eigene, dem Phänomen inhärente Entwicklungsdynamik bisher übersehen wurde. Vgl. insbesondere die einleitenden Überlegungen zu Kapitel 4.2.

11 Das Selbstverständnis des geselligen Handlungsraums, welches sich im 17. Jahrhundert durch den abgrenzenden Verhaltenskonsens gegenüber dem französischen Hof bestimmt, vollzieht einen Bruch mit der Tradition, da der vom Erzähler bei Proust divergent aufgezeigte Verhaltensdiskurs gerade eine vergleichsweise höfische Umgangsweise demonstriert. Vgl. auch die Ergebnisse der Textanalyse in Kapitel 5.2.1.

12 Vgl. die Ergebnisse der Textanalyse in Kapitel 4.2.

13 Vgl. die Textanalyse in Kapitel 5.2.

aufzugreifen und bewusst zu stärken.¹⁴ In der Trennung der geselligen Konversation von einer ausschließlich materiellen, räumlichen Identität schreibt sich die digitale Kommunikation innovativ in die Entwicklungslinie französischer Salonkultur ein. Die Frage nach den damit einhergehenden Veränderungen des räumlichen Selbstverständnisses zeigt die Herausforderungen der virtuellen Geselligkeiten im Spiegel der Tradition. Die Praxis vergangener französischer Konversationskultur dient als hilfreiche Referenz bei der Bewertung gegenwärtiger Problemlagen.

Die virtuellen Räume, welche durch ein gemeinschaftliches kommunikatives Zusammenwirken entstehen, bilden eine, wenn man so will, abstrahierte Fortsetzung des individuellen Handlungsoptimismus, wie ihn vergleichsweise der Erzähler bei Proust erlebt. Während dessen Begeisterung für die inhaltliche Besonderheit der Konversation auf seine Person zentriert bleibt, gewährleisten die digitalen Kommunikationsräume eine dezentrale Auslebung dieser Euphorie. Der Einzelne findet hier die Möglichkeit ausgehend von seinen sachlichen Interessen gezielt in einen Austausch mit Anderen zu treten, die inhaltlich ähnliche Schwerpunkte verfolgen.

Aufgrund, aber auch in der Ermangelung einer räumlich materiellen Identität konzentrieren sich die virtuellen Räume auf die ihnen zugrunde liegende Interaktion. Sie beweisen sich einmal mehr als ein soziales Handlungsprodukt. Die Gestaltung und die Funktionsweise virtueller Kommunikationsräume wird durch die jeweiligen Teilnehmer und deren Aktivität bedingt. Individuelle Vorstellungen treffen hierbei auf die Notwendigkeit einer den virtuellen Handlungsraum bestimmenden Konzeption zwischenmenschlicher Interaktion. So stehen die virtuellen Räume aufgrund des Fehlens einer bindenden materiellen Identität in einer noch gesteigerten, existenziellen Abhängigkeit von einem bewussten Handlungskonsens. Die diskursiven Verhaltensanforderungen im virtuellen Raum können weder zwangsläufig eine

14 Der Stellenwert der französischen Salonkultur für den Vergleich mit gegenwärtigen Formen virtueller Kommunikation wird immer noch unterschätzt. Die Arbeit sieht sich als Anregung dies zu ändern und die französische Konversationskultur in der gegenwärtigen Debatte kommunikativer Interaktion als historischer Vorläufer virtueller Räume einzubeziehen. Zum Forschungsstand vgl. die einleitenden Anmerkungen in Kapitel 1, Fußnote 49.

integrative Umsetzung individueller Vorstellungen oder Werte gewährleisten, noch muss die Wertevorstellung eines Einzelnen im Einklang mit dem gemeinschaftlich vereinbarten Diskurs stehen.

Die Lösung der kommunikativen Handlung von einer räumlichen Materialität bedeutet eine Verschiebung beziehungsweise eine Konzentration der räumlichen Produktionsmomente auf die Notwendigkeit einer einvernehmlichen Dialektik zwischen individueller Vorstellung und gemeinschaftlicher Konzeption.

Der Einzelne kann im virtuellen Raum zwar nicht die geltenden diskursiven Raumkonzeptionen umgehen, jedoch kann er sich selbstbestimmt der Konversation entziehen, ohne dass dies direkt seine äußere, soziale Existenz beeinträchtigen oder benachteiligen muss. Die virtuelle Konversation kann als ein vereinbarter Handlungsraum bezeichnet werden, auf den sich der Einzelne aufgrund inhaltlicher Prämissen bewusst einlässt, den er jedoch genauso gezielt wieder verlassen kann, um sich anderen Räumen zuzuwenden. Die Dialektik zwischen individueller Vorstellung und gemeinschaftlichem Diskurs trägt sich weniger durch einen gemeinschaftlichen Konsens als vielmehr aufgrund einer jedem Einzelnen bewussten Konvention.

Die Vereinbarung als folglich zentrales konstitutionelles Element des virtuellen Raums hat gegenwärtig eine allgemeine Debatte über die mit dieser Funktionsbedingung verbundenen Herausforderungen und Risiken virtueller Geselligkeit angestoßen. Kern der Diskussion ist unter anderem die mit dem Mechanismus räumlicher Vereinbarung verbundene Problemlage einer schwindenden Transparenz individueller Identität, sowie einer mangelnden beziehungsweise abnehmenden, integrativen Raumbindung des Einzelnen.

Die digitalen Medien schaffen eine funktionelle Mittelbarkeit des kommunikativen Austauschs, welche dem Einzelnen einen Spielraum individueller Anonymisierung eröffnet. Das Ausbleiben einer realen Begegnung der Konversationsteilnehmer verstärkt zwangsläufig eine Verhaltenstendenz mit dem Ziel personeller Intransparenz. Diese unterstützt wiederum eine selbstläufige Entwicklung, bei der der Einzelne nur noch eine zeitlich begrenzte Empathie zu einem jeweiligen virtuellen Handlungsraum aufbaut. Der virtuelle Raum als ein gemeinschaftlicher Ort, der das individuelle Handlungserleben nutzt und einbindet, verliert an Wertigkeit angesichts der desintegrativen Auswirkungen seiner inneren Funktionsbedingungen.

So beschreibt die Debatte keine zuversichtliche, sondern eine negative Bilanz virtueller Kommunikationskultur. Der Wert dieser Auseinandersetzung wird dabei unterschätzt und damit auch der Bedeutungskern der kommunikativen Praxis verkannt: die tragende Handlungsdiagnostik zwischen Individuum und Gemeinschaft. Wie die Debatte beweist, wird diese in ihrer Einvernehmlichkeit immer noch selbstverständlich vorausgesetzt. Als bedauerlich zeichnet sich dabei die fehlende, historische und analytische Einbindung des Verständnisses der gegenwärtigen Kommunikation an die vergangene Konversationskultur. Diese birgt, wie die entwicklungsorientierte Darstellung der vorliegenden Arbeit zeigt ein nicht zu unterschätzendes Erkenntnispotential, das die Konversation als das Ergebnis eines stetigen Prozesses beschreibt, der Individuum und Gesellschaft dazu anhält ständig aktiv an sich selbst und dem Maßstab der Interaktion arbeiten zu müssen.

Die Vereinbarung als tragende Größe virtueller Geselligkeit ist entgegen der aktuellen Debatte weniger ein Fluch als eine Chance, diese zentralen Einflussfaktoren immer wieder neu zu verhandeln. Die realistische Aussicht auf Integration unterliegt dem Bewusstsein für die Konvention gemeinschaftlicher Kommunikation. Dabei herrscht im virtuellen Raum trotz einer fehlenden materiellen Identität keine vollkommene Entkoppelung vom materiellen Raum: der virtuelle Raum spiegelt die Herausforderungen der realen Interaktion. Umso mehr kann der französische Salon trotz oder gerade aufgrund seiner Verfallserscheinungen im 19. Jahrhundert als lehrhafte Anschauung dienen.

Die Entfremdung, die beispielsweise Proust in diesem zeitlichen Zusammenhang für das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, sowie für das Individuum selbst in der direkten Erfahrung von Konversation diagnostiziert, ist ganz im Sinne der praxisbezogenen, klassischen Beobachtungsdiagnostik der Moralisten, ein für die gegenwärtige Praxis divergent anleitendes Handlungsbeispiel. Als ein bewusster Gegenraum realer kommunikativer Umgangsweise ergibt sich für die virtuelle Konversation die Chance in der vergleichenden, reflexiven Einsicht in die Wirkungsdynamik individueller Bedürfnisse eine umgekehrt bewusste Sachorientierung und damit wechselseitig integrative Kommunikation zu aktivieren.

Ziel sollte bei einer vergleichenden Rückblende, wie die Vergangenheit der Salonkonversation ebenfalls lehrt, jedoch nicht eine Wiederbelebung der traditionell idealen Umgangspraxis sein, sondern vielmehr sollte der Nutzen eines divergent gestärkten Handlungsbewusstseins im Vordergrund stehen.

7. Schluss

*La Conversation est le lien de la société de tous les hommes*¹ – Der von Mademoiselle de Scudéry im 17. Jahrhundert in grundlegender Weise formulierte Sachverhalt einer sozial integrativen Wirkungsbedeutung der Konversation hat trotz des zeitlichen Wandels der räumlichen Rahmenbedingungen geselligen Austauschs – der abnehmenden Bedeutung einer äußerlichen, räumlich-materiellen Identität – nicht an inhaltlicher Aussagekraft verloren. Das diesbezügliche Potential ist wie die gedanklichen Überlegungen zur aktuellen Kommunikationskultur andeuten in einer hingegen noch stärkeren Ausdrucksform (heraus-)gefordert.

Im Spiegel der traditionellen Konversation französischer Salonkultur offenbart sich für die Verhaltensrealität in virtuellen Räumen die Notwendigkeit eines Bewusstseins für die integrativen Wirkungsdynamiken, sowie die Unerlässlichkeit einer reflexiven Auseinandersetzung zu deren Optimierung. Der Einzelne kann sich ausgehend von seinen inhaltlichen Interessen den virtuellen Geselligkeiten bewusst annähern, er kann sich ihnen jedoch genauso wieder entziehen oder grundsätzlich zur dortigen Handlungsgemeinschaft eine lediglich anonymisierte Bindung aufbauen. Die virtuelle Konversation als ein vereinbarter Handlungsraum baut auf eine stetige Auseinandersetzung des *Ichs* mit dem die Handlung tragenden und prägenden *Wir*. Diese grundlegende Bedingung muss erkannt und vor allem anerkannt werden.

1 Vgl. Scudéry 1686, 1, sowie die einleitende Textanalyse in Kapitel 1.

Die Beobachtungen der Moralisten des 17. Jahrhunderts, welche die Konversation im Spannungsfeld von Idealität und Realität erklären und auf eine unermüdliche Arbeit am diesbezüglichen Dissens verweisen, haben folglich an inhaltlicher Aussagekraft keinesfalls verloren, sondern vielmehr gewonnen. Sie beweisen eine anschauliche Modernität kritisch reflexiver Erkenntnisgewinnung in Bezug auf das menschliche Zusammenwirken.²

In der Zusammenschau der einschlägigen, literarischen Zeugnisse kommunikativer Praxis aus drei Jahrhunderten veranschaulicht die vorliegende Arbeit eine Kontinuität und Geschlossenheit der moralistischen Erklärungstradition. Es wird deutlich, dass die Vernunft in den anthropologischen Darstellungen eine zeitlich durchgängige Schlüsselfunktion besitzt, welche die Autoren für die menschliche Natur aufdecken und weitergehend für den Erkenntniswert ihrer Ausführungen instrumentalisieren.

In einschlägiger, theoretischer Form zeigt dies die Textanalyse für das 17. Jahrhundert bei La Rochefoucauld. Im textuellen Zusammenspiel von Maximen und Reflexionen verweist er auf die *raison* als entscheidenden Gegenpol der Triebkraft des *amour-propre*. Es ist die Vernunft, die den Menschen im zwischenmenschlichen Umgang vor sich selbst bewahrt, indem sie seine einseitigen Bestrebungen ausgleichend in eine pragmatisch motivierte Wechselseitigkeit kanalisiert. Die Salonkonversation, die jedoch vergleichsweise keinen individuell angeleiteten Pragmatismus, sondern eine gezielt gemeinschaftliche Sachorientierung zugrunde legt, verlangt die Erkenntnis der entsprechenden, normativen Differenzen. Die Moralisten des 17. Jahrhunderts nutzen das räumliche Selbstverständnis des französischen Salons, das sich in einer gezielt antagonistischen Abgrenzung vom Hof in Versailles beschreibt, zur erkenntnisgeleiteten Darstellung des zeitgenössischen Diskurses von kommunikativer Angemessenheit im analytischen Spannungsfeld von Idealität und Realität. Sie spielen inhaltlich und formal mit der Unsichtbarkeit dieser Wirkungsdynamiken, um sie zu einer Sichtbarkeit zu führen

2 Die Modernität französischer Klassik, die Karlheinz Stierle ausgehend von den moralistischen Texten des 17. Jahrhunderts für die „Bestimmung der menschlichen Natur“ in der Gegenwart andeutet, ist eine durchaus berechtigte Annahme (Stierle 1985a, 123), welche die vorliegende Arbeit textanalytisch, in erkenntnistheoretischer Erweiterung auf den zwischenmenschlichen Handlungskontext bestätigt.

und für die Handlungspraxis der Konversation anleitend zu stärken. Die Visualität, das heißt die Aktivierung von optischen Differenzen als textueller Erfahrungswert menschlicher Erkenntnis funktionalisiert anschaulich den von den Moralisten diagnostizierten Nutzwert der Vernunft für den Menschen und sein Zusammenwirken mit Anderen.

Das individuelle Leistungspotential zur Verhandlung der Verhaltensidealität wird im 18. Jahrhundert in der gemeinschaftlichen Rückbindung auf die Probe gestellt. Die Moralisten erkennen in der, unter dem Eindruck der Aufklärung noch geförderten Selbstverständlichkeit freiheitlicher Interaktion eine zunehmende, einseitige Performanz. In introspektiven Darstellungen von individuellen Erfahrungen der Konversationspraxis mahnen sie das Ausbleiben einer kollektiven Bekräftigung idealer Umgangsweise an, was die von ihnen verschriftlichte Tendenz selbstreflexiven Rückzugs anstatt eines sachorientierten gemeinschaftlichen Austauschs weiter verstärkt.

Die Funktionsbedingung der Selbstreferentialität stellt die Praxis der Konversation in zunehmendem Maße vor die Herausforderung der Bewahrung der idealen Tradition des 17. Jahrhunderts. Die kritische Reflexion der Eigendynamiken der Konversation im Spannungsfeld von Idealität und Realität verliert sich jedoch zusehend in einer deskriptiven Analytik einer angesichts der Vergangenheit unzureichenden gegenwärtigen Interaktionspraxis.

Erst Marcel Proust nimmt das in diesem Kontext unausgeschöpfte Leistungspotential individueller Vernunft wahr und regt eine Besinnung der Praxis französischer Konversation auf ihre ursprüngliche Kompetenz der abschließlichen Sachorientierung an. Aus der individuellen Perspektive eines autobiographischen Ich-Erzählers stärkt er die von den Moralisten des 17. Jahrhunderts geprägte, analytische Herangehensweise an die Funktionseigenschaft kritischer Selbstreferentialität für das Verständnis der gegenwärtigen Konversationspraxis Ende des 19. Jahrhunderts.

Die Betrachtung der Konversation im Romanwerk Marcel Prousts bildet nicht nur den abschließenden analytischen Teil der Arbeit, sondern beschreibt in Bezug auf die zentralen Thesen der Arbeit eine inhaltliche Zusammenschau. So beweist Proust in anschaulicher Tiefe die Moralistik in ihrer Zeitlosigkeit als textuell spiegelnde Referenz kommunikativer Interaktionspraxis, wobei er das entsprechende Erklärungspotential zu Gunsten der Konversation einzusetzen weiß. Die individuelle Erkenntnis negativer Verhaltensrealität erweist sich nicht als aussichts- oder hoffnungslos, sondern

aufgrund der betont vernunftgeleiteten Sachlage als ein ausgesprochener Glücksfall. Prousts analytisches Spiel mit der für die Erkenntnis tragenden Metaphorik der Visualität optischer Differenzen ist ein Fingerzeig auf die Ursprünge und Hintergründe einer erfolgreichen, kommunikativen Selbstreferentialität. Grundvoraussetzung für einen sachorientierten Nutz- und Eigenwert von Konversation ist und bleibt die individuell verstehende Einsicht in deren negative Realität.

Gegenwärtig bietet sich uns die Möglichkeit diesen von Proust anschaulich dargestellten Lehrwert positiv für die entsprechend erfolgreiche Funktionsweise von Konversation einzusetzen. Die aktuellen Diskussionen um die Schwächen des integrativen Leistungspotentials virtueller Kommunikation demonstrieren einen nunmehr aktiven Umgang mit der Nachlässigkeit einer selbstverständlich vorausgesetzten Freiheitlichkeit wechselseitiger Interaktion. Allerdings scheint das Bewusstsein für den Wert dieser handlungsorientierten Reflexion als maßgeblicher Einflussfaktor einer entsprechend gestärkten konsensuellen Verhaltensidealität immer noch unterschätzt zu sein.

Die Auseinandersetzung mit der Konversation als ein grundlegendes Zusammenwirken von Individuum und Gemeinschaft sieht sich als reflexiver Anstoß die Rolle und die Bedeutung der Kommunikation in der gegenwärtigen Gesellschaft positiv zu diskutieren. Die gemeinschaftlich bindende Wirkung einer freiheitlichen Wechselseitigkeit des Hörens und Sprechens ist keine Selbstverständlichkeit. Nur die Erkenntnis und Anerkennung einer vorauszusetzenden, stetigen Arbeit am Wunsch eines kollektiven Zusammenwirkens offenbart sich als erfolgsversprechend und zielführend.

Der Höhepunkt der zeitlichen Entwicklung der französischen Konversationskultur liegt in den Ursprüngen im 17. Jahrhundert. Das besondere antagonistische Verhältnis von Hof und Salon prägt ein vorbildhaftes Selbstverständnis der Handlung im Spannungsfeld von Idealität und Realität, dessen Bewahrung nachfolgend zu einer kulturellen Verantwortung stilisiert wird, die sich entgegen der vermeintlichen, zugrunde liegenden Intention einer erleichterten Beständigkeit zu einer Herausforderung und schließlich zu einer Belastungsprobe für das Phänomen entwickelt.

So zeichnet die vorliegende Arbeit eine andere *Geschichte* des Ideals französischer Konversationspraxis, die kritisch nach der Geschlossenheit des Erfolgsmodells fragt und der es gerade angesichts dieser analytischen Prämisse gelingt die besondere Wertigkeit und vor allem die Aktualität der

Funktionsbedingungen aufzuarbeiten und ganz im Interesse der Moralisten erkenntnisgeleitet herauszustellen.

8. Literaturverzeichnis

VERWENDETE ABKÜRZUNGEN

RTP I Proust, Marcel (1987): *À la recherche du temps perdu I*, hg. v. Jean-Yves Tadié, Paris: Gallimard (= Bibliothèque de la Pléiade, Band 100).

RTP II Proust, Marcel (1988): *À la recherche du temps perdu II*, hg. v. Jean-Yves Tadié, Paris: Gallimard (= Bibliothèque de la Pléiade, Band 101).

RTP IV Proust, Marcel (1989): *À la recherche du temps perdu IV*, hg. v. Jean-Yves Tadié, Paris: Gallimard (= Bibliothèque de la Pléiade, Band 356).

VERWENDETE NACHSCHLAGEWERKE

Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, hg. v. Josette Rey-Debove/Alain Rey, Paris: Dictionnaires Le Robert 2004.

PRIMÄRLITERATUR

- Balzac, Honoré de (1832): „Une conversation entre onze heures et minuit“, in: Ders./Philarète Chasles/Charles Rabou: *Contes bruns*, Paris: Urbain Canel et Adolphe Guyot, S. 3-96.
- Balzac, Honoré de (1976): „Autre Étude de femme“, in: Ders.: *La Comédie humaine III: Études de mœurs: scènes de la vie privée, scènes de la vie de province*, hg. v. Pierre-Georges Castex, Paris: Gallimard (= Bibliothèque de la Pléiade, Band 30), S. 655-729.
- Balzac, Honoré de (1981): „Échantillon de causerie française“, in: Ders.: *La Comédie humaine XII: Études analytiques ébauches rattachées à ‚La Comédie humaine‘, Index, Bibliographie générale, Tables*, hg. v. Pierre-Georges Castex, Paris: Gallimard (= Bibliothèque de la Pléiade, Band 292), S. 467-498.
- D'Alembert, Jean Le Rond (1966): „Conversation, Entretien“, in: Ders./Denis Diderot (Hg.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Band IV, Stuttgart/Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, S. 165-166.
- Jaucourt, Louis de (1966): „Liberté“, in: Jean Le Rond D'Alembert/Denis Diderot (Hg.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Band IX, Stuttgart/Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, S. 462-476.
- Kant, Immanuel (1784): „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: *Berlinische Monatsschrift* 4, S. 481-494.
- La Bruyère, Jean de (1995): *Les Caractères*, hg. v. Emmanuel Bury, Paris: Librairie Générale Française (= Les Classiques de Poche, Band 1478).
- La Rochefoucauld, François de (1967): *Maximes suivies des Réflexions diverses*, hg. v. Jacques Truchet, Paris: Éditions Garnier Frères.
- Marivaux, Pierre Carlet de Chamblain de (1978): *La vie de Marianne ou les aventures de Madame La Comtesse de*, hg. v. Michel Gilot, Paris: Garnier-Flammarion.
- Méré, Antoine Gombaud Chevalier de (1930a): „Discours premier. De la vraie Honnêteté“, in: Ders.: *Les aventures de Renaud et d'Armide. Œuvres posthumes*, hg. v. Charles-H. Boudhors, Paris: Éditions Fernand Roches (= Œuvres complètes du Chevalier de Méré, Band 3), S. 69-84.

- Méré, Antoine Gombaud Chevalier de (1930b): „Discours II. Suite de la vraie Honnêteté“, in: Ders.: *Les aventures de Renaud et d'Armide. Œuvres posthumes*, hg. v. Charles-H. Boudhors, Paris: Éditions Fernand Roches (= Œuvres complètes du Chevalier de Méré, Band 3), S. 85-102.
- Nietzsche, Friedrich (2013): *Menschliches, Allzumenschliches Erster Band*, Hamburg: Felix Meiner Verlag (= Friedrich Nietzsche Philosophische Werke in sechs Bänden, Band 2).
- Proust, Marcel (1987): *À la recherche du temps perdu I*, hg. v. Jean-Yves Tadié, Paris: Gallimard (= Bibliothèque de la Pléiade, Band 100).
- Proust, Marcel (1988): *À la recherche du temps perdu II*, hg. v. Jean-Yves Tadié, Paris: Gallimard (= Bibliothèque de la Pléiade, Band 101).
- Proust, Marcel (1989): *À la recherche du temps perdu IV*, hg. v. Jean-Yves Tadié, Paris: Gallimard (= Bibliothèque de la Pléiade, Band 356).
- Rousseau, Jean-Jacques (1969): „Lettres morales“, in: Bernard Gagnebin/Marcel Raymond (Hg.), *Œuvres complètes IV Émile. Éducation - Morale - Botanique*, Paris: Gallimard (= Bibliothèque de la Pléiade, Band 208), S. 1079-1118.
- Rousseau, Jean-Jacques (³1993): *Diskurs über die Ungleichheit – Discours sur l'inégalité*, übers. v. Heinrich Meier, Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh (= UTB, Band 725).
- Rousseau, Jean-Jacques (2002): *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, hg. v. Jean M. Goulemot, Paris: Librairie Générale Française (= Les Classiques de Poche, Band 16109).
- Scudéry, Madeleine de (1686): „De la conversation“, in: Dies., *Les conversations sur divers sujets* Band 1, Amsterdam: Fresne, S. 1-20.
- Staël-Holstein, Anne Louise Germaine de (1958): „De l'esprit de conversation“, in: Dies., *De l'Allemagne* Band 1, Paris: Hachette, S. 158-180.
- Stendhal (1975): *Armance*, hg. v. Armand Hoog, Paris: Gallimard (= Folio Classique, Band 686).
- Stendhal (1986): *Racine et Shakespeare*, hg. v. Pierre Martino, Genf/Paris: Slatkine Reprints (= Stendhal, Œuvres complètes, Band 37).
- Stendhal (2000): *La Chartreuse de Parme*, hg. v. Fabienne Bercegol, Paris: Flammarion.
- Trublet, Nicolas Charles Joseph (1754): „De la conversation“, in: Ders., *Essais sur divers sujets de littérature et morale*, Band 1, Paris: Briasson, S. 29-78.

SEKUNDÄRLITERATUR

- Ansmann, Liane (1972): *Die »Maximen« von La Rochefoucauld*, München: Wilhelm Fink Verlag (= Münchener Romanistische Arbeiten, Band 39).
- Auerbach, Erich (1951): „La cour et la ville“, in: Ders., *Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung*, Bern: Francke.
- Baader, Renate (1986): *Dames de lettres. Autorinnen der präziösen, hocharistokratischen und ‚modernen‘ Salons (1649-1698): Mlle de Scudéry – Mlle de Montpensier – Mme d’Aulnoy*, Stuttgart: Metzler Verlag (= Romanistische Abhandlungen, Band 5).
- Bachmann-Medick, Doris (2009): „Spatial Turn“, in: Dies., *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, S. 284-328.
- Beasley, Faith E. (2006): *Salons, History, and the Creation of Seventeenth-Century France: Mastering Memory*, Aldershot/Burlington: Ashgate.
- Bidou-Zachariasen, Catherine (1997): *Proust sociologue. De la maison aristocratique au salon bourgeois*, Paris: Descartes & Cie.
- Boscheinen, Sabine (1997): *Unendliches Sprechen. Zum Verhältnis von ‚conversation und ‚écriture‘ in Marcel Prousts À la recherche du temps perdu*, Tübingen: Stauffenburg Verlag (= Siegener Forschungen zur romanischen Literatur- und Medienwissenschaft, Band 2).
- Bung, Stephanie (2013): *Spiele und Ziele. Französische Salonkulturen des 17. Jahrhunderts zwischen Elitendistinktion und belles lettres*, Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag (= Biblio 17, Band 204).
- Bury, Emmanuel (1996): *Littérature et politesse. L’invention de l’honnête homme (1580-1750)*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Corbineau-Hoffmann, Angelika (1993): *Marcel Proust: À la recherche du temps perdu. Einführung und Kommentar*, Tübingen/Basel: Francke Verlag (= UTB, Band 1755).
- Craveri, Benedetta (1999): *Mme du Deffand et son monde* [Madame du Deffand e il suo mondo], übers. v. Sibylle Zavriew, Paris: Éditions du Seuil.
- Craveri, Benedetta (2002): *L’âge de la conversation* [La civiltà della conversazione], übers. v. Éliane Deschamps-Pria, Paris: Gallimard.
- Dens, Jean-Pierre (1981): *L’honnête homme et la critique du goût. Esthétique et société au XVIIe siècle*, Lexington, Kentucky: French Forum, Publishers (= French Forum Monographs, Band 29).

- Elias, Norbert (2002): *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Band 423).
- Engel, Gisela u.a. (Hg.) (2009): *Konjunkturen der Höflichkeit in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Fehrenbach, Elisabeth (⁵2008): *Vom Ancien Régime zum Wiener Kongress*, München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag (= Oldenbourg Grundriss der Geschichte, Band 12).
- Friedrich, Hugo (²1967): *Montaigne*, Bern/München: Francke Verlag.
- Fumaroli, Marc (1992): *Le genre des genres littéraires français: la conversation*, Oxford: Clarendon Press.
- Gaus, Detlef (1998): *Geselligkeit und Gesellige. Bildung, Bürgertum und bildungsbürgerliche Kultur um 1800*, Stuttgart/Weimar: Metzler Verlag.
- Glötz, Marguerite/Madeleine Maire (1949): *Salons du XVIII^e siècle*, Paris: Nouvelles Éditions Latines.
- Godo, Emmanuel (2003): *Histoire de la conversation*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Godo, Emmanuel (2015): *Une histoire de la conversation*, Paris: Classiques Garnier (= Histoire Culturelle, Band 2).
- Göttert, Karl-Heinz (1988): *Kommunikationsideale: Untersuchungen zur europäischen Konversationstheorie*, München: iudicium Verlag.
- Goodman, Dena (1989): „Enlightenment Salons: The Convergence of Female and Philosophic Ambitions“, in: *Eighteenth-Century Studies* 22: 3, Special Issue: The French Revolution in Culture, S. 329-350.
- Goodman, Dena (1994): *The Republic of Letters. A cultural history of the French Enlightenment*, Ithaca/London: Cornell University Press.
- Gordon, Daniel (1994): *Citizens without sovereignty. Equality and sociability in French thought, 1670-1789*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Günzel, Stephan (Hg.) (2010): *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart/Weimar: Metzler Verlag.
- Habermas, Jürgen (1990): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Band 891).
- Hartwich, Kai-Ulrich (1997): *Untersuchungen zur Interdependenz von Moralistik und höfischer Gesellschaft am Beispiel La Rochefoucaulds*,

- Bonn: Romanistischer Verlag (= Abhandlungen zur Sprache und Literatur, Band 113).
- Hellegouarc'h, Jacqueline (Hg.) (1997): *L'art de la conversation: Anthologie*, Paris: Classiques Garnier.
- Hellegouarc'h, Jacqueline (2000): *L'Esprit de société: Cercles et 'salons' parisiens au XVIII^e siècle*, Paris: Éditions Garnier.
- Heyden-Rynsch, Verena von der (1992): *Europäische Salons. Höhepunkte einer versunkenen weiblichen Kultur*, München: Artemis & Winkler.
- Hochadel, Oliver (2003): *Öffentliche Wissenschaft. Elektrizität in der deutschen Aufklärung*, Göttingen: Wallstein Verlag.
- Kale, Steven (2002): „Women, the Public Sphere, and the Persistence of Salons“, in: *French Historical Studies* 25: 1, S. 115-148.
- Kale, Steven (2004): *French Salons: High Society and Political Sociability from the Old Regime to the Revolution of 1848*, Baltimore/London: Johns Hopkins University Press.
- Langewiesche, Dieter (⁴2004): *Europa zwischen Restauration und Revolution 1815-1848*, München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag (= Oldenbourg Grundriss der Geschichte, Band 13).
- Lefebvre, Henri (⁴2000): *La production de l'espace*, Paris: Anthropos.
- Lilti, Antoine (2005): *Le monde des salons: sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e siècle*, Paris: Fayard.
- Matzat, Wolfgang (1985): „Affektrepräsentation im klassischen Diskurs: *La Princesse de Clèves*“, in: Fritz Nies/Karlheinz Stierle (Hg.), *Französische Klassik. Theorie - Literatur - Malerei*, München: Wilhelm Fink Verlag (= Romanistisches Kolloquium, Band 3), S. 231-266.
- Matzat, Wolfgang (1990): *Diskursgeschichte der Leidenschaft. Zur Affektmodellierung im französischen Roman von Rousseau bis Balzac*, Tübingen: Narr (= Romanica Monacensia, Band 35).
- Nekes, Werner (2002): „Glossar der optischen Medien“, in: Bodo von Dewitz/Werner Nekes (Hg.), *Ich sehe was, was du nicht siehst! Sehmaschinen und Bilderwelten. Die Sammlung Werner Nekes*, Göttingen: Steidl, S. 430-452.
- Peter, Emanuel (1999): *Geselligkeiten. Literatur, Gruppenbildung und kultureller Wandel im 18. Jahrhundert*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag (= Studien zur deutschen Literatur, Band 153).
- Picard, Roger (1943): *Les salons littéraires et la société française, 1610-1789*, New York: Brentano's.

- Roth, Oskar (1981): *Die Gesellschaft der Honnêtes Gens. Zur sozioethischen Grundlegung des honnêteté-Ideals bei La Rochefoucauld*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag (= Studia Romanica, Band 41).
- Roth, Oskar (2010): *La Rochefoucauld auf der Suche nach dem selbstbestimmten Geschmack*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter (= Studia Romanica, Band 154).
- Schmid, Christian (2010): *Stadt, Raum und Gesellschaft. Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag (= Sozialgeographische Bibliothek, Band 1).
- Schmölders, Claudia (Hg.) (1986): *Die Kunst des Gesprächs. Texte zur Geschichte der europäischen Konversationstheorie*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Schneider, Ulrich Johannes (2013): *Die Erfindung des allgemeinen Wissens. Enzyklopädisches Schreiben im Zeitalter der Aufklärung*, Berlin: Akademie Verlag.
- Schulz, Karin (2017): „Le tour du kaléidoscope oder die Visualisierung des Unsichtbaren. Gesellschaftliche Wandlungsprozesse bei Marcel Proust“, in: Beate Kern u.a. (Hg.), *(Un-)Sichtbarkeiten. Beiträge zum XXXI. Forum Junge Romanistik in Rostock (5.–7. März 2015)*, München: Akademische Verlagsgemeinschaft (= Forum Junge Romanistik, Band 22), S. 69-81.
- Schulz, Karin (2018a): „Räumliche Figuration gesellschaftlicher Praxis. Konversation und Geselligkeit bei Marcel Proust“, in: Heide Flagner/Sabine Krause (Hg.), *Räume und Medien in der Romania Espaces et médias dans les cultures romanes Spații și medii în culturile romanice*, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag (= Passagen Transdisziplinäre Kulturperspektiven, Band 16), S. 125-136.
- Schulz, Karin (2018b): „À la recherche entre méconnaissance et connaissance. L’innovation de la tradition moraliste dans *À la recherche du temps perdu* – un enjeu optique“, in: Uta Felten/Kirsten Mlynek-Theil/Volker Roloff (Hg.), *Fragments d’une lecture philosophique de l’œuvre de Marcel Proust*, Paris: Classiques Garnier (= Revue d’études proustiennes).
- Seibert, Peter (1993): „Der literarische Salon – ein Forschungsüberblick“, in: Wolfgang Frühwald u.a. (Hg.): *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, Sonderheft 3, Tübingen: Max Niemeyer Verlag (= Forschungsreferate, Folge 2), S. 159-220.

- Simanowski, Robert (1999): „Die virtuelle Gemeinschaft als Salon der Zukunft“, in: Ders./Horst Turk/Thomas Schmidt (Hg.), *Europa - ein Salon? Beiträge zur Internationalität des literarischen Salons*, Göttingen: Wallstein Verlag (= Veröffentlichung aus dem Sonderforschungsbereich 529 «Internationalität Nationaler Literaturen«, Serie B, Europäische Literaturen und internationale Prozesse, Band 6), S. 345-369.
- Sprenger, Ulrike (1995): *Stimme und Schrift. Inszenierte Mündlichkeit in Prousts À la recherche du temps perdu*, Tübingen: Gunter Narr Verlag (= Romanica Monacensia, Band 47).
- Sprenger, Ulrike (2013): „Ist der Platz noch frei? – Gesellschaft bei Marcel Proust“, in: Matei Chihaia/Katharina Münchberg (Hg.), *Marcel Proust: Bewegendes und Bewegtes*, München: Wilhelm Fink Verlag, S. 227-239.
- Starobinski, Jean (1989): *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris: Gallimard.
- Steland, Dieter (1984): *Moralistik und Erzählkunst von La Rochefoucauld und Mme de Lafayette bis Marivaux*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Stierle, Karlheinz (1985a): „Die Modernität der französischen Klassik. Negative Anthropologie und funktionaler Stil“, in: Fritz Nies/Karlheinz Stierle (Hg.), *Französische Klassik. Theorie - Literatur - Malerei*, München: Wilhelm Fink Verlag (= Romanistisches Kolloquium, Band 3), S. 81-133.
- Stierle, Karlheinz (1985b): *Sprache und menschliche Natur in der klassischen Moralistik Frankreichs. Vortrag zum Gedächtnis von Gerhard Hess*, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz (= Konstanzer Universitätsreden, Band 151).
- Stierle, Karlheinz (2010): „Was heißt Moralistik?“, in: Rudolf Behrens/Maria Moog-Grünewald (Hg.), *Moralistik. Explorationen und Perspektiven*, München: Wilhelm Fink Verlag (= Romanistisches Kolloquium, Band 12), S. 1-22.
- Thweatt, Vivien (1978): „Style, The Self, and Society in La Rochefoucauld's *Reflexions diverses*“, in: *French Forum* 3: 2, S. 99-112.
- Thweatt, Vivien (1980): *La Rochefoucauld and the Seventeenth-Century Concept of the Self*, Genf: Librairie Droz S.A. (= Histoire des idées et critique littéraire, Band 188).
- Tomkowiak, Ingrid (1990): „Herrschaft, Herrscher“, in: Rolf Wilhelm Brednich/Hermann Bausinger (Hg.), *Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Band*

- 6 *Gott und Teufel auf Wanderschaft – Hyltén-Cavallius*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, Sp. 894-916.
- Turcat, Eric (2013): *La Rochefoucauld par quatre chemins. Les Maximes et leurs ambivalences*, Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag (= Biblio 17, Band 206).
- Unfer Lukoschik, Rita (Hg.) (2008): *Der Salon als kommunikations- und transferegenerierender Kulturraum. Il salotto come spazio culturale generatore di processi comunicativi e di interscambio*, München: Martin Meidenbauer (= Interkulturelle Begegnungen, Band 3).
- Van Delft, Louis (1982): *Le moraliste classique. Essai de définition et de typologie*, Genève: Librairie Droz S.A.
- Van Delft, Louis (2005): *Literatur und Anthropologie. Menschliche Natur und Charakterlehre*, Münster: LIT Verlag (= Ars Rhetorica, Band 16).
- Warning, Rainer (1998): „Moral und Moralistik in der französischen Aufklärung“, in: *Romanistisches Jahrbuch* Band 49, S. 51-67.
- Warning, Rainer (1999): „Gespräch und Aufrichtigkeit: Repräsentierendes und historisches Bewußtsein bei Stendhal“, in: Ders., *Die Phantasie der Realisten*, München: Wilhelm Fink Verlag, S. 89-139.
- Warning, Rainer (2000): „Proust und die Moralistik“, in: Ders., *Proust Studien*, München: Wilhelm Fink Verlag, S. 35-50.
- Wehinger, Brunhilde (2002): *Conversation um 1800. Salonkultur und literarische Autorschaft bei Germaine de Staël*, Berlin: edition tranvía - Verlag Walter Frey (= Gender Studies Romanistik, Band 7).
- Wilhelmy, Petra (1989): *Der Berliner Salon im 19. Jahrhundert (1780-1914)*, Berlin/New York: Walter de Gruyter (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin, Band 73).
- Wilpert, Gero von (⁸2001): *Sachwörterbuch der Literatur*, Stuttgart: Kröner (= Kröners Taschenausgabe, Band 231).

Literaturwissenschaft



Achim Geisenhanslüke

Wolfsmänner

Zur Geschichte einer schwierigen Figur

März 2018, 120 S., kart.

16,99 € (DE), 978-3-8376-4271-1

E-Book

PDF: 14,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4271-5

EPUB: 14,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4271-1



Götz Großklaus

Das Janusgesicht Europas

Zur Kritik des kolonialen Diskurses

2017, 230 S., kart., z.T. farb. Abb.

24,99 € (DE), 978-3-8376-4033-5

E-Book: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4033-9



Elisabeth Bronfen

Hollywood und das Projekt Amerika

Essays zum kulturellen Imaginären einer Nation

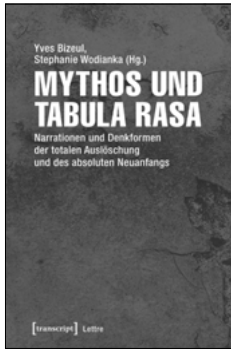
Januar 2018, 300 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4025-0

E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4025-4

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Literaturwissenschaft



Yves Bizeul, Stephanie Wodianka (Hg.)

Mythos und Tabula rasa

Narrationen und Denkformen der totalen Auslöschung
und des absoluten Neuanfangs

März 2018, 178 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-3984-1

E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3984-5



Michael Gamper, Ruth Mayer (Hg.)

Kurz & Knapp

Zur Mediengeschichte kleiner Formen
vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart

2017, 398 S., kart., zahlr. Abb.

34,99 € (DE), 978-3-8376-3556-0

E-Book kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
ISBN 978-3-8394-3556-4



Dieter Heimböckel, Georg Mein,

Gesine Lenore Schiewer, Heinz Sieburg (Hg.)

Zeitschrift für interkulturelle Germanistik

8. Jahrgang, 2017, Heft 2:

Vielfältige Konzepte – Konzepte der Vielfalt.

Zur Theorie von Interkulturalität

2017, 204 S., kart.

12,80 € (DE), 978-3-8376-3818-9

E-Book: 12,80 € (DE), ISBN 978-3-8394-3818-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

