
ULRICH SCHULZ-BUSCHHAUS

Das Aufsatzwerk

Institut für Romanistik | Karl-Franzens-Universität Graz

Permalink: <http://gams.uni-graz.at/o:usb-06A-291>

Konversation als Machtkampf

Beispiele zu einem moralistischen Thema
zwischen Giovanni Della Casa und La Bruyère

1.

In der Studie „Interaktion in Oberschichten“ hat Niklas Luhmann gezeigt, daß die idealistischen Konzepte ‚herrschaftsfreier‘ Kommunikation, welche um 1968 bekanntlich enorme Popularität besaßen, mit einer nicht unbedingt idealistischen Vorgeschichte versehen sind¹. Gesellschaftsstrukturell betrachtet, knüpfen sie an Phänomene an, die für eine höfisch geprägte Kultur der Frühen Neuzeit charakteristisch, ja konstitutiv waren. Gemeint sind die Postulate jener von Italien aus kodifizierten *civil conversazione*, welche ihre Interaktionspartner auf essentiell symmetrische Rollen festzulegen pflegte. Die Erwartungen solcher Symmetrie, wie sie in zahlreichen klassischen Traktaten über den geselligen Umgang zum Ausdruck kommen, hängen indes von bestimmten sozialen Prämissen ab. Unter ihnen erscheint am wichtigsten die hegemoniale Existenz einer weitgehend homogenen und langfristig konstanten Oberschicht, die ihrerseits wiederum an eine Gesellschaftsstruktur gebunden war, in der die stratifikatorischen gegenüber den funktionalen Differenzierungsschemata dominierten. Wie die Dominanz eines Typs stratifikatorischer Differenzierung – im historischen Idealfall der europäischen Gesellschaftsentwicklung während des 17. und 18. Jahrhunderts – nachläßt und schließlich zugunsten funktionaler Differenzierungen zerfällt, treten auch die Möglichkeiten symmetrischer Interaktion aus den neuen Zentren der sozialen Abläufe zurück; denn nach den Beobachtungen des Soziologen konstituieren sich die entscheidenden Funktionssysteme der modernen Gesellschaft ja eben „an Hand von Systemen *asymmetrischer* Interaktion“: „an Hand der Differenz von Obrigkeit und Untertan; von Produzent und Konsument bzw. Verkäufer und Käufer; von Lehrer und Schüler; von Richter und Parteien; von Forscher und Empfänger von Wissen.“²

1 Vgl. N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, 4 Bde., Frankfurt a. M. 1980–95, Bd. 1, S. 72–161.

2 Luhmann, *Gesellschaftsstruktur*, S. 139.

Damit wird die symmetrische Interaktion, wie sie in der Oberschicht einer stratifizierten Gesellschaft (vom Gespräch bis zum Duell) möglich war, unter modernen Bedingungen zunehmend marginalisiert, während man ihr in den Zentren allenfalls noch als einer kontrafaktisch beschworenen, realiter aber völlig unverbindlichen Richtlinie begegnet. So konstatiert Luhmann im Hinblick auf die gesellschaftliche Moderne: „Für die symmetrische Interaktion müssen Plätze bereitgehalten werden, die außerhalb der funktionsbestimmten Teilsysteme liegen“³; man könnte hier in chronologischer Folge etwa an die Freundschaftsbeziehungen der Empfindsamkeit oder die Salonkultur des DixNeuvième denken, an akademische Seminare oder manche Talk-Shows des Fernsehens. Auf solchen Plätzen interagiert man dann im angestrengt herrschaftsfreien (oder wenigstens herrschaftsentlasteten) Dialog, doch sozial ziemlich folgenlos⁴. Dabei vermutet Luhmann wohl mit Recht, daß die Veranstaltungen von Dialogen und Konversationen seit dem 18. Jahrhundert immer stärker einen Zug ins Kompensatorische annehmen. Je mehr einerseits in den zentralen Funktionssystemen der „Bedarf für Ablehnungsmöglichkeiten, [...] für riskantes und folgenreiches Neinsagen (etwa bei der Ansammlung von Kapital, beim Behaupten und Bestreiten wissenschaftlicher Hypothesen oder beim rechtsförmigen Artikulieren politischer Herrschaft)“ wächst, um so dringlicher regt sich andererseits das Bedürfnis, die marginalisierte Sphäre der Interaktion als eine „Insel der Friedfertigkeit und Glückseligkeit“ zu besiedeln, auf der niemand harten Widerspruch oder gar autoritäre Zurechtweisungen zu fürchten braucht⁵.

Nun wissen wir aber spätestens seit Freud oder Norbert Elias, daß kaum etwas in höherem Maß des Selbstzwanges bedarf als die Einrichtung von Inseln der „Friedfertigkeit und Glückseligkeit“. Geschichtliche Erfahrung lehrt uns, daß Inseln dieser Art kaum aus dem Spiel befreiter Spontaneität entstehen. Sie bilden sich vielmehr durch eine Verlagerung, in der Regel: durch eine institutionelle Konzentration, von Machtansprüchen. Erst wenn die mehr oder weniger souveräne Freiheit feudaler Gewalt durch Instanzen zentraler absolutistischer Macht überwacht und eingedämmt wird, können sich Verhältnisse ergeben, in denen der Zwang zur Befriedung den äußeren wie den inneren Habitus der Menschen erfaßt⁶. In solchen Verhältnissen kommt es an den Höfen der Prinzipate und der großen

3 Ebd.

4 was Luhmann speziell an der Folgenlosigkeit von Schleiermachers „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens“ und dessen „vorsoziologischem Optimismus“, der hier quasi präfigural für neuere Varianten der Diskursethik eintritt, aufzuzeigen versucht; vgl. S. 158ff.

5 Vgl. S. 137f.

6 So lautet eine der plausiblen Hauptthesen von N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 159), 2 Bde., Frankfurt a. M. 1976, Bd. 2, bes. S. 312–336, und ders., *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft* (Soziologische Texte. 54), Neuwied/Berlin 1969, S. 351–358 und passim.

Territorialstaaten zum Geselligkeitskunstwerk der Konversation. Es ist das eine Veranstaltung, die einen friedlichen und gleichberechtigten Austausch im Gespräch bezweckt, durch die Vorkehrungen, die dazu notwendig werden, aber zugleich verrät, welchen Widerstand des individuellen Machtwillens das Projekt symmetrischer Interaktion jeweils zu überwinden hat. So erklärt sich die außerordentliche Abundanz von Lehrwerken, welche vom Cinquecento bis zum Ende des Ancien Régime die Probleme der *civil conversazione*, das heißt: der Konversation wie der Interaktion, behandeln⁷. Tatsächlich wird ihre Fülle durch die Größe der Schwierigkeiten gerechtfertigt, mit denen sie konfrontiert sind. Diese Schwierigkeiten erwachsen nicht zuletzt aus dem Umstand, daß an jedem Gespräch – wie die Konversationsschriften direkt oder häufiger indirekt zu verstehen geben – unweigerlich auch ein agonales Element mitwirkt. Oder mit anderen Worten: Gerade die auf interaktionelle Chancengleichheit hin stilisierte Konversation hat nach Auskunft der mit ihr befaßten Literatur ihren – oft verborgenen – Subtext in einem individuellen Machtkampf, der lediglich von der kontrollierenden Autorität übergeordneter sozialer Mächte zu beruhigen ist.

2.

Aspekte eines solchen Machtkampfes lassen sich bei den meisten Konversationsanleitungen und -darstellungen beobachten, die in der Frühen Neuzeit grundsätzlich von der Normalität einer symmetrischen Interaktion ausgehen. Dabei liegt es nahe, zwei Modi, in denen die Agonismen der Konversation sichtbar werden, zu unterscheiden. Der erste ist indirekter Art. Das heißt: Bei ihm bildet die Gegebenheit des Machtkampfes gewissermaßen die Prämisse, gegen die das Regelwerk der Konversationsanleitung dann kontrafaktisch entwickelt und gleichsam als Vorsorge eingesetzt wird. Auf diese Weise prozedieren in der Regel die Schriften normativen Charakters. Für sie stellt der *Galateo* des Giovanni Della Casa ein so frühes wie idealtypisches Beispiel dar. In den von Casa dem Gespräch gewidmeten Abschnitten wird nämlich immer wieder vorausgesetzt, daß der primäre Impuls von Konversationsteilnehmern zumeist darin besteht, selber so viel und so autoritativ wie möglich zu reden. Im 24. Abschnitt beschreibt Casa diesen Impuls mit pittoresk karikaturalen Wendungen, die ja einen wesentlichen literarischen Reiz des Traktates ausmachen, etwa folgendermaßen:

7 Vgl. zu ihnen die resümierenden Darstellungen und Repertorien von M. Hinz, *Rhetorische Strategien des Hofmannes*. Studien zu den italienischen Hofmannstraktaten des 16. und 17. Jahrhunderts (Romanistische Abhandlungen. 6), Stuttgart 1992, und C. Strosetzki, *Konversation*. Ein Kapitel gesellschaftlicher und literarischer Pragmatik im Frankreich des 17. Jahrhunderts (Studia romanica et linguistica. 7), Frankfurt a. M./Bern/Las Vegas 1978.

Sono ancora molti che non sanno restar di dire, e, come nave spinta dalla prima fuga per calar vela non s'arresta, così costoro trapportati da un certo impeto scorrano e, mancata la materia del loro ragionamento, non finiscono per ciò, anzi o ridicono le cose già dette ofavellano a vòto. Ed alcuni tanta ingordigia hanno di favellare che non lasciano dire altrui; e, come noi veggiamo talvolta su per l'aie de' contadini l'uno pollo tòrre la spica di becco all'altro, così cavano costoro i ragionamenti di bocca a colui che gli cominciò, e dicono essi.

8

Die Vergleiche mit dem vom eigenen Schwung, trotz eingezogener Segel, weitergetriebenen Schiff und mit dem Huhn, das einem anderen den Halm aus dem Schnabel pickt, sprechen zunächst für die gelegentlich fast burleske Komödienhaftigkeit des Tons, in dem die Lehre des „vecchio idiota“ über die „comune conversazione“ gehalten ist⁹. Der Tiervergleich unterstreicht daneben aber auch die gleichsam physische bzw. kreatürliche Dynamik, die dem Willen zur Selbstbehauptung in der Rede anhaftet. Wie das Bild der um den Halm streitenden Hühner zeigt, läßt sie die gespannte Konkurrenzsituation eines unablässigen Kampfes um das Wort entstehen. Dabei ist bezeichnend, daß die entgegengesetzte Gefahr eines peinlichen Schweigens, von dem jede Konversation gleichfalls bedroht wird¹⁰, im *Galateo* weit weniger Relief erhält. Nur relativ selten berührt Casa die Attitüde jener arroganten Gesprächsverweigerung, die in späteren französischen Traktaten unter dem Begriff des „silence de mépris“ rangiert¹¹. So schließt der 24. Abschnitt mit einem sehr kurzen Tadel des exzessiven Schweigens, das nicht bloß Ärger, sondern Haß auslöse, weil es als ungesellige Anmaßung, als „un volersi dimorare sconosciuto“, aufgefaßt werden könne:

Ma, come il soverchio dire reca fastidio, così reca il soverchio tacere odio: perciocché il tacersi colà, dove gli altri parlano a vicenda, pare un non voler metter sú la sua parte dello scotto e, perché il favellare è un aprir l'animo tuo a chi t'ode, il tacere per lo contrario pare un volersi dimorare sconosciuto.¹²

8 G. Della Casa, *Galateo*, hrsg. von R. Romano (Piccola Biblioteca Einaudi. Testi. 4), Turin 1975, S. 56f.

9 Zur Komödiennähe, welche die Thematik der „mores“ im *Galateo* von der tragischen Innerlichkeit der *Rime* unterscheidet, vgl. K. Ley, *Die „scienza civile“ des Giovanni della Casa*. Literatur als Gesellschaftskunst in der Gegenreformation (Studia Romanica. 57), Heidelberg 1984, S. 123–180 und passim.

10 Eine Skizze verschiedener Varianten dieser Gefahr bietet A. Hahn, „Rede- und Schweigeverbote“, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* Bd. 43/1991, S. 86–105, hier: S. 101ff.

11 Vgl. zu ihm E. Schulze-Witzenrath, „Konversation und Komik in Molières *Misanthrope*“, *Poetica* Bd. 27/1995, S. 273–313, hier: S. 300. Schulze-Witzenrath entnimmt den Begriff der *Conduite pour se taire et pour parler principalement en matiere de religion* (Paris 1696) von Morvan de Bellegarde und appliziert ihn treffend auf Alcestes Verhalten während der „scène des portraits“ (*Le Misanthrope* II,4).

12 Della Casa, *Galateo*, S. 58.

Insgesamt scheint das „soverchio tacere“ gegenüber dem „soverchio dire“ jedoch – trotz des Gewichts seiner sozialpsychologischen Folgen – eine cura minor zu bleiben, während Casas warnende Aufmerksamkeit sich mit entschieden größerer Intensität den Spielarten eines ungezügelt selbstbewussten Redenwollens zuwendet. Was das exzessive Redenwollen zu einem Ärgernis macht, geht vielleicht am deutlichsten aus dem folgenden Passus hervor:

E sappi che a ciascuno pare di saper ben dire, comeché alcuno per modestia lo nieghi. E non so io indovinare donde ciò proceda che chi meno sa più ragioni: dalla qual cosa, cioè dal troppo favellare, conviene che gli uomini costumati siguardino, e specialmente pocosapendo, non soloperché egli è gran fatto che alcuno parli molto senza errar molto, ma perché ancora pare che colui che favella soprastia in un certo modo a coloro che odono, come maestro a' discepoli [...].¹³

Neben dem Hinweis auf die Fehler- und Irrtumsrisiken langer Reden ist hier vor allem der Vergleich mit der Autoritätsbeziehung zwischen Lehrer und Schüler wichtig. Er wirkt ähnlich diskreditierend wie der schon zitierte Tiervergleich, da er die Peinlichkeit einer – vom Hofe her gesehen – inferioren bürgerlichen Berufssphäre ins Spiel bringt¹⁴. Darüber hinaus macht er als entscheidenden Punkt die Machtanmaßung bewußt, welche ein „soverchio dire“ bedeutet, das nach der Maßgabe seines Exzesses die übrigen Konversationsteilnehmer in ihren Redechancen beeinträchtigt und sie auf die Rolle von ergeben lauschenden Schülern reduziert.

Casa bemerkt also, daß der in spontanem Überfluß Redende – möglicherweise ohne das selbst wahrzunehmen – gegenüber seinen Gesprächspartnern eine Macht in Anspruch nimmt, die der essentiell unhöfischen Autorität des „maestro“ über seine Schüler gleichkommt. Eine solche Autoritätshaltung gilt es nun im Rahmen der Interaktionskultur des Hofes zu brechen oder überhaupt zu verhindern, und daher läuft die Lehre des *Galateo* in erster Linie auf eine Kunst hinaus, welche von der Spontaneität energischer Selbstdarstellung am weitesten entfernt scheint: die Kunst eines Schweigens, das nicht von Arroganz oder Zerstreutheit zeugt, sondern konzentrierte Aufmerksamkeit bekundet. Dabei geht es kaum – oder jedenfalls nicht vorrangig – um das Motiv von Anpassung, das dem *Galateo* in der herkömmlichen Kritik gern unterstellt wird¹⁵. Zumindest ebenso explizit äußert Casas

13 Ebd.

14 Zu anderen Vergleichen, die mit identischer Tendenz bestimmte blamable ‚déformations professionnelles‘ ansprechen (z. B. S. 54, 56, 69, 70 usw.), vgl. Vf., „Das Paradox des *Galateo*“, *Romanische Forschungen* Bd. 105/1993, S. 282–301, hier: S. 287f.

15 Ein spätes, aber um sokompakteres Beispiel dieser Interpretationsüberlieferung bietet noch die als Einleitung zuder von mir zitierten Ausgabe dienende Notiz („Intorno a talune opere di Monsignor Giovanni Della Casa“) von R. Romano; vgl. Della Casa, *Galateo*, S. VII–XXIV, bes. S. XXIII, wo Romano im *Galateo* nicht nur eine „straordinaria

„vecchio idiota“ mehrfach die Maxime, nach der es darauf ankomme, dem Partner im Gespräch jeweils ein Höchstmaß an „libertà“, das heißt: an Freiheit der Selbstdarstellung, zu gewähren¹⁶. Da von jedem die Spontaneität des Verhaltens als höchstes Interaktionsinteresse supponiert wird, gilt es für Ego, die eigene Spontaneität zu zügeln, um sie im Ausmaß der Selbstzügelung dann an Alter zu veräußern. So gewinnt erst aus dem Verständnis für den Machtanspruch, den die Spontaneität ungezügelter Rede erhebt, die Pragmatik eines partiellen Rede- alias Machtverzichts, wie sie später von den französischen Moralisten gewissermaßen systematisiert wird, ihren besonderen Heroismus. Zu welcher Virtuosität die Rücksichtnahme auf die Freiheit der anderen dabei gelangen soll, zeigt beispielsweise ein aufschlußreicher Passus aus La Rochefoucaulds *Réflexion* „De la conversation“. Er entfaltet die Kompetenz einer Freiheit garantierenden Rücksichtnahme sozusagen auf zwei Stufen. Auf der ersten begegnet man den inzwischen üblichen Forderungen, die fremde Spontaneität durch eine Aufmerksamkeit zu ehren, welche auch das offenkundig Unnütze zu begrüßen weiß: „Il faut écouter ceux qui parlent, si an en veut être écouté; il faut leur laisser la liberté de se faire entendre, et même de dire des choses inutiles.“¹⁷ Oberhalb dieser elementaren Fähigkeiten existiert indes noch eine zweite Stufe der Virtuosität. Sie besteht darin zu demonstrieren, daß die Anerkennung der fremden Spontaneität (und mit ihr die Zügelung der eigenen) nicht aus bloßer Höflichkeit („par complaisance“) geschieht, sondern aus authentischem Interesse („par choix“), daß man die Kunst der Rücksichtnahme folglich gerade nicht als Kunst, sondern als eine Art Spontaneität zweiten Grades praktiziert:

Au lieu de les [ceux qui parlent] 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.¹⁸

Derart entwickelt sich die Konversationslehre während einer longue durée als Disziplin, welche mehr als alles andere eine „complaisance“ zu schulen hat, die sich im Schweigen übt und dessen „complaisance“-Charakter überdies so weit wie möglich zu kaschieren sucht. Für die gesamte Epoche scheint nämlich wie für Stefano Guazzo festzustehen, daß „il tacere e l'udire“ zu den „cose più difficili che siano al

lezione di conformismo, di ipocrisia, di accettazione“ erblicken möchte, sondern – unter der Perspektive des seinerzeit einflußreichen Herbert Marcuse (vgl. Della Casa, *Galateo*, S. VII) – überhaupt das deutlichste Indiz für die „destrutturazione morale“ Italiens um die Mitte des Cinquecento.

16 Vgl. Della Casa, *Galateo*, S. 37, 39f. oder 70f., sowie Vf., „Das Paradox“, S. 289ff.

17 La Rochefoucauld, *Maximes*, hrsg. von J. Truchet, Paris 1985, S. 191.

18 Ebd.

mondo“ zählen¹⁹. Freilich könnten die Aufgaben des Schweigens und des aufmerksamen Zuhörens nicht mit solchem Nachdruck als Ziele der Selbstdisziplinierung genannt werden, wenn die Epoche im uneingeschränkten Gebrauch der Rede nicht zugleich primär ein Motiv höchster Selbstbestätigung und die Ostentation von interaktioneller Souveränität und Macht erblickt hätte. Demnach läßt sich die Dramatisierung des Schweigens, wie sie die normativen Schriften zur Konversation beinahe ausnahmslos betreiben, wohl nur vor dem Hintergrund eines erbitterten Ringens um Gesprächsdominanz begreifen, das die Konversation auch im Milieu der Höfe realiter mit sich zu bringen pflegte. Als ein solches Streben nach Dominanz wird die Konversationswirklichkeit im Modus der Direktheit insbesondere von der französischen Literatur des 17. Jahrhunderts dargestellt. Texte von Molière und La Bruyère scheinen mir für diesen Sachverhalt die erhellensten Beispiele zu liefern.

3.

Molières Spezialität bildet hier unter anderem die vis comica von Dialogen, welche bereits an der Machtfrage ihrer Themenbestimmung scheitern. Szenen, die mit dem Kollaps solcher Dialoge enden, hat Molière speziell aus den Motiven der italienischen Pedantensatire abgeleitet, welche im Medium der Komödie ja stets dazu bestimmt war, Episoden absurder Kommunikationsverfehlung zu begründen²⁰. Sie ergaben sich in den Komödien des Cinquecento vor allem durch den Konflikt zweier Sprachen, des Volgare und eines halbletinerischen, ‚fidenzianischen‘ Jargons, in dem der Pedante „parole mezze per lettera e mezze per volgare“ produzierte²¹. Dazu kam der dramaturgisch noch ertragreichere Konflikt zwischen zwei prinzipiell gegensätzlichen Sprachinteressen, ein Konflikt, bei dem die – wenn man so will – normale Komödienfigur ihr Interesse auf den referentiellen Aspekt des Gesprochenen richtete, während der Pedante sich als Erzphilologe allein an dessen Signifikanten interessiert zeigte:

19 Vgl. S. Guazzo, *La civil conversazione*, hrsg. von A. Quondam, 2 Bde., Modena 1993, Bd. 1, S. 84.

20 Zuden typischen Mechanismen dieser Komik vgl. Vf., „Molière und die Verwandlungen des *Pedante*“, *Sprachkunst* Bd. 10/1979, S. 156–172, und ders., „Kommunikationsverlust und erotische ‚Idiotie‘. Zur Gestalt des Pedanten in der italienischen Renaissance-Komödie“, in: A. Kablitz/Vf. (Hrsg.), *Literarhistorische Begegnungen*. Festschrift Bernhard König, Tübingen 1993, S. 339–356; zur Rezeption der Pedantengestalt bei Molière vgl. außerdem – unter einem eher kulturgeschichtlichen Blickwinkel – K. Hölz, „Wissenschaft und Salonkultur. Der Wandel des Pedanten“, *Germanisch-Romanische Monatsschrift* Bd. 43/1993, S. 1–18.

21 Die Wendung, mit der der ‚Parasit‘ Ciacco das Sprachgemisch des Pedanten bezeichnet, stammt aus Lodovico Dolces Komödie *Il ragazzo*; vgl. *Commedie del Cinquecento*, hrsg. von I. Sanesi, ND hrsg. von M. L. Doglio (Biblioteca degli Scrittori d’Italia degli Editori Laterza. Reprint 6), 2 Bde., Bari 1975, Bd. 2, S. 238.

Damit pflegte er für den Gesprächspartner unüberwindliche Verständigungsbarrieren zu errichten, deren Folgen wie im Falle von Giordano Brunos Manfurio, in dem die Pendantenkomik der *commedia erudita* kulminiert, dann paradoxal auf ihn selbst zurückschlagen konnten²².

Essentiell von Phänomenen kommunikativer Machtausübung fasziniert²³, hat Molière vorzugsweise den zweiten Typus des ‚pedantischen‘ Sprachkonflikts aufgegriffen. In besonders virtuoser Manier wird dieser Konflikttyp, der Streit um den Vorrang von Referenz oder Signifikanz sprachlicher Äußerungen, in einer Szene (II, 6) der frühen Verskomödie *Le Dépit amoureux* gestaltet. Sie läßt einen schlichten Fragesteller namens Albert und einen gelehrten Magister mit dem sprechenden Namen Métaphraste zusammen- oder vielmehr aufeinandertreffen. Zwischen ihnen entbrennt ein Kampf ums Wort, der seine groteske Dramatik aus dem Umstand empfängt, daß die beiden Redner sich nicht auf ein gemeinsames Thema einigen können. Albert möchte das Was eines lebenspraktischen Problems, genauer gesagt: das Rätsel der amourösen Neigungen seines Sohns, verhandeln, während Métaphraste, den Alberts Sorgen nicht berühren, sich allein auf das Wie seines Ausdrucks einläßt. So bleibt die Ebene des Gesprächs, die ständig zwischen Was und Wie, Lebenspraxis und Philologie schwankt, lange labil. Zwar äußert Albert auch theoretisch jene vernünftige rhetorische Maxime, nach der es beim Reden darauf ankommt, Ort und Zeit zu berücksichtigen und das Gespräch („entretien“) nicht mit dem Katheder („chaire“) zu verwechseln²⁴; doch versucht Métaphraste, der an Alberts Problem keinerlei Anteil nimmt, trotzdem, das Gespräch durch immer neue Unterbrechungen, lexikalische Korrekturen, Zitate und Exempel gegen Ort, Zeit und Partner auf das praxis- bzw. komödienferne Niveau der Philologie zu heben. Als Albert schließlich annehmen kann, bei diesem Duell, in das der Kommunikationsversuch sich rasch verwandelt, gewonnenes Spiel zu haben, weil Métaphraste versichert, ihm nunmehr zuhören zu wollen²⁵, endet die Szene mit einer verblüffenden Pointe. Métaphraste wiederholt und variiert seine Versprechung,

22 Das geschieht in Brunos *Candelaio*, wenn der Pedant in der Notlage eines Überfalls um Hilfe ruft, doch wegen des latinisierenden Wortmaterials, in das er diese Sprachhandlung kleidet („Al involatore, al surreptore, al fure, amputator di marsupii ed incisor di crumene“), bei den eventuellen Helfern kein Gehör findet; vgl. G. Bruno, *Candelaio*, hrsg. von G. Bàrberi Squarotti (Collezione di teatro. 59), Turin 1964, S. 87. Weitere Mißverständnisse, zu denen Manfurios Faszination durch den signifiant Anlaß gibt, kommentiert Vf., „Kommunikationsverlust“, S. 352f.

23 Wie dies Interesse an Machtphänomenen bei Molière in einem prononciert „willensmäßigen Stil“, einer „aggressiven Dialogführung“ und einer konstant „gespannten Atmosphäre“ zum Ausdruck kommt, ist von Wolfgang Salzmann in einer allzu wenig beachteten Studie mit subtilen kontrastiven Analysen herausgearbeitet worden, die Molières Dramatik überzeugend von dem „ausdruckshaften Stil“, der „spielerischen Dialogführung“ und der „euphorischen Atmosphäre“ abheben, wie sie für die Dramatik eines Plautus und Terenz charakteristisch erscheinen; vgl. W. Salzmann, *Molière und die lateinische Komödie*. Ein Stil- und Strukturvergleich (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte. 3.8), Heidelberg 1969, S. 244–249 und passim.

24 Vgl. Molière, *Théâtre complet*, hrsg. von R. Jouanny (Classiques Garnier), 2 Bde., Paris 1960, Bd. 1, S. 146 (683–686). Die Angaben in Klammern beziehen sich jeweils auf die Verse.

25 womit er Alberts energisch artikuliertem Verlangen „Je veux que l’on m’écoute, [...] quand je parle“ nachkommt; vgl. Molière, *Théâtre complet*, S. 147 (731f.).

von jetzt an stumm zu bleiben, nämlich mit einer solchen copia verborum („Me voilà/Tout prêt de vous ouïr“ [734f.]; „Que je trépasse,/Si je dis plus mot“ [735f.]; „Vous n’accuserez point mon caquet désormais“ [737]; „J’ai promis que je ne dirois rien“ [741]; „Dès à présent je suis muet“ [742], usw.), daß ein exemplarischer performativer Widerspruch entsteht, der Albert nach wie vor die Sprache raubt. So behauptet sich die Redeenergie des Gelehrten sogar noch bei der wortreichen Mitteilung ihres Verstummens²⁶, und dem simplen Albert, der im Duell der Eloquenz hoffnungslos den kürzeren zieht, bleibt zum Schluß nichts anderes übrig, als die magistrale Sprachfülle mit Hilfe des farcenhafte[n] Gegenlärms einer Glocke von der Bühne zu vertreiben.

In einem ganz anders beschaffenen Kontext ist auch Molières Misanthrop in einen Machtkampf ums Wort verstrickt. Das zeigt sich bereits an dem auffälligen Umstand, daß Alceste typische Gesprächsrolle von Anfang an darin besteht, seine Dialogpartner beim Reden zu unterbrechen. Schon bei seinem ersten Auftritt, einem wütenden Fluchtversuch aus geselliger Runde, wird das „interrompre“, vor dem die Konversationstraktate praktisch einstimmig warnen²⁷, für Alceste quasi zum Leitmotiv: Zunächst entzieht er sich brüsk Philintes „civilités“ („Laissez-moi là, vous dis-je, et courez vous cacher“) und steigert darauf noch die Brusquerie, wenn er Philinte schlichtweg untersagt, ihn ‚Freund‘ zu nennen („Moi, votre ami? Rayez cela de vos papiers“)²⁸. Damit verletzt Alceste eine Grundregel der Konversation, wodurch er zu verstehen gibt, daß ihm deren Geselligkeitsprinzipien überhaupt widerstreben. In der Tat erklärt er sich wenig später dann auch für unfähig, die Umgangsformen gewisser „gens à la mode“ zu ‚ertragen‘: „Non, je ne puis souffrir cette lâche méthode/ Qu’affectent la plupart de vos gens à la mode.“²⁹

Eben das hier verweigerte „souffrir“ bildete indes seit langem das wesentlichste Kriterium, nach dem man in höfischer Gesellschaft die Fähigkeit zur civil conversazione zu bemessen pflegte. So waren die Definition des „sopportare“ und die Bestimmung dessen, was im geselligen Verkehr als „sopportabile“ zu gelten hat, ein Hauptproblem in Guazzos *Civil conversazione*³⁰, bei dessen Erörterung der Experte Annibale Magnocavalli³¹ zu dem Fazit gelangte:

26 Métaphraste rechtfertigt sein Beharrungsvermögen am Ende folgendermaßen (Molière, *Théâtre complet*, S. 149, 766ff.): „Mais quoi? si les savants ne sont point écoutés,/Si l’on veut que toujours ils aient la bouche close,/Il faut donc renverser l’ordre de chaque chose.“ Darauf folgt dann noch eine Serie von mehr als acht Adynata.

27 Vgl. Strosetzki, *Konversation*, S. 22 und 156.

28 Vgl. Molière, *Théâtre complet*, Bd. 1, S. 817 (3 und 8).

29 S. 818 (41f.).

30 Vgl. Guazzo, *La civil conversazione*, S. 70–75.

31 Daß der Gestalt des Annibale in Guazzos Dialog eine Expertenrolle zukommt, geht schon aus dem Umstand hervor, daß Annibales Ausführungen eine nicht nur belehrende, sondern darüber hinaus therapeutische Wirkung entfalten und ihren Zuhörer bzw. Dialogpartner von der Melancholie heilen; vgl. Hinz, *Rhetorische Strategien*, S. 333ff.

Ma poiché non possiamo trovare oggidì nonché amici e conoscenti, ma neanche un proprio fratello, che si scontri in tutte le parti con la nostra complessione e co' nostri costumi, bisogna bene avvezzarsi a tollerare i difetti altrui [...].³²

Im *Misanthrope* wird Annibales Fazit von Philinte fast wörtlich wiederaufgenommen, etwa in den Versen „Je prends tout doucement les hommes comme ils sont,/ J' a c c o u t u m e mon âme à s o u f f r i r ce qu'ils font“³³, oder kurz vorher: „[...] faisons un peu grâce à la nature humaine;/ [...] / Et voyons ses défauts avec quelque douceur“³⁴. Alceste dagegen ist nicht willens, auch nur den geringsten ‚Defekt‘ seiner Mitmenschen im Interesse befriedeter Interaktion zu ‚dulden‘, weshalb er, was in Philintes verbindlichem Sprachgebrauch „les mœurs du temps“ heißt, wie ein vehementer Juvenalscher Satiriker systematisch zu „ces vices du temps“ degradiert³⁵. So hält der Misanthrop im Interesse seiner (wohl feudal) unhöfischen Authentizität an der „roideur des vertus des vieux âges“ fest³⁶ und verweigert sich der übergeordneten Macht einer Pragmatik und Poetik der Konversation, die im Grand Siècle ja weithin mit der Autorität des Hofes konkordierte.

Eine solche Verweigerung hat – wie man spätestens seit Rousseau empfindet – ihre unbestreitbar honorigen, um nicht zu sagen: heroischen, Seiten; doch macht es die tiefere Ambivalenz von Molières Komödie aus, daß sie keineswegs unterläßt, in Alcestes Authentizitätsbedürfnis den Machtwillen und in seiner Negation von gesellschaftsüblicher „complaisance“ die Präntention des „Je veux qu'on me distingue“ sichtbar zu machen³⁷. Dank solcher Ambivalenz ergibt der *Misanthrope* gewiß

32 Guazzo, *La civil conversazione*, S. 72.

33 Molière, *Théâtre complet*, Bd. 1, S. 822 (163f.).

34 S. 821 (146ff.).

35 Von den „mœurs du temps (d'à présent)“ spricht Philinte gleichsam horazisch in den Versen 107, 145 und 220 (vgl. S. 820f. und 824); Alceste empört sich über „ces vices du temps“ in den Versen 59 und 234 (vgl. S. 818 und 824).

36 Vgl. S. 821 (153), wo Philinte der „grande roideur“ die rhetorische Maxime „Il faut fléchir au temps sans obstination“ (156) entgegensetzt, die zum topischen Grundbestand aller Konversationschriften gehört; vgl. z. B. Guazzo, *La civil conversazione*, S. 77f. Jasinski fühlt sich durch die „roideur des vertus des vieux âges“ an den ‚christlichen Stoizismus‘ des „héroïsme cornélien“ erinnert; vgl. R. Jasinski, *Molière et Le Misanthrope*, Paris 1963, S. 256.

37 Dabei ist kennzeichnend, daß Alcestes autoritäre Äußerungen des „Je veux“ geradezu in einer Art anaphorischer Kette verlaufen; vgl. Molière, *Théâtre complet*, Bd. 1, S. 817ff.: „Moi, je veux me fâcher“ (5); „Je veux qu'on soit sincère“ (35); „Je veux qu'on me distingue“ (63); „Je veux que l'on soit homme“ (69). In ihrem Aufsatz „Konversation und Komik in Molières *Misanthrope*“, der aufmerksam alle Verstöße gegen die Konversationsüblichkeiten der Epoche registriert, kommt Schulze-Witzenrath zu dem Ergebnis, daß vor allem die Nichtbeachtung des „Complaisance“-Gebots der Gestalt Alcestes essentiell komische Züge verleihe (vgl. bes. S. 31ff.). Damit hat sie im Prinzip gewiß recht; doch bleibt bei ihrer Interpretation ausgeklammert, daß die Gestalt Alcestes auch von einer verwirrend komplexen satirischen Perspektivik betroffen ist. Deren Komplexität resultiert aus dem Umstand, daß Alceste gleichzeitig ein satirisches Sujet und eine satirische Norm verkörpert, ein satirisches Sujet im Verhältnis zu Philinte, eine satirische Norm dagegen im Hinblick auf Oronte (etwa in Szene I, 2) oder mehr noch Arsinoé (etwa in Szene III, 5). Meines Erachtens ist es eben diese wohl erstmals bewußt inszenierte Pluralität konkurrierender satirisch-moralischer Normen, welche *Le Misanthrope* zu einem epochalen Ereignis in der europäischen Theatergeschichte macht und letztlich auch für die frappierende Widersprüchlichkeit gleichermaßen legitimer Interpretationsmöglichkeiten verantwortlich ist.

eine der hellstichtigsten literarischen Beobachtungen jener Aporie im Verhältnis von Kommunikation und authentischer Individualität, die schon in Casas *Galateo* angedeutet war und die von Luhmann neuerdings noch durch die verklärende Rhetorik von Schleiermachers Theorie des geselligen Betragens offengelegt wurde³⁸: der Aporie einer – wenn man so will – gerechten Interaktion, welche Ego die Äußerung individueller Authentizität ja immer nur in den (meist engen) Grenzen gestatten kann, die dann auch Alter ermöglichen, seine per definitionem differente Individualität in den Kommunikationsablauf einzubringen.

4.

In La Bruyères *Les Caractères* wirken manche Stücke des Abschnitts „De la société et de la conversation“ wie späte Kommentare zur Thematik des *Misanthrope*. Dabei steht außer Zweifel, daß sie Molières kritische Haltung gegenüber Alceste im wesentlichen teilen, zumal dann, wenn sie in pointierter Form die überlieferten Topoi der Konversationsstraktate aufgreifen. Das geschieht beispielsweise im Aphorismus Nr. 37, der speziell in bezug auf Alceste geschrieben zu sein scheint: „Ne pouvoir supporter tous les mauvais caractères dont le monde est plein n’est pas un fort bon caractère: il faut dans le commerce des pièces d’or et de la monnaie.“³⁹

Ähnlich wird in Nr. 5 Guazzos Postulat des „tolerare i difetti altrui“ bestätigt und mit dem fast schon Flaubertschen Gedanken verbunden, daß solche Defekte die Konversation nicht bloß als etwas Äußerliches und Kontingentes betreffen, sondern ihr gewissermaßen systemnotwendig anhaften:

Si l’on faisait une sérieuse attention à tout ce qui se dit de froid, de vain et de puéril dans les entretiens ordinaires, l’on aurait honte de parler ou d’écouter, et l’on se condamnerait peut-être à un silence perpétuel, qui serait une chose pire dans le commerce que les discours inutiles. Il faut donc s’accommoder à tous les esprits, permettre comme un mal nécessaire le récit des fausses nouvelles [...]; il faut laisser *Aronce* parler proverbe, et *Mélinde* parler de soi, de ses vapeurs, de ses migraines et de ses insomnies.⁴⁰

38 Vgl. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur*, S. 161.

39 La Bruyère, *Les Caractères*, hrsg. von R. Garapon (Classiques Garnier), Paris 1962, S. 164f.

40 S. 152f. Der Schluß des Stücks rät übrigens zur Toleranz gegenüber einem Defekt, der auch schon von Della Casa als an sich ärgerlicher Störfaktor der Konversation betrachtet wurde. Gemeint ist die indiskrete Tendenz zur Thematisierung der eigenen Person und des eigenen Haushalts; vgl. z. B. Della Casa, *Galateo*, S. 22; „Errano parimente coloro che altro non hanno in bocca giammai che i loro bambini e la donna e la balia loro.“

Gleichwohl macht sich bei La Bruyère eine deutliche Akzentverlagerung bemerkbar. Sie besteht vor allem darin, daß La Bruyère den Leistungen, die man beim Ertragen („supporter“, „sopportare“) der Konversation erbringen muß, ein größeres Pathos angedeihen läßt, da er zugleich ein schärferes Auge auf die Zumutungen richtet, welche diesen Leistungen alltäglich angesonnen werden. Lexikalisch kommt das in der Steigerung zum Ausdruck, welche das „supporter“ häufig zum „souffrir“ pointiert. So endet das Porträt, das den lärmend expansiven Théodecte zum Gegenstand hat, bezeichnenderweise mit einer annominativen Wiederholung und Potenzierung des Verbs „souffrir“: „Je cède enfin et je disparaís, incapable de souffrir plus longtemps Théodecte, et ceux qui le souffrent.“⁴¹

Verantwortlich für diese Dramatisierung des ‚Leidens‘ in und an der Konversation, die durch einen Schlüsselbegriff der *Caractères* immerhin als „mal nécessaire“ etabliert wird, ist offensichtlich La Bruyères extraordinär reizbare Sensibilität für Machtansprüche beim Gesprächsverhalten. Solche Empfindlichkeit äußert sich in vielen scharfsichtigen Beobachtungen, welche zumeist gerade wegen des Lakonismus ihrer – auf den ersten Blick oft unscheinbaren – Formulierung im Gedächtnis bleiben. Über den soeben erwähnten Théodecte heißt es in hämmernd asyndetischer Fügung: „le voilà entré: il rit, il crie, il éclate; on bouche ses oreilles, c’est un tonnerre“, oder wenig später im gleichen Stilduktus: „Il mange, il boit, il conte, il plaisante, il interrompt tout à la fois“, bevor als eine Art begriffliches Fazit dann die folgende Feststellung getroffen wird: „Il rappelle à soi toute l’autorité de la table; et il y a un moindre inconvénient à la lui laisser entière qu’à la lui disputer.“⁴²

Derart entfaltet sich das Kapitel „De la société et de la conversation“ als eine Serie von kleinen Episoden der Ermächtigung, die jeweils aus einem Blickwinkel der Ohnmacht erfahren werden. Bei diesen Episoden kann die Anmaßung zum einen darin liegen, daß man sich den anderen desinteressiert und hochmütig entzieht. Aus der Sicht eines frustrierten Redners, dem unversehens der anderweitig beschäftigte Zuhörer abhanden kommt, sieht das dann folgendermaßen aus: „L’on voit des gens brusques, inquiets, *suffisants*, qui [...] vous expédient, pour ainsi dire, en peu de paroles, et ne songent qu’à se dégager de vous; on leur parle encore, qu’ils sont partis et ont disparu.“⁴³

41 La Bruyère, *Les Caractères*, S. 157. Weitere in dieser Hinsicht aufschlußreiche Stellen enthalten die Stücke 15 (S. 158: „Il y en a d’autres qui ont une fade attention à ce qu’ils disent, et avec qui l’on souffre dans la conversation de tout le travail de leur esprit.“) oder vor allem 6, wo die Verbform „souffre“ wiederum den Akzent des Schlußworts trägt (S. 153: „Tous sont contents d’eux-mêmes et de l’agrément de leur esprit, et l’on ne peut pas dire qu’ils en soient entièrement dénués; mais on les plaint de ce peu qu’ils en ont; et, ce qui est pire, on en souffre.“)

42 Vgl. S. 156f.

43 S. 161. Als Situation stimmt ein solches plötzliches ‚Verschwinden‘ der „gens brusques“ ungefähr mit der Eröffnungsszene des *Misanthrope* überein, obwohl Alceste Gesprächsflucht, über die Philinte sich beklagt („Mais on entend les gens, au moins, sans se fâcher“), dort offenkundig durch ein partiell anderes Temperament (und einen anderen Anlaß) motiviert ist.

Häufiger führt der Wille zur kommunikativen Macht jedoch dazu, die Aufmerksamkeit der anderen rücksichtslos zu okkupieren, wie das der ungeschickte, weil geschwätzig selbstverliebte Erzähler tut:

S'il conte une nouvelle, c'est moins pour l'apprendre à ceux qui l'écoutent, que pour avoir le mérite de la dire, et de la dire bien: elle devient un roman entre ses mains; il fait penser les gens à sa manière, [...] et les fait toujours parler longtemps; il tombe ensuite en des parenthèses, qui peuvent passer pour épisodes, mais qui font oublier le gros de l'histoire, et à lui qui vous parle, et à vous qui le supportez.⁴⁴

Den gleichen Typus von Rede- und Machtwillen verkörpern „certains esprits vains, légers, familiers, délibérés, qui sont toujours dans une compagnie ceux qui parlent, et qu'il faut que les autres écoutent“:

On les entend de l'antichambre; on entre impunément et sans crainte de les interrompre: ils continuent leur récit sans la moindre attention pour ceux qui entrent ou qui sortent, comme pour le rang ou le mérite des personnes qui composent le cercle; ils font taire celui qui commence à conter une nouvelle, pour la dire de leur façon qui est la meilleure.⁴⁵

Und auch beim Caractère des vorgeblich allwissenden „homme universel“ *Arrias* wird erneut das Motiv eines Konkurrenzkampfes angedeutet, dessen Ziel es ist, sozusagen mit Gewalt das Wort an sich zu reißen. Im übrigen manifestiert dies Porträt besonders klar La Bruyères – wenn man so will – ‚soziologischen‘ Realismus, der den Schein ‚unschuldiger‘ Spontaneität auflöst und durchaus erkennt, daß man im Gespräch selten das Wort ‚ergreift‘, ohne es einem anderen quasi usurpatorisch zu ‚entziehen‘:

44 S. 156. Der Passus läßt indirekt Züge einer ausgeprägt publikumsorientierten Poetik narrativer Ökonomie erkennen, wie sie ebenfalls bereits im 21. Abschnitt des *Galateo* entwickelt wurde; vgl. Della Casa, *Galateo*, S. 45ff. Darüber hinaus macht La Bruyères ‚Caractère‘ indessen klar, daß das kunstwidrige Verfehlen dieser Erzählpoetik immer auch eine ethische Komponente besitzt, nämlich den Charakterfehler des „Etre infatué de soi, et s'être fortement persuadé qu'on a beaucoup d'esprit.“

45 La Bruyère, *Les Caractères*, S. 154. Die Notiz „ils font taire celui qui commence à conter une nouvelle, pour la dire de leur façon qui est la meilleure“ entspricht hier im übrigen bemerkenswert eng dem Befund, auf den Casas Vergleich der Konversationsrunde mit einem Hühnerhof (der aus Gründen stilistischer bienséance selbst natürlich nicht wiederzugeben war) hinausläuft; vgl. Della Casa, *Galateo*, S. 57: „come noi veggiamo talvolta su per l'aie de'contadini l'uno pollo torre la spica di becco all'altro, così cavano costoro i ragionamenti di bocca a colui che gli cominciò, e dicono essi.“

[...] il aime mieux mentir que de se taire ou de paraître ignorer quelque chose. On parle à la table d'un grand d'une cour du Nord: il prend la parole, et l'ôte à ceux qui allaient dire ce qu'ils en savent; il s'oriente dans cette région lointaine comme s'il en était originaire; [...] il récite des historiettes qui y sont arrivées; il les trouve plaisantes, et il en rit le premier jusqu'à éclater.⁴⁶

Ein – wie mir scheint – originelles Motiv, das La Bruyère mehrfach präsentiert, bildet die Beobachtung, daß beim peripatetischen Gespräch Gesprächsführung und Schrittrhythmus durch die gleiche (angemaßte) Autorität geregelt werden. Wer das Wort hat, bestimmt gleichzeitig die Folge von Gehen und Verweilen. Man sieht das etwa bei den ‚Leuten‘, die das 17. Stück des Kapitels „De la cour“ porträtiert:

Vous voyez des gens qui entrent sans saluer que légèrement, qui marchent des épaules, et qui se rengorgent come une femme: ils vous interrogent sans vous regarder; ils parlent d'un ton élevé, et qui marque qu'ils se sentent audessus de ceux qui se trouvent présents; ils s'arrêtent, et on les entoure [...].⁴⁷

Oder noch eklatanter bei Giton, dem Reichen, dessen Schritt- und Rastwechsel offenbar für die Bewegungen der ganzen Gruppe, die sich als ein unbestimmtes „on“ zweimal nach den Initiativen eines bestimmten „il“ richtet, verpflichtend wirken: „Il parle avec confiance; [...]. Il tient le milieu en se promenant avec ses égaux; il s'arrête, et l'on s'arrête; il continue de marcher, et l'on marche: tous se règlent sur lui.“⁴⁸

In den beiden letztgenannten Fällen kommt bei dem Kontrast von Macht und Ohnmacht, Ermächtigung und Entmündigung auch das sonst gern verschleierte Bewußtsein hierarchischer oder ökonomischer Unterschiede zur Geltung, und zwar jeweils dergestalt, daß es mit dem Eklat einer Pointe hervorgehoben wird. Die Leute, die in einem Ton reden, der zeigt, daß sie sich ihrer Umgebung sozial überlegen fühlen, lassen nämlich in dem Moment von ihrer Arroganz ab, in dem ein Angehöriger des Hochadels den Raum betritt: „[...] ils ont la parole, [...] et persistent dans cette hauteur ridicule et contrefaite, jusqu'à ce qu'il survienne un grand, qui, la faisant tomber tout d'un coup par sa présence, les réduise à leur naturel, qui est moins mauvais.“⁴⁹

46 La Bruyère, *Les Caractères*, S. 155. Das Porträt des *Arrias* schließt dann freilich mit einem in den *Caractères* sonst nicht allzu oft anzutreffenden Zug ‚poetischer Gerechtigkeit‘. Durch ihn wird der rücksichtslose „grand parleur“ einer Blamage ausgeliefert, die darin besteht, daß er sich mit seinen windigen „historiettes“ zufällig an eben den Botschafter *Sethon* wendet, den er selbst nichtsahnend als Gewährsmann und Quelle zitiert.

47 S. 224.

48 S. 204.

49 S. 224. Zu La Bruyères Verständnis des Begriffs „naturel“, auf den hin die Arroganz der Porträtierten zum Schluß korrigiert wird, vgl. F. Wanning, *Diskursivität und Aphoristik*. Untersuchungen zum Formen- und Wertewandel in der höfischen Moralistik (mimesis. 6), Tübingen 1989, S. 187–195. Allerdings trifft es den Sachverhalt nicht genau, wenn

Und auch die zentrale gesellschaftliche Stellung, welche Giton behauptet, erwächst nicht aus der reinen Souveränität seiner Person. Wenn er selbstbewußt den Rhythmus des peripatetischen Gesprächs bestimmt, dann tut er das nach Auskunft der Schlußpointe, weil er wohlhabend ist, während der arme Phédon, den ihm das berühmte Doppelporträt aus „Des biens de fortune“ zur Seite stellt⁵⁰, neben dem Reichtum gleichfalls die Chance entbehrt, in der Konversation eine wahrnehmbare Rolle zu spielen:

[...] il oublie de dire ce qu'il sait, ou de parler d'événements qui lui sont connus; et s'il le fait quelquefois, il s'en tire mal, il croit peser à ceux à qui il parle, il conte brièvement, mais froidement; il ne se fait pas écouter, il ne fait point rire. Il applaudit, il sourit à ce que les autres luidisent, il est de leur avis.⁵¹

5.

Beobachtungen, wie sie die zuletzt zitierten Stücke vermitteln, gehören zu den Motiven, die für La Bruyères *Caractères* im höchsten Maße kennzeichnend sind. Tatsächlich hat wohl niemand vor La Bruyère den Bereich von Konversation und Interaktion in ähnlich intensiver und zugleich umfassender Manier als den Ort eines teils offenen, teils untergründigen Machtkampfes geschildert. Auch wenn ein solcher Machtkampf im disziplinierenden Rahmen der höfischen Konversationsregeln nicht immer demonstrativ an die Oberfläche des gesellschaftlich Sichtbaren tritt, wird er offenbar mit permanentem Einsatz geführt. Jedenfalls nimmt der Autor der *Caractères*, dem ein scharfer und möglicherweise böser Blick zu eigen ist, stets aufs neue wahr, wie seine Zeitgenossen für die Behauptung kommunikativer Überlegenheit jeden Vorteil von Herkunft oder Wohlstand zu nutzen suchen. Auf der Empore dieser Vorteile spricht der Typus Giton dann lang, laut und vor interessierten Zuhörern; der Typus Phédon, der solcher Vorteile ermangelt, äußert sich dagegen kurz, leise und ohne Publikum.

In dieses Bild paßt im übrigen auch, daß die vielleicht luzidesten Stücke der *Caractères* – wie ich meine – erstmals konturenscharf ein Phänomen beschreiben, das den Sozialwissenschaften des 20. Jahrhunderts seit einer berühmt gewordenen Untersuchung unter dem Begriff der „Authoritarian Personality“ bzw. des ‚Autoritären Charakters‘ vertraut ist. Bekanntlich erfaßt (und kritisiert) der

Wanning das „naturel“ in diesem Passus als „Verhalten unter den Bedingungen sozialer Unterlegenheit“ bezeichnet (vgl. S. 177). Die Korrektur zielt hier ja nicht auf die Bestätigung von Unterlegenheit ab, sondern lediglich auf die Tilgung angemessener Superiorität, welche dann freilich nicht ohne das Eingreifen einer noch höher gestellten – personellen oder strukturellen – Instanz denkbar ist.

50 Ansätze zu einer umfassenderen stil- und ideologiegeschichtlichen Interpretation dieses Doppelporträts liefern unter anderem S. Doubrovsky, „Lecture de La Bruyère“, *Poétique* Bd. 2/1970, S. 195–201, und Vf., „Die historische Position des Giton-Phédon-Porträts von La Bruyère. Ein Beitrag zur Methodologie der Literaturgeschichte“, *Romanistisches Jahrbuch* Bd. 21/1970, S. 139–151.

51 La Bruyère, *Les Caractères*, S. 204. Vgl. auch S. 353 („Des jugements“ Nr. 17): „Souvent où le riche parle, et parle de doctrine, c'est aux doctes à se taire, à écouter, à applaudir, s'ils veulent du moins ne passer que pour doctes.“

Begriff einen Charaktertypus, der sich in hierarchischen Ordnungen willig einer Autorität unterwirft, um dadurch legitimiert zu werden, auch seinerseits – gegenüber den unteren Rängen der Hierarchie – Autorität auszuüben. Einblicke in diesen sozialpsychologischen Mechanismus finden sich bei La Bruyère bemerkenswert häufig. Die frappanteste Formulierung bietet wohl das 12. Stück des Abschnitts „De la cour“:

[...] les cours seraient désertes, et les rois presque seuls, sil'on était guéri de la vanité et de l'interêt. Les hommes veulent être esclaves quelque part, et puiser là de quoi dominer ailleurs. Il semble qu'on livre en gros aux premiers de la cour l'air de hauteur, de fierté et de commandement, afin qu'ils le distribuent en détail dans les provinces: ils font précisément comme on leur fait, vrais singes de la royauté.⁵²

Dabei sind die hier formulierten Gedanken nicht allein deshalb von Interesse, weil sie Elemente der modernen Sozialpsychologie antizipieren. Sie wirken auch insofern erhellend, als sie die Zwiespältigkeit der Reaktionen verdeutlichen, mit welchen La Bruyères *Caractères* der Konzentration königlicher Macht im politisch-gesellschaftlichen System des Absolutismus begegnen.

Wie der Abschnitt „Du souverain ou de la république“ zeigen kann, hat La Bruyère diesen Konzentrationsprozeß unter politischen Gesichtspunkten durchaus begrüßt⁵³, mit einer Haltung, in der die kühle Apologie vorsichtig geäußerte Reserven und Einschränkungen insgesamt zu überstimmen scheint. Für den politischen Beobachter war der Absolutismus offenbar das relativ verlässlichste System funktionierender Staatlichkeit, das seine Epoche zu bieten hatte, und insbesondere das 24. Stück über die „science des détails“ zeichnet nach, was La Bruyère – fern von allem affirmativen Einverständnis – an der Auflösung der alten Feudalordnungen, wie sie der Absolutismus betrieb, als Untertan zu schätzen wußte: eine zunehmende Disziplinierung adliger Willkür und eine zunehmende Befriedung des öffentlichen und privaten Lebens, welche aus der allmählichen Festigung eines staatlichen Gewaltmonopols hervorgingen⁵⁴. Anders sah die Lage dagegen aus, wenn sie unter eher gesellschaftlichen und speziell sozialpsychologischen Aspekten wahrgenommen wurde. Unter solchen Gesichtspunkten zeigten sich eben jene prekären Phänomene, die das 12. Stück von „De la cour“ offenbart.

52 S. 222f.

53 Vgl. dazu D. Schlumbohm, „Die *Caractères* von Jean de La Bruyère: Politische Parteinahme in moralistischer Form“, *Poetica* Bd. 8/1976, S. 25-42. Freilich spricht Schlumbohm La Bruyère weit mehr an „gesellschaftspolitische[m] Engagement“ (vgl. S. 30) für die monarchische Herrschaft zu, als das Kapitel „vom Herrscher und vom Staat“ wirklich zu dokumentieren vermag. Genaugenommen stellt ja selbst das große Königslob am Ende des Kapitels (Nr. 35) eher einen höchst anspruchsvoll formulierten administrativen Aufgabenkatalog als ein personal zurechenbares Enkomion dar und belegt geradezu idealtypisch die diskursgeschichtliche Beobachtung, nach der „erst im 17. Jahrhundert [...] in die Lehren von den Tugenden des Herrschers zunehmend Staatsaufgaben hineingearbeitet [...] werden“; vgl. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur*, S. 106, 115.

54 Vgl. La Bruyère, *Les Caractères*, S. 288ff.

So enthüllt das moralistische Aperçu, was die – ansonsten politisch wohltätige – Macht des Königs und die – äußerlich glänzende – Attraktivität des Hofes im Innersten zusammenhält. Es sind das, mit den Augen des Moralisten gesehen, nichts anderes als Eitelkeit und Selbstsucht, vor allem aber eine verbreitete Disposition autoritärer Charaktere, die ‚irgendwo Sklaven sein möchten‘, um dadurch – als ‚wahre Affen des Königtums‘ – ‚anderswo herrschen‘ zu können. Mit solchen und ähnlichen Einsichten wird die Geltung der absolutistischen Hierarchie von König, Hof, Stadt und Provinz, welche La Bruyère, was das speziell Politische betrifft, kaum oder nur ansatzweise in Zweifel zieht, auf der sozialpsychologischen Ebene moralistischer Reflexion indes tendenziell unterminiert. Bei der notorisch umstrittenen Frage nach La Bruyères uneindeutiger politischgesellschaftlicher Position zwischen monarchistischer Orthodoxie und einer Sozialkritik, die mitunter Argumenten Fénelons, ja Rousseaus nahekommt⁵⁵, könnte man daher eine meines Erachtens nützliche Distinktion einführen. Diese Unterscheidung bezieht sich auf die Divergenzen zwischen der Perspektive des politischen Beobachters, der im Interesse staatlicher Sicherheit und Funktionalität eine nüchterne Apologie des Absolutismus vertritt, und der Perspektive des moralistischen, das heißt: sozialpsychologischen Beobachters, der auch durch seine Bemerkungen zu den Machtkämpfen der Konversation immer wieder desillusionierende Einblicke in die trüben individuellen Motive verschafft, welche das Funktionieren des Absolutismus letztlich gewährleisten. Freilich hat es manchmal den Anschein, als habe La Bruyère, der auf seine Weise ein Dialektiker war⁵⁶, sogar selbst schon die Widersprüchlichkeit der Perspektiven, denen die *Caractères* folgen, durchschaut und mit der ihm besonders teuren Argumentationsfigur des ‚notwendigen Übels‘ zu versöhnen gesucht. Jedenfalls findet sich gerade unter den Stücken des staatspolitischen Kapitels „Du souverain ou de la république“ eine intrikat dialektische Reflexion, die in ihrer doppelten Paradoxie wie eine Vorwegnahme von Bernard Mandevilles zukunftsreichem Prinzip der „Private Vices, Publick Benefits“ wirkt: „Il se trouve des maux dont chaque particulier gémit, et qui deviennent néanmoins un bien public, quoique le public ne soit autre chose que tous les particuliers.“⁵⁷

55 Zu den Problemen, die entstehen, wenn man *Les Caractères* unter den geschichtsphilosophischen Kategorien von aufklärungsnaher Progressivität und aufklärungsferner Regressivität einzuordnen versucht, vgl. z. B. H. Sanders, „Moralistik und höfische Institution Literatur: La Bruyère“, *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* Bd. /1981, S. 193–213, oder Wanning, *Diskursivität*, S. 165 und passim.

56 Was gleichzeitig den Charakter einer gewissen ‚theoretischen‘ Gelassenheit im Duktus von La Bruyères Texten impliziert, sozusagen einen Mangel an ‚Obsession‘, der ihn nach Roland Barthes’ treffender Bemerkung aus der Reihe jener Autoren ausschließt, die Anspruch auf eklatanten Nachruhm erheben können; vgl. R. Barthes, *Essais critiques*, Paris 1964, S. 221f.: „[...] il reste en tout mesuré [...], renonce à cette *radicalité* du point de vue qui assure à l’écrivain une vie posthume violente.“

57 La Bruyère, *Les Caractères*, S. 277.