

## 3. De Sades Konzept von radikaler Individualität

---

### 3.1 DIE VERWENDUNG DES BEGRIFFS „INDIVIDUALITÄT“ UND SEINER SYNONYME

Vor dem Hintergrund der begriffsgeschichtlichen Entwicklung der Wörter „Individualität“ und „Individualismus“ im frankophonen Sprachraum ist es nicht verwunderlich, dass sie im Werk de Sades noch nicht auftauchen.<sup>1</sup> Selten benutzt er in „Aline et Valcour“ und in der meiner Untersuchung zugrunde liegenden, dritten Fassung der „Nouvelle Justine“ aber den Begriff des „Genies“. Im Gegensatz zu Nietzsche, bei dem dieser Begriff Überschneidungen zum Konzept der Individualität aufweist – wie im Kapitel 2.3.3 der vorliegenden Arbeit aufgezeigt wurde –, gebraucht de Sade ihn in seinem Briefroman nur vereinzelt, um seine Protagonisten als hochgeschätzte Personen zu kennzeichnen (vgl. z.B. AV I: 49, 129, 340; AV II: 344). In der „Nouvelle Justine“ verwendet de Sade den Begriff wie folgt: „Nous n’hésitons pas à les offrir telles que les enfanta le génie de cet

---

1 | Das Fehlen von einem Begriff von „Individualität“ im modernen Sinne in seinem Frühwerk (z.B. „Les cent vingt journées de Sodome“) zeigt sich auch schon daran, dass seine Protagonisten nicht einmal alle über einen eigenen Namen verfügen, sondern lediglich als Repräsentanten ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Stellung benannt werden – z.B. „l’évêque“ (deutsch: der Bischof) in „Les cent vingt journées de Sodome“. Der Petit Le Robert datiert zwar die Verwendung des Begriffs „individualité“ bereits auf das Jahr 1760 (vgl. Robert 2007: 1316). Dennoch taucht es im Werke de Sades an keiner Stelle auf. Der Begriff „individualisme“ wurde demnach in Frankreich erst ab 1826 verwendet (vgl. ebd.: 1316), was der Aussage des „Historischen Wörterbuchs der Philosophie“ widerspricht, das diesen Begriff bereits 100 Jahre früher im französischen Wortschatz datiert (vgl. Borsche 1976).

écrivain à jamais célèbre, ne fût-ce que par cet ouvrage, persuadé que le siècle philosophe dans lequel nous vivons ne se scandalisera pas des systèmes hardis qui s'y trouvent disséminés“ (NJ I: 29). In den anderen der Untersuchung zugrunde liegenden Werken fehlt der Begriff gänzlich. Im weiteren Verlauf der Arbeit werde ich ihn deshalb außer Acht lassen, da kein Bezug zur Konstruktion von Individualität im de Sadeschen Werk sichtbar ist.

Der am nächsten mit dem Begriff der Individualität verwandte Ausdruck ist der des „Libertins“. Ich werde ihn im kommenden Abschnitt (vgl. Kapitel 3.2 der vorliegenden Arbeit) gesondert beleuchten.

Die Themen „Individualität“ und „Individualismus“ – letzterer sowohl in seiner positiven als auch in seiner negativen Konnotation im Sinne von „Egoismus“ und „Atomismus“ – durchziehen das Werk de Sades. Zum damals gebräuchlichen Wortschatz gehört lediglich der Begriff des „Egoismus“, der zu dieser Zeit mit dem Begriff des „Individualismus“ synonym verwendet wurde. Diesen erklärt seine Protagonistin Dubois in der „Nouvelle Justine“ zum Naturgesetz (vgl. ebd.: 70). Einher mit dieser Grunderfahrung der „Isolation“ bzw. „Atomisierung“ geht eine Parodie gesellschaftlicher und familiärer Bindungen – im Zuge der Thematisierung von Inzest (vgl. z.B. PhB: 432).<sup>2</sup> Sie werden mit der Aussage persifliert, dass der Inzest die höchste Stufe der Gemeinschaftsentwicklung darstelle. Dieser Gedanke kommt z.B. in einem Monolog des Libertins Verneuil zu Beginn des dritten Bandes der „Nouvelle Justine“ zum Ausdruck (vgl. NJ II: 176-79). Ich widerspreche damit der gängigen Argumentation in der Forschung, dass de Sade das Thema Inzest ausschließlich mit dem Verweis auf das Naturrecht thematisiere. Dabei handelt es sich lediglich um einen Teilaspekt seiner Argumentation. Wie auch andere seiner philosophischen und literarischen Motive ist dieses Werk vielschichtig. Für den weiteren Verlauf interessiert lediglich seine philosophische Ebene.

---

2 | Die gebräuchliche Interpretation, die auch Roland Meyer (1999: 215-220) vertritt, lautet, dass diese Form der Sexualität mit einem besonderen Tabu belegt sei. Dieser Ansatz führt zur Begründung, dass sich de Sade deswegen der Thematisierung dieser Form von Sexualität widmete, d.h. sich auf den provokanten Gehalt fokussierte. Josué V. Harari erläuterte in „Les Métamorphoses du désir sans l'œuvre de Sade“: „[L'] inceste permet de mettre à nu la fièvre sexuelle, c'est-à-dire le désir dans toute sa violence. Beaucoup plus important cependant, l'inceste apparaît dans notre mythologie, non seulement sous sa forme symbolique [...], mais aussi en tant que la manifestation d'une crise réelle de notre civilisation, comme le signe différentiel qui est au cœur de tous les désordres. L'inceste, c'est la non-différence qui détruit toutes les différences culturelles au profit du mélange des genres“ (Harari 1974: 34f.).

Das Konzept der partnerschaftlichen und familiären „Liebe“, das sich ebenfalls als eine spezielle Form der gesellschaftlichen Bindung lesen lässt, negiert de Sade in seinen libertinen Novellen zu Gunsten des Stärkeren, betrachtet es als unvereinbar mit der Libertinage und der Philosophie ihrer Vertreter und tut es als Wahnvorstellung ab (vgl. u.a. NJ I: 239f.). Das im libertinen Werk de Sades abgebildete Individuum ist ein bindungsunabhängiges bzw. bindungsunfähiges Geschöpf; das Konzept einer Bindung aufgrund einer überindividuellen Maßgabe – sei es der Familie oder anderer, übergeordneter gesellschaftlicher Werte – schließt er generell aus.<sup>3</sup> Daraus resultiert eine allgemeine Schwierigkeit, Gesellschaft zu denken. De Sades Philosophie scheint per se auf das vereinzelte Individuum hinauszulaufen, welches jedoch aus zweckgebundenen, rationalen Erwägungen heraus immer wieder neue Formen der Gesellschaft sucht.

In den ersten Zeilen seines Romans „Nouvelle Justine“ kündigt sich bereits die Fürsprache für die Individualität an:

„Si, pleins d'un respect vain, ridicule et superstitieux pour nos absurdes conventions sociales, il arrive malgré cela que nous n'ayons rencontré que les ronces, où les méchants ne cueillaient que des roses, les gens naturellement vicieux par système, par goût, ou par tempérament, ne calculeront-ils pas, avec assez de vraisemblance, qu'il vaut mieux s'abandonner au vice que d'y résister?“ (ebd.: 31).

Als Basis seiner Argumentation dient de Sade dabei die Heteronomie der Menschen und ihrer Anlagen. Noch im selben Kapitel wird die unglückliche Justine mit dem „Atomismus“ konfrontiert und der „Isolation“ als dessen Folge, als sie der Geistliche abweist, an den sie sich in ihrer Not wendet. Sufficienter teilt de Sade dem Leser mit: „[E]lle est condamnée à l'isolisme“ (ebd.: 37). Die Individuation mittels Bindungslosigkeit propagiert auch de Sades Libertin Dolmancé offen gegenüber Eugénie:

„Eugénie: Mais si, comme vous le dites, la nature fait naître les hommes isolés, tous indépendants les uns des autres, au moins m'accorderez-vous que les besoins, en les rapprochant, ont du nécessairement établir quelques liens entre eux; de là, ceux du sang nés de leur alliance réciproque, ceux de l'amour, de l'amitié, de la reconnaissance; vous respecterez au moins ceux-là, j'espère? Dolmancé. – Pas plus que les autres, en vérité; mais analy-

3 | Ich beschränke mich bewusst auf die Trennung zwischen seinem libertinen und nicht-libertinen Werk, da in seinen nicht-libertinen Novellen, Märchen und Theaterstücken durchaus Liebe im romantischen Sinne als auch andere Formen gesellschaftlichen Gemeinsinns in der gängigen Bedeutung auftauchen.

sons-les, je le veux: un coup d'œil rapide, Eugénie, sur chacun en particulier. Direz-vous, par exemple, que le besoin de me marier, ou pour voir prolonger ma race, ou pour arranger ma fortune, doit établir des liens indissolubles ou sacrés avec l'objet auquel je m'allie? Ne serait-ce pas, je vous le demande, une absurdité que de soutenir cela? Tant que dure l'acte du cot, je peux, sans doute, avoir besoin de cet objet pour y participer; mais sitôt qu'il est satisfait, que reste-t-il, je vous prie, entre lui et moi?' et quelle obligation réelle enchaînera à lui ou à moi les résultats de ce coït? Ces derniers liens furent les fruits de la frayeur qu'eurent les parents d'être abandonnés dans leur vieillesse, et les soins intéressés qu'ils ont de nous dans notre enfance ne sont que pour mériter ensuite les mêmes attentions dans leur dernier âge. Cessons d'être la dupe de tout cela: nous ne devons rien à nos parents... pas la moindre chose, Eugénie, et, comme c'est bien moins pour nous que pour eux qu'ils ont travaillé, il nous est permis de les détester, et de nous en défaire même, si leur procédé nous irrite; nous ne devons les aimer que s'ils agissent bien avec nous, et cette tendresse alors ne doit pas avoir un degré de plus que celle que nous aurions pour d'autres amis, parce que les droits de la naissance n'établissent rien, ne fondent rien, et qu'en les scrutant avec sagesse et réflexion, nous n'y trouverons sûrement que des raisons de haine pour ceux qui, ne songeant qu'à leurs plaisirs, ne nous ont donné souvent qu'une existence malheureuse ou malsaine" (PhB: 479).

Die Auflösung der gesellschaftlichen Bindungen einschließlich der familiären bewirbt de Sade ebenso redundant in der „Histoire de Juliette“. Der Libertin Noirceul erklärt darin: „Que les liens de famille ne te paraissent pas plus sacrés, Juliette: ils sont tout aussi chimériques que les autres“ (HJ I: 226). Dementsprechend gerieren sich die Protagonisten de Sades häufig als Einzelgänger, die sich von der sie umgebenden Gesellschaft separieren und nur selten über längere Zeit eine Bindung in Form einer Vereinigung mit Gleichgesinnten suchen (vgl. Kapitel 3.9 der vorliegenden Arbeit). Tun sie dies dennoch, dann aus einem egoistischen Impetus heraus, der stark an die Argumentationsmuster von Max Stirner erinnert (vgl. Kapitel 4.1 der vorliegenden Arbeit) und auf einem utilitaristischen Prinzip der Potenzierung der eigenen Macht beruht. In der „Nouvelle Justine“ lässt de Sade die Bandenführerin Dubois verkünden:

„Si quelque fois nos besoins nous rapprochent, séparons-nous dès que nos intérêts l'exigèrent parce que l'égoïsme est la première des lois de la nature, la plus juste, la plus sacrée, sans doute. N'apercevons jamais dans les autres que des individus faits pour nos passions ou pour nos caprices“ (NJ I: 70).

Auch Coeur-de-Fer erläutert Justine das Prinzip der Räuberbande unter der Prämisse des Egoismus:

„Quels épouvantables sophismes! Dit Coeur-de-Fer. Ce n'est pas la vertu qui soutient les associations criminelles: c'est l'intérêt, c'est l'égoïsme. Il porte donc à faux, Justine, cet éloge de la vertu, que vous avez tiré d'une chimérique hypothèse. Ce n'est pas nullement par vertu que, me croyant, je le suppose, le plus fort de la troupe, je ne poignarde par mes camarades pour les dépouiller; c'est parce que, me trouvant seul alors, je me priverais des moyens qui peuvent assurer la fortune que j'attends de leurs secours. Ce motif est l'unique qui retienne également leurs bras vis-à-vis de moi. Or, ce motif, vous le voyez, Justine, il n'est qu'égoïste, il n'a pas le plus léger caractère de vertu“ (ebd.: 89).

In diesem Zusammenhang zitiert de Sade eine Auseinandersetzung mit der Idee vom „volonté générale“ von Jean-Jacques Rousseau:

„Ne périra-t-il pas bien plus certainement, s'il n'a, pour exister, que sa misère et l'abandon des autres? Ce qu'on appelle l'intérêt de la société n'est que la masse des intérêts réunis; mais ce n'est jamais qu'en cédant que cet intérêt particulier peut s'accorder et se lier aux intérêts généraux: or, que, voulez-vous que cède celui qui n'a presque rien?“ (ebd.: 89).

Im Gespräch mit Juliette erklärt ein Libertin über das egozentristische Weltbild, das seiner Philosophie zugrunde liegt: „Mais le philosophe n'admet pas ces rapports gigantesques; ne voyant, ne considérant que lui seul dans l'univers, c'est à lui seul qu'il rapporte tout“ (ebd.: 342). Der Mönch Sylvestre benennt in derselben Novelle den Egoismus als eine Konstante des natürlichen Lebens: „L'égoïsme est la plus sainte et la plus sûre des lois de la nature“ (ebd.: 278). Ebenso wie bei Max Stirner kommt ihm bei de Sade eine wichtige Rolle bei der Sicht des menschlichen Zusammenlebens zu. Der Egoismus wird als Haupttriebfeder menschlichen Handelns hervorgehoben und umgewertet. Sein Begriff von Egoismus bleibt dabei allerdings häufig in der moralischen Bedeutung verhaftet.

De Sade erhebt also in seinen libertinen Novellen ein bindingsarmes bzw. -loses Individuum zur Grundlage seiner Philosophie. Seine Sicht der Gesellschaft ist daher auf in der Gesellschaft atomisierte Individuen gerichtet. Hier spielen sicherlich autobiographische Erfahrungen von Einsamkeit mit hinein, deren Ausmaß allerdings Spekulation bleibt und nicht weiter verifizierbar ist. Sowohl sein Aufruf „Français, encore un effort si vous voulez être républicains“ als auch sein Exkurs über die frühsozialistische Inselutopie Tamoé verweisen aber dennoch auf den Menschen als ein soziales Wesen. Die Argumentationsmuster dieser Werke ähneln sich immens.

## 3.2 LIBERTINS IM WERK DE SADES

„Obviously anyone can be a Sadean hero.  
The choice is free, as the cases of Justine  
and Juliette show“  
(Airaksinen 1991: 79).

Der Begriff „Libertin“, der im französischen häufig in Zusammenhang mit den Begriffen „débauche“ (deutsch: „Ausschweifung“) und „dissolution“ (deutsch: „Sittenverfall“) verwendet wird und damit auf eine Bedeutung eingeschränkt, leitet sich von dem lateinischen Begriff „Libertinus“ ab, eines ursprünglich als Bezeichnung für freigelassene Sklaven gebrauchten Terminus; in späteren Jahren wurde er als Schimpfwort für vermeintliche Ketzer und Atheisten verwendet. Im Laufe der weiteren etymologischen Entwicklung haben sich zwei Bedeutungen des Begriffs herauskristallisiert, die auch den heutigen Gebrauch des Wortes prägen. Der „Libertin“<sup>4</sup> ist einerseits als „freigeistiger Mensch“, andererseits als „ausschweifend lebender Mensch“ definiert (vgl. Brockhaus 1998: 374f.; Robert 2007: 1452). Das „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ erläutert den Begriff „Freigeist“ wie folgt: „Vertreter der Aufklärung, ein freiheitlich hinsichtlich der moralischen außerreligiösen Lehren gerichteter Mensch (Freidenker), im weitesten Sinn der von vorausgesetzten moralischen Normen freie Mensch“ (Wörterbuch 1998: 226f.). Vor diesem Hintergrund bietet sich die Lesart der Libertins im Werk de Sades als souveräne Individuen an. Jörn Ahrens erläuterte das zugrunde liegende Souveränitätskonzept: „That paradigm of sovereignty outlined by Marquis represents an amalgamation of the classic concepts of political sovereignty [...] and a consequent but thoughtless reading of Kant’s conception of the autonomous (self-legislating) individual“ (Ahrens 2005: 310). In den vereinzelt Selbstbeschreibungen de Sades findet sich auch wiederholt der positive Bezug auf den Begriff des Libertins, den er zeitweise als Synonym für die Bezeichnung des „Philosophen“ verwendet (vgl. PhB: 384). Die Gestalt des Libertins ist darüber hinaus eng mit der Herausbildung der Individualität im Zuge der Moderne verknüpft (vgl. Petrowski 2002) und bildet somit einen wichtigen Aspekt für die Konstruktion des de Sadeschen Individualitätskonzeptes.

Die Thematik der „Libertins“ und der „Libertinage“ nahm in der erotischen Literatur des 18. Jahrhunderts allgemein einen hohen Stellenwert ein. De Sade

4 | Über die Entstehung und Entwicklung des Begriffs „Libertin“ s.a.: Bornemann 1969: 311; Schneider 1970; Seguin 1984: 42-44; Ray 1992: 1124; Blanc 1997; van Crugten-André 1997: 21-29; MacLean 1998; Godin 2004: 729; Guiraud 2006: 416; Robert 2007: 1452. Weiterhin: Libertinage/Libertinismus: Krug 1969b: 726; Delon 1992; Honderich 1995: 729; Borel 2005; Mainil 2006; sowie explizit zur libertinen Literatur: Delon 2000.

bildet in dieser Hinsicht keine Ausnahme. F. Schalk stellte in seinem Beitrag im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ fest:

„In der reichen psychologischen Landschaft des erotischen Romans im 18. Jh., die viele Grade von Lust – zwischen Flüchtigkeit und Intensität – einschließt, kommt der L.[ibertinage] eine besondere Rolle zu: Das Wort metamorphiert dann je nach Intensität der Verbindung von sinnlichem und geistigen Genuß“ (Schalk 1980: 275).

Das konkrete Individuum bezeichnet de Sade in seiner Philosophie wiederholt als „Libertin“. Im Rückgriff auf diese Figur reizt de Sade die gesamte Spannbreite des Begriffs aus – Libertins sind in seinem Werk sowohl „freigeistig lebende Menschen“ als auch schlicht „Lüstlinge“.<sup>5</sup> In der zuletzt genannten Ausprägung erscheinen sie wiederholt als Karikaturen der französischen Oberschicht. Beispielfür hierfür steht die Beschreibung der Eigenschaften und Gewohnheiten der vier Libertins in „Les cent vingt journées de Sodome“. Über Duc de Blangis, einen dieser vier Libertins, schreibt de Sade:

„Le Duc de Blangis, maître à dix-huit ans d'une fortune déjà immense et qu'il a beaucoup accrue par ses maltôtes depuis, éprouva tous le inconvénients qui naissent en foule autour d'un jeune homme riche, en crédit, et qui n'a rien à se refuser: presque toujours dans un tel cas la mesure des forces devient celle de vices et on se refuse d'autant moins, qu'on a plus de facilités à se procurer tout. Si le duc eût reçu de la nature quelques qualités primitives, peut-être eussent-elles balancé les dangers de sa position, mais cette mère bizarre, qui paraît quelquefois s'entendre avec la fortune pour que celle-ci favorise tous les vices qu'elle donne à de certains êtres dont elle attend des soins qu'elle a besoin de ceux-là comme des autres, la nature, dis-je, en destinant Blangis à une richesse immense, lui avait précisément départi tous les mouvements, tous les inspirations qu'il fallait pour en abuser. Avec un esprit très noir et très méchant, elle lui avait donné l'âme la plus scélérate et la plus dure, accompagnée des désordres dans les goûtes et dans les caprices d'où naissait le libertinage effrayant auquel le duc était si singulièrement enclin. Né faux, dur, impérieux, barbare, égoïste, également prodigue pour ses plaisirs et avare quand il s'agissait d'être utile, menteur, gourmand, ivrogne, poltron, sodomite, incestueux, meurtrier, incendiaire, voleur, pas une seule vertu ne compensait autant des vices“ (S: 25f.).

Bereits zum Auftakt der Erzählung tituliert er diese Kategorie von Menschen als „sangues“ (ebd.: 19, deutsch: „Blutegel“). Ebenso findet sich eine hiermit über-

5 | Vgl. z.B. Cusset 1993: 327.

einstimmende Äußerung im Dialog von Dolmancé mit Eugénie, in dem er erklärt: „Tous les excès en donnent quand on est libertine“ (PhB: 459). Sie stellen sich als Charaktermasken der dekadenten französischen Aristokratie dar. Diese besitzen für die weitergehende Untersuchung über das Konzept der Individualität nur einen geringen Erkenntniswert. De Sade nutzt sie in erster Linie zum Transport seiner Kritik an dem Lebensstil der französischen Oberschicht. Bereits Eugen Dühren wies in seinem unter dem Pseudonym Iwan Bloch verfassten Werk „Der Marquis de Sade und seine Zeit“ auf diesen Umstand hin:

„Adel und Geistlichkeit spielen in den Romanen des Marquis de Sade die Hauptrolle. Prinzen, Herzöge, Grafen, Marquis, Chevaliers treten neben dem Papst, Kardinälen, Erzbischöfen, Bischöfen, Mönchen aller Orden, Geistlichen, Abbés, Aebtissinnen und Nonnen als erotische und atheistische Scheusale auf. Die ganze Korruption des ancien régime zieht vor unseren Augen vorüber“ (Bloch 1900; hier: 1970: 48).

Ebenso erklärte Elmar Waibl:

„Als Literat ist Sade ein schonungsloser Chronist der maßlosen sittlichen Korruption im Frankreich des ausgehenden 18. Jahrhunderts, und ein Vergleich mit den sittengeschichtlichen Fakten dieser Zeit [...], macht deutlich, daß sich Sade in seinen literarischen Darstellungen durchaus in den Grenzen seiner Zeiterfahrung bewegt“ (Waibl 1983: 243f.).

Einen anderen Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Stellung und Libertinage stellte hingegen Roland Barthes her: „Et si les maîtres, eux, appartiennent toujours aux classes supérieures (princes, papes, évêques, nobles ou grands roturiers), c'est qu'on ne peut être libertin sans argent“ (Barthes 1971: 28f.).

Die zuerst genannte Ausprägung des Libertins hingegen, diejenige des „Freigeistes“, bietet eine Reihe von Anhaltspunkten für das Verständnis des Individualitätskonzeptes von de Sade. Ich stimme zwar mit Georges Bataille weitgehend überein, der in „La Littérature et le Mal“ erklärte: „Encore est-il que le cas exceptionnel de Sade ne contrevient guère à une opinion qu'il irait plutôt confirmer“ (Bataille 1957: 112). Dennoch halte ich die Figur der Juliette, der ich ein eigenständiges Unterkapitel in der vorliegenden Untersuchung widme (vgl. Kapitel 3.2.3 der vorliegenden Arbeit), für eine zentrale Figur, in deren Aussagen de Sade seine philosophischen Positionen ausgefeilt präsentiert.

Peter Hoffmann schrieb in seiner Untersuchung über die Figur des Libertins über das Privileg der Libertinage:

„In der Leitfigur des Libertin sind die ‚licence charnelle‘ und jene ‚folle curiosité‘ vereint, die ihm die tradierten Autoritäten suspekt erscheinen lassen,

und in deren Namen er seine subjektive Freiheit gegen die gesellschaftliche Normierung und Ausrichtung der Individuen ins Feld führt. Doch ist sein Drang nach Souveränität ein Privileg; es korreliert mit der Unterdrückung jener Subjekte, die nicht der libertinen Kaste angehören, basiert auf der Unfreiheit der anderen. Das Streben nach souveräner Subjektivität pervertiert angesichts des Fortbestands von Unterdrückung einer Majorität von Objekten somit zur Aufrechterhaltung eines Status quo – das *Œuvre de Sades* wird zur Parabel eines selbstherrlichen Subjektes, das keine Grenze findet in der Unterjochung von Mensch und Natur, wenn diese dem Zwecke seiner Reproduktion dient. Die libertine Subgesellschaft wird zur Parabel universeller Herrschaft, die Affinität von Aufklärung und repressiver Totalität wird manifest“ (Hoffmann 1984: 11f.).

Der französische Verleger Jean-Jacques Pauvert erläuterte hingegen:

„Homme de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, Donatien de Sade semble d’abord n’attribuer au terme libertin que la simple acception que nous lui donnons aujourd’hui, et qui date à peu près de la Régence: homme mœurs libres, déréglées même, porté sans retenue aux plaisirs de la chair: ‚Je suis un libertin [...] mais je ne suis pas un criminel, ni un meurtrier‘, complète Sade un peu plus loin. Il s’agit donc bien de mœurs, de conduite. Mais en réalité, il s’agit aussi d’opinion, de philosophie. Car Sade, qui s’affirmera toujours ‚philosophe‘, et plus tard parlera de lui captif comme du ‚philosophe dans les fers‘, ne manque jamais une occasion, en forteresse, d’exposer sa ‚philosophie‘, et de s’affirmer libertin au sens complet que lui donnait le xviii<sup>e</sup> siècle: ‚qui ne saurait s’assujettir aux lois de la religion, soit pour la croyance, soit pour la pratique‘ (dictionnaire de Trévoux), et dont les dérèglements de conduite sont une inversion persévérante et calculée des préceptes chrétiens, dirigée par un athéisme militant“ (Pauvert 1989: 231).

Gekennzeichnet ist das Dasein seiner Libertins durch die Erfahrung der Individuation und der damit einhergehenden Vereinsamung, die nach Jean-Paul Sartres Darstellung ein verbindendes Element zur Philosophie Max Stirners darstellt (vgl. Sartre 1965: 93).

Über das dieser Philosophie zugrunde liegende Menschenbild schrieb Willem Frederik Hermans in Kontrastierung zu Rousseaus positivem Menschenbild:

„Unter Berufung auf die atheistischen, materialistischen Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts wie de la Mettrie, Baron d’Holbach, Helvétius und Diderot ist für Sade der Mensch ein absolut einsames, ein wildes, ein reißendes Tier. Nicht der edle Wilde. Er wird nicht, wie Rousseau gedacht hat, einen ‚contrat social‘ schließen, um gemeinsam mit seinen Artgenossen die

Rechte und Freiheiten eines jeden und einzelnen zu garantieren“ (Hermans 1965; hier: 2002: 74).

De Sade selbst hat nur wenig direkte Aussagen getroffen, von denen allgemeingültige Definitionen der Begriffe „Libertin“ und „Libertinage“ abgeleitet werden könnten. Daher ist davon auszugehen, dass er die Begriffe dem zeitgenössischen Verständnis entsprechend verwendete. In einer Fußnote zu Beginn der „Nouvelle Justine“ schreibt de Sade selbst über die Libertinage lediglich:

„Dans toutes la férocité et toujours ou le complément ou le moyen de la luxure: toutes les recherches outrées du libertinage sont des actes de férocité. Il n'est pas un seul homme cruel qui n'ait été un très grand libertin; et réversiblement un libertin qui ne devienne féroce. Au reste, la férocité n'est, comme la douleur, qu'un mode de l'âme absolument indépendant de nous; et nous ne devons ni plus rougir, ni plus nous glorifier de l'un que de l'autre. L'homme ne travaille jamais qu'à sa félicité: quelle que soit la route qu'il adopte dans la carrière de la vie, c'est toujours pour courir au bonheur, mais à sa manière. Et Néron trouvait autant de plaisir à égorger ses victimes, que Titus à ne pas voir s'écouler un jour, qu'il n'eût fait un heureux“ (NJ I: 60f.).

Am Ende des ersten Bandes der Justine erklärt der Libertin Rodin über das Konzept der Libertinage: „Eh! comment pourrait jamais l'être un raffinement de jouissance? Le libertinage est-il autre chose? Non, sans doute: eh bien, comment ce qu'il y a de meilleur peut-il avoir des inconvénients?“ (ebd.: 185). Die Libertins gehören somit der ersten Kategorie in der Barthes'schen Gegenüberstellung an, über die er schrieb: „Les premières sont réalistes, ils individualisent soigneusement leur modèle, du visage au sexe“ (Barthes 1971: 27). Bezogen auf diese Libertins schrieb Timo Airaksinen ähnlich über Identität: „That no persons have identities is one of the main tenets of Sade's counter ethics. Only a few chosen individuals – the future Nietzsches – are authentic anti-persons“ (Airaksinen 1991: 108). Beispiele dafür sind die sehr eingängige Beschreibung des Mönches Jerome (vgl. NJ I: 67ff.) und ähnlich ausführliche Darstellungen anderer Libertins – wohingegen die Opfer der Libertins meist nur sehr oberflächlich beschrieben und auf Äußerlichkeiten reduziert werden.

Die grundlegenden philosophischen Ansichten der Libertins, die sie in ihrer Rolle als Vertreter der de Sadeschen Philosophie vorbringen, werde ich in den kommenden Abschnitten der Arbeit systematisch thematisieren. Aus ihren konkreten Ansichten und Handlungsweisen lassen sich Rückschlüsse auf de Sades Denken von Individualität ziehen.

Georges Bataille erschien der Libertin vorrangig als ein Transgressionswesen. Er fokussierte seine de Sade-Rezeption auf den Aspekt des dionysischen Rausches, den die Libertins immer wieder einfordern. Folgt man der Nietzscheani-

schen Auffassung und Batailles Rezeptionslinie, lässt sich das Libertin-Dasein als Versuch der Überschreitung individueller Grenzen lesen – und als eine Bejahung zum Leben, als „Amor Fati“, d.h. eine Form des dionysischen Rausches wird zum zentralen Element ihres Daseins. Die beiden Autoren Cherasse und Guicheney schrieben über den libertinen Geist:

„En effet, l'esprit libertin trouve toujours sa formulation dans un discours individualiste, qui s'oppose comme chez les encyclopédistes à la religion, à l'obscurantisme, à l'hypocrisie, au despotisme; il affirme que les lois morales découlent de l'intérêt individuel et que si les hommes sont immoraux, c'est la plupart du temps par ignorance, et faute de connaître leur intérêt véritable...“ (Cherasse/Guicheney 1976: 103f.).

Ein weiterer wichtiger Aspekt der Haltung der Libertins ist ihr militanter Atheismus und Anti-Theismus. Der Libertin Durcet erläutert seine Haltung zur Religion in „Les cent vingt journées de Sodome“:

„J'ai la religion en haine ainsi que tous ceux qui la pratiquent, et, de l'indifférence que j'éprouve pour vous prévient que je passerai bien promptement à la plus violente version, si vous continuez à révéler d'infâmes et d'exécrables chimères qui firent de tout temps l'objet de mon mépris“ (S: 302).

Auf eine weitere bedeutsame Unterscheidung bei den Libertins wies Elisabeth Lenk hin. In ihrem Essay „Justine und Juliette. Antagonistisches Frauenbild und antagonistische Moral bei D. A. F. Sade“ unterschied sie zwischen der Darstellung von männlichen und weiblichen Libertins:

„Daß er obendrein einen Unterschied zwischen libertinen Männern und Frauen macht, ist den lesenden Männern entgangen. Neben jener Selbstvergotung, welche übrigens meist mit kläglichster Feigheit einhergeht, sobald sich die Machtverhältnisse umgeschlagen haben, neigen die libertinen Männer überdies zur Heuchelei. Sie haben Angst aufzufallen. [...] Die libertinen Frauen hingegen lernen von Anfang an, darin ist Juliette so etwas wie die Parodie eines Erziehungsromans, auf die heuchlerische Anerkennung der Öffentlichkeit zu verzichten. Juliette ist stolz darauf, eine Frau ohne Ehre, ohne Gesetze und ohne Moral zu sein und als solche zu gelten“ (Lenk 1988: 293).

Die Einteilung der Libertins anhand ihres biologischen Geschlechts („Sex“) unterstützte ich zwar bedingt, werde aber gerade der Figur der Juliette ein separates Kapitel widmen, weil sie der Reduzierung auf ihr sozialkonstruiertes Geschlecht (Gender) entkommt. In ihrem Aufsatz „Juliette oder die Leidenschaft der Vulk-

ne“ fragte Catherine Cusset: „Was hat es mit der Libertinage Sadescher Prägung auf sich?“ (Cusset 1993: 327). Ihre Antwort lautete:

„Allein schon die sprachliche Form verdeutlicht den Radikalismus dieser Libertinage, deren obersten Gebot darin besteht, jegliche Begrenzung der körperlichen und geistigen Freiheit zu negieren. Die Grenze aber stellt das Hauptproblem der Libertinage dar: wie kann man ununterbrochen die Grenzen der Zeit, des Raumes, der Gesetze, der Normen, der Familie überschreiten? Wie sich aus der Knechtschaft befreien, wenn dies etymologisch gesehen der Sinn des Wortes ‚Libertinage‘ ist? Die Antworten der Sadeschen Libertins sind bekannt: durch Verbrechen, Apathie, Atheismus. Dies sind die Prinzipien, die Sades Werk bis zur Geschichte der Juliette beherrschen. In der Geschichte der Juliette aber überschreitet Sade jene de Sadesche Libertinage, wie sie uns aus den vorangegangenen Romanen und gerade auch aus der Neuen Justine geläufig ist: nun enthüllt er die Aporie der libertinen Grundsätze und inszeniert deren Sackgasse, eine Sackgasse, die man ‚Verzweiflung über die Grenzlosigkeit‘ nennen könnte – die Bewegung der ständigen Überschreitung kann nämlich nie zur Ruhe kommen. Und mit Juliette erschafft Sade eine weibliche Figur, die, statt nur am Prinzip Befreiung festzuhalten, eine vulkanische Phantasie ins Spiel bringt und die Sadesche Libertinage in den Grundzügen erschüttert“ (ebd.: 327f.).

Diese Aussage verweist bereits auf die Sonderstellung Juliettes in de Sades Werk, gerade auch bezüglich der Konstituierung von Individualität.

Der Libertin wird auch als souveränes Individuum dargestellt – äquivalent zu jenem in der Philosophie Friedrich Nietzsches. „La chose essentielle, dans tout gouvernement sage, est que le peuple n’encaisse pas l’autorité des grandes; il ne l’entreprend jamais, sans qu’une foule de malheurs ne bouleversent l’État, et ne le gangrènent pendant des siècles“ (NJ II: 208f.). In dieser Hinsicht wurde er bereits wiederholt mit dem „Übermenschen“ in Verbindung gebracht (Carter 1979; Sollers 1989; Hermans 2002), wobei diesem Vergleich häufig lediglich eine oberflächliche Rezeption des Schlagwortes zu Grunde liegt.

Im Werk de Sades entwickeln sich seine männlichen Protagonisten über einen selbständigen Erkenntnisprozess zu Libertins – über die Bewusstwerdung und Anerkennung der eigenen, durch die Natur eingegebenen Laster und Eigenschaften. Dieser Prozess hat sein Äquivalent in der klassischen Idee des „genius“. Die Passagen über ihre Entwicklung sind rar gesät und meistens nur grob angedeutet, im Gegensatz zu jenen über die Entwicklung der weiblichen Libertins Juliette („Histoire de Juliette“) und Eugénie („Philosophie dans le Boudoir“), deren Erziehung zur Libertinage sehr detailliert geschildert wird. Gegenüber Juliette erklären die Libertins wiederholt, dass sie sich meist sehr früh in ihrer Kindheit von den (geistigen) Fesseln der Gesellschaft gelöst haben (vgl. z.B. HJ II: 215-218).

An erster Stelle steht dabei in den meisten Fällen die rationale Erkenntnis (vgl. z.B. S: 26f.) der Nicht-Existenz Gottes, anhand derer das gesellschaftliche Konstrukt von Moral seinen Wert verliert (vgl. Kapitel 3.4 der vorliegenden Arbeit). Eine der wichtigsten Errungenschaften auf dem Weg zum vollwertigen Libertin stellt somit die Überwindung der Religion bzw. des Glaubens als der Hindernisse für die Herausbildung einer eigenen Individualität dar.

Die Libertinage trägt dabei immer einen Zug von aktiver Bewusstseinshaltung und -entfaltung, d.h. dieser Akt der Individualität verlangt jeweils ein aktives Zutun der Individuen. Dies kann unter anderem über den Akt der rationalen Selbsterkenntnis verlaufen. Der Libertin Bressac verkündet in der „Nouvelle Justine“:

„Je ne suis heureux, moi, ma chère, que depuis que je me livre à tous les crimes de sang-froid. Lorsque mon âme, encore dans l'écorce, ne se montait que par gradation au ton mâle où je l'ai contrainte à présent, je souffrais en lui laissant quelques élan; des sots remords venaient l'agiter. J'ai combattu; je me suis fait des principes des mes erreurs; et de ce moment seul j'ai connu la félicité. On fait ce qu'on veut de son âme: les ressorts de la philosophie la montent au ton que l'on désire; et ce qui nous faisait frémir dans l'enfance devient, dans notre âge mûr, l'objet de nos plus grands plaisirs“ (NJ II: 162f.).

Als Initiierungshandlung fungiert bei vielen Libertins der Mord an Familienangehörigen (vgl. z.B. ebd.: 23), der sich als ein bewusster Akt der „Individuation“ und „Atomisierung“ lesen lässt. Die Familienbande, die als die stärkste Verbindung innerhalb einer herkömmlichen Gesellschaft gelten, werden mit diesem Akt gebrochen<sup>6</sup>, der eine Befreiung des Individuums aus seinen klassischen, nicht nur familiären Bindungen ermöglicht: Die Loslösung von der Familie lässt sich auch als ein Austritt aus einer gesellschaftlichen Wertegemeinschaft lesen.

Vor diesem Hintergrund lässt sich das von Friedrich Nietzsche häufig wiederholte apollinische Postulat „Erkenne dich selbst“ auch auf die de Sadeschen Libertins anwenden. Ihrer Abgrenzung gegenüber der Gesellschaft geht der eigene Erkenntnisprozess voraus, der sie zu einer Individuation von der sie umgebenden gesellschaftlichen Umwelt führt. Der Libertin Verneuil erläutert Justine das Fehlen einer allgemeingültigen Grundlage für die Gesellschaft: „Nous nous aveuglons sur ce que la nature nous dicte à cet égard; et ces sentiments d'amour, fraternels ou filiaux, lorsqu'ils s'exercent d'un sexe à l'autre, ne sont jamais que des désirs lubriques“ (NJ II: 179). Damit bringt er das egozentrische Weltbild der de Sadeschen Libertins auf den Punkt.

6 | Bei diesem Aspekt mag seine eigene Erfahrung eine wichtige Rolle gespielt haben. Psychologisch-orientierte Studien verweisen deshalb auch immer wieder auf die familiären Strukturen, in denen de Sade aufwuchs.

Neben dem individualistischen Aspekt zeigt de Sade aber auch das Umschlagen in eine gesellschaftliche Tyrannei als mögliche Konsequenz dieses Weltbilds auf. In ihrer absoluten Entgrenzung werden die Bedürfnisse und Sphären des anderen Individuums nicht mehr anerkannt bzw. dem Recht des Stärkeren geopfert. Ein Beispiel dafür ist das Verhalten der vier Libertins in „Les cent vingt journées de Sodome“: Ihr Bestreben, die eigene Individualität zu leben, mündet in einen Totalitarismus, in dem ihr Umfeld in einer Sklaverei vor sich hin vegetiert.

### 3.2.1 Erziehung zur Libertinage

Während die männlichen Libertins durch (Selbst-)Erkenntnis recht früh zur Libertinage kamen (vgl. Kapitel 3.2.1.1 der vorliegenden Arbeit) bzw. de Sade ihre Initiierung als Libertins nicht näher beschreibt, finden sich in den Figuren der Eugénie aus der „Philosophie dans le Boudoir“ und Juliette aus dem gleichnamigen Roman zwei Frauengestalten, die durch Erziehung zur Libertinage geführt werden. Ihre Initiierung findet bereits im Vorwort „Aux Libertins“ der „Philosophie dans le Boudoir“ ihren Widerhall, einer in Anlehnung an Jean-Jacques Rousseaus Erziehungsroman „Emilé“ verfassten Polemik<sup>7</sup>, die sowohl in der Tradition des italienischen Schriftstellers Pietro Aretino (Ragionamenti; deutsch: „Hetärengespräche“)<sup>8</sup> steht als auch des pornographisch-aufklärerischen Romans „Thérèse Philosophie“<sup>9</sup>, der Jean-Baptiste de Boyer Marquis d'Argens zugeschrieben wird.

Hatte Rousseau seinen Roman „Emilé“ der Erziehung der Söhne gewidmet, im Vorwort eine „natürliche“ Erziehung propagiert und sich an „une bonne mère qui sait penser“ (Rousseau 1762; hier: 1969: 241) gerichtet, so persifliert ihn de Sade mit einem Rückgriff auf die klassische erotische Erziehungsnovelle. Die Widmung seines Buches – „La mère en prescrira la lecture à sa fille“ (PhB: 381) – ist allerdings in erster Linie eine Persiflage des Pamphlets „Fureurs utérines“ (1791) der französischen Königin Marie-Antoinette (vgl. Pauvert 1990: 178). Im Vorwort der „Philosophie dans le Boudoir“ richtet sich de Sade an wollüstige, junge Mädchen und liebenswerte Lüstlinge. Der in sieben Dialoge unterteilte Roman beschreibt die Erziehung der anfänglich noch jungfräulichen Eugénie zur Libertinen, deren Höhepunkt der gewaltsame Individuationsakt gegenüber ihrer Mutter darstellt. Im ersten Dialog erläutert Madame Saint-Ange gegenüber ihrem Bruder

7 | In der Bibliothek de Sades in La Coste befand sich eine Ausgabe dieses Romans. Auch in der Sekundärliteratur wurde sein Einfluss wiederholt thematisiert (vgl. Laborde 1991: 28f., 40).

8 | Vgl. zur Bedeutung Arentinos für den libertinen Roman in Frankreich: Fischer 1994.

9 | In der „Histoire de Juliette“ wird dieser Buchtitel explizit benannt (vgl. HJ I: 481).

das Ziel der Erziehung: „Il est bien sûr que je n'épargnerai rien pour la pervertir, pour dégrader, pour culbuter dans elle tous les faux principes de moral dont on aurait pu déjà l'étourdir“ (ebd.: 388). Neben der Einführung in die körperlichen Vergnügungen, die diesen Roman zu einem klassischen Text des pornographischen Genres machen, bildet die geistige Erziehung in der Tradition der Aufklärung einen weiteren Schwerpunkt der Geschichte. Eingeflochten in die sexuellen Szenen<sup>10</sup> sind Monologe der Libertins bzw. Dialoge zwischen ihnen und Eugénie, in denen die Tugend, die Religion und vereinzelte moralische Ansichten nacheinander als Wahnvorstellungen entlarvt werden. Eugénie kommt dabei in erster Linie die Rolle einer Stichwortgeberin für die Libertins zu. Dies entspricht auch den Gedankengängen des Libertins Bressac aus der „Nouvelle Justine“, der es als Aufgabe der Erzieher und Eltern ansieht, den Kindern möglichst früh die Hirnspinnweben von Religion und Moral auszutreiben (vgl. NJ II: 224). Dabei bezeichnet Eugénie in „Philosophie dans le Boudoir“ Madame de Saint-Ange als „séductrice“ (PhB: 413; deutsch: „Versucherin“), der Text persifliert also die alttestamentarische Geschichte vom biblischen Garten Eden, in dem der Teufel in Form der Schlange als Versucher auftritt. Der letzte Schritt von Eugénies Initiierung ist ihre symbolische Loslösung von den familiären Bindungen durch die Teilnahme an der sadistischen Folter an ihrer Mutter. An dieser Stelle wird somit noch ein weiteres Mal der radikale Akt der Individuation dargestellt, mit dem die Familienbande vollständig zerrissen werden.

Der Bruch mit diesen klassischen „Chimären“ wie Moral und Glauben bereitet den Weg für die Reflexion und das Ausleben der eigenen Individualität. Etymologisch ausgedrückt handelt es sich bei dieser Befreiung um eine Emanzipation von bestehenden gesellschaftlichen Normen, die als Schranken bei der individuellen Entfaltung wahrgenommen werden. Deutlich wird an dieser Auflistung, wodurch de Sade die Individualität eingeschränkt sieht: durch die Moral, Sitte und Religion, d.h. die geistigen Grundlagen der gesellschaftlichen Struktur. Zur alternativen Grundlage des menschlichen, individuellen Handelns, wählen die Libertins die Eingaben der Natur. **Der Libertin Dolmancé erläutert:** „Toutes nos actions, et surtout celles du libertinage, nous étant inspirées par la nature“ (ebd.: 462). Im wesentlichen läuft diese Überlegung auf eine Naturdetermination des Individuums hinaus, die de Sade erst in der Figur der Juliette ein Stück weit überwindet. Mit Eugénies „Erlernen“ der Libertinage läuft der Prozess ihrer Individuation ab, der sich in ihrem wachsenden Hass auf die Mutter als Repräsentantin dieser verhassten gesellschaftlichen Vorstellungen zeigt<sup>11</sup> (vgl. PhB: 548-561). Dieser Prozess

10 | An dieser Stelle greift die Erkenntnis von Roland Barthes, dass die sexuelle bzw. sadistische Ebene lediglich die Fassade des de Sadeschen Werkes bildet (vgl. Barthes 1971: 174).

11 | Klossowski interpretiert die Mutter als das Sinnbild der Tyrannei im Werke de Sades (vgl. Klossowski 1967c: 177). Die Figur der Mutter taucht im

macht noch einmal deutlich, dass der Akt der Verwirklichung von Individualität bei de Sade maßgeblich an die bewusste „Atomisierung“ und „Individuation“ gebunden ist.

In ein nur etwas anderes Szenario ist die Geschichte der Erziehung der Juliette eingebettet, deren Schule zwar nicht ausschließlich auf das sinnbildliche Boudoir (deutsch: Damenzimmer) beschränkt, aber auch in eine pornographische Rahmenhandlung eingebettet ist. Die ersten wesentlichen Schritte zur Erziehung Juliettes übernimmt die Nonne Madame Delbène (vgl. HJ I: 61). Ähnlich wie bei Eugénie steht auch am Anfang ihrer Erziehung die Negation der Religion (ebd.: 69f.), auf die eine Kritik an der Vorstellung einer unsterblichen Seele, an den Sitten sowie an der Institution der Ehe folgt.<sup>12</sup> Mit diesen Schritten werden die metaphysischen Grundlagen negiert, auf denen die von der Gesellschaft anerkannten universalen Werte beruhen. Fortgesetzt wird Juliettes Erziehung außer durch ihre praktischen Erfahrungen im Verlauf ihrer Abenteuer auch durch vertiefende Gespräche mit erfahrenen Libertins über die Religion, die Gesetze und Sitten. Darüber hinaus rügen diese Juliette, wenn sie in die bekämpften Verhaltensmuster zurückfällt (vgl. ebd.: 565). Dabei zeigt sich deutlich die geistige Verankerung de Sades im aufklärerischen, auf Rationalität aufbauenden Diskurs seiner Zeit. Darauf haben bereits Theodor W. Adorno und Max Horkheimer in ihrem Exkurs „Juliette – Aufklärung und Moral“ innerhalb der „Dialektik der Aufklärung“ eingehend hingewiesen (vgl. Horkheimer/Adorno 2000).

Der Lern- und damit verbundene Erkenntnisprozess, den de Sade lediglich anhand der weiblichen Libertins darstellt, verläuft über die Verführung und Lehre durch erfahrene Libertins beiderlei Geschlechts. Die Lehre beruht auf folgenden Elementen, die in der kommenden Untersuchung eine wichtige Rolle spielen werden:

- die Negierung Gottes als ein nicht mit Rationalität vereinbares Prinzip (vgl. Kapitel 3.5 der vorliegenden Arbeit),
- die Akzeptanz und Hochschätzung der Natur als Bezugsgröße für das eigene Handeln in Verbindung mit der hedonistischen „Lust“ als Haupttriebfeder des Lebens, der Reflexion und der partiellen Negierung gesellschaftlicher Bedingungen und Normen (Gesetze, Moral, Sitten) (vgl. Kapitel 3.4 und 3.6 der vorliegenden Arbeit).

---

Werke de Sades wiederholt mit negativer Konnotation auf. Es ist zu vermuten, dass in den Hass gegen die Mutterrolle auch die negative Erfahrung mit der eigenen Schwiegermutter, die er für seine langjährige Inhaftierung verantwortlich machte, mit hinein spielt.

12 | In seinem Exkurs „François, encore un effort si vous voulez être républicains“ verweist de Sade auf den expliziten Zusammenhang zwischen Sitten und Religion. Seiner Auffassung nach bestimmt die Religion die Moral (vgl. PhB: 490).

Vor diesem Hintergrund steht die libertine Individualität eindeutig auf einem rationalen Fundament, das seinerseits auf Materialismus fußt. Die Anerkennung der Natur in Gestalt der von ihr eingegebenen Neigungen ist die determinierende Grundlage von libertiner Individualität – wobei die Libertins zugleich die Natur auf eine paradoxe Weise anfeinden, da sie droht, die Stelle der Religion einzunehmen. Der Prozess der individuellen Befreiung ist somit an die rationale Reflexion gebunden, die von den Libertins erlernt wird. Er ist ein bewusster und aktiver Akt der Erkenntnis und der damit verbundenen Empörung gegen die Herrschaftsstrukturen, der auf einer zeitweise vulgär materialistischen Weltsicht basiert.

Hierin zeigt sich bereits eine gemeinsame Ebene mit der Philosophie Max Stirners, der die Befreiung des Individuums und die Möglichkeit der Entwicklung von Individualität an die Reflexion der „fixen Ideen“ koppelt.<sup>13</sup> Bei de Sade taucht als neue Metaphysik der Rückgriff auf die Natur als ein schöpferisches Prinzip auf, womit er sich deutlich von den Ansichten eines Stirners oder Nietzsches abgrenzt. Gleichzeitig fällt aber beim Vergleich von Eugénie und Juliette die philosophische Weiterentwicklung de Sades auf, die in seiner partiellen Abkehr vom vulgären Materialismus seiner geistesgeschichtlichen Vorläufer Baron d'Holbach und La Mettrie deutlich wird. Beide hatten zeitweise einen sehr starken Einfluss auf sein Denken ausgeübt (vgl. Kapitel 3.2.4 und 3.5.1 der vorliegenden Arbeit), der sich aber im Lauf seiner Entwicklung veränderte. Im Gegensatz zu ihrem Materialismus trägt derjenige de Sades allerdings einen deutlichen parodistischen Zug.

### 3.2.2 Die Libertine Juliette als Sonderfall

Eine nicht zu übersehende Sonderstellung im Werk de Sades nimmt die Protagonistin Juliette<sup>14</sup> ein. Heinz-Günter Stobbe schrieb über ihre Rolle: „Wenn es erlaubt ist, in der Beziehung eines Romanautors zu seinen Figuren zu sprechen, dann wird man sagen müssen, de Sade habe seine Juliette geliebt“ (Stobbe 2002: 69).<sup>15</sup> Während er die meisten seiner Figuren nur holzschnittartig grob umreißt – sogar Justine<sup>16</sup>, die tugendhafte Schwester Juliettes, bildet diesbezüglich keine Ausnahme – verleiht de Sade seiner Juliette ein hohes Maß an Individualität und

13 | Bei Nietzsche findet sich als äquivalenter Begriff der des „Götzen“ (vgl. z.B. GD: 258).

14 | Die Namengebung erfolgte eventuell in Anlehnung an die Figur der Julie aus Jean-Jacques Rousseaus Briefroman „Julie ou La Nouvelle Héloïse“ [1761; hier: 1967].

15 | Dieser gängigen These innerhalb der de Sade-Forschung steht die Ansicht von Jean Paulhan entgegen, der in der Justine das Alter-Ego von de Sade zu entdecken glaubte (vgl. Coulet 1989: 84; Pauvert 1989: 240).

16 | Der Name „Justine“, der sich von *jus* [deutsch: Gerechtigkeit, Recht] ableitet, taucht erst in der zweiten Version der Justine (1792) auf. In der

auch an (eigener) Entscheidungsfreiheit jenseits der immer wieder thematisierten Naturdetermination des Menschen. Streckenweise lässt sie sich daher auch als ein Alter Ego de Sades lesen. Sie verkörpert eine freigeistige Frau, die de Sade mit den Attributen seiner Philosophie ausgezeichnet hat. Die Figur der eifrigen Schülerin der Libertins ermöglicht es de Sade gleichzeitig, dem Leser seine eigenen Gedankengänge mit leicht nachvollziehbaren Argumentationen darzulegen. Roland Barthes beschrieb Juliette in einer Fußnote treffend als „Libertinagelehrling“ (vgl. Barthes 1971: 27), während sie für Roland Meyer lediglich eine „Radikalisierung“ des de Sadeschen Libertins verkörperte (vgl. Meyer 1999: 70). Klossowski sah in Juliette die Heldin, aus der die Vernunft spricht (vgl. Klossowski 1967b: 61), und die den Atheismus zu seiner Integralität führte (vgl. ebd.: 61f.). Eine ganz andere Position vertrat Jane Gallop, die de Sade intertextuell mit den Auslegungen von Blanchot, Bataille und Klossowski unter einem feministischen Gesichtspunkt gelesen hat. „Juliette is not her own woman (a woman as woman is never her own) she is absolutely improper, not proper herself“ (Gallop 1981: 58).

Während die de Sadeschen Libertins von der Suche nach „absoluter Freiheit“ getrieben sind – d.h. dem letzten und größten Verbrechen (vgl. Kapitel 3.6 der vorliegenden Arbeit) – und sich zu Maschinen in den Händen der Natur degradieren im Sinne der Philosophie Julien Offray La Mettrie (vgl. Kapitel 3.2.4 der vorliegenden Arbeit), verfügt Juliette über eine reflektierte individuelle Haltung eigener Willensentscheidungen. Mit ihrer Darstellung überwindet de Sade zeitweise partiell seine philosophischen Lehrer La Mettrie und d’Holbach, indem er sich einer Konstituierung von (moderner) Individualität zuwendet, die über ein vulgärmaterialistisches Weltverständnis hinausreicht.<sup>17</sup> Diese Überwindung zeigt sich in Juliettes Schwanken bezüglich der von dem Innenminister Saint-Fond erträumten Entvölkerung Frankreichs – sie wird im Traum von Gewissensbissen befallen (vgl. HJ I: 565) – sowie auch in dem Ausmaß der Reflexion über ihre Handlungen, die seinen anderen Libertins komplett fehlt.

Über die Libertine Juliette und ihr Gegenstück – die tugendhafte Justine – findet sich eine Reihe von Untersuchungen. Die de Sade-Rezeption nimmt sie häufig als Gegenüberstellung von zwei unterschiedlichen Frauenbildern wahr (vgl. z.B. Lenk 1988; Lely 1952/57; hier: 1982): Justine als das zeitgenössisch konservative Ideal einer unterwürfigen und dem Mann gefügigen Frau und Juliette als ein emanzipatorisches Frauenideal.<sup>18</sup> Die Verbindung von Juliette mit einem

---

ursprünglichen Form heißt sie Sophie – so wie die idealisierte Gefährtin aus Rousseaus Erziehungsroman „Émile“.

17 | Die Überwindung der vulgärmaterialistischen Weltsicht vollzieht sich deutlich im Werk de Sades von der Schrift „Les cent vingt journées de Sodome“ über „Aline et Valcour“ hin zur „Histoire de Juliette“. Eigenständige Untersuchungen diesbezüglich liegen noch nicht vor.

18 | Vgl. Carter 1979; Lely 1982; Lenk 1988.

modernen Konzept von Individualität ist hingegen bislang nicht weiter thematisiert worden.

Juliette ist anfangs – genauso wie Eugénie in „Philosophie dans le Boudoir“ – eine Schülerin der Libertins und hat bis zum Schluss ihrer Geschichte immer noch Lektionen anderer, bereits weitaus erfahrenerer Libertins zu hören. Sie selbst wird nie zu einer Erzieherin. De Sade beschreibt sie im ersten Band des Doppelromans liebevoll mit den Attributen: „vive, étourdie, fort jolie, méchante, espiègle“ (NJ I: 33). Über die Schwierigkeiten, als Frau zur Libertinage zu gelangen, klärt Madame Delbène die junge Juliette auf:

„Époux injustes, cessez donc de tourmenter vos femmes si elles vous sont infidèles. Ah! Si vous voulez bien vous examiner, vous vous trouverez toujours le premier tort, et ce qui persuadera le publique ce tort est véritablement toujours de votre côté, c'est qu'elles ont, pour être libertines, une infinité de liens à franchir, et qu'il n'est pas naturel qu'un sexe doux timide en vienne là sans d'excellentes raisons“ (HJ I: 119).

Zuvor gibt sie ihr bereits den Ratschlag, ihren Eingebungen zu folgen – und verrät damit das Grundkonzept der Philosophie der de Sadeschen Libertins. Im Zuge ihrer Instruktionen für Juliette erklärt sie: „Ah! suis ses inspirations, mon ange... voilà celles qui ne te tromperont jamais“ (ebd.: 69). Im dritten Band der „Histoire de Juliette“ lässt de Sade seine Protagonistin Juliette der Leserschaft über ihren eingeschlagenen Lebensweg berichten:

„Le train de ma maison était énorme. Vous devez vous en douter, en voyant toutes les dépenses que j'étais obligée de faire pour mon amant. Mais, en laissant à part la multitude des choses exigées pour ses plaisirs, il me restait à moi un hôtel superbe à Paris, une terre délicieuse au-dessus de Sceaux. Une petite maison des plus voluptueuse à la Barrière-Blanche, douze tribades, quatre femmes de chambre, une lectrice, deux veilleuses, trois équipages, dix chevaux, quatre valets choisis à la supériorité de membre, tout le reste des attributs d'une très grande maison, et, pour moi seule, plus de deux millions à manger par an, ma maison payée“ (ebd.: 431).

Sie fährt fort, ihren Lebensstil zu schildern, der ein gleichwertiges Maß an Dekadenz aufweist wie das der männlichen Libertins: „Voulez-vous ma vie maintenant? Je me levais tous les jours à dix heures. Jusqu'à onze, je ne voyais que mes amis intimes; depuis lors, jusqu'à une heure, grande toilette, à laquelle assistaient tous mes courtisans ...“ (ebd.: 431).

Im „Verhör“ durch den Libertin Brahé, ein Mitglied einer schwedischen Freimaurerloge, trägt Juliette dem Leser erneut de Sades Grundsätze vor (vgl. HJ II: 261-264). Sie umfassen die unbedingte Bejahung der individuellen Leidenschaften,

des Atheismus und der Natur. Der am umfangreichsten ausgebaute Aspekt ist die Verteufelung der Religion:

„D. – Et comment voyez-vous la religion dans cela? R. – Comme le premier ressort de la tyrannie, celui que le despote doit toujours mouvoir, quand il veut étayer son trône. Le flambeau de la superstition fut toujours l'aurore du despotisme, et c'est toujours avec des fers bénits que le tyran assouplit le peuple. D. – Vous nous exhortez donc à en faire usage? R. – Oui, certes; si vous voulez régner, qu'un Dieu parle pour vous, et les hommes vous obéiront. Quand sa foudre, tenue dans vos mains, les aura fait trembler, vous aurez bientôt leurs richesses et leurs vies. Persuadez-leur que toutes les infortunes qu'ils ont éprouvées sous le régime que vous voulez leur faire rejeter, ne viennent que de leur irréligion. En les faisant tomber aux pieds de la chimère que vous leur offrirez, ils serviront bientôt de marchepieds à votre orgueil, à votre luxure. D. – Vous ne croyez donc pas en Dieu? R. – Est-il un seul être raisonnable au monde qui puisse ajouter foi à de tels mensonges? La nature, toujours en mouvement, peut-elle avoir besoin d'un moteur? Je voudrais que le corps vivant du fourbe qui le premier, parla de cette exécration chimère fût abandonné, pour son supplice, aux mânes de tous les malheureux qui périrent pour elle“ (ebd.: 262).

Die Befragung endet mit ihrem Schwur: „Je jure [...] d'exterminer tous les rois de la terre; de faire une guerre éternelle à la religion catholique et au pape; de prêcher la liberté des peuples; et de fonder une République universelle“ (ebd.: 263). Ihre Anerkennung als vollwertige Libertine erlangt sie jedoch erst, nachdem sie den Mord an ihrem leiblichen Vater<sup>19</sup> ohne Zögern begeht (vgl. HJ I: 491f.; s. auch: Kapitel 3.2.2 der vorliegenden Arbeit), d.h. wiederum einen Akt der vollständigen Individuation und Überwindung der familiären Bindungen ausführt.

Elisabeth Lenk schrieb über die Figur der Juliette und das Konzept, das sie verkörpert: „In Juliette hat er eine Frau erfunden, die über die Grenzen des männlichen Geschlechts und über die Grenzen seiner Klasse hinausdenkt. In ihrer Angepaßtheit erscheint sie uns jedoch auch als die emanzipative Frau in ihrer ganzen Ambivalenz“ (Lenk 1988: 296). Angela Carter ging in ihrer Interpretation soweit, Juliette mit dem Konzept vom „Übermenschen“ Friedrich Nietzsches zu vergleichen: „Juliette is an exception; by the force of her will, she will become

19 | Der Mord eines Elternteils ist im Werke de Sades redundanter Bestandteil. Er kann einerseits als bewusster Akt der Individuation durch Brechen der Familienbande als auch andererseits als ein expliziter Angriff auf die christliche Moral, in der dieses Verbrechen als eines der moralisch verwerflichsten gilt, das nicht wiedergutzumachen ist, gelesen werden. Das zeigt sich auch in der Gestalt des Libertins Minski (vgl. HJ I: 596).

a Nietzschean superwoman, which is to say, a woman who has transcended her gender but not the contradictions inherent in it“ (Carter 1979: 86). Ähnlich sah es auch Willem Frederik Hermans in seinem Aufsatz „Das sadistische Universum“ (vgl. Hermans 2002: 78). Weiterhin bezeichnete er Juliette als eine „Heilige des Verbrechens“ (ebd.: 77). Juliette ist nicht, wie die meisten de Sadeschen Libertins, eine (Menschen-) Maschine, sondern sie folgt streckenweise ihrem eigenen (freien) Willen. Annie Le Brun erklärte in einem Interview mit Jean-Luc Moreau zur Figur Juliettes:

„On a certes déjà parlé de Juliette comme d'un personnage libre, mais on ne l'a jamais vraiment envisagée en tant que femme, comme expression féminine de la liberté. A mon avis, Juliette représente la conquête, le travail que devraient, que pourraient peut-être accomplir les femmes pour accéder à quelque chose qui ressemblerait à la liberté“ (Le Brun 1989: 20).

Die beiden de Sade-Übersetzer Stefan Zweifel und Michael Pfister bemerkten in ihrer Untersuchung „Sade zwischen Justine und Juliette“ zu dieser Thematik:

„Während die übrigen Libertins in unsteter Melancholie stets fort einem unerreicht großen Verbrechen, das sie niemals vollbringen können, nachtrauern, hat Juliette die Möglichkeit gefunden [<sup>20</sup> – Anm. von M. S.], das ‚größte und am längsten andauernde Verbrechen‘ zu begehen, welches einhergeht mit der absoluten Freiheitsfindung und nicht zuletzt Sade selbst seine langjährige Gefangenschaft überleben ließ – das Schreiben“ (Zweifel/Pfister 2002: 33f.).<sup>21</sup>

Juliette überwindet damit die letzte Grenze, an der die anderen Libertins im Werk de Sades scheitern. Sie findet einen Ausweg aus dem Dilemma, in das die Libertins ihr Streben nach Freiheit in Form der letztmöglichen Grenzüberschreitung geführt hat (vgl. z.B. HJ II: 41). Letztlich erreicht Juliette die absolute Freiheit, indem sie das größtmögliche Verbrechen begeht, ein Verbrechen, das anhält, auch wenn sie keinen Finger mehr dafür rührt – eine Hommage de Sades an sich selbst. Er glaubte, dies im Schreiben gefunden zu haben.

Pierre Klossowski bemerkte über die besondere Rolle der Juliette im Werk de Sades:

20 | Die beiden Autoren beziehen sich auf folgende Passage: HJ II: 44.

21 | Zweifel und Pfister übersahen allerdings, dass diese Erkenntnis nicht von ihr selbst stammt, sondern zu den mündlich mitgeteilten Lehrinhalten des Libertins Sbrigani gehört.

„En effet, à l'inverse de l'homme, plus particulièrement du pervers sadien, l'*heroïne sadienne énonce la raison*. Comme elle ne l'exerce que pour mieux ressaisir le sensible qu'elle es originairement et traditionnellement selon les normes, elles ne le ressaisit qu'autant qu'elle progresse dans insensibilité et de la sorte offre le parfait exemple de la morale de l'apathie. [...] Enfin et surtout c'est l'*heroïne sadienne* qui porte l'athéisme à son intégralité en le dissociant de la raison normative et anthropomorphe pour libérer la pensée même dans l'ordre expérimental de la monstruosité“ (Klossowski 1967b: 48).

Juliette kann in diesem Zusammenhang als ein Exempel für die geistige Weiterentwicklung von de Sades Libertins gelten. Sie gibt Antworten auf Fragen, die de Sade in seinen vorangegangenen Texten aufwerfen, aber nicht befriedigend beantworten konnte. Juliette lässt sich vor dem Hintergrund de Sades philosophischer Entwicklung als eine weitgehende Personifizierung seines Konzeptes von „Individualität“ lesen, das gerade im Zuge der Ereignisse der französischen Revolution an Klarheit gewinnt und in der vorliegenden Arbeit ein besonderes Gewicht erhält.

Juliette verdeutlicht aber auch, im Kontrast zu ihrer Schwester Justine, die Möglichkeit, einen eigenen Weg zu beschreiten – basierend auf einem egozentristischen Konzept des Utilitarismus. Beide Schwestern werden von einem annähernd gleichen Ausgangspunkt in die Welt entlassen: Der vermeintliche Tod ihres Vaters führt zu ihrer Entlassung aus dem Kloster. Juliette antizipiert in der Folge die grundlegenden Aspekte des de Sadeschen Individualitätskonzepts, während Justine im Festhalten an den gesellschaftlichen Normen dem Untergang geweiht ist. Justine geht als Individuum zugrunde, weil sie nicht ihren eigenen Bedürfnissen folgt, sondern sich der Chimäre des Glaubens an einen christlichen Gott unterwirft. Sie ist eine Besessene, die sich selbst und ihre eigenen Bedürfnisse verleumdete und an der Entfremdung durch den Glauben im Leben scheitert. Währenddessen ist die Entwicklung von Juliette zu einer vollwertigen Libertine durch Erfolge gekrönt. Ihr Leben, das den Eingaben ihrer eigenen Natur gehorcht, ist genussreich. Dementsprechend kann die Gegenüberstellung der beiden Schwestern als literarische Thematisierung von menschlicher Entscheidungsfreiheit gelesen werden.

### 3.2.3 De Sades Libertins als „Menschenmaschinen“

Die Idee der Maschine, die gerade zur Zeit der französischen Revolution aufgrund der technischen und wissenschaftlichen Fortschritte eine wichtige Rolle im gesellschaftlichen und philosophischen Diskurs spielte, verwendet de Sade redundant als Motiv. Es findet sowohl in den Handlungssträngen des de Sadeschen Werkes als auch in der naturwissenschaftlich geprägten Wahrnehmung seiner Libertins seinen Widerhall. Die Maschinenhaftigkeit bzw. die Selbstwahrnehmung als Ma-

schinen taucht in den Diskursen der Libertins besonders häufig auf. Der Geistliche Bandole erläutert gegenüber Justine:

„La source de nos erreurs vient de ce que nous regardons notre corps comme de la matière brute et inerte, tandis que ce corps est une machine sensible, qui a nécessairement la conscience du momentané de l'impression qu'il reçoit et la conscience de *moi* par le souvenir des impressions successivement éprouvées“ (NJ I: 232).<sup>22</sup>

Die Argumentation zeigt eine ausschließlich materialistische Weltansicht des Libertins, der den menschlichen Organismus mit einem Uhrwerk vergleicht. In der „Histoire de Juliette“ erklärt Delbène zu den materialistischen Grundannahmen, die auch de Sade selbst vertrat:

„On nous objecte que le matérialisme fait de l'homme une pure machine, ce que l'on juge très déshonorant pour l'espèce humaine; mais cette espèce humaine sera-t-elle bien plus honorée, quand on dira que l'homme agit par les impulsions secrètes d'un esprit ou d'un certain je ne sais quoi qui sert à l'animer sans qu'on sache comment?“ (HJ I: 93).

Der Duc de Blangis hatte bereits in „Les cent vingt journées de Sodome“ seine eigene Maschinenhaftigkeit beschrieben: „Je ne suis dans ses mains qu'une machine qu'elle meut à son gré, et il n'est pas un des mes crimes qui ne les serve“ (S: 27).

In diesen Passagen kommt deutlich die La Mettrie-Rezeption de Sades zum Vorschein<sup>23</sup>. La Mettrie hatte in seiner 1747 verfassten Schrift „L'homme machine“ eine methodologische Maschinenanthropologie aufgestellt, die in der Aussage mündete: „Concluons donc hardiment que l'homme est un Machine; et qu'il n'y a dans tout l'univers qu'une seule substance diversement modifiée“ (La Mettrie 1748; hier: 1987: 117). De Sade übernimmt die Sprache La Mettries und fügt die-

22 | Auch in anderen Passagen seines Werkes taucht das Motiv der Maschine wiederholt auf (vgl. z.B. HJ I: 93).

23 | Vgl. diesbezüglich Glaser 1988, hier: 2000; Pfister/Zweifel 2002. Neben dessen Hauptwerk „L'Homme Machine“ hat de Sade auch den Essay „Discours sur le bonheur“ rezipiert. Ein Verweis auf diesen findet sich in der „Histoire de Juliette“ und in „Philosophie dans le Boudoir“ (vgl. HJ II: 11; PhB: 538). Jean Deprun erläutert die La Mettrie-Rezeption de Sades: „On ne s'étonnera donc pas que, s'agissant cette fois de morale (ou d'anti-morale), Sade cite les textes de La Mettrie avec une extrême désinvolture. Précisions: avec une désinvolture orientée“ (Deprun 1976: 746).

sen Gedankengang in die Selbstwahrnehmung seiner Libertins ein.<sup>24</sup> Sie werden somit zeitweise zu Propagandisten von La Mettries Philosophie. Gerade in seinem Frühwerk greift de Sade noch sehr häufig auf die vulgärmaterialistische Auffassung von der Maschinenhaftigkeit des Menschen zurück. In dieser Wahrnehmung zeigt sich allerdings auch die Begrenztheit seines Konzeptes von Individualität besonders deutlich: Individualität und Determiniertheit schließen sich gegenseitig aus. Lászlo Földényi verwies in seinem Essay „Der Tod und die Marionette“ auf den inneren Widerspruch der Libertins, der sich in der Marionettenhaftigkeit dieser Figuren widerspiegelt – ohne auf de Sades La Mettrie-Rezeption weiter einzugehen:

„(Das Verlangen nach radikaler Freiheit). Dieser innere Widerspruch läßt die Libertins nicht zur Ruhe kommen. Die Konsequenz, mit der sie alle Pläne verfolgen, und die Rücksichtslosigkeit, mit der sie sich vom gestellten Ziel nicht ablenken lassen, sind eine Manifestation nicht nur des Rationalismus, sondern auch des unaufhaltsamen Prozesses, der verhindert, daß das Dasein innehält und der Rhythmus des Entsetzens und Vergehens abreißt. Durch den für sie so bezeichnenden Radikalismus wirken die Libertins, als wären sie Automaten, Marionetten“ (Földényi 1990: 308f.).

Die Metapher der Maschine vermittelt die Unfreiheit des Subjekts, eine freie Entscheidung für oder gegen eine Handlung zu treffen. Ebenso impliziert sie die Austauschbarkeit des Individuums, die gerade dem Konzept von Individualität widerspricht, das sie über die dem Individuum innewohnenden Eigenheiten definiert. Die Maschinenhaftigkeit der de Sadeschen Libertins findet ein Äquivalent in der Leugnung der Willensfreiheit (vgl. Kapitel 3.3 der vorliegenden Arbeit) und der Naturdetermination.

Andererseits ist im Werk de Sades auch eine Entwicklung zu verzeichnen, die ihn diese Gedanken wiederum überwinden lässt. In der sozialistischen Inselutopie von Tamoé (vgl. Kapitel 3.7.1 der vorliegenden Arbeit) entstehen bereits erste Paradoxien aus seinem Glauben an die naturbedingte Determination des Menschen und seinem Streben nach einer eigenständigen Individualität, die in der philosophischen Entwicklung in der Figur der Juliette münden.

24 | Neben dieser Schrift finden sich auch Bezüge auf die Schrift „L’homme plus que machine“ im Werke de Sades (vgl. z.B. HJ II: 62).

### 3.3 DIE ROLLE DES „FREIEN WILLENS“ IN DER KONSTRUKTION DES LIBERTINS

Da de Sade noch in der Tradition des französischen Materialismus steht – namentlich der von d'Holbach<sup>25</sup> und La Mettrie vertretenen Strömung –<sup>26</sup>, negiert er die Existenz eines freien Willens per se. Jegliches Handeln des Menschen führt de Sade auf materielle und physikalische Ursachen zurück, nicht auf eine „selbstbestimmte“, d.h. in diesem Falle: unbedingte Willensentscheidung des Individuums. In de Sades Menschenbild ist das Individuum, wie bereits festgestellt, an die Eingaben der Natur gebunden. Die Natur bildet somit die Basis jeglicher Ordnung, während einige Libertins gleichzeitig versuchen, sie zu überwinden (vgl. z.B. NJ II: 42), oder sich im Akt der Zerstörung mit ihr auf eine Stufe zu stellen. In der „Histoire de Juliette“ lässt de Sade einen Kardinal namens Bernis während einer Orgie gegenüber Juliette verkünden:

„La faculté de comparer les différentes manières d'agir et de se déterminer pour celle qui nous paraît la meilleure, est ce qu'on appelle liberté. Or, l'homme a-t-il, oui, ou non, cette faculté de se déterminer? J'ose affirmer qu'il ne l'a pas, et qu'il est impossible qu'il puisse avoir. Toutes nos idées doivent leur origine à des causes physiques et matricielles qui nous entraînent malgré nous, parce que ces causes tiennent à notre organisation et aux objectes extérieurs qui nous remuent; les motifs sont le résultat de ces causes, et, par conséquent, notre volonté n'est pas libre. Combattus par différents motifs, nous balançons, mais l'instant où nous nous déterminons ne nous appartient pas; il est contraint, il est nécessité par les différents dispositions de nos organes; nous sommes toujours entraînés par eux, et jamais il n'a dépendu de nous d'avoir pris plutôt un parti que l'autre; toujours mus par la nécessité, toujours esclaves de la nécessité, l'instant même où nous croyons avoir le mieux prouvé notre liberté est celui où nous sommes le plus invinciblement entraînés“ (HJ II: 79).

Dabei beruft er sich auf den französischen Aufklärer François Fénelon (1651-1715)<sup>27</sup>, dessen philosophische Vorstellungen de Sades Libertins ebenfalls wiederholt rezipieren (vgl. z.B. HJ II: 80).

25 | De Sade bezeichnete des öfteren die Schrift „Système de la Nature“ [1770] von d'Holbach als eine wichtige Grundlage seiner eigenen Philosophie.

26 | Philip P. Hallie schrieb diesbezüglich: „De Sade bezog sein Vokabular aus d'Holbachs und La Mettries Materialismus, erweiterte dessen Bedeutung jedoch über die Grenzen ihres recht beschaulichen bürgerlichen Ethos hinaus“ (Hallie 1971: 52).

27 | Vgl. zu dessen Philosophie Girsberger 1973: 190-195.

Bereits im Zusammenhang mit der Libertinage hatte Madame Delbène Juliette über die Willensfreiheit erklärt:

„Ce qui fait, ma chère Juliette, que l'on éprouve du remords après une mauvaise action, c'est que l'on est persuadé du système de la liberté, et l'on se dit: *Que je suis malheureux de n'avoir pas agi différemment!* Mais si l'on voulait bien se persuader que ce système de la liberté est une chimère, et que nous sommes poussés à tout ce que nous faisons par une force plus puissante que nous si l'on voulait être convaincu que tout est utile dans le monde, et que le crime dont on se repent aussi nécessaire à la nature que la guerre, la peste ou la famine dont elle désole périodiquement les empires, infiniment plus tranquilles sur toutes les actions de notre vie, nous ne concevions même pas le remords; et ma chère Juliette ne me dirait pas que j'ai tort de mettre sur le compte de la nature ce qui ne doit être que sur celui de ma dépravation“ (HJ I: 63).

Die Libertins rechtfertigen ihr Verhalten damit, dass sie lediglich den ihnen von der Natur mitgegebenen Charakterzügen entsprechend handeln. Dieses materialistische Menschenbild beruht auf den naturwissenschaftlichen Kenntnissen in de Sades Epoche. Olympe erläutert in seinem Dialog mit Juliette, dass der Mensch lediglich ein „Spielball der Notwendigkeiten“ (vgl. HJ II: 80) sei. In Hinblick auf die Gleichsetzung von Tieren, Menschen und Pflanzen, die alle dem „Wirkkreis des Nervenfluidums“ unterworfen sind, zeigen sich wiederum die Bezüge zu La Mettries Auffassung des Menschen als Maschine.<sup>28</sup> Vor diesem Hintergrund erscheint de Sade auch das gesellschaftliche Konzept einer Moral als Absurdität.

Eine Ausnahme innerhalb des de Sadeschen Universums bildet einzig und allein Juliette, die aus dieser sklavischen Determination ausbricht. Unter Umständen kann auch ihre Schwester Justine als eine Überwindung dessen gelesen werden, weil sie trotz aller Missgeschicke aus innerer Überzeugung der Tugend treu bleibt. Andere Libertins erkennen zwar ihre Determination und versuchen wiederholt, ihr zu entkommen, scheitern aber an ihrem Freiheitsstreben und den Möglichkeiten der eigenen Transgression. Darin zeigt sich ein Charakteristikum des de Sadeschen Werkes: eine Form der Selbstvergewisserung, die durch die eigenen Widersprüche geprägt ist und einen Prozess der Entwicklung abbildet.

Der Wille spielt allerdings eine wichtige Rolle bei der Konstruktion des Libertins als einem vertragsfähigen Subjekt. Nur als willentlich fungierender Mensch kann der Libertin sinnvoller Weise einen Vertrag mit anderen schließen – anderenfalls wäre der Vertrag (nach heutiger Auffassung) nichtig. Dieser moderne Aspekt

28 | Vgl. La Mettrie 1985; die La Mettrie-Rezeption von de Sade findet sich auch sehr deutlich in dem posthum veröffentlichten Text „La Verité“ wieder.

der Subjektphilosophie ist im Werk de Sades allerdings ein blinder Fleck und findet keine adäquate Berücksichtigung in seiner Philosophie.

### **3.3.1 Exkurs: Paul Henri Thiry Baron d'Holbach und die Negation des „freien Willens“**

Unter der Überschrift „Du Système de la liberté de l'Homme“ erklärt d'Holbach im elften Kapitel seiner 1774 publizierten Schrift „Système de la Nature“ die Freiheit des Individuums, d.h. letztlich der menschlichen Willensfreiheit, zu einer Illusion. Ausgehend von der Ablehnung der Auffassung, „que le corps envisagé relativement à quelques-unes de ses fonctions plus cachées que les autres“ (d'Holbach 1774; hier: 1999: 278) legt er seine Überlegungen dar, die auf der Feststellung beruhen: „Ainsi l'homme est un être physique“ (ebd.: 278). Bezüglich des Willens postuliert er somit:

„La volonté, comme on l'a dit ailleurs, est une modification dans le cerveau par laquelle il est disposé à l'action ou préparé à mettre en jeu les organes qu'il peut mouvoir. Cette volonté est nécessairement déterminée par la qualité bonne ou mauvaise, agréable ou désagréable de l'objet ou du motif qui agit sur nos sens, ou dont l'idée nous reste et nous est fournie par la mémoire. [...] En tout cela, nourrissons toujours suivant des lois nécessaires“ (ebd.: 280).

Damit führt er den Willen lediglich auf eine (Natur-)Determination zurück. Den Prozess des Denkens reduziert er auf einen Zustand, in dem mehrere unterschiedliche Reize wirken, die den Menschen abwechselnd bewegen. Eines der wichtigsten Postulate, das sich für d'Holbach aus dieser Annahme ergibt, lautet:

„Le choix ne prouve aucunement la liberté de l'homme; il ne délibère que lorsqu'il ne sait encore lequel choisir entre plusieurs objets qui le remuent, il est alors dans un embarras qui ne finit que lorsque sa volonté est décidée par l'idée de l'avantage plus grand qu'il croit trouver dans l'objet qu'il choisit ou dans l'action qu'il entreprends“ (ebd.: 284).

Dies führt ihn folgerichtig zur Ansicht: „Nous faisons de penser sont nécessairement déterminées par nous façons d'être“ (ebd.: 286). Dementsprechend sind die Menschen lediglich ein Spielball in den Händen der Natur, wie es ein Libertin im de Sadeschen Werk ausdrückt.

„En un mot, les actions des hommes ne sont jamais libres; elles sont toujours des suites nécessaires de leur tempérament, de leurs idées reçues, des notions vraies ou fausses qu'ils se font du bonheur, enfin de leur opini-

ons fortifiées par l'exemple, par l'éducation, par l'expérience journalière [...] L'homme n'est donc libre dans aucun instant de sa vie; il est nécessairement guidé à chaque pas par les avantages réels ou fictifs qu'il attache aux objets qui excitent ses passions“ (ebd.: 288).

Dieses Argument wird wiederholt von den de Sadeschen Libertins als Begründung für die Ablehnung bzw. Relativierung von Normen (vgl. Kapitel 3.6 der vorliegenden Arbeit) ins Feld geführt. Wenn der Mensch keine Willensfreiheit besitzt, wird auch das Konzept des Gesetzes und der damit verbundenen Strafrechtstheorie obsolet, da dies ein von einem (freien) Willen geleitetes Individuum voraussetzt, das sich seiner Taten bewusst ist und somit auch die Verantwortung dafür tragen kann. Diesen Zirkelschluss erwähnt später auch Nietzsche wieder. D'Holbachs letztes Argument gegen den freien Willen lautet: „Pour se détromper du système de la liberté de l'homme, il s'agit simplement de remonter au motif qui détermine sa volonté, et nous trouverons toujours que ce motif est hors de son pouvoir“ (ebd.: 289f.). Daraus folgt für d'Holbachs Sicht der Moral:

„Si l'on considérait les choses sans préjugé, on verrait que, dans le moral, l'éducation [n'est] autre chose que *l'agriculture de l'esprit* et que, semblable à la terre en raison de ses dispositions naturelles, de la culturel qu'on lui donne, des fruits que l'on y sème, des saisons plus ou moins favorables qui les conduisent à la maturité, nous sommes assurés que l'âme produira des vices ou des vertus, des *fruits moraux* utiles ou nuisibles à la société“ (ebd.: 293).

Er definiert Moral als „la nécessité des rapports qui subsistent entre les hommes, montrée à des êtres raisonnables“ (ebd.: 296), worin sich seine Sicht deutlich von derjenigen de Sades unterscheidet. Mit der folgenden Zuspitzung klingt das hier rekapitulierte Kapitel aus: „Dans l'homme, la liberté n'est que la nécessité renfermée au dedans de lui-même“ (ebd.: 165).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass d'Holbach in seiner materialistischen Weltsicht dem Menschen jegliche Willens- und Entscheidungsfreiheit abspricht und sein Verhalten auf eine Determination durch äußere Einflüsse reduziert. Ebenso argumentieren auch die meisten Libertins bei de Sade, wenn sie die Existenz des Verbrechens negieren und die maßlose Ungebundenheit des Individuums einfordern. Ihre Aussagen lassen sich somit als eine Literarisierung seiner Philosophie lesen. Neben d'Holbachs hier zitiertem Hauptwerk finden sich im Werk de Sades auch Verweise auf seine Schriften „Le Bon Sens“ (vgl. z.B. S: 280; HJ I: 91) sowie „La Théologie portative ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne“ (vgl. HJ I: 401) und „Histoire critique de Jésus-Christ“ (vgl. PhB: 408).

### 3.4 MORAL, SITTE UND TUGEND CONTRA INDIVIDUALISTISCHE ETHIK

Neben dem Atheismus wird die Ablehnung bzw. Umwertung der herrschenden (christlichen) Moralvorstellung im de Sadeschen Œuvre redundant thematisiert. Dabei ist seine diesbezügliche Reflexion im Vergleich zur Quantität der Auseinandersetzung mit anderen Themenfeldern allerdings nur gering ausgeprägt. Sein Werk ist zwar von Darstellungen unmoralischen Verhaltens durchzogen, aber seine Protagonisten reflektieren das nur selten ausführlich. Auffällig ist darüber hinaus, dass sein Hauptaugenmerk auf „mœurs“ (deutsch: Sitte) gerichtet ist, nicht auf „morale“ (deutsch: Moral) bzw. „moralité“ (deutsch: Sittlichkeit); d.h. er fokussiert weniger die Moral selbst, als vielmehr die daraus abgeleitete Handlungsmaxime für das Individuum, wie sie die Sitten einer Gemeinschaft überliefern. Während aber die unter seinem Namen zu Lebzeiten publizierten Schriften wie z.B. die Kurzgeschichtensammlung „Crimes de l’amour“ (1801) und auch die „Historiettes, contes et fabliaux“ (1787) stets mit einem Sieg der Tugend und Sittlichkeit über das Unrecht enden, zeichnen die vier bekannten libertinen Novellen ein ganz anderes Bild – vor allem der Doppelroman „Nouvelle Justine“ und „Histoire de Juliette“: nämlich eines von der Überlegenheit des Bösen gegenüber dem Guten und Sittlichen. Während seine tugendhafte Protagonistin Justine redundant scheitert, gewinnt Juliette, das personifizierte Laster, immer wieder die Oberhand und feiert Erfolge. Diese unterstreichen auch die jeweiligen Unterüberschriften der Werke wie z. B. „Les Malheurs de la vertu“ und „Les Prospérités du vice“.

In der Gegenüberstellung der beiden ungleichen Schwestern malt de Sade die Gleichgültigkeit der Natur gegenüber dem Laster und der Tugend regelrecht in Schwarz-Weiß. Das Fundament seiner Wahrnehmung bildet sein materialistisches Weltbild, dessen Grundmaximen er auf die moralische Ebene überträgt.

Die Vorstellung von Moral ist bei de Sade vorrangig an die Religion geknüpft (vgl. z.B. NJ I: 137; HJ II: 511), während die Natur ihr gegenüber Gleichgültigkeit walten lässt, wie es seiner materialistischen Weltsicht entspricht. Die Libertins werden dieser Auffassung gerecht, indem sie lediglich den ihnen von der Natur eingegebenen Tendenzen folgen.<sup>29</sup> Bressac erklärt gegenüber Justine: „Mon unique morale consiste à faire absolument tout ce qui plaît, à ne jamais rien refuser à mes désirs: mes vertus sont vos vices, mes crimes vos bonnes actions“ (NJ I: 137). Im Dialog der beiden Mönche Ambrosio und Severino innerhalb der „Nouvelle Justine“ wird bereits die doppelzüngige Moral der Gesellschaft angeklagt: „Mais, si tous les hommes étaient philosophes. Dit Serverino, nous n’aurions pas le plaisir de l’être seuls; et c’est un grand plaisir que de faire schisme, une grande volupté que de ne pas penser comme tout le monde“ (ebd.: 284). Daraus ergibt

29 | Ebenso tut dies die Protagonistin Justine, indem sie den Weg der Tugend verfolgt. Sie zieht allerdings keine Konsequenzen aus ihrem Scheitern.

sich eine Aufspaltung der Moral, die sich grob mit dem von Nietzsche aufgezeigten Gegensatz von Herren- und Sklavenmoral umschreiben ließe. In dem Romanfragment „Les cent vingt journées de Sodome“ beispielsweise verfügen die vier Libertins gegenüber ihren Untergebenen über eine eigene Form der Moral – im gewissen Sinne über eine „Herrenmoral“, die allerdings nicht deckungsgleich mit der Nietzscheanischen Vorstellung ist. Die unterschiedlichen Formen der Moral werden auch in der „Philosophie dans le Boudoir“ offensichtlich, als der Diener Augustin von Madame de Saint-Ange vor dem Verlesen des Manifestes „Français, encore un effort si vous voulez être républicains“ des Raumes verwiesen wird (vgl. PhB: 489), da die Lektüre nicht für ihn geschrieben sei. Dies stärkt erst einmal die o.g. Position. Nähere Betrachtungen machen allerdings die Differenzen deutlich.

Mit der im weiteren Verlauf der Arbeit untersuchten Negation der Religion (vgl. Kapitel 3.5 der vorliegenden Arbeit) in de Sades Werk verliert auch die Moral ihre Bedeutung als Handlungsmaxime menschlichen Lebens innerhalb einer Gemeinschaft. In der Natur finden sich nach de Sade keine Tugend oder Moral – lediglich Apathie gegenüber menschlichem Handeln. Diese Gleichgültigkeit der Natur überträgt de Sade auf die moralische Ebene und macht sie zur Grundlage seiner Sicht von gesellschaftlichem Leben. Der Premierminister Saint-Fond erläutert Juliette im Zuge eines Dialogs sein favorisiertes System der Bildung: „3° Les principes de la simple nature remplaceront ceux de la morale et de la religion dans les écoles publiques“ (HJ I: 347). Einen ähnlichen Gedanken formuliert de Sade in seinem Aufruf „Français, encore un effort si vous voulez être républicains“, in dem er sich über die Grundsätze der nationalen Erziehung auslässt (vgl. PhB: 498). Er empfiehlt, die Vermittlung von „Tugenden“ auf der Grundlage des Egoismus des Individuums aufzubauen, d.h. dem Egoismus gegenüber dem vermeintlichen Altruismus den Vortritt zu lassen. Die auf der christlichen Religion beruhenden Ansichten tut er hingegen als Trugschlüsse ab (vgl. ebd.: 504). Die (christliche) Moral erscheint de Sade als widernatürlich, ähnlich wie auch Nietzsche, und wird durch die Naturdetermination bzw. einen vulgären Ansatz des Utilitarismus abgelöst. In diesem Punkt klingt auch schon Stirners Egoismus an, mit dem er in der Vergangenheit wiederholt verglichen wurde (vgl. Schuhmann 2007).

Ein weiterer Aspekt von Moral, den de Sade wiederholt anspricht, ist die Relativität von Moral (vgl. PhB: 413; NJ II: 105). Konsequenterweise verneint er die Idee einer universellen Moral, ebenso diejenige der universellen Menschenrechte, die gerade erst im Zuge der französischen Revolution erstmals proklamiert worden waren. Madame d’Esterval führt gegenüber Justine bezüglich der Moral ins Feld: „Tout principe de morale universelle est une vraie chimère: il n’y a de vraie morale que la morale relative, et celle-là n’a d’effets que sur nous“ (NJ II: 105). Diese Ausführungen werden mit redundanten Verweisen auf andere Kulturen und Völker im Fließtext und in Fußnoten untermauert.

Die Relativität der Moral führt bereits zu einem wichtigen Dilemma der modernen Diskurse über Moral in einer „globalisierten“ Welt – der Relativität der Werte. Das Dilemma besteht in der Frage, mit welchen Recht eine christlich-abendländische Tradition der Moral einen Universalitätsanspruch für sich proklamiert und von einer höheren Wertigkeit im Vergleich zu anderen kulturellen Entwicklungen ausgeht. De Sades Dilemma bezieht sich dagegen lediglich auf die eigene Situation.

Auf dieser Basis proklamiert er eine Moral, die auf den natürlichen Eingaben der Natur auf das Individuum beruht und – wie sich an seinen Überlegungen zum liberalen Konzept eines „Minimalstaat“ zeigt – nur an wenigen Punkten überindividuelle Restriktionen vorsieht. Timo Airaksinen bemerkte diesbezüglich: „The result is a kind of baroque view of thought. The good life and its values are founded directly on character, not on the explanatory coherence which hides individuality“ (Airaksinen 1991: 104). Er stellte fest:

„Sade aims at the destruction of the tyranny of this ethics. In a sense he aims the recovery of his own lost individuality – which of course he cannot find. The reason is that when formal virtues are transgressed, no such alternatives emerge which would have their own content-elements, or subjective life. Sade is subversive because he wants to destroy the ethics of personal autonomy based on general norms“ (ebd.: 203).

Bezüglich des Zusammenhangs von Moral und Individualität erläuterte er de Sades Sicht mit den Worten:

„Therefore, if a person is perfectly moral, he is not an individual but is like any other bearer of these same values. It seems that Sade's counter-ethical point is that moral laws, and the principles of value derived from them, destroy personal identity“ (ebd.: 105).

De Sades neue Moral kommt mit einem Minimum an Gesetzen aus, da vor dem Hintergrund der Freiheit und Gleichheit auch viele Verbrechen faktisch nicht mehr als strafrechtlich-inkriminiertes Verhalten existieren (vgl. PhB: 502; s. auch Kapitel 3.5.1 der vorliegenden Arbeit). Anhand von drei wesentlichen Beispielen versucht de Sade dies darzustellen:

- Verleumdung, Diebstahl,
- Sexuelle Ausschweifung,
- Mord.

Dabei verfällt er an dieser Stelle wieder in einen karikierenden Stil. Er überspitzt seine Forderungen ähnlich wie Max Stirner in seinem Hauptwerk, wenn er sogar den Mord als solchen rechtfertigt, so es im Interesse des Eigners steht (vgl. EE: 208).

In Hinblick auf die Moral zeigen sich, wie Jacques Domenech (1989) in seiner Studie „L'Éthique des Lumières“ nachwies, wesentliche Differenzen zu den Überlegungen anderer Aufklärer jener Epoche. Domenech benutzte daher in dieser Studie de Sades Denken als Kontrapunkt zur Moralphilosophie von d'Holbach, Helvetius und La Mettrie. Auch Theodor W. Adorno und Max Horkheimer hatten in der „Dialektik der Aufklärung“ im zweiten Exkurs „Juliette – Aufklärung und Moral“ die besondere Stellung de Sades innerhalb der Philosophie der Aufklärung aufgezeigt. Dabei stellten sie de Sade Kant gegenüber, wie es später auch der Psychoanalytiker Jacques Lacan in seinem Essay „Kant avec Sade“ (1963; hier: 1966) noch einmal tat.

Zu seinen Moralvorstellungen passt das Menschenbild de Sades, das den Menschen als Tier betrachtet – äquivalent zu Nietzsche, der den Menschen als das „nicht-festgestellte Tier“ (JGB: 81) verstand.

Über diese Moral und die Verbindung zwischen Friedrich Nietzsche und D. A. F. de Sade<sup>30</sup> erklärte Iwan Bloch:

„An verschiedenen Stellen seiner Schriften entwickelt de Sade aus diesem Gedankengang heraus Ideen, die mit denen von Nietzsches über Herren- und Sklavenmoral eine außerordentlich große Aehnlichkeit haben. Ich wiederhole nochmals, dass ich sonst keineswegs de Sade mit Nietzsche vergleichen will. [...] Weiter stimmt auch darin de Sade mit Nietzsche überein, dass er annimmt, dass die jeweiligen Gesetze stets von der grossen Menge des Volkes, von den Sklaven, den ‚Schwachen‘ erfunden worden sind, um sich gegen die Ausschweifungen der Machtgelüste der Herren zu schützen“ (Bloch 1904: 453ff.).

Diese neue Form der Moral beruht auf der Annahme individueller Unterdrückung durch jegliche universell geltende Handlungsmaxime und orientiert sich eher an der konkreten Situation, d.h. im Falle de Sades: Sie folgt den natürlichen Eingebungen der Natur. Dementsprechend erwog Geoffrey Gorer: „Ethically de Sade was more revolutionary still in his attempt to effect a complete cleavage with Judeo-Christian morality and its conception of human nature“ (Gorer 1937; hier: 1978: 175). An dieser Stelle zeigt sich bereits ein Anhaltspunkt für eine Rezeption de Sades als eines Vorläufers von Friedrich Nietzsche, die bislang noch als eine Marginalie innerhalb der Forschung zu beiden Denkern gehandhabt wird.

Die Relativität der Moral und Tugend wird von dem portugiesischen Berater des absolutistischen Herrschers in der Dystopie Butua konstatiert. Er verkündet in einem Dialog zwischen Saint-Ville und einem nicht näher benannten Portugiesen:

30 | Neben Eugen Dühren alias Iwan Bloch (1904) wurde eine Nähe der beiden Denker bezüglich ihrer Moralitätskritik auch von Albert Eulenburg (1901) sowie Theodor W. Adorno und Max Horkheimer (2000) konstatiert.

„Mais la vertu n'est que relative“ (AV I: 227). Maurice Blanchot bemerkte über den Zusammenhang von Individuum und Moral: „Cette morale est fondée sur le fait premier de la solitude absolue“ (Blanchot 1947; hier: 1986: 19). Zur Verbindung von Moral und Religion erläutert ein nicht näher benannter de Sadescher Libertin:

„Mais vous disent à cela les sots, plus de morale, si vous n'avez plus de religion! Imbéciles! Quelle est-elle donc cette morale que vous prêchez? Et quel besoin l'homme a-t-il de morale pour exister content sur terre? Je n'en connais qu'une moi, mon enfant: celle de se rendre heureux, n'importe aux dépens de qui; celle de ne se rien refuser de tout ce qui peut augmenter notre bonheur ici-bas, fallût-il même, pour y réussir, troubler, détruire, absorber absolument celui des autres“ (NJ I: 135).

In der „Philosophie dans le Boudoir“ fordert der Libertin Dolmancé seine Schülerin Eugénie auf, sich von der Vorstellung der Tugend zu befreien. Die Aufforderung begründet er mit einer philosophischen Betrachtung: „Va, la vertu n'est qu'une chimère, dont le culte ne consiste qu'en des immolations perpétuelles, qu'en des révoltes sans nombre contre les inspirations du tempérament. De tels mouvements peuvent-ils être naturels?“ (PhB: 404).

Die Tugend hat Dolmancé als gegen die Natur gerichtete Institution bewertet (vgl. ebd.: 411), die dem Glück des Individuums im Wege steht.

Als Quelle der Irrtümer bezüglich der Moral bezeichnet Dolmancé gegenüber Eugénie die christliche Ideologie der Nächstenliebe: „La source de toutes nos erreurs en morale vient de l'admission ridicule de ce fil de fraternité qu'inventèrent les chrétiens dans leur siècle d'infortune et détresse“ (ebd.: 478). Mit der Ablehnung der Unterscheidung zwischen den Kategorien „Gut“ und „Böse“, die auf der Negation der Religion und der Hinwendung zur Natur basiert, verliert die Moral ihre Bedeutung als verbindendes und stabilisierendes Element der Gesellschaft. Die Libertine Durand erkennt: „[L]a religion est la base de la morale“ (HJ II: 511). Madame Dubois, die de Sade wiederholt als Sprachrohr seiner Philosophie dient, erklärt gegenüber Justine: „Ce n'est pas, ma chère amie, le choix que l'homme fait de la vertu qui lui fait trouver le bonheur; car la vertu n'est, comme le crime, qu'une des manières de se conduire dans le monde“ (NJ II: 332). Die individualistische Ethik, die de Sade anstelle der klassischen Moral setzt, kommt auch in den Worten der Dubois zum Tragen: „Mon unique morale consiste à faire absolument tout ce qui me plaît, à ne jamais rien refuser à mes désirs“ (NJ I: 137). Sie spricht damit das Credo der de Sadeschen Libertins aus – den eigenen, naturgegebenen Bedürfnissen zu folgen. Damit wird wieder die Natur, die von de Sade als statische Größe gesehen wird, als metaphysische Grundlage des menschlichen Handelns thematisiert.

### 3.5 DIE ROLLE DER RELIGION

„On s'aperçut ce jour-là que le temps venait favoriser encore les projets infâmes de nos libertins et les soustraire mieux que leur précaution même aux yeux de l'univers entier“ (S: 225).

„La religion est sans doute le premier de tous les freins à rompre dans un pareil cas, comme étant pour celui qui l'adopte une source perpétuelle de remords“ (HJ I: 367).

Der wichtigste Stützpfeiler der de Sadeschen Philosophie ist der auf seinem rationalen Materialismus fußende Atheismus bzw. der kämpferische Anti-Theismus<sup>31</sup>. De Sade negiert den Gottesbegriff unter Rückgriff auf einen stark durch die Werke von d'Holbach („Systeme de la nature“, 1774)<sup>32</sup> und Julien Offray La Mettrie

31 | Pierre Klossowski sprach in seinem Aufsatz „Sade mon prochain“ unter der Überschrift „Sous le masque de l'athéisme“ hingegen davon, dass es sich bei de Sade um einen Gnostiker handle (vgl. Klossowski 1967c: 137-172).

32 | Jean Debrun hat in seinem Essay „Quand Sade récrit Fréret, Voltaire et d'Holbach“ einige Passagen benannt, aus denen eine deutliche d'Holbach-Rezeption de Sades ersichtlich wird (vgl. vor allem Debrun 1977: 264). De Sade hat 1783 das „Système de la Nature“ von d'Holbach gelesen (vgl. Pauvert 1989: 210) und dieses in einem auf November 1783 datierten Brief an seine Frau als Grundlage seiner Philosophie titulierte (vgl. C: 417-419, hier: 418). Seine Protagonistin Madame Delbène empfiehlt Juliette d'Holbachs „Système de la Nature“ als Lektüre und philosophische Grundlage ihres Handelns (s. HJ I: 68; vgl. auch Laborde 1991: 188-190, hier: 188f.). In Form des Libertins Bandole in der Justine taucht ein weiterer, expliziter Vertreter jener Philosophie auf (Vgl. u.a. Mattheus 2000). La Mettrie und d'Holbach forderten das Recht des Individuums ein (Vgl. u.a. LeBrun 1986: 85). Thomas Edward Blair hat im Rahmen seiner Dissertation „Le roman de Sade“ eine Gegenüberstellung der Philosophie d'Holbachs und de Sades vorgenommen (vgl. Blair 1975: 29f.), in der er anhand von acht Aspekten die Übereinstimmungen und Differenzen der Philosophie beider Denker aufgezeigt hat. Der Buchtitel „Système de la Nature“ befand sich in den Beständen der Bibliothek von La Coste (vgl. Laborde 1991: 51).

(„L’homme machine“, 1748)<sup>33</sup> geprägten Materialismus, worauf auch in der Sekundärliteratur wiederholt verwiesen wird. Winfried Schröder hingegen führte die atheistische Sicht de Sades vor allem auf die Rezeption der beiden anonym von dem französischen Arzt und Philosophen Guillaume Lamy (1644-1683) veröffentlichten Schriften „L’âme matérielle“ und „Sentiments des philosophes sur la nature de l’âme“ (vgl. Schröder 1998: 286f., 336) zurück.<sup>34</sup> In der „Histoire de Juliette“ bezieht sich de Sade explizit auf diese Schriften (vgl. HJ I: 558). Durand greift in ihrer Argumentation darauf zurück:

„Aussi matérialiste sur le système de l’âme, que sur celui de la divinité, je vous avouerai, nous dit la Durand, qu’après avoir lu avec attention toutes les rêveries des philosophes sur cet article, j’en suis venue à me convaincre que l’âme de l’homme, absolument semblable à celle de tous les animaux, mais autrement modifiée dans lui, à cause de la différence de ses organes, n’est autre chose qu’une portion de ce fluide éthéré, de cette matière infiniment subtile dont la source est dans le soleil“ (ebd.: 558).

Gilbert Lely schrieb über den Atheismus bei de Sade und den Kontext seiner metaphysischen Revolte:

„[L’athéisme] est une furieuse réprobation de tout ce qui se présente à ses yeux comme une entrave à la liberté native de l’homme, qu’il s’agisse d’une tyrannie d’ordre religieux, politique ou intellectuel. Cet athéisme ramifié, qui intéresse l’essentiel de la nature humaine“ (Lely 1982: 418).

33 | Vgl. zur La Mettrie-Rezeption u.a. Deprun 1976; Le Brun 1986: 63. Alice M. Laborde erklärte: „Il [La Mettrie] influença le développement de la pensée scientifique et philosophique du marquis de Sade“ (Laborde 1991: 130) und auch Gorer hebt seine Bedeutung für das de Sadesche Denken hervor (vgl. Gorer 1978: 100-106) – konkret schrieb er: „He [de Sade] accepted from La Mettrie completely the materialist conception of man and the universe, much elaborating the thesis, but not questioning it, and with it La Mettrie’s view of nature“ (ebd.: 107). Deutlich wird dies in der Geschichte von Juliette, als Madame Delbène auf den Materialismus zu sprechen kommt (vgl. HJ I: 93). Ebenso zitiert der Libertin Belmor den französischen Materialisten (ebd.: 538), und er wird in einer Fußnote erwähnt (vgl. ebd.: 209). La Mettrie selber bezog sich in seiner Philosophie auf die Philosophie Descartes’, den de Sade in seinen Werken nicht namentlich erwähnt. Das Werk „L’homme“ von Descartes befand sich allerdings in den Beständen seiner Bibliothek in La Coste (vgl. Laborde 1991: 97).

34 | Sein Name taucht in der von Seifert (1983) recherchierten Liste der Bücher, die er besaß, nicht auf.

Die Vorstellung eines Gottes definieren de Sades Libertins wiederholt als eine Chimäre bzw. als ein Produkt menschlicher Angst (vgl. z.B. NJ I: 81; AV I: 207).

Der von G. W. F. Hegel und später ebenfalls von Friedrich Nietzsche postulierte Tod Gottes findet im Werk de Sades somit bereits einen Vorläufer, zumindest aber Parallelen. Erich Köhler hingegen widersprach dem: „Man kennt die Erklärung Nietzsches: ‚Gott ist tot!‘ Für Sades ‚homme integral‘ ist Gott der größte Feind“ (Köhler 1984: 66). Auch Dieter Hoffmann schrieb:

„Der Tod Gottes ist für den Libertin die Geburt seiner Subjektivität. [...] Die Angleichung an diesen Zyklus [den der Natur] durch den Libertin in der Apologie der Natürlichkeit ist der Versuch auf Subjektivität und Souveränität angewandt der repressiven Invarianz der Natur. [...] Die Schicksalhafterkeit, die das libertine Individuum durch die Negation Gottes entrinnen wollte, bemächtigt sich seiner [...] in Gestalt der Natur“ (Hoffmann 1983: 71f.).

Demgegenüber erscheint die Natur im Werk de Sades als ein Gegengott (vgl. z.B. Airaksinen 1991: 57) bzw. tritt nach Einschätzung einiger Rezipienten an die entstandene Leerstelle des göttlichen Mythos (vgl. Klossowski 1967c: 145).<sup>35</sup> Diese letztere Argumentation erweist sich allerdings als ein weit verbreiteter Irrtum. De Sade selbst verwehrt sich in der „Philosophie dans le Boudoir“ in Aussagen seiner Libertins dagegen, dass die Natur eine neue Gottheit darstellen würde (vgl. PhB: 406). In diesem Rahmen setzt er sich bereits vorausschauend mit diesem naheliegenden Vorwurf auseinander.

Pierre Klossowski setzte als Grundannahmen der Religionsauffassung im Vorwort zu einer Neuauflage seines Essays „Sade – mon prochain“ voraus:

„1. Que l'*athéisme* rationnel est l'héritier des *normes monothéiques* dont il maintient l'*économie unitaire de l'âme*, avec la propriété et l'identité du moi responsable; 2. Que si la *souveraineté d l'homme* est le principe et le but de l'*athéisme* rationnel, Sade poursuit la *désintégration de l'homme* à partir d'une liquidation des normes de la raison; 3. Que, à défaut d'une formulation conceptuelle autre que celle du matérialisme rationnel de son époque (ainsi que l'indique déjà l'*Esquisse*), Sade a fait de l'*athéisme* la ‚religion‘ de la monstruosité intégrale; 4. Que cette ‚religion‘ comporte une ascèse qui est celle de la réitération *apathique* des actes, en quoi se confirme l'insuffisance de l'*athéisme*; 5. que de la sorte l'*athéisme* sadien réintroduit le caractère divin de la monstruosité – *divin* en ce sens que sa ‚présence

35 | Geoffrey Gorer hatte bereits in seiner de Sade-Biographie hervorgehoben, dass sich der Naturbegriff bei de Sade im Laufe seines Werkes gewandelt hat (vgl. Gorer 1978: 117). Eine eigenständige Untersuchung über den Wandel des Naturbildes im Werke de Sades fehlt bislang.

réelle' ne s'actualise jamais autrement que par des rites – soit des actes réitérés; 6, qu'il apparaît ainsi, que ce n'est pas l'athéisme qui conditionne et libère la monstruosité sadienne, mais qu'en revanche dès que, par ce dernier, il tente de rationaliser sa monstruosité propre“ (Klossowski 1967a: 11f.).

Für ihn stellte sich der Atheismus de Sades als eine Entscheidung der autonomen Vernunft dar (vgl. ebd.: 20), wie bei den rationalen Begründungen seiner Handlungen sehr plausibel erscheint.

Das Besondere am Werk de Sades ist darüber hinaus, dass er den Atheismus bzw. den Anti-Theismus der Aufklärung auf eine neue Stufe erhebt – die eines „integralen Atheismus“<sup>36</sup>, wie es Pierre Klossowski in „Le philosophe scélérat“<sup>37</sup> ausdrückte. In seinem Essay „Le philosophe scélérat“ schrieb er: „Pour Sade, l'athéisme proclamé par la raison normative, au nom de la liberté et de la souveraineté de l'homme, est destiné à retourner la généralité existante en cette contre-généralité“ (Klossowski 1967b: 19). In dieser Hinsicht überwindet de Sade seine Zeitgenossen und schafft eine neue Form des Atheismus, obwohl diese immer noch kein „vollkommener“ Atheismus ist, sondern im wesentlichen eine Profanisierung des religiösen Glaubens, wie de Sade streckenweise seine Libertins predigen und in ihren blasphemischen Handlungen ausdrücken lässt.

Der Atheismus und der Anti-Theismus de Sades verfolgen unterschiedliche Intentionen. Simone de Beauvoir hat in ihrem Essay „Faut-il brûler Sade?“ bereits auf den wesentlichen Aspekt des Akts der Befreiung hingewiesen: ‚*Sade ne nous livre pas l'oeuvre d'un homme libéré: il nous fait participer à son effort de libération*‘ (de Beauvoir 1955; hier: 1972: 54). De Sades Libertins befinden sich noch im Prozess der Befreiung. Dass dieser Prozess über eine rationale Reflexion der Religion und ihrer Inhalte verläuft, zeigt de Sade als klassischen Vertreter der Aufklärung. Bereits in seiner Frühschrift „Dialogue entre un prêtre et un moribond“ (1782), häufig fälschlicherweise als sein erstes literarisches Werk titulierte,<sup>38</sup> wird Gott explizit in Frage gestellt, indem der sterbende Freidenker den Priester zum Atheismus bekehrt.

36 | In seinem Essay „Le philosophe scélérat“ definiert er diesen Terminus mit den Worten: „L'athéisme intégral signifie que le principe d'identité même disparaît avec le garant absolu de ce principe; donc que la propriété du moi responsable est moralement et physiquement abolie“ (Klossowski 1967b: 25).

37 | Der Text erschien ursprünglich unter dem Titel „De l'opportunité à étudier l'Œuvre du marquis de Sade“, in: Cahiers du Sud, „Approches de Sade“ 34e année, nr. 285, 2e semestre 1947.

38 | Diese Aussage ist noch einmal zu redigieren, da de Sade bereits vor 1772 Theaterstücke geschrieben hat.

In dem Romanfragment „Les cent vingt journées de Sodome“, das unmittelbar im Anschluss daran entstand, taucht das Thema hingegen nur am Rande der Handlung auf. Die Libertins verbieten ihren apathischen Opfern den religiösen Akt an sich (vgl. S: 73f.) – ein ähnliches Verdikt existiert in dem imaginären Kloster, in dem seine Protagonistin Justine zeitweise gefangen gehalten wird (vgl. NJ I: 301).

Auch in „Philosophie dans le Boudoir“ setzt sich de Sade explizit mit der Gottesidee auseinander. Bereits im dritten Dialog polemisiert der Libertin Dolmancé gegenüber seiner Schülerin Eugénie: „N’appelez-vous pas religion le pacte qui lie l’homme à son Créateur, et qui l’engage à lui témoigner, par un culte, la reconnaissance qu’il a de l’existence reçue de ce sublime auteur?“ (PhB: 405). Nach ihrer Zustimmung zu dieser Definition fährt Dolmancé fort, dieses Hirngespinnst (frz.: „chimère“) zu zerstören, indem er die Entstehung des Lebens rückhaltlos auf die Natur zurückführt und somit die Existenz Gottes als Schöpfer in Frage stellt. Er erläutert: „Il faut avoir perdu le sens pour y croire. Fruit de la frayeur des uns et de la faiblesse des autres, cet abominable fantôme, Eugénie, est inutile au système de la terre“ (ebd.: 406). Fast wörtlich deckt sich mit diesem Argumentationsmuster dasjenige des Libertins Bressacs in der „Nouvelle Justine“ (vgl. NJ I: 120 ff.), der seine logische und rationale Widerlegung der Religion mit den Worten beginnt: „Toutes les religions partent d’un principe faux“ (ebd.: 120). In der Erziehung von Juliette erklärt Madame Delbène ihr, dass der Glaube an die Existenz eines Gottes auf der fehlerhaften Sicht der Menschen beruhe, auf denen alles menschliche Verhalten beruhe (vgl. HJ I: 76f.; ähnliche Argumente finden sich auch in einem etwas anders gelagerten Kontext bereits in „Aline et Valcour“ [vgl. AV II: 46ff.]). An solchen Argumentationsmustern zeigt sich deutlich, dass de Sade noch sehr stark in dem aufklärerischen Diskurs seiner Zeit gefangen ist und nicht über diesen hinausgeht.

Weiterhin findet sich in der „Philosophie dans le Boudoir“ eine intensive Auseinandersetzung mit dem Thema der Blasphemie. Betreffs dieser erklärt sein Libertin Dolmancé:

„Profaner les religions, les images de saints, l’hostie, le crucifix, tout cela ne doit être, aux yeux du philosophe, que ce que serait la dégradation d’une statue painne. Une fois qu’on a voué ces exécrables babioles au mépris, il faut les y laisser, sans s’en occuper davantage; il n’est bon de conserver de tout cela que le blasphème, non qu’il est essentiel de prononcer des mots forts ou sales, dans l’ivresse du plaisir, et que ceux du blasphème servent bien l’imagination“ (PhB: 446).

Seine Polemik wirft einem solchen Gott, wie ihn die (monotheistischen) Religionen darstellen, darüber hinaus Schwäche und Grausamkeit vor. Auf die Religion bezieht sich auch der erste Abschnitt in dem Exkurs „Français, encore un effort si

vous voulez être républicains“. Darin formuliert er eine anders als das Christentums ausgerichtete Religion .

„Dans un siècle où nous sommes aussi convaincus que la religion doit être appuyée sur la morale, et non pas la morale sur la religion, il faut une religion qui aille aux mœurs, qui en soit comme le développement, comme la suite nécessaire, et qui puisse, en élevant l'âme, la tenir perpétuellement à la hauteur de cette liberté précieuse dont elle fait aujourd'hui son unique idole“ (ebd.: 490).

Den Zusammenhang zwischen Christentum und Tyrannei erläutert er in der daran anschließenden Passage:

„Si, malheureusement pour lui, le Français, s'ensevelissait encore dans les ténèbres du christianisme, d'un côté l'orgueil, la tyrannie, le despotisme des prêtres, vices toujours renaissants dans cette horde impure, de l'autre la bassesse, les petites vues, les platitudes des dogmes et des mystères de cette indigne et fabuleuse religion, en émoussant la fierté de l'âme républicaine, l'auraient bientôt ramenée sous le joug que son énergie vient briser“ (ebd.: 490).

De Sade bezeichnet die Religion des Christentums damit schon lange vor Friedrich Nietzsche als eine Religion des Sklaventums, als ein Machtmittel in den Händen von Tyrannen. Später dehnt er dies auch noch auf andere monotheistische Religionen in der jüdischen Tradition aus, namentlich auf das Judentum und den Islam. Wiederholt spricht er von einer Verbrüderung von Despotie und christlicher Religion (vgl. auch: ebd.: 492, 493, 500).<sup>39</sup> Religion erscheint bei ihm immer als eine Form von Herrschaftslegitimation, die mit der Unterdrückung der individuellen Freiheit einhergeht. So proklamiert er:

„Français, je vous le répète, l'Europe attend de vous d'être à la fois délivrée du sceptre et de l'encensoir. Songez qu'il vous est impossible de l'affranchir de la tyrannie royale sans lui faire briser en même temps les freins de la superstition religieuse: les liens de l'une sont trop intimement unis à l'autre pour qu'en laissant subsister un des deux vous ne retombiez pas bientôt sous l'empire de celui que vous aurez négligé de dissoudre. Ce n'est plus ni aux genoux d'un être imaginaire ni à ceux d'un vil imposteur qu'un républicain doit fléchir; ses uniques dieux doivent être maintenant le courage et la

---

39 | Dieser Aspekt wird auch explizit in den Ausführungen seines Libertins Francaville behandelt, der im Dialog mit Juliette die Verbindung von Religion und Despotie thematisiert (vgl. HJ II: 366f.).

liberté. Rom disparut dès que le christianisme s'y prêcha, et la France est perdue s'il s'y révère encore" (ebd.: 492).

Auch ein paar Seiten weiter heißt es:

„Oui, citoyens, la religion est incohérente au système de la liberté; vous l'avez senti. Jamais l'homme libre ne se courbera près a des dieux du christianisme; jamais ses dogmes, jamais ses rites, ses mystères où sa morale ne conviendront à un républicain" (ebd.: 495).

Bereits zuvor erklärt er: „Il n'y eut jamais qu'un pas de la superstition au royalisme" (ebd.: 494f.). Die Idee wird im selben Abschnitt noch einmal mit den folgenden Worten wiederholt: „De tous les temps, dans tous les siècles, il y eut dans le despotisme et dans la religion une telle connexité qu'il reste plus que démontré qu'en détruisant l'un, l'on doit saper l'autre, par la grande raison que le premier servira toujours de loi au second" (ebd.: 500). Die Redundanz seiner Argumentation gegen den christlichen Glauben macht deutlich, wie wichtig ihm dieser Aspekt seines Denkens erscheint. Während Nietzsche auf diese Erkenntnis mit dem Rückgriff auf die griechische Götter- und Sagenwelt reagiert (Apollo, Dionysos, Prometheus), finden sich bei de Sade oberflächliche Verweise auf die römischen Götter bzw. auf ein klassisches, nicht näher bestimmtes Heidentum (vgl. PhB: 495).<sup>40</sup> Seine Auseinandersetzung mit der Religion ist dabei vorrangig eine Kritik an der mit der monotheistischen Religionstradition verbundenen Demuthaltung.

Über die Bedeutung der Religion für die Staatsführung hatte sich bereits der italienische Staatstheoretiker Niccolò Machiavelli ausführlich ausgelassen (vgl. Machiavelli 1531; hier: 1999, insb.: 507-514). Zwischen beiden Denkern besteht auch eine deutliche Übereinstimmung in ihrem jeweiligen (individualistischen) Menschenbild, das sich vom aristotelischen Konzept des „Zoon Politicon" abgrenzt (vgl. Kersting 1994: 9). Dementsprechend lehnt de Sade kategorisch die Religion in der neu zu schaffenden Gesellschaftsordnung ab, weil er sie für unvereinbar mit einer republikanischen hält. Seiner Einschätzung nach bietet sie ein Einfallstor für den Rückfall in die Tyrannei und stellt daher eine Bedrohung für das republikanische Gesellschaftsmodell dar.

Auf ihrer Reise durch Schweden gerät Juliette an eine freie Bruderschaft, eine Freimaurerloge, die sich gegen den Papst und die katholische Kirche verschworen hat. Ihr Schwur endet mit den folgenden Worten: „Je jure, dis-je, d'exterminer tous les rois de la terre; de faire une guerre éternelle à la religion catholique et au pape; de prêcher la liberté des peuples; et de fonder une République universelle" (HJ II: 263).

Eine weitere Stellungnahme zur Organisation eines Staates, die streckenweise an den Aufruf „François, encore un effort si vous voulez être républicains“ erinnert, findet sich in der „Histoire de Juliette“. Der Libertin Saint-Fond erläutert Juliette:

„3° Les principes de la simple nature remplaceront ceux de la morale et de la religion dans les écoles publiques. [...] 4° La religion chrétienne sera sévèrement bannie du gouvernement; il n'y sera jamais célébré d'autre fête que celle du libertinage Et les chaînes religieuses subsisteront malgré cela: j'en ai besoin pour contenir le peuple, je viens de te le prouver. Qu'importe l'objet des cultes, pourvu qu'il y ait des prêtres? Je placerai aussi bien le poignard de la superstition dans les mains de ceux de Vénus que dans celles des adorateurs de Marie“ (HJ I: 347).

Darüber hinaus fordert er wiederholt ausdrücklich zum Atheismus auf: „L'athéisme est à présent le seul système de tout les gens qui savent raisonner“ (ebd.: 494). Mit seinem Eintreten für den Atheismus stellte er sich auch konträr zu seinem Kontrahenten Maximilian Robespierre, der den Atheismus im November 1793 öffentlich in einer Rede vor dem Convent als ein aristokratisches Element („L'athéisme est aristocrate“) brandmarkte (vgl. Robespierre 1793; hier: 1967, S. 193-201).

Trotz seiner rationalen Ablehnung der Religion erwähnt de Sade die Religion aber auch wiederholt als ein die Gesellschaftsordnung stabilisierendes Element. In seiner frühsozialistischen Utopie Tamoé ist der Berufsstand der Priester abgeschafft und die Religion den „Schwächen“ des Menschen angepasst, so dass sie keine übergeordnete Instanz mehr ist, welche die individuellen Neigungen negiert. In dem Exkurs über die Inselrepublik Tamoé erläutert der König Zamé die Beschaffenheit einer Religion für sein Inselreich:

„Dépouillons ce culte. Me dis-je alors, de tout ce qui peut être matière à discussion, que sa simplicité soit telle, qu'aucune secte n'en puisse naître; je vous ferai voir ce bon peuple adorant Dieu, et vous jugerez s'il est possible qu'il se trompe jamais sur le façon de le servir“ (AV I: 294).

Im seinem Diskurs über die Despotie unter dem König von Butua setzt er in einer Fußnote Religion und Aberglauben gleich (vgl. ebd.: 223). In der Geschichte von Leonore, die einen weiteren Teil des Briefromans „Aline et Valcour“ ausmacht, erläutert der Protagonist Gaspard ähnliche Gedankengänge. Für ihn stellt die Religion eine lächerliche Narrheit schlechthin dar (vgl. AV II: 50). Seine diesbezügliche Argumentation ist bereits aus anderen hier zitierten Passagen bekannt. In der „Nouvelle Justine“ propagieren wiederholt Geistliche, insbesondere Mönche, die Religion als eine Legitimation zur Unterdrückung (vgl. z.B. NJ I: 283). Dies deckt sich mit de Sades Argumentation bezüglich der Unvereinbarkeit von Republik und Christentum.

Andererseits erkennt de Sade die Religion als ein notwendiges Übel eines Gesellschaftssystems an, das sich noch in einer Phase des Übergangs zu einer freien Gesellschaft befindet.

„Puisque nous croyons un culte nécessaire, initions celui des Romains: les actions, les passions, les héros, voilà quels en étaient les respectables objets. De telles idoles élevaient l'âme, elles l'électrisaient; elles faisant plus: elles lui communiquaient les vertus de l'être respecté. L'adorateur de Minerve voulait être prudent“ (PhB: 493).

Von einer nach seinen dargelegten Maßstäben geschaffenen Religion – die sich stark an der römischen Mythologie orientiert – erhofft er sich eine Symbiose aus Freiheit und Religion, da diese Form der Religion die Natur nicht tangiert und somit auch die Gläubigen nicht in eine unterwürfige Haltung zwingt, sondern sich in ihrer Ausrichtung an den Naturgesetzen orientiert. „Mais il en faut une au peuple, assure-t-on; elle l'amuse, elle le contient. A la bonne heure! Donnez-nous donc, en ce cas, celle qui convient à des hommes libres. Rendez-nous les dieux du paganisme“ (ebd.: 495). Diese Symbiose soll auf längere Sicht zu einer vollständigen Überwindung der Religion führen. Dieser Aspekt wird allerdings nicht näher erläutert und auch in späteren Passagen nicht mehr erwähnt.

In der „Nouvelle Justine“ bezeichnet Madame Delmonse die Religion als „freins populaires“ (NJ I: 60) – de Sade thematisiert also die Religion erneut als eine verbreitete Form der Herrschaftslegitimation, d.h. in diesem Fall der Unterdrückung des Individuums. Bressac erläutert gegenüber Justine:

„Vous me rendez, j'espère, assez de justice pour être bien convaincus que l'athéisme étant le plus sacré de mes systèmes, ce ne peut jamais être que par nécessité, et momentanément, que je me sers de ces suppositions; mais toutes les erreurs s'enchaînant dans l'esprit de ceux qui les admettent, on est souvent obligé de réédifier l'une pour combattre et dissiper l'autre“ (NJ II: 219).

In demselben Dialog erklärt er über den Zusammenhang von Religion mit Moral: „Les idées religieuses furent les fruits de la crainte et de l'espoir; et ce fut pour les fomenter et pour les servir que l'homme arrangea sa morale sur la bonté imaginaire de son absurde Dieu“ (ebd.: 224). Der Libertin Saint-Fond erläutert in der „Histoire de Juliette“: „La religion est sans doute le premier de tous les freins à rompre dans un pareil cas, comme étant pour celui qui l'adopte une source perpétuelle“ (HJ I: 367). Über den Zusammenhang von Religion mit der Stellung des Individuums an sich schrieb Thomas Edward Blair: „Si Sade condamne la religion, il élève à sa place une sorte d'individualisme à outrance, qui le distingue

des autres philosophes de ce siècle. Cette instance sur ce qui est individuel est la conséquence de sa conception de la nature“ (Blair 1975: 41).

Die Religion als Basis weiterer „fixer Ideen“ wird noch einmal explizit in der „Histoire de Juliette“ genannt. Der Minister Saint-Fond erklärt Juliette:

„La religion est sans doute le premier de tous les freins à rompre dans un pareil cas, comme étant pour celui qui l'adopte une source perpétuelle de remords. Mais il n'y a que les autels d'un Dieu fantastique; cette opération est la plus facile, il ne faut ni beaucoup d'esprit, ni beaucoup de force pour anéantir les dégoûtantes chimères de la religion, puisqu'il n'en est aucune qui puisse tenir à l'examen“ (HJ I: 367).

Diese Argumentation deckt sich mit dem Akt der Profanisierung des religiösen Kultes. Saint-Fonde nennt als Ziel seiner Kampagne, die sich in vielen Punkten mit den Forderungen aus dem Pamphlet „Français, encore un effort si vous voulez être républicains“ deckt, unter Punkt 3: „Les principes de la simple nature remplaceront ceux de la morale et de la religion dans les écoles publiques“ (ebd.: 347).

Weiterhin lässt de Sade an späterer Stelle einen seiner Libertins die Möglichkeiten erläutern, die Chimären der Religion rational zu überwinden:

„1° Que le péché étant infini, eu égard à l'Être qu'on offense, mérite par conséquent des châtimens infinis; que Dieu ayant dicté des lois, il est de sa grandeur de punir ceux qui les transgressent. 2° L'universalité de cette doctrine et la manière dont elle est annoncée dans l'Écriture. 3° La nécessité de ce dogme pour contenir les pécheurs et les incrédules“ (ebd.: 398).

Auch der Libertin Durand sagt ihr: „Mais, dit la Durand dans la seule vue de faire jaser notre homme, la religion est la base de la morale; et la morale, quelles que soient les entorses que tu viennes de lui donner, n'en est pas moins très essentielle dans un gouvernement“ (HJ II: 511). Besonders deutlich formuliert de Sade seine Sicht der Religion im Gespräch zwischen Dubois, der Führerin der Räuberbande, und Justine zu Beginn des dritten Kapitels der gleichnamigen Novelle. Beim Versuch, Justine von der Absurdität ihres Glaubens zu überzeugen, argumentiert Dubois wie folgt:

„Oh, foutre! s'écria la Dubois, en fronçant le sourcil, voilà des systèmes absurdes qui te conduiront à l'hôpital. Laisse là ton infâme Dieu, ma fille. Sa justice céleste, ses châtimens ou ses récompenses, toutes ces platitudes-là ne sont bonnes que pour des imbéciles, et tu as trop d'esprit pour y croire. Oh Justine! la dureté des riches légitime la mauvaise conduite des pauvres!“ (NJ I: 71).

Der Religion stellt de Sade die Philosophie entgegen. Dies wird in der „Histoire de Juliette“ deutlich:

„On déclame contre les passions, sans songer que c'est à leur flambeau que la philosophie allume le sien, que c'est à l'homme passionné que l'on doit le renversement total de toutes les imbécillités religieuses qui, si longtemps, empestèrent le monde. Le seul flambeau des passions consuma cette odieuse chimère de la Divinité, au nom de laquelle on s'égorgeait depuis tant de siècles“ (HJ I: 132).

Insgesamt zeigen sich bei de Sades Religionsauffassung zwei ineinander verschränkte Ebenen. Einerseits ist sie ihm verhasst, und unter rationalen Gesichtspunkten erscheint ihm ausschließlich der Atheismus als adäquate Grundlage für seine Philosophie. Daher strebt er in diese Richtung, auch wenn er diesen Atheismus unter manchen Aspekten nicht stringent zu Ende denkt. Auf der gesellschaftsanalytischen Ebene erscheint ihm die Religion als ein Instrument der Unterdrückung, das er allerdings als eine Grundlage des gesellschaftlichen Regelsystems anerkennt. Andererseits ist ihm bewusst, dass die Veränderung von einer religiös geprägten Gesellschaft zu einer atheistischen nicht ohne eine Übergangsphase ablaufen kann. Für diese Phase schlägt er ein Konstrukt einer neuen Form von Religion vor, die sich aus den Elementen der heidnischen und römischen Religion speist. Seiner Meinung nach zielen diese Religionen im Gegensatz zum Christentum nicht explizit auf die Unterwerfung und Erniedrigung des Individuums ab. Die den monotheistischen Religionen innewohnende, restriktive Sexualmoral wird dabei von ihm nicht explizit als ein Grund benannt, mag aber in seine Überlegungen heineingespielt haben.

Die Religion steht dabei nicht nur der Ausprägung von Individualität im Wege, sondern sie hindert den Menschen auch an der Erlangung seines Glücks, das an das Ausleben der Individualität gebunden ist. Der Libertin Roland sagt über Religion, Güte und Menschlichkeit: „Sont les pierres d'achoppement de tout ce qui prétend au bonheur“ (NJ II: 322).

### 3.6 DIE BEDEUTUNG DES VERBRECHENS FÜR DIE KONSTRUKTION DER INDIVIDUALITÄT

„Die Nivellierung der Gesetze ist für Sade wie Gewaltherrschaft, kalt und jede Möglichkeit stehend, Individualität zu entwickeln. Da sie die Leidenschaften, die alleine große Menschen entstehen lassen, unterdrücken“ (Kernstock 1970: 67).

Das Verbrechen ist bei de Sade situationsabhängig unterschiedlich konnotiert und ausgeprägt. Einerseits stellt das Verbrechen den strafrechtlichen Tatbestand von gesellschaftlich inkriminiertem Verhalten dar – auf einer philosophisch-abstrakten Ebene andererseits ist das Verbrechen ein Normenbruch zwecks der Verteidigung der Individualität gegenüber der Allgemeinheit, der auf die Veränderung gesellschaftlicher Werte abzielt. Der Mehrschichtigkeit dieses Begriffs war de Sade sich durchaus bewusst. Zu Beginn der „Nouvelle Justine“ unterscheidet der allwissende Erzähler zwischen dem Verbrechen aus Leidenschaft der Libertins und dem Verbrechen, das aus einer Notlage heraus begangen wird. „A moyens égaux, la cause du crime est bien mieux défendue par celui qui le commet par besoin, que par celui qui ne s’y livre que par libertinage“ (NJ I: 72). Diese Unterscheidung scheint für die vorliegende Arbeit nur eine geringe Relevanz zu besitzen, da es sich bei beiden genannten Formen um philosophisch begründete Überschreitungen handelt, die in den Themenkomplex der Individualität hineinreichen.

Roel van Duyn erkannte im Verbrechen bei de Sade eine „Kundgebung des individuellen Ich[s]“ (van Duyn 2005: 11), in dem sich das Individuum gegen die Herrschaft des Universellen auflehnt. Dies wird besonders deutlich in der Aussage des Libertins Curval in „Les cent vingt journées de Sodome“. „Il est incroyable à quel point l’homme, déjà resserré dans tous ses amusements, dans toutes ses facultés, cherche à restreindre encore les bornes de son existence par ses indignes préjugés“ (S: 331).

Die Unvereinbarkeit allgemeingültiger Gesetze mit der Individualität des Einzelnen findet sich unter anderem in den Diskursen der Libertins in der „Nouvelle Justine“. Der Libertin Bressac erklärt in einem Gespräch hierzu:

„Eh bien! Vous disent ici les imbéciles partisans d’une impossible égalité nous ne pouvons disputer la priorité physique et morale de certaines créatures sur d’autres: elle nous frappe, il faut en convenir; mais accordez-nous au moins que tous les êtres doivent être égaux aux yeux de la loi“ (NJ II: 208).

Der Libertin Dolmancé erläutert in „Philosophie dans le Boudoir“ gegenüber Eugénie:

„Parce que les lois ne sont pas faites pour le particulier, mais pour le général, ce qui les met dans une perpétuelle contradiction avec l’intérêt personnel, attendu que l’intérêt personnel l’est toujours avec l’intérêt général. Mais les lois, bonnes pour la société, sont très mauvaises pour l’individu qui la compose; car, pour une fois qu’elles le protègent ou le garantissent, elles le gêne; il se garantira des lois comme il fera de ces bêtes venimeuses; nient et le captivent les trois quarts de sa vie; aussi l’homme sage et plein de mépris pour elles les tolère-t-il, comme il fait des serpents et des vipères, qui, bien qu’ils empoisonnent, servent pourtant quelquefois dans la médecine; il s’en

mettra à l'abri par des précautions, par des mystères, toutes choses faciles à la sagesse et à la prudence. Que la fantaisie de quelques crimes vienne enflammer votre âme, Eugénie, et soyez bien certaine de les commettre en paix, entre votre ami et moi" (PhB: 482f.).

Dass seine Libertins Verbrechen sowohl als Folge des Eigennutzes und Egoismus als auch als Folge der Bosheit propagieren, zeigt den deutlichen Schwerpunkt, den de Sade auf den Akt der Befreiung des Individuums von den Fesseln der Gesellschaft legt. Somit ist die Verbindung von „Individualismus“ und „Verbrechen“ gegeben. Die Redundanz der Thematik verweist auch auf den Stellenwert, den de Sade der Freiheit des Individuums und seiner Entfaltung einräumt.

Ein wichtiger Aspekt in diesem Zusammenhang ist die Haltung des Individuums gegenüber den Gesetzen. Nach der Destruktion des Theismus im ersten Teil seiner Abhandlung behandelt de Sade als zweites großes Thema die Destruktion der Sitten.

„Français, vous êtes trop éclairés pour ne pas sentir qu'un nouveau gouvernement va nécessiter de nouvelles mœurs; il est impossible que le citoyen d'un État libre se conduise comme l'esclave d'un roi despote; ces différences de leurs intérêts, de leurs devoirs, de leurs relations entre eux, déterminant essentiellement une manière tout autre de se comporter dans le monde; une foule de petites erreurs, de petits délits sociaux considérés comme très essentiels sous le gouvernement des rois, qui devaient exiger d'autant plus qu'ils avaient plus besoin d'imposer des freins pour se rendre respectables ou inabordables à leurs sujets, vont devenir nuls ici; d'autres forfaits, connus sous les noms de régicide ou de sacrilège, sous un gouvernement qui méconnaît plus ni roi ni religion, doivent s'anéantir de même dans un État républicain" (ebd.: 501f.).

Diese neuen Staatsgrundlagen beruhen auf der Überlegung, der Handlungsfreiheit des Individuums sein Recht zu verschaffen und nicht die Rechte auf den sinnbildlichen „Leviathan“ zu übertragen.

„En accordant la liberté de conscience et celle de la presse, songez, citoyens, qu'à bien perde chose près, on doit accorder celle d'agir, et qu'excepté ce qui choque directement les bases du gouvernement, il vous reste on ne saurait moins de crimes à punir, parce que, dans le fait, il est fort peu d'actions criminelles dans une société dont liberté et l'égalité font les bases, et qu'à bien peser et bien examiner les choses, il n'y a vraiment de criminel que ce que réproouve la loi" (ebd.: 502).

De Sades erklärtes Ziel ist, einen auf permanenter Revolution beruhenden Staat zu begründen, der entfernt sowohl an die fluide Ausrichtung des Stimerschen „Verein von Egoisten“ als auch das mit dem russischen Revolutionär Leo Trotzki assoziierte Konzept der „permanenten Revolte“ erinnert. Dieser Staat läuft auf einen nicht näher beschriebenen Minimalstaat hinaus, der nur noch ein Minimum an sittlicher Ordnung aufrecht erhält und auf wenigen Gesetzen beruht, die sein Fortbestehen sichern. Basis dieses Staates sind die in der französischen Revolution proklamierten Werte Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.

„Que l'humanité, la fraternité, la bienfaisance nous prescrivent d'après cela nos devoirs que d'autres y rencontrent réciproques, et remplissons-les individuellement avec le simple degré d'énergie que nous a sur ce point donné la nature, sans blâmer et surtout sans punir ceux qui, plus froids ou plus atrabilaires, n'éprouvent pas dans ces liens, néanmoins si touchants, toutes les douceurs que d'autres y rencontrent; car, on en conviendra, ce serait ici une absurdité palpable que de vouloir prescrire des lois universelles; ce procédé serait aussi ridicule que celui d'un général d'armée qui voudrait que tous ses soldats fussent vêtus d'un habit fait sur la même mesure; c'est un injustice effrayante que d'exiger que des hommes de caractères inégaux se plient à des lois égales: ce qui va à l'un ne va point à l'autre. [...] Encore exigerais-je que ce petit nombre de lois fût d'espèce à pouvoir s'adapter facilement à tous les différents caractères; l'esprit de celui qui les dirigerait serait frapper plus ou moins, en raison de l'individu qu'il faudrait atteindre“ (ebd.: 504f.).

Während auf der Ebene der Libertinage das Verbrechen Ausdruck der Rebellion des Individuums zwecks der (Re-)Konstruktion und Rückgewinnung eigener, individueller Freiheit darstellt, verfügt auch das Verbrechen aus Not durchaus über eine philosophische Ebene. In diesem Rahmen führt er die Taten der libertinen Räuberin Dubois an, die aus einem frühsozialistischen Kontext heraus argumentiert, in dessen Mittelpunkt das Postulat der menschlichen Gleichheit steht (vgl. Kapitel 3.7.1 der vorliegenden Arbeit) – wenn auch auf einer anderen Ebene als König Zamé aus der Inselutopie Tamoe. Als Begründung für den Akt des Verbrechens zieht sie die als ungerecht wahrgenommene Eigentumsverteilung heran.

Besonders auffällig in der Darstellung des Verbrechens sind einerseits die Argumentation gegen die Gesetze allgemein und andererseits die stetige Berufung auf die Natur als ihre Legitimationsgrundlage. De Sades Erklärung hierfür lautet, dass im Rahmen der Handlungen, die die Natur zulässt, aus ihrer immanenten Logik heraus kein Verbrechen existieren kann. Diese Argumentation findet sich

sowohl in „Les cent vingt journées de Sodome“, wo die Libertins sich als Maschinen in der Hand der Natur verstehen<sup>41</sup>, als auch in den Aussagen seines Libertins Bressac in „Aline et Valcour“, der die Notwendigkeit von Tugenden und Lastern für die Natur postuliert (vgl. AV II: 246). Der Typ des Verbrechers ist demnach ein der Natur dienender Mensch, der lediglich ein Werkzeug in ihrer Hand ist. Dies führt der Mönch Clément explizit in der „Nouvelle Justine“ aus: „[L]e scélérat est toujours l'homme de la nature, et le vertueux ne l'est que par circonstance“ (NJ I: 344). Der Libertin Dorval erläutert ähnlich in der „Histoire de Juliette“: „C'est donc vers lui que doivent se diriger les effets violents, par le grand principe qui rapproche et qui réunit toujours au moral comme au physique tous les effets égaux“ (HJ I: 305). Somit überträgt er die Apathie der Natur auf die menschliche Moral. Er negiert auf diesem Wege die „kulturellen“ Errungenschaften des Menschen, die in der „Emanzipation“ vom Naturzustand begründet liegen. Ähnlich argumentierte bereits die Nonne Madame Delbène gegenüber Justine, wenn sie die Natur gegen die Kultur ausspielte (vgl. NJ I: 47).

In diesem Kontext propagiert de Sade eine Zweiklassengesellschaft, in der unterschiedliche Formen der Moral gelten – äquivalent zur aristokratischen geprägten Weltansicht Friedrich Nietzsches. Sie erinnert an dessen Gegenüberstellung von Herren- und Sklavenmoral. „9° La classe des hommes dans l'esclavage existera comme autrefois celle des Ilotes de Lacédémone“ (ebd.: 348). Erich Köhler erläuterte in seinen Vorlesungen über de Sade:

„Wenn man die Sadesche Apologie des Verbrechens von dieser Seite betrachtet, dann kann man sie nicht mehr bloß als Produkt einer infernalischen Phantasie abtun; dann erscheint sie vielmehr als ein verzweifelter, wenn auch kaum faßbarer Versuch, das Böse loszuwerden, indem man es bejaht, dadurch das Gute gleichsam für inexistent erklärt und mit diesem Wegnehmen des Gegensatzes das böse sich als solches sozusagen selbst aufheben läßt. Es ist ein Versuch, die ganze Leidensgeschichte und die Ausgeliefertheit der Menschheit zu liquidieren, in dem die gültigen moralischen Werte total negiert werden. Von hier aus, und nicht nur von hier aus, sondern auch von der in Sades Werken konzipierten Herren- und Sklavenmoral her, führt ein von der Forschung bereits erkannter Weg zu Nietzsche“ (Köhler 1984: 66).

In einer Fußnote im ersten Teil der „Nouvelle Justine“ schreibt de Sade in impliziter Abgrenzung zu Rousseaus Vertragstheorie: „Que font les lois en punissant l'infacteur du pacte social? Elles vengent des intérêts particuliers. Si les crime qu'elles commettent alors en ma faveur est nul, celui que je commettrai dans les

41 | Eine Ausnahme bildet diesbezüglich lediglich der Räuberhauptmann Borghèse – ohne das er hierfür stichfeste Beweise liefert (vgl. HJ II: 320).

mêmes vues doit assurément l'être de même“ (ebd.: 147). Die Gesetze werden als ungerecht und als Verstoß gegen die Natur gebrandmarkt, da sie nur das Gemeinwohl berücksichtigen und auf die Individualität der Einzelnen keine Rücksicht nehmen. Damit erweisen sie sich als unnütz für das Wohl des Einzelnen, wenn nicht gar schädlich, d.h. sie gehen von einer falscher Basis aus – wie z.B. derjenigen der Religion, die das Individuum in seiner Einzigartigkeit negiert. Wiederholt bestreitet de Sade unter Bezugnahme auf das Naturrecht die Existenz von Verbrechen an sich. In „Les cent vingt journées de Sodome“ teilt er mit:

„Il est certain, dit le duc, qui commençait à s'échauffer la cervelle en maniant Zéphire, que le crime a suffisamment de charme pour enflammer lui seul tous les sens, sans qu'on soit obligé d'avoir recours à aucun autre expédient, et personne ne conçoit comme moi que les forfaits, même les plus éloignés de ceux du libertinage, puissent faire bander comme ceux qui lui appartient. Moi qui vous parle, j'ai bandé à voler, à assassiner, à incendier, et je suis parfaitement sûr que ce n'est pas l'objet du libertinage qui nous anime, mais l'idée du mal; qu'en conséquence, c'est pour le mal seul qu'on bandit non pas pour l'objet, en telle sorte, que si cet objet était dénué de la possibilité de nous faire le mal nous ne banderions plus pour lui. – Rien de plus certain, dit l'évêque, et de là naît la certitude du plus grande plaisir à la chose la plus infâme et le système dont on ne doit point s'écarter, qui est que plus l'on voudra faire maître le plaisir dans le crime et plus il faudra que le crime soit affreux. Et pour moi, messieurs, ajouta-t-il, s'il m'est permis de me citer, je vous avoue que je suis au point de ne plus ressentir cette sensation dont vous parlez, de ne la plus éprouver, dis-je, pour les petits crimes, et si celui que je commets ne réunit pas autant de noirceur, autant d'atrocité, autant de fourberie et de trahison qu'il est possible de la sensation ne naît plus. – Bon, dit Durcet, est-il possible commettre des crimes comme on les conçoit et comme vous le dites là? Pour moi, j'avoue que mon imagination a toujours été sur cela au-delà de mes moyens; j'ai toujours mille fois plus conçu que je n'ai fait et je me suis toujours plaint de la nature qui, en me donnant le désir de l'outrager, m'en ôtait toujours les moyens. – Il n'y a que deux ou trois crimes à faire dans le monde, dit Curval, et, ceux-là rien. Combien de fois, sacredieu, n'ai-je pas désiré qu'on pût embrasser le monde? Ce serait des crimes cela, et non pas métamorphoser au bout de l'an un se douzain de créatures en mottes de terre. Et sur cela, comme les têtes s'allures senties et que les vites commençait à dresser, on sortit de cette liqueur dont les picotements trop aigus faisaient proférer tant d'horreurs“ (S: 182f.).

Bereits in der Einleitung zu diesem Roman schreibt er über das Verbrechen als Ausdruck der Natur: „C'est de la nature que je les ai reçus, ces penchants, et je l'irriterais en y résistant; si elle me les a donnés mauvais, c'est qu'ils devenaient

ainsi nécessaires à ses vues“ (ebd.: 27). **Auch im Bericht über den 15. Tag der Orgie auf Schloss Silling** in „Les cent vingt journées de Sodome“ begründet er das Verbrechen auf diese philosophische Art und Weise:

„Duclos, dit le duc, soit vrai: te branlas-tu? La sensation fine et voluptueuse du crime atteignit-elle l'organe de la volupté? – Oui, monseigneur, je vous l'avoue; et j'en déchargeai cinq fois de suite dès le même soir. – Il est donc vrai, dit le duc en s'écriant, il est donc vrai que le crime a par lui-même un tel attrait, qu'indépendamment de toute volupté, il peut suffire à enflammer toutes les passions et à jeter dans le même délire que les actes mêmes de lubricité! Eh bien?... – Eh bien, monsieur le duc je fis enterrer honorablement la patronne, héritai du bâtard Peignon, me gardai bien de faire dire des messes et encore plus de distribuer des aumônes, espèce d'action que j'ai toujours eue en véritable horreur, quelque bien qu'en ait pu dire la Fournier. Je maintiens qu'il faut qu'il y ait des malheureux dans le monde, que la nature le veut, qu'elle l'exige, et que c'est aller contre ses lois en prétendant remettre l'équilibre, si elle a voulu du désordre. [...] Je regarde donc l'aumône non seulement comme une chose mauvaise en elle-même, mais je la considère encore comme un crime réel envers la nature qui, en nous indiquant les différences, n'a nullement prétendu que nous les trublions. Ainsi bien loin d'aider le pauvre, de consoler la veuve et de soulager l'orphelin, si j'agis d'après les véritables intentions de la nature, non seulement je les laisserai dans l'état où la nature les a mis, mais j'aiderai même à ses vues en leur prolongeant cet état et en m'opposant vivement à ce qu'ils en changent, et je croirai sur cela tous les moyens permis“ (ebd.: 237f.).

Diese Verbrechen entsprechen in den Augen von de Sades Libertin dem Willen der Natur, die von der Zerstörung ebenso wie von der Schaffung neuen Lebens profitiert. **Mit dieser vulgär-materialistischen Weltauffassung kann er das Verbrechen an sich negieren:** „[I]l n'y a point de crime dans la nature: les hommes y croient, cela est tout simple, ils ont dû caractériser de délit tout ce qui troublait leur tranquillité“ (NJ I: 231). **Auch dieser Gedanke wird im Werk des Sades ebenfalls redundant wiederholt und verdeutlicht ein weiteres Mal seine Rezeption der zeitgenössischen, naturwissenschaftlichen Diskurse.** Eugénie wird von ihren libertinen Lehrern eingebläut, dass es in der Logik eines Libertins kein Verbrechen geben kann (vgl. ebd.: 431). Dolmancé erläutert diesen Zusammenhang in der „Philosophie dans le boudoir“: „La destruction étant une des premières lois de la nature, rien de ce qui détruit ne saurait être un crime“ (PhB: 433).

Das Verbrechen ist auf diese Weise bei de Sade an die Lust gekoppelt, insbesondere an die Lust an der Überschreitung<sup>42</sup>, und gleichzeitig als eine Ausdrucksform der Natur gerechtfertigt. Es beschwingt die Lust der Libertins, viele von ihnen empfinden es gar als Voraussetzung für die eigene Lust – und gleichzeitig ist es ein Ausdruck ihrer individuellen Selbstbehauptung. Roland Barthes bemerkte über das Verbrechen im Werk de Sades: „Pour Sade, il n'y a d'érotique que si l'on raisonne le crime"; raisonner, cela veut dire philosopher, disserter, haranguer, bref soumettre le crime (terme générique qui désigne tous les passionnés sadiennes) au système du langage articulé“ (Barthes 1971: 32). Auch an dieser Stelle wird noch einmal die Vielschichtigkeit von de Sades Literatur mit ihrer philosophischen, literarischen und pornographischen Ebene deutlich.

Das Verbrechen im herkömmlichen Sinne wird auch bei der „Société de Crimes“ (HJ I: 439)<sup>43</sup>, der Juliette auf Empfehlung von der Libertine Clairwil beitrifft, dementsprechend definiert. In der Präambel heißt es:

„La Société se sert du mot *crime* pour se conformer aux usages reçus, mais elle déclare qu'elle ne désigne ainsi aucune espèce d'action, de quelque sorte qu'elle puisse être. Pleinement convaincue que les hommes ne sont libres, et qu'enchaînés par les lois de la nature, ils sont tous esclaves de ces lois premières, elle approuve tout, elle légitime tout, et regarde comme ses plus zélés sectateurs ceux qui, sans aucun remords, se seront livrés à un plus grand nombre de ces actions vigoureuses que les sots ont la faiblesse de nommer crimes, parce qu'elle est persuadée qu'on sert la nature en se livrant à ces actions, qu'elles sont dictées par elle, et que ce qui caractériserait vraiment un crime, serait la résistance que l'homme apporterait à se livrer à tous les inspirations de la nature, de telle espèce qu'elles puissent être“ (HJ I: 439).

Juliette gegenüber definiert Noircœur bereits an einer früheren Stelle das Verbrechen wie folgt: „On appelle crime toute contravention formelle, soit fortuite, soit préméditée, à ce que les hommes appellent les truites, soit préméditée, à ce que les hommes appellent les lois“ (ebd.: 205). Im folgenden begründet er diese These philosophisch anhand von vier Gesichtspunkten: Wertfreiheit von Taten allgemein, regionale Relativität der Bewertung von Handlungen, gesellschaftliche Prä-

42 | Die Lust der Überschreitung weist stark dionysische Züge auf. Sie bewegt sich allerdings gleichzeitig in einer Umklammerung der Ordnung, die sich im Nietzscheanischen Vokabular mit der griechischen Kunstgottheit Apollo in Einklang bringen lässt.

43 | Der Surrealist André Breton übernahm jene Passage in seine „Anthologie de l'humour noir“ und bietet somit noch eine weitere Lesart der Passage an – nämlich als schwarzen Humor.

gung, Überwindung von Gewissensbissen durch deren Infragestellung. Das Fazit seiner philosophischen Betrachtung lautet:

„Et en effet, pour juger si une chose est véritablement criminelle ou non, il faut examiner de quel dommage elle peut être à la nature; car on ne peut raisonnablement qualifier de crime que ce qui vraiment outragerait ses lois. Il faut donc que ce crime se trouve uniforme, que ce soit une action quelconque, tellement en horreur à tous les peuples de la terre, que l'exécration qu'elle inspire se trouve aussi généralement empreinte en eux que le désir de satisfaire à leurs besoins; or il n'en existe pas une seule de cette espèce: celle qui nous paraît la plus atroce et la plus exécrationnelle a trouvé des autels ailleurs“ (ebd.: 206).

Eine besondere Form der Auseinandersetzung mit dem Begriff Verbrechen findet sich in der bereits erwähnten Passage über die „Société des amis du crime“ (vgl. HJ I: 439-484), die sich streckenweise als eine Parodie von Rousseaus „contrat social“ lesen lässt. Eine der Voraussetzungen für die Aufnahme in diese Gesellschaft, ist der erwiesene Atheismus des Neulings (vgl. ebd.: 440, § 3), und auch für die Vereinssitzungen ist die Gotteslästerung als integraler Bestandteil vorgesehen (vgl. ebd.: 441, § 11; 442f., § 18). Weiterhin wird die Ablehnung der Gesetze damit begründet, dass sie der Natur zuwiderlaufen: „La Société respecte le gouvernement sous lequel elle vit; et si elle se met au-dessus des lois, c'est parce qu'il est dans ses principes que l'homme n'a pas le pouvoir de faire des lois qui gênent et contrarient celles de la nature“ (ebd.: 446, § 43).

An seine Leser gewandt erklärt der Erzähler allerdings die vier Libertins – Duc de Blangis, Durcet, Curval und l'Évêque de... – in „Les cent vingt journées de Sodomé“ zu „scélérats“ (S: 19), was sich übersetzen lässt mit dem rein negativ konnotierten, umgangssprachlichen Begriff „Schurken“. Gleichzeitig verteidigt der Erzähler das Verbrechen:

„Revenons maintenant sur nos pas et peignons de notre mieux au lecteur chacun de ces quatre personnages en particulier, non en beau, non de manière à séduire ou à captiver, mais avec les pinceaux même de la nature, qui malgré tout son désordre est souvent bien sublime, même alors qu'elle se déprave le plus. Car, osons le dire en passant, si le crime n'a pas ce genre de délicatesse qu'on trouve pas sans cesse un caractère de fraudeur et de sublimité qui l'emporte et, l'emportera toujours sur les attrait monotones et efféminés de la vertu? Nous Parleriez Vous de l'utilité de l'un ou de l'autre? Est-ce à nous de scruter les lois de la nature, est-ce à nous de décider si le vice lui étant tout aussi nécessaire que la vertu, elle ne nous inspire pas peut-être en portion égale du penchant à l'un ou à l'autre, en raison de ses besoins respectifs? Mais poursuivons“ (ebd.: 25).

Die Begründung der Verbrechen verläuft redundant über die Bezugnahme auf die Natur:

„Je me suis mis de bonne heure au-dessus des chimères de la religion, parfaitement convaincu que l'existence du créateur est une absurdité révoltante que les enfants ne croient même plus. Je n'ai nullement besoin de contraindre mes penchants dans la vue de lui plaire. C'est la nature que je les ai reçus, ces penchants, et je l'irriterais en y résistant; si elle me les a donnés mauvais, c'est qu'ils devenaient ainsi nécessaires à ses vues. Je ne suis pas dans ses mains [de la nature] qu'une machine qu'elle meut à son gré, et il n'est pas un de mes crimes qui ne la serve; plus elle m'en conseille, plus elle en a besoin: je serais un sot de lui résister“ (ebd.: 26f.).

Und in der „Nouvelle de Justine“ schreibt er darüber hinaus:

„La plupart des élans de la nature étant funeste à la société, il est tout simple qu'elle en ait fait des crimes: mais les lois sociales ont tous les hommes pour tous les hommes, peut être individuellement, est décidément une loi certaine [...] D'après ces principes, si les lois de la nature m'obligent à me soustraire à celles de la société, si elles me conseillent de les braver ou de m'en moquer assurément je le ferai sans cesse, en prenant toutes les précautions qu'exigera ma sûreté; parce que toutes les institutions humains, basées sur des intérêts où je ne suis associé que pour un sur plusieurs milliards ne doivent jamais l'emporter sur ce qui m'est personnel“ (NJ I: 278f.).

Der Zustand der Besessenheit, den Stirner mit dem Begriff der „fixen Ideen“ und Nietzsche mit dem Wort „Götze“ tituliert, ist ebenfalls ein Element im Denken der de Sadeschen Libertins. Der Mönch Ambroise erläutert Justine: „Je me moque des hommes et de leurs jugements; je ne pense qu'au crime, je n'aime que le crime, je ne respire que pour le crime, et c'est au crime seul à marquer tous les instants de ma vie“ (NJ II: 68). An dieser Stelle wird wiederum der Transgressionscharakter der de Sadeschen Philosophie deutlich: Die de Sadeschen Libertins streben regelrecht nach dem Verbrechen als Form der Grenzüberschreitung. Das unverhohlene Bestreben nach immer mehr Verbrechen repräsentiert auch Juliette, die in dieser Hinsicht wiederum als das Alter Ego von de Sade auftritt (vgl. z.B. HJ II: 209).

Die Argumentation, dass die Gesetze in ihrer Allgemeingültigkeit eine Unterdrückung der Individualität beinhalten, findet sich ähnlich wie im Exkurs „Français, encore un effort si vous voulez être républicains“ auch in der „Nouvelle Justine“.

„Il est impossible que la loi puisse également convenir à tous les hommes. Il en est de ce médicament moral comme des remèdes physiques: ne ririez-

vous pas du charlatan qui, n'ayant qu'une pratique semblable pour tous les tempéraments, purgerait le fort de la halle comme la petite-maîtresse à vapeurs? Eh! non, non, mes amis! ce n'est que pour le peuple que la loi est faite: se trouvant à la fois le plus faible et le plus nombreux, il lui faut absolument des freins dont l'homme puissant n'a que faire, et qui ne peuvent lui convenir sous aucun rapport. La chose essentielle, dans tout gouvernement sage, est que le peuple n'envahisse pas l'autorité des grands; il ne l'entreprend jamais, sans qu'une foule de malheurs ne bouleversent l'État, et ne le gangrènent pendant des siècles“ (NJ II: 208f.).

Die libertine Dubois betrachtet das Verbrechen streckenweise auch als eine Verteidigung gegen die Herrschaft von Tyrannen (vgl. ebd.: 374) und gibt dieser Stelle eine im Werk de Sades einmalige politische Färbung. Die Rolle der schwedischen Freimaurerloge ist dabei zwiespältig. Der Kampf gegen die bestehende Ordnung und Unterdrückung ist durch den eigenen Wunsch des Herrschens beseelt – abstrahiert lässt sich dieser Aspekt aber auch als Verteidigung der Individualität gegen die Herrschaft des Allgemeinen lesen.

In der „Histoire de Juliette“ erklärt de Sade in einer Fußnote über die Verbindung von Gleichheit und Gesetz in einer Formulierung, die stark an Nietzsche erinnert:

„L'égalité prescrite la Révolution n'est que la vengeance du faible sur le fort; c'est ce qui se faisait autrefois en sens inverse; mais cette réaction est juste, il faut que chacun ait son tour. Tout variera encore, parce que rien n'est stable dans la nature et que les gouvernements dirigés par des hommes doivent être mobiles comme eux“ (HJ I: 161).

In einer Fußnote am Ende des ersten Teils der „Histoire de Juliette“ erläutert er darüber hinaus:

„Il n'y a rien de plaisant comme la multiplicité des lois que l'homme fait tous les jours pour se rendre heureux, tandis qu'il n'est pas une de ces lois qui ne lui enlève, au contraire, une partie de son bonheur. Et pourquoi toutes ces lois? Eh! vraiment, il faut bien que des fripons s'engraissent, et que des sots soient subjugués! Voilà, d'un mot, tout le secret de la civilisation des hommes“ (ebd.: 210).

In der „Histoire de Juliette“ erläutert der russische Libertin Minski Juliette seine Auseinandersetzung mit dem Konzept des Verbrechens: „Il y a deux observations essentielles à faire lorsque l'on est décidé à commettre un crime d'amusement: la première est de lui donner toute l'extension dont il est susceptible; la seconde est qu'il soit d'une telle force qu'on ne puisse jamais le réparer“ (HJ II: 44).

In einem kurzen Dialog erläutert einer der Libertins seine Sicht:

„Comme des inspirations de la nature, auxquelles il est extravagant de résister; comme les moyens les plus sûrs dont puisse se servir un homme d'État, pour réunir à lui tout ce qui peut consolider le bonheur, comme les ressorts de tous les gouvernements, comme les seules lois de la nature“ (ebd.: 262f.).

Das Verbrechen im generellen Sinne wird von einem materialistischen, naturdeterministischen Blickwinkel aus als solches negiert. Dabei greift de Sade auf kulturellrelativistische Argumentationsmuster zurück. Das Verbrechen ist für ihn eng an das Bestreben der Entfaltung der eigenen Individualität geknüpft. Es ist ein Brechen von gesellschaftlichen, das Individuum einschränkenden Normen.

### **3.7 DIE KRITIK UND PARODIE DES KLASSISCHEN GESELLSCHAFTSVERTRAGES SOWIE NEUE FORMEN DES GESELLSCHAFTSVERKEHRS**

Ein integraler Bestandteil seiner Philosophie ist de Sades Auseinandersetzung mit der Vorstellung eines Gesellschaftsvertrages. Zu seinen Lebzeiten erfuhr sie eine theoretische Hochphase (vgl. z.B. Euchner 1974; Kersting 1991: 756-760) und auch eine praktische Umsetzung – in der Jakobinerherrschaft mit ihrer bluttriefenden Fehlinterpretation des Rousseauschen „volonté generale“ während der französischen Revolution. Gabriel Habert deutete diesen Aspekt in de Sades Werk wie folgt:

„L'homme de Sade ne pactise avec la société. Loin d'ignorer les théoriciens du contrat social, le marquis a médité leur hypothèse scientifique, il l'a tournée et retournée en tous sens, mais il ne l'accepte qu'avec réserves. Ces restrictions suscitent une analyse nouvelle d'un pacte social en équilibre instable“ (Habert 1954: 185).

Im weiteren Verlauf bezieht Habert Jean Locke, Jean-Jacques Rousseau und Thomas Hobbes als Referenzpunkte ein, um die Haltung de Sades zum Gesellschaftsvertrag näher zu bestimmen. Neben einer Kritik des klassischen Gesellschaftsvertrages lässt sich auch eine modifizierte Fassung in seinem Werk finden. Geoffrey Gorer hat gar im de Sadeschen Weltbild eine Weiterentwicklung des Gesellschaftsvertrages im Rousseauschen Sinne erblickt (vgl. Gorer 1978: 123).

Was die Kritik des bestehenden Systems durch de Sades Parodie des (klassischen) Gesellschaftsvertrages betrifft, widersprach Timo Airaksinen dem: „Throughout his works he sketches a full-blown (implicit) social order of autho-

rity, coercion, and social stratification. This system supervenes on the real world of the Old Regime but it is not identical to it“ (Airaksinen 1991: 118). An anderer Stelle schrieb er dazu: „Sade represents French society as approximating a social state of nature, because it is a perpetually unjust social order. Its violence is thinly camouflaged“ (ebd.: 121). Kritik übt de Sade in der in „Aline et Valcour“ integrierten Dystopie – in der ideologischen Begründung des gesellschaftlichen Organisationsmodells in dem Inselstaat Butua –, in der Darstellung der Gesellschaft von „Les cent vingt journées de Sodome“ (vgl. z.B. Hesse 1995: 401) sowie in den Ausführungen von Coeur-de-Fer gegenüber Justine:

„Pris dans cette position, ce qu'il reste de mieux à faire à un tel homme, n'est-il pas de se soustraire à cette société injuste, pour n'accorder droits, qu'à une société différente qui, placée dans la même position que lui, ait pour intérêt de combattre, par la réunion de ses petits pouvoirs, la puissance plus étendue qui voulait obliger ce malheureux à céder le peu qu'il avait, pour ne rien retirer des autres?“ (NJ I: 89f.).

Wiltrud Kernstock brachte diese Überlegungen mit dem Nietzscheanischen Konzept einer Umwertung aller Werte in Verbindung (vgl. Kernstock 1970: 82).

Vor allem die Reflexionen über die beiden Philosophen Jean-Jacques Rousseau<sup>44</sup> und Thomas Hobbes finden ihren Widerhall in de Sades literarischem Werk, aber auch in seinen hier ausgeklammerten (tages-)politischen Publikationen (vgl. IMS). Eine persönliche Begegnung mit Rousseau, den sein Libertin Verneuil als einen Menschenfeind bezeichnet (vgl. NJ II: 206f.)<sup>45</sup>, legt sein Briefroman „Aline et Valcour“ nahe.

Wie Heinz-Günther Stobbe nachgewiesen hat, tritt de Sades Protagonistin Justine im Dialog mit Madame Dubois in der „Nouvelle Justine“ als Sprachrohr Rousseaus auf (vgl. Stobbe 2002: 46). Er bezieht sich dabei auf die folgende Aussage von Justine:

„Comment voulez-vous que ne périsse pas celui qui, par un aveugle égoïsme, voudra lutter seul contre la coalition des intérêts des autres? La société n'est-elle pas autorisée à ne jamais souffrir dans son sein celui qui se déclare contre elle? Et l'individu qui isole peut-il lutter contre tous, peut-il se flatter d'être heureux et tranquille, si n'acceptant pas le pacte social,

44 | Neben dessen Erziehungsroman „Émile“ fanden sich sieben weitere Werke und Schriften des Philosophen in seiner Bibliothek auf dem Château La Coste (vgl. Laborde 1991: 40f.).

45 | Es finden sich auch wiederholt Anspielungen auf ihn in seinem Werk (vgl. z.B. NJ II: 42).

il ne consent pas à céder un peu de son bonheur pour en assurer le reste?“ (NJ I: 88).

Coeur-de-Fer verwirft ebenso Rousseaus „Contrat Social“, indem er den „volonté generale“ generell leugnet und an dessen Stelle die Vielzahl von Einzelinteressen setzt (ebd.: 89). Gepaart ist diese Weltsicht mit der Übernahme des Hobbeschen Prinzip des Urzustandes vom Menschen. Er rechtfertigt das Verbrechen als einen legitimen Akt der individuellen Interessenvertretung gegenüber anderen. Sein Bild des Naturzustandes ähnelt stärker dem Postulat vom Menschen als des Menschen Wolf als dem Rousseaus vom „edlen Wilden“. Er thematisiert die Natur als einen kriegesischen Zustand – und erläutert die Bindungslosigkeit des Menschen. Der Chemiker, den Juliette auf dem Vesuv trifft, erläutert, dass das Ziel seiner Bemühungen die Rückversetzung der Menschheit in den Naturzustand sei: „Rendus à l'état de nature, les hommes, je le soutiens, seraient plus heureux qu'ils ne peuvent l'être sous le joug absurde des lois. Je ne veux pas que l'homme renonce à aucune portion de sa force et de sa puissance“ (HJ II: 131).

Über die Übereinstimmung mit dem Hobbeschen System erklärte Timo Airaksinen: „The Sadean world is an inverted version of the construct suggested by Thomas Hobbes and Niccolò Machiavelli“ (Airaksinen 1991: 117). Machiavellis Schrift „Il Principe“ (1532) war de Sade bekannt. Er verweist in „Nouvelle Justine“, „Histoire de Juliette“ und „Philosophie dans le Boudoir“ wiederholt darauf (vgl. NJ II: 61; PhB: 441; HJ I: 498; HJ II: 415) – ob er auch die „Discoursi“ gekannt hat, ist unbekannt. Weiterhin bemerkte Airaksinen:

„The social state of nature, familiar from political philosophy, plays a double role in Sade. The concept designates the Hobbesian idea of the original conditions of society. Its first meaning is that man's natural situation is determined by the society in which he lives. Its second meaning is specified by Sade, echoing Hobbes' own words. Sade writes: ‚But you will say, thence we will be born in a state of perpetual warfare‘ (Airaksinen 1991: 120f.).

Bezogen auf das gesellschaftliche Ideal von de Sade folgte er daraus:

„Social life is terrible for Sade, because it's potential violence and wickedness can be suffered, but not utilised. His new social order must exploit nature in a systematic manner. Sade, in fact, inverts the Hobbesian project so that the ideal society will be crueller than the original one“ (ebd.: 121).

Dem klassischen Gesellschaftsvertrag liegt für de Sade letztlich genauso wie der Idee der Nächstenliebe ein rein egoistisches Interesse des Schwachen zu Grunde, der die Starken damit schwächen und seine eigene Position festigen will. Nach de Sades Auffassung führt demnach der Gesellschaftsvertrag zu einem Verlust an in-

dividueller, ermächtigender Freiheit zu Gunsten der Herrschaft einer von ihm als schwach empfundenen Allgemeinheit. Dies darf jedoch nicht zwangsläufig zu der Vermutung führen, dass de Sade eine sozialdarwinistische Position vertrat. Gerade in seinen frühsozialistischen Exkursen, sowohl in „Aline et Valcour“ als auch in der „Nouvelle Justine“, wird dieser Aspekt deutlich durch das Postulat gleicher Ausgangsbedingungen abgeschwächt.

Seine Vorstellungen von einer idealen Gesellschaft legt de Sade vorrangig in seinem Aufruf „Français, encore un effort si vous voulez être républicains“ sowie in der Inselutopie Tamoé (vgl. Kapitel 3.7.1 der vorliegenden Arbeit) dar. In seinem Aufruf an das französische Volk umreißt er die nötigen Schritte für eine dauerhafte Etablierung der Republik: In ihren Grundzügen sind sie identisch mit denen seiner eigenen Philosophie. Er setzt auf einen materialistisch begründeten Atheismus und auf eine Reduzierung der Gesetze auf ein Minimum, das für die Erhaltung der Ordnung notwendig ist, sowie auf eine Umwertung der öffentlichen Moral, die er im Sinne Nietzsches als eine Sklavenmoral auffasst (vgl. Kapitel 3.6 der vorliegenden Arbeit).

Das Gesellschaftssystem de Sades wird ebenfalls durch die Idee eines Vertrages bestimmt. Er wird sowohl als privatrechtlicher Vertrag (z.B. in „Les cent vingt journées de Sodome“ oder „Philosophie dans le Boudoir“) als auch als Vertrag auf gesellschaftlicher Ebene („Aline et Valcour“, „Juliette“) erwähnt. Beispiele für privatrechtliche Verträge stellen diejenigen der vier Libertins in „Les cent vingt journées de Sodome“ dar: Sie heiraten die Töchter anderer Libertins untereinander (vgl. S: 20f.)<sup>46</sup> und stellen ein gesellschaftlich wirkendes Regelwerk als Rahmen für ihre Orgien auf. De Sade übernimmt dabei gleichzeitig das klassische Konzept der Heiratsallianz, wie es zur damaligen Zeit im europäischen Hochadel üblich war, und pervertiert es. Ebenso besteht in der „Philosophie dans le Boudoir“ ein Vertrag zwischen dem Vater von Eugénie und Madame Saint-Ange (vgl. PhB: 387f., 545f.). Für die gesamtgesellschaftliche Ebene treffen diese privatrechtlichen Verträge keine adäquaten Aussagen, aber sie beinhalten bereits Wesensmerkmale seiner Vorstellung von einem Gesellschaftsvertrag. Der Vertrag ist – wie Roland Barthes in seiner Untersuchung nachwies – dennoch die wesentliche Kommunikationsform der de Sadeschen Libertins (vgl. Barthes 1971: 34). Denn sie binden zwar das Individuum, werden aber von de Sade als freie Vereinbarungen zwischen gleichberechtigten Individuen gegenüber anderen Verträgen präferiert.

Als alternatives Gesellschaftskonzept lassen sich partiell die Subgesellschaften im de Sadeschen Werk lesen, die wiederholt in Form von Räuberbanden und Allianzen von Libertins gebildet werden. Diese Subgesellschaften, die auch

46 | Dieser Akt erinnert an den politischen Akt, ein Bündnis untereinander zu schmieden. Die Hochzeit untereinander diene den unterschiedlichen Herrscherhäusern als gegenseitige Absicherung.

räumlich von der Gesellschaft getrennt sind, wenn sich ihre Mitglieder in abgeschiedene Klöstern und Burgen zurückziehen, lassen sich als eine de Sadesche Gesellschaftsutopie lesen.<sup>47</sup> Grund für diese Verbindungen ist der Egoismus des Einzelnen, der in diesen Strukturen eine Möglichkeit des Auslebens erhält – wie bei Stirners idealtypischem „Verein von Egoisten“. Die Argumentation von Libertin Honorine bezüglich des Zusammenhalts trotz dieses Prinzips lautet:

„Parce que la solidité de notre association devient utile à sa conservation et que, pour son maintien, nous préférons quelques sacrifices dont tous les moyens que nous avons ici de faire le mal savent nous dédommager amplement. Ne t'imaginer pas que nous nous chérissions beaucoup pour cela; nous nous voyons tous les jours de trop près pour nous aimer: mais nous sommes obligés d'être ensemble, et nous nous y maintenons par politique, à peu près comme les voleurs dont la sûreté de l'association n'a d'autres bases que la vice et la nécessité de l'exercer“ (NJ I: 357f.).

Auch Monsieur de Lorsagne erläutert in derselben Novelle: „L'egoisme est la seule loi de la nature“ (ebd.: 572).

In diesen Subgesellschaften schlägt aber der Drang nach Individualität seiner Libertins in ein totalitäres System um, wenn der Individualität einzelner Individuen das Leben anderer geopfert wird (vgl. „Les cent vingt journées de Sodome“).

Ein besonders wichtiger Aspekt für die Frage des Individualismus ist die Unvereinbarkeit von Gesellschaft und Natur. Der Mönch Sylvestre erläutert gegenüber Justine: „La plupart des élans de la nature étant funeste à la société, il est tout simple qu'elle en ait fait des crimes: mais les lois sociales ont tous les hommes pour objet, et celles de la nature sont individuelles et par conséquent préférables“ (NJ I: 278).<sup>48</sup> Gegen die „Kulturgesellschaft“ mit ihrer vorherrschenden Moral polemisiert die Libertine Delmonse mit einem Rückgriff auf die Natur<sup>49</sup>, um letztlich wieder auf den Individualismus zu kommen. „La nature déteste abjure, contraire tous ces dogmes de votre absurde civilisation“ (ebd.: 47). Dabei spielt sie das Konzept der „Natur“ gegen das der „Kultur“ aus. Der Mönch Sylvestre erklärt Justine, dass eine Gesellschaft auf dem Eigennutz ihrer Mitglieder basiert (vgl.

47 | Ihre Heimat sind bei de Sade klassischerweise, in der Tradition der Gothic Novels, vor allem abgelegene Schlösser und Klöster.

48 | Ähnliche Aussagen finden sich auch in anderen Passagen der „Nouvelle Justine“ wieder (vgl. z.B. NJ II: 23).

49 | Gorer schrieb diesbezüglich: „IN PLACE of the God he could not respect, de Sade enthroned Nature as the prime mover of the universe; but this Nature is not a consistent conception; in the fifteen years covered by his most important writings the idea undergoes constant modifications“ (Gorer 1978: 117).

ebd.: 357f.) – derselben Grundlage, die Stirner als Grundlage des „Vereins der Egoisten“ benennt. Der Mönch Ambroise bringt seine Kritik an den gesellschaftlichen Strukturen ob ihrer Unterdrückung des Individuums auf den Punkt. In einem Dialog mit seinem Mitbruder Sylvestre und Justine verkündet er: „Je les [conventions sociales et institutions humains] abhorre [...]; elles entravent notre liberté, elles atténuent notre énergie, elles dégradent notre âme, elles ont fait de l'espèce humaine un vil troupeau d'esclaves que les premier intrigant mène où bon lui semble“ (ebd.: 279). In „Aline et Valcour“ lässt er einen seiner Protagonisten erklären: „La chaîne des devoirs universels est une chimère [...] elle peut s'entendre d'égal à égal, jamais du supérieur à l'inférieur; la diversité d'intérêt détruit nécessairement la ressemblance des rapports“ (AV I: 229).

Elmar Waibl bemerkte in seiner Untersuchung über de Sade:

„Die vorausgehenden Erörterungen sollten deutlich gemacht haben, daß die Kritik Sades am kontraktualistischen Denken gegen die Lehre vom Sozialvertrag im eigentlichen Wortsinne [...] gerichtet ist, da seine aus anarchistischer Gesinnung vorgetragene Kritik ja nicht die Berechtigung einer *bestimmten* Ordnung gesellschaftlichen Zusammenlebens in Frage stellt, sondern *jede* Form eines normierten, regelgebundenen Daseins. Gegen ein solches Dasein, das unumgänglich an die allgemeine Beschränkung individueller Aktionsfreiheit gebunden ist, setzt Sade – der ‚erste Theoretiker der absoluten Revolte‘ – den Standpunkt der *Libertinage*, der das radikal-individualistische Prinzip des *Liberalismus* unter dem Gesichtspunkt einer libidinösen Akzentsetzung in den Vordergrund stellt und die absolute Präferenz dieser anarchistischen Freiheit gegenüber anderen Wertgesichtspunkten vertritt [...] Die Beweisfigur, welche Sade gegen das kontraktualistische Denken ins Treffen führt, ist der Libertin selbst“ (Waibl 1983: 251f.).

Weiterhin zog Waibl das Fazit:

„Die auf Interessenausgleich abzielende kontraktualistische Theorie der reziproken Anerkennung wird sinngemäß als Herden- und Sklavenmoral denunziert. Mit dieser – in psychologischen Kategorien operierenden – Kritik immunisiert Sade seinen Standpunkt gegen den Vorwurf, dass der Machtanspruch des Stärkeren mangels allgemeiner Zustimmungsfähigkeit nicht als ethisch gerechtfertigte Maxime gelten könne. Deutlich Fr. Nietzsche vorarbeitend, wertet Sade die goldene Regel als den Machtanspruch der Zukurzgekommenen, das rechtsstaatliche Grundsatzpostulat nach wechselseitiger Anerkennung als Forderung der ‚Partei der Schwachen‘. So wie Jesus die Caritas gepriesen habe, weil er selber ein Bettler war, habe Rousseau aus ähnlichen Gründen die Gleichwertigkeit aller Menschen von Natur propagiert, denn bei seiner eigenen Schwäche zog er es vor, die anderen auf seine

niedrige Stufe herabzuziehen, weil er sich nicht zu ihnen emporschwingen vermochte.' Nietzsche wird sich ähnlicher Argumentationsfiguren bedienen, um den hemmungslosen Machtanspruch des Herrenmenschen gegenüber der christlichen Mitleidsreligion geltend zu machen" (ebd.: 255).

Auch in anderen Hinsichten lassen sich deutliche Übereinstimmungen erkennen – so bemerkte Timo Airaksinen über die Verbindung von Vertrag und Kommunikation, die ebenfalls durch eine Dichotomie von Tätern (Libertins) und Opfern geprägt ist:

„These confusions indicate that they [the Libertins] accept a social contract which is, ideally, successful, since it divides the world into predatory heroes and passive victims, guaranteeing that no mix-up occurs. According to the stipulated criteria of value, the heroes can identify not only themselves, but also their victims. Some people are taken to be wretches who do not deserve devotion or love. Also, friendship between the libertins now become possible. Because of the social contract an artificial world is created. [...] The earlier imperfections of the cruel life can be corrected, ironically, through its free celebration“ (Airaksinen 1991: 117).

Während die klassischen Vertragstheorien das Individuum den im Vertrag geschaffenen Institution unterwerfen – auch wenn es Denkern wie John Locke um einen gewissen Schutz des Individuums vor allmächtigen Institutionen ging –, setzt sich de Sade für eine Stärkung der Rolle des Individuums ein, so dass es seine vollständige Eigenständigkeit und Handlungsmacht bewahrt. Die Vertragsbedingungen betrachtet de Sade als nicht bindend, wenn sie den natürlichen Trieben und dem Begehren des Individuums entgegen stehen. Der Vertrag nimmt damit die Form einer freien Vereinbarung ohne Erzwingungsgewalt an, aus dem das Individuum jederzeit wieder heraustreten kann. Das Individuum, das sich den Regeln des Vertrages nicht (mehr) unterwirft, da es dadurch seine individuelle Freiheit beschnitten sieht, sollte nach seiner Auffassung nicht durch Sanktionen seitens der Vertragspartner bedroht sein. Dies begründet er mit dem Verweis auf die Unterschiedlichkeit der Individuen, die es zu bewahren gelte. Damit widerspricht er einer der wesentlichen Grundannahmen, von denen die klassischen Vertragstheorien eines Immanuel Kant, Thomas Hobbes, John Locke<sup>50</sup> und Jean-Jacques Rousseau ausgehen, einer generellen Gleichheit (an Rechten) dieser. Er führt die Idee der Vertragstheorie auf Grund der Unverbindlichkeit und der Stärkung des

50 | De Sade hat nachweislich auch die Vertragstheorie von John Locke gekannt. Innerhalb von „Philosophie dans le Boudoir“ findet sich eine dementsprechende Anspielung auf Lockes „Two Treatises of Government“ (vgl. PhB: 414).

Individuums ad absurdum. Während die klassischen Vertragstheorien von der freiwilligen Selbsteinschränkung der Freiheit des Individuums und der temporären Aufgabe ihrer natürlichen Freiheit ausgehen, um ein Mehr an Sicherheit zu gewinnen, überlässt de Sade dem Individuum die eigene Entscheidung, ob es sich dem Regelsystem temporär unterwerfen will, obwohl es damit die eigene Freiheit begrenzt. Er negiert die Idee eines für alle Vertragspartner verbindlich geltenden abstrakten Regelsystems, da es sich in seiner Allgemeinheit nicht mit den konkreten Eigenschaften und Interessen des Individuums vereinbaren lässt.

Die Grundzüge seines Gesellschaftssystems sehen einen Minimalstaat im extrem liberalen Sinne vor, der nur eine geringe Schranke für das Ausleben der libertinen Neigungen darstellt. Wie Airaksinen bemerkte, überträgt de Sade für seinen Gesellschaftsvertrag den Hobbesschen Naturzustand („Krieg aller gegen alle“ [im Original auf lateinisch: „bellum omnium contra omnes“]) auf die staatliche, vertragstheoretische Ebene, d.h. de Sade verkehrt die Hobbesschen Axiome zu Gunsten der Beibehaltung individueller Freiheit. De Sades Protagonist Dolmancé vertritt streckenweise Hobbes' Philosophie (vgl. PhB: 478). Während Hobbes die Aufgabe der individuellen Freiheit in einem Staat einfordert, um aus dem Naturzustand hervorzutreten, will de Sade die Freiheit des Individuums aus dem Naturzustand in den Staat transferieren. Im Rahmen dieses Gesellschaftsvertrages überträgt das Individuum fast keine Rechte an eine überindividuelle Instanz. Seine individuelle Freiheit wird nur dort beschnitten, wo es für den Erhalt einer republikanischen Staatsordnung notwendig ist. Eine nähere Konkretisierung dieses Minimalstaatskonzeptes bleibt er allerdings schuldig.

Räuber in der Bande von Dubois (vgl. z.B. NJ I: 69-102), in „Société de Crimes“ (ebd.: 439-484) sowie m.E. in den losen Zusammenschlüssen seiner sonstigen Libertins zeigen bei ihm eine potentiell alternative Gesellschaftsorganisation auf – ohne allzu sehr in die theoretische Tiefe zu gehen.

Timo Airaksinen kam bezüglich der Gesellschaftsutopie von de Sade zu dem Schluss: „Sade represents French society as approximating a social state of nature, because it is a perpetually unjust social order. Its violence is thinly camouflaged“ (Airaksinen 1991: 121). Zuvor bemerkte er bereits: „Throughout his works he sketches a full-blown (implicit) social order of authority, coercion, and social stratification. This system supervenes on the real world of the Old Regime but it is not identical to it“ (ebd.: 118). Weiterhin wird auch der Gedanke der Gleichheit, wie er in der Utopie Tamoé seinen Höhepunkt erreicht, schon in einzelnen Passagen der Justine thematisiert. Es ist Madame Dubois, die eine Bande von Verbrechern anführt, die dieses Prinzip predigt.

„Je veux l'égalité, je ne prêche que cela. Si j'ai corrigé les caprices du sort, c'est parce qu'écrasée, anéantie de l'inégalité de la fortune et des rangs, ne voyant que vanité, que tyrannie dans les uns, que bassesse, que misère

dans les autres, je n'ai voulu ni briller avec le riche orgueilleux, ni végéter avec le pauvre humilié“ (NJ II: 374).

Diese Vorstellung von Gleichheit, die an die Überlegungen von Pierre-Joseph Proudhon erinnern, bilden eine wichtige Grundlage für de Sades ansonsten sehr individualistisch geprägtes Gesellschaftskonzept. Besonders deutlich wird dies in seiner sozialistischen Inselutopie „Tamoé“.

### 3.7.1 Tamoé – der Sozialismus als Ausweg?

Ein bislang wenig beachteter Aspekt im Werk de Sades ist seine frühsozialistische Komponente. In Facetten, beispielsweise in Überlegungen zum Gemeineigentum und zu politischer Gleichheit, wird sie bereits in der „Nouvelle Justine“ thematisiert, explizit dann in einer Gegenüberstellung des despotischen Herrschaftshauses namens Butua mit der frühsozialistischen Inselutopie Tamoé in „Aline et Valcour“. Im Gegensatz zur klassischen Utopie, wie z.B. Thomas Morus' „Utopia“, bildet die Beschreibung von Tamoé als einer offenen Utopie nicht eine in vollständiger Harmonie existierende Gesellschaftsform ab. Stattdessen orientiert sie sich an den beiden Polen von dem Wunsch nach Gleichheit innerhalb der Gesellschaft und einem adäquaten Umgang mit den individuellen Lasten der Menschen, in denen de Sade seinen Monarchen Zamé eine Ursache des Unglücks des Menschen sehen lässt (vgl. AV I: 291). Beide Pole sind laut de Sade in der Natur verankert. Auf diesem Weg versucht er, eine Gesellschaftsordnung unter dem Rückgriff auf ein postuliertes Naturrecht zu konstruieren, die diesen Bedingungen gerecht wird. Diese Utopie ist als eine Gesellschafts- und Staatsvorstellung<sup>51</sup> für das nachrevolutionäre Frankreich gedacht, wie an mehreren Stellen in dem Text angedeutet wird (vgl. z.B. ebd.: 305, 373). De Sade versucht, anhand der Projektionsfläche

---

51 | Ähnlich wie in seinem späteren staatstheoretischen Diskurs „Français, encore un effort si vous voulez être républicains“ wird der Staat nur grob skizziert und lässt sich nach den wenigen Aussagen über seine Institutionen und Rahmenbedingungen mit gebotener Vorsicht als liberaler Minimalstaat auffassen. Über diese Konstruktion wird wenig ausgesagt – lediglich, dass es einen Verwaltungsplan im Sinne eines Allgemeinwohls gäbe, der über den individuellen Interesse stünde. Zamé spricht daher von Verbrechen, die konträr zu seinem „plan d'administration“ stehen (ebd.: 292). Im Zuge dessen taucht auch eine explizite Kritik am Parlamentarismus als intermediärer Instanz auf. „Je m'étonnais, je l'avoue, que d'autres que moi n'eussent pas déjà fait de sérieuses réflexions sur l'inutilité de ces pouvoirs intermédiaires, sur le danger extrême de leur institution, et que tous ces sénats monstrueux n'eussent pas été déjà bannis par vous souverains d'Europe“ (ebd.: 296).

des „edlen Wilden“<sup>52</sup>, ein zu seiner Zeit durch die Reise- und Utopieliteratur geprägtes Stereotyp, eine Gesellschaftsutopie darzustellen, die er als eine Bezugsgröße für das revolutionäre Frankreich sieht. Gleichzeitig finden sich wiederholt Anspielungen auf und Kritik an der Politik der französischen Jakobiner sowie ihrem Konzept der Tugendherrschaft, die den zeitgenössischen Bezug verdeutlichen.<sup>53</sup> Diese frühsozialistische Utopie ist durch die Gleichheit der Bewohner bezüglich ihrer Vermögensverhältnisse, Rechte und Pflichten, d.h. einer klassenlosen Gesellschaft<sup>54</sup>, sowie gegenseitigen Respekt geprägt; regiert wird sie von dem weisen König Zamé<sup>55</sup>. Das klassische Untertanentum mit seinen jeweiligen Bräuchen lehnt er kategorisch ab. Das Problem der Laster – als eines der wichtigsten Themen im Denken des D. A. F. de Sade – findet in den Ausführungen des weisen Königs auch seinen Platz. Er beruft sich auf das Naturrecht und schränkt die Zahl der Gesetze ein – um die Zahl der Verbrechen zu reduzieren.<sup>56</sup> In seinen Ausführungen erscheinen die Gesetze als ein Machtbeweis der Herrschenden (vgl. ebd.: 291f.) – ähnlich seiner Auffassungen in „Français, encore un effort si vous voulez être républicains“. Das Prinzip kommt in der Aussage zum Vorschein: „Il n'appartient à personne de vouloir régler les actions des autres“ (ebd.: 303).

Das Inselreich Tamoé, regiert von dem aufgeklärten Monarchen König Zamé<sup>57</sup>, ist sehr stark geprägt durch die frühsozialistischen Utopien seiner Zeit

52 | Zamé erläutert über das natürliche Leben des Menschen: „L'état naturel de l'homme est la vie sauvage; né comme l'ours et le tigre dans le sein des bois, ce ne fut qu'en raffinant ses besoins qu'il crut utile de se réunir pour trouver plus de moyens à les satisfaire“ (ebd.: 310).

53 | Die ursprüngliche Fassung des Romans entstand zwischen 1785 und 1787; er redigierte sie während der französischen Revolution noch einmal. Sie erschien dann in ihrer endgültigen Fassung zwischen 1793 und 1795.

54 | Im französischen Original spricht de Sade von „deux classes“ (AV I: 290). Der Begriff der „Klasse“ im soziologischen Sinne taucht in Frankreich um 1788 erstmals auf (vgl. Robert 2007: 445) und hat damit bereits bei de Sade die Bedeutung. Vgl. auch Gorer 1978: 109ff..

55 | Im Zuge der Lebensgeschichte lässt de Sade den Monarchen eine Kritik des Klassensystems aussprechen (vgl. ebd.: 290).

56 | Die gleiche Argumentation findet sich in den Aussagen des Chemikers in der „Histoire de Juliette“ (vgl. HJ II: 134).

57 | Der König lässt sich als ein Ideal eines Philosophenkönigs fassen, der sich als erster Diener des Volkes versteht (ebd.: 287) und seine Herrschaft auf der Achtung und Dankbarkeit seiner Untertanen aufbaut statt auf Tyrannei. Diese Aussage erinnert stark an die Aussage des preußischen Königs Friedrich II., der im Zuge der Geschichte der Juliette auch erwähnt wird. Sein Lebensstil entspricht demjenigen seiner „Untertanen“ und hebt sich nicht in der Qualität oder Quantität von diesen ab (vgl. ebd.: 279). Er

z.B. François Noël Babeuf, St. Simon)<sup>58</sup> und die konsequente Ablehnung des Absolutismus, der in seinem dystopischen Gegenpol zum Ausdruck kommt. Bereits die Beschreibung des Aufbaus von dieser Stadt, über deren Gestaltung es heißt: „construite sur un plan régulier“ (ebd.: 277), und auch die nähere Erläuterung der symmetrisch angelegten Gebäudekomplexe erinnern an die utopischen Entwürfe der klassischen Frühsozialisten wie Charles Fourier (1772-1837) oder des Engländer Robert Owen (1771-1858), die einige Jahrzehnte später ähnliche Ideen in phantastischen Utopien ausformulierten.

De Sade stimmt darüber hinaus mit Fouriers Idee eines System der Phalanxen<sup>59</sup> überein, die Kinder beiderlei Geschlechtes gemeinsam in staatlichen Einrichtungen zu erziehen (vgl. ebd.: 315)<sup>60</sup> – einer Idee, die bereits in Platons „Politeia“ immanent angelegt ist. De Sade begründet diese Maßnahme über die patriotische Erziehung – ein Thema, das zur damaligen Zeit den politischen Diskurs in Frankreich prägte. Die Herausbildung von radikaler Individualität wird gar nicht thematisiert – dem gesellschaftlichen Aufbau nach wird dies auch nicht als Ziel der Erziehung gewünscht, sondern eher ein in der Gemeinschaft aufgehender Staatsbürger.

Auffällig ist zu dem die Gleichberechtigung der Geschlechter, die sich darin ausdrückt, dass der König den Frauen weitgehend die gleichen Rechte wie seinen männlichen Untertanen einräumt.<sup>61</sup> Weiterhin wird auch der Gedanke der Gleichheit, wie er in der Utopie Tamoé seinen Höhepunkt erreicht, schon in einzelnen Passagen der „Nouvelle Justine“ thematisiert.

---

wird als ein Herrscher ohne Dünkel beschrieben bzw. auch als „le père, l’ami de la nation“ (ebd.: 287).

58 | Eine direkte Kenntnisnahme der frühsozialistischen Utopien seitens de Sades konnte bislang nicht nachgewiesen werden – lediglich die von Fenelon, der m.E. zu jener ideengeschichtlichen Strömung gezählt werden kann. Ein weiterer Vertreter, den er in seinen Briefen und Texten wiederholt diskreditiert, wäre noch Rétif de la Bretonne. Inwieweit er dessen frühkommunistisches System er aber zur Kenntnis genommen hat, ist noch nicht erforscht.

59 | Unter „Phalanx“ verstand Fourier eine Wohneinheit von 400 Familien, deren Wohnfläche symmetrisch und in relativer Gleichheit gestaltet sein sollte (vgl. Bruckner 1975: 12; Silberling 1964).

60 | Roland Barthes hat in seiner Untersuchung „Sade [...] Fourier [...] Loyola“ den Briefroman ignoriert und diese Aspekte in seinem Vergleich der beiden Denker ausgeklammert.

61 | Es besteht noch keine vollendete vollständige Gleichberechtigung. Die Wahl der Ehepartnerin geht immer noch von seitens des Mannes aus, und die Frau hat lediglich das Recht der Ablehnung. Ebenso zeigen sich bezüglich des von de Sade entworfenen Scheidungsrechts patriarchale Züge.

Die Grundidee dessen, was in „Aline et Valcour“ mit der Inselutopie ausgeschmückt und breit gefächert dargestellt wird, ist also bei der von Madame Dubois geführten Räuberbande bereits implizit vorhanden. Dubois begründet ihr Handeln mit der Wiederherstellung des Prinzips der Gleichheit. „La nature nous a créés tous égaux, Justine: si les injustes rigueurs du sort se plaisent à déranger ce premier plan des lois générales, c'est à nous d'en corriger les caprices, et de réparer par notre adresse les usurpations du plus fort“ (NJ I: 71). Ihre Argumentationslinien zeigen diesbezüglich deutliche Übereinstimmungen und belegen somit die Kohärenz im Gesamtwerk.

Die Fokussierung auf die Gleichheit geht einher mit der für die Frühsozialisten typischen auf die Ordnung, die sich beispielsweise in der Farbgebung der Gewänder der unterschiedlichen Generationen (vgl. AV I: 283) äußert und auch im Umgang mit dem Eigentum (vgl. ebd.: 316). In der de Sadeschen Utopie existiert kein Privateigentum an Grund und Boden (vgl. ebd.: 316, 319) – Grund und Boden werden lediglich an die Bürgerinnen und Bürger entliehen und als Strafmaßnahme, bei persönlicher Überlastung (z.B. altersbedingt) oder im Todesfall annulliert. Dieses System erinnert sehr stark an die Philosophie des französischen Anarchisten Pierre-Joseph Proudhon, der in seinem 1840 verfassten Werk „Qu'est-ce que la propriété?“ ähnliche Gedanken geäußert hat.<sup>62</sup> Die Vorherrschaft der Reichen über die Armen, wie sie sich aus dem bestehenden Gesellschaftsvertrag ergibt, will de Sade durch eine Verstaatlichung des Eigentums brechen (vgl. ebd.: 290). Mit dieser Maßnahme schafft er die Grundlage des Diebstahls ab (vgl. ebd.: 320) – ebenso eine Reihe von Kapitalverbrechen wie z.B. den Kindermord (vgl. ebd.: 320).<sup>63</sup>

Über das Verbrechen und dessen Wechselwirkung mit den Gesetzen erklärt er:

„Dès mes premières opérations, me dis-je, j'aurai donc des vices de moins; or, la multiplicité des lois devient inutile quand les vices diminuent: ce sont les crimes qui ont nécessité les lois; diminuez la somme des crimes, convenez que telle chose, que vous regardiez comme criminelle, n'est plus que simple, voilà la loi devenue inutile“ (ebd.: 291f.).

Solche Gedanken überschneiden sich deutlich mit Aussagen in seinen anderen Werken (vgl. Kapitel 3.6 der vorliegenden Arbeit). Er folgert daraus, auf die staatstheoretische Ebene übertragen: „Si les lois sont justes, elles n'ont pas besoin d'être déposées ailleurs que dans le cœur de chaque citoyen, et elles s'y placeront naturellement“ (ebd.: 295). Verantwortlich für diese Form des Vorgehens macht

62 | Auf Übereinstimmungen im Denken der beiden hat bereits Albert Drach (1974) verwiesen.

63 | Seine Beispiele sind stark zeitgebunden. Er griff auf die im zeitgenössischen Diskurs gängigen Themen und Argumentationsmuster zurück, um diese in einer Argumentation ad absurdum zu führen.

de Sade die Grundlagen des Christentums (vgl. ebd.: 338). Er wirft dabei den Gesetzgebern vor, lediglich die Ketten ihrer Mitbürger zu vermehren, statt sich um das Glück ihrer Untertanen zu kümmern.

„Un loi est un frein: or la meilleure qualité du frein est de ne pouvoir se rompre. Ce n'est pas la multiplicité des lois qui constitue la force du frein, c'est l'espèce. Vous avez cru rendre vos peuples heureux en augmentant la somme des lois, tandis qu'il ne s'agissait que de diminuer celle des crimes. Et savez-vous qui les multiplie, ces crimes?“ (ebd.: 337).

De Sades Ansichten münden in der Aussage, dass Gesetze und Religion die Moral negativ beeinflussen (ebd.: 353) bzw. viele Verbrechen überhaupt erst aufgrund der Religion verübt werden (vgl. ebd.: 293). Gleichzeitig ist die Stärkung der Tugend in den Überlegungen von Zamé, dem Herrscher über das Inselreich Tamoé, ein wesentlicher Aspekt für die Auswahl einer passenden Religion für das gemeinschaftliche Zusammenleben. Über eine solche Religion schreibt er:

„Mais s'il s'en présente un à tes yeux, qui, simple dans sa doctrine, qui, vertueux dans sa morale, méprisant tout faste, rejetant toutes fables puériles, n'ait pour objet que l'adoration d'un seul des singeries rêvées là, méprisées ici, que l'on peut plaie à l'Éternel, c'est par la pureté de nos cœurs, c'est par la bienfaisance... S'il est vrai qu'il y ait une Dieu, voilà les vertus qui le forment, voilà les seules que homme doit imiter“ (ebd.: 288).

Dennoch verkündet er:

„Bien éloigné de calquer mes lois sur les maximes erronées de la plupart des religions reçues, bien éloigné d'ériger en crimes les faiblesses de l'homme, si ridiculement menacées par les cultes barbares, j'ai cru, que s'il existait réellement un Dieu, il était impossible qu'il punit ses créatures des défauts placés par sa main même; que pour composer un code raisonnable, je devais me régler sur sa justice et sur sa tolérance; que l'athéisme le plus décidé devenait mille fois préférable à l'admission d'un Dieu, dont le culte s'opposerait au bonheur de l'humanité, et qu'il y avait moins de danger à ne point croire à l'existence de ce Dieu, que d'en supposer un, ennemi de l'homme“ (ebd.: 346).

Er akzeptiert die Religion lediglich im Übergangszustand der Gesellschaft als sicheres Fundament, auf das sich die Menschen stützen können. In dieser Hinsicht zeigt er sich sehr pragmatisch. Ihm geht es nicht um eine vorschnelle Überwindung der Religion, sondern um eine schrittweise Abkehr im Zuge des Ge-

sellschaftswandels. Über die Ablehnung der Religion bezüglich des Glücks der Menschheit erläutert er:

„S'il est vrai qu'il y ait un Dieu, voilà les vertus qui le forment, voilà les seules que l'homme doit imiter. Tu t'étonneras de même de la diversité des lois: en les examinant toutes avec l'égale attention que je viens d'exiger de toi pour les cultes, songe que la seule utilité des lois est se rendre l'homme heureux; regarde comme faux et atroce tout ce qui s'écarte de ce principe“ (ebd.: 288f.).

Dennoch brandmarkt er die Religion als eine Ursache für die Entstehung von Verbrechen. „Une foule de nouveaux crimes naissent au sein de la religion, je le savais; quand j'avais parcouru la France, je l'avais trouvée tout fumante des bûchers de Mérindol et de Cabrières“ (ebd.: 293). Stattdessen formuliert er als Ideal:

„Dépouillons ce culte, me dis-je alors, de tout ce qui peut-être matière à discussion, que sa simplicité soit telle, qu'aucune secte n'en puisse naître; je vous ferai voir ce bon peuple adorant Dieu, et vous jugerez s'il est possible qu'il se trompe jamais sur la façon de le servir“ (ebd.: 294).

Dies zeigt wiederum, dass für de Sade das Glück an die Möglichkeit gebunden ist, die eigenen, naturgegebenen Eigenschaften innerhalb eines gesellschaftlichen Rahmens auszuleben.

Einen großen Teil seiner Utopie nehmen die Untersuchungen über den Geist der Gesetze ein, wobei er seinen Protagonisten Zamé wiederholt auf den französischen Philosophen Montesquieu verweisen lässt – ohne dass er dessen gleichnamige Schrift „*Esprit des lois*“ explizit erwähnt. Seine Argumentation gegen Gesetze, die die Menschen mehr verderben, als dass sie Verbrechen verhindern, ähnelt wiederum seinen Gedankengängen aus der „*Philosophie dans le Boudoir*“ (vgl. Kapitel 3.6 der vorliegenden Arbeit), in denen er sich explizit an das französische Volk wendet. Einerseits reduziert sein Monarch die Zahl der Verbrechen durch die Einführung von Gleichheit. Dies führt zwangsläufig zu einer Reduzierung der Kapitalverbrechen. Des weiteren negiert de Sade den Gedanken, erzieherischen Erfolg durch Bestrafung zu erzielen, wie sie in Gesetzen festgeschrieben ist, da die Verbrechen aufgrund von Anlagen begangen werden. Grundlage seiner Argumentation ist wiederum die Natur als metaphysische Basis, die das Handeln der Menschen determiniert. Gesetze hingegen, die man in diesem Rahmen auch mit den Begriffen der Norm und Sitte ersetzen kann, schaffen seiner Argumentation nach die Grundlage für Verbrechen. Die Determination führt wie bei Nietzsche zu einer Ablehnung des Konzepts der Strafe. Im Rückgriff auf die Natur und das sich daraus ableitende Naturrecht verwirft de Sade überindividuelle Instanzen wie die Gesetze und proklamiert die unabdingbare Freiheit des Individuums. Bezüglich

der Gesetze unterscheidet Zamé zwischen Gesetzesbrüchen, die die Gesellschaft tangieren, und jenen, die das nicht tun.<sup>64</sup> Er erklärt:

„Il faut constater qu'on ne le [crime] fait, ce qui véritablement trouble la société, un ce qui n'y porte aucun préjudice; ce dol une fois reconnu, sans doute il faut travailler à le guérir, à l'extirper de la nation, et ce n'est pas en le punissant qu'on y réussit; jamais la loi, si elle est sage, ne doit infliger de peine qui tend à la correction du coupable en le conservant à l'État [...] La liberté et la vie sont les deux seules présents que l'homme ait reçus du ciel, les deux seules faveurs qui puissent balancer tous ses maux“ (ebd.: 331).

Diese Grundsätze münden in der Erkenntnis:

„Il même semble qu'avant d'interdire à l'homme ce que l'on qualifie gratuitement de crimes, il faudrait bien examiner avant si cette chose, quelle qu'elle soit, ne peut pas s'accorder avec les règles nécessaires au véritable maintien de la société; car s'il est démontré que cette chose n'y fait pas de mal, ou que ce mal est presque insensible. La société plus nombreuse, ayant plus de force que l'homme ne supporterait la privation du léger délit qui le charme, doit sans doute tolérer ce petit mal, plutôt que de lu punir“ (ebd.: 336f.).

Über die Verbindung zwischen Gesetzen und Religion schreibt de Sade: „La religion, en politique, n'est qu'un double emploi, elle n'est que l'état de la législation; elle doit lui céder incontestablement dans tous les cas“ (ebd.: 345). Statt auf Gesetze setzt Zamé auf Prävention durch Gleichberechtigung und Toleranz gegenüber unterschiedlichen Charakteren, um eine harmonische Gesellschaft zu schaffen. D. A. F. de Sade versucht auf diesem Weg, einen Rahmen für die Wahrung der Individualität innerhalb eines gesellschaftlichen Systems zu erstellen. Es ist eine noch sehr diffuse und indifferente Theorie, die sich sowohl aus klassisch liberalen Elementen speist als auch aus utopisch-sozialistischen Postulaten.

Das System de Sades lässt paradoxer Weise wenig Platz für das Individuum und seine Individualität. Die restriktiven Maßnahmen des Systems, mit seiner Regulierung des gesamten öffentlichen Lebens, schränken die Individuen und ihre Individualität ein, obwohl gleichzeitig eine Reihe von Beschränkungen der Individualität aufgehoben wird. Über den Individualismus in Tamoé in „Aline et Valcour“ schrieb Pierre Favre: „Les mécanismes de pensée de Zamé sont révélateurs du peu de place qu'il entend laisser à l'individualisme“ (Favre 1965: 65).

64 | Wie auch in den Passagen, in denen er vehement die Homosexualität rechtfertigt, scheint sich diese Aussage auf eigene biographische Erfahrungen zu beziehen. Er wurde im vorrevolutionären Frankreich wegen homosexueller Praktiken zum Tode verurteilt – und entkam lediglich durch Flucht.

Das zeigt sich besonders deutlich in der Aussage Zamés über das ideale Gesellschaftssystem: „Tous les hommes sortent égaux des mains de la nature, l'opinion qui les distingue est fausse; partout où ils seront égaux, ils peuvent être heureux; il est impossible qu'ils le soient où les différences existeront“ (ebd.: 290). Gleichzeitig befindet sich das Konstrukt der Naturdetermination im Widerstreit mit der Gleichheit und dem impliziten Gedanken eines verbindlichen Gemeinwohls, um das sich im Sinne de Sades der Gesetzgeber zu kümmern habe. Dieses Paradox lässt sich nicht werkimmanent auflösen.

Ebenso ist die unterschiedliche Bewertung von einzelnen, beruflichen Tätigkeiten aufgehoben (vgl. ebd.: 322), die zu Neid und Missgunst innerhalb der Gesellschaft führen und auf diesem Wege dem Verbrechen einen Nährboden bieten. Hierin zeigt sich ein weiterer Aspekt des sozialistischen Denkens de Sades.

Entsprechend seiner Ablehnung von Gesetzen und Bestrafung als pädagogischem Mittel lässt de Sade Zamé auch die Todesstrafe ablehnen, als er seinen Besucher über seine Regierungsmaximen aufklärt:

„Il faut, dis-je, des juges: soit; mais que les juges ne se mêlent que de juger; que ceux qui remplissent ces honorables fonctions soient fonctions soient choisis parmi les plus notables citoyens de la nation, et qu'ils n'achètent pas surtout le droit de juger leurs semblables; car vous n'aurez pour juges que des fripons, tant que celui qui aura payé sa place, pensera, avant que de vous rendre justice, à se rembourser de ses avances.

Mais il faut des lois: soit encore; mais ces lois, dis-je, la peine de mort en punira-t-elle l'infacteur? A Dieu ne plaise! Le souverain Être peut disposer lui seul de la vie des hommes; je me croirais criminel moi-même à l'instant où j'oserais usurper ses droits“ (ebd.: 302).

Die Basis seiner Überlegung ist ein postulierter Urzustand des Menschen.

„L'état naturel de l'homme est la vie sauvage; né comme l'ours et le tigre dans le sein des bois, ce ne fut qu'en raffinant ses besoins qu'il crut utile de se réunir pour trouver plus de moyens à les satisfaire. En le prenant de là pour le civiliser, songez à son état primitif, à cet état de liberté pour lequel l'a formé la nature, et n'ajoutez que ce qui peut perfectionner cet état heureux dans lequel il se trouvait chaînes; rendez l'accomplissement de ses désirs plus aisé, mais ne l'asservissez pas; contenez-le pour son propre bonheur, mais ne l'écrasez point par un fatras de lois absurdes; que tout votre travail tende à doubler ses plaisirs en lui ménageant l'art d'en jouir longtemps et avec sûreté; donnez-lui une religion douce, comme le Dieu qu'elle a pour objet; dégagez-la surtout de ce qui ne tient qu'à la foi; faites-la consister dans les Œuvres et non dans la croyance“ (ebd.: 310).

In dieser Beziehung zeigt sich wiederum, inwieweit de Sade im Denken der damaligen Zeit gefangen war. Der skizzierte Naturzustand, den er in dieser Passage mit dem „edlen Wilden“ aufzeigt, ist in seinem zeitgenössischem Kontext verankert und klingt an Jean-Jacques Rousseau an, der ebenfalls eine Form des Naturzustandes und von „Kultur“ unverdorbenen Menschen als Idealzustand präferierte. Dies steht im Kontext der zu dieser Zeit vorherrschenden Vorliebe für Reiseliteratur. Er bildet in dieser Utopie Individualität in einer auf Gleichheit basierenden Gesellschaft ab. Sie weist eine Reihe von Paradoxien auf – einerseits wird die Heteronomie der Triebe der Individuen anerkannt, andererseits engt die Uniformierung innerhalb jener Gesellschaftsordnung die individuelle Entfaltung dieser ein. De Sade bietet dem Leser keinen Ausweg aus diesem Dilemma.

### 3.8 ZWISCHENFAZIT

Auch für das Werk de Sades lässt sich konstatieren, dass das Thema Individualität wichtig für ihn ist. Vor dem zeit- und geistesgeschichtlichen Hintergrund ist ihre Thematisierung noch weniger komplex als bei Stirner oder Nietzsche. Es haben sich bei der Analyse allerdings auch deutliche Brüche in seinem Werk abgezeichnet – vorrangig zwischen seinen Schriften, die vor 1797 entstanden („*Les cent vingt journées de Sodome*“, „*Philosophie dans le boudoir*“), und dem Doppelroman „*Nouvelle Justine*“/„*Histoire de Juliette*“. Diesen Bruch konnte ich in der vorliegenden Untersuchung leider nicht adäquat berücksichtigen – er erfordert eine eigenständige Analyse.

Ebenso wie Nietzsche geht de Sade von einem nicht näher definierten individuellen Kern aus, der sich aus den Eingaben der Natur speist. Die Libertins als Träger dieses Kerns entwickeln ihre Individualität äquivalent zu Nietzsches souveränen Individuen über den Prozess der Selbsterkenntnis. Ansatz für diesen Prozess ist allerdings weniger ein kulturevolutionärer wie bei Nietzsche, dessen Konzept auf eine Höherentwicklung hinausläuft, sondern derjenige einer Rückbesinnung auf einen angenommenen Naturzustand. Sein Ansatz ist durch einen rein rationalen Akt begründet. Dieser Naturzustand ist durch die völlige Determination des Individuums bestimmt. Er integriert somit abstrakt den von ihm idealisierten Naturzustand in die Gesellschaft, d.h. es findet eine vermeintliche Versöhnung von Natur und Kultur statt.

Eine Ausnahme in seinem Werk bildet lediglich die Protagonistin Juliette, bei der de Sade sein bis dato propagiertes philosophisches Konzept in Frage zu stellen scheint. Der gesellschaftliche Einfluss auf die individuelle Entwicklung kommt lediglich in der Rolle des Lehrers zum Tragen, wird aber ansonsten komplett ignoriert.

Die Vergöttlichung der Natur, die für de Sade passagenweise zu einer Gengottheit mutiert, geht mit einem radikalen Anti-Theismus einher. Dieser ist

allerdings noch durch den Prozess der Loslösung von dieser „fixen Idee“ geprägt. Seine Libertins erahnen zwar den Tod Gottes, aber sie erfassen dessen Bandbreite noch nicht in aller Klarheit. Dementsprechend ist die Negation des freien Willens sein logischer Schluss. Wie in den Exkursen ausgeführt, radikalisiert er dabei teilweise das Denken seiner materialistischen Vorgänger La Mettrie und d'Holbach, die für sein eigenes Denken fundamental sind. Ebenso wie Nietzsche befreit er auf diesem Weg das Individuum von der Verantwortung für das eigene Tun.

Ein redundant in seinen Romanen behandeltes Thema ist das der Vereinzelung und Individuation. Diese wird weniger als bei Nietzsche an den Akt der Selbsterkenntnis gekoppelt, sondern eher als ein Akt der Befreiung aus den gesellschaftlichen Banden propagiert. Er definiert dabei das Verhältnis extremer als Nietzsche über seine Konflikte. Miteinander übereinstimmend verwerfen beide Denker Sitte, Moral und Religion als überindividuelle Strukturen, die das Individuum beschränken, und machen implizit einen ethischen Pluralismus stark. De Sades Argumentation hierfür ist, in der Tradition der Aufklärung, rein rationaler Natur und verbindet sich mit einem Kulturrelativismus, der sich aus den Berichten der damals weitverbreiteten Reiseliteratur nährt. Aus diesen Überlegungen ergibt sich auch die Begründung des Verbrechens. Auf einer philosophischen Ebene kommt seine Darstellung des Verbrechens der Thematisierung der Empörung bei Nietzsche gleich. Eine adäquate Grundlage der individuellen Ethik – jenseits ihrer Naturdetermination – fehlt in seinem Werk.

Während Nietzsche an die Existenz eines höheren Ziels glaubt – der Weiterentwicklung der Menschheit –, das er mit der Befreiung des Individuums koppelt, ist bei de Sade der „Egoismus“ des naturdeterminierten Individuums die metaphysische Grundlage seiner Philosophie. De Sade macht den Egoismus zur Grundlage der Gesellschaft und seiner Philosophie.

De Sade fehlt im Gegensatz zu Nietzsche aber auch die Schranke für die Begrenzung der maßlosen Entfaltung des Individuums. Äquivalent zu Nietzsches Auffassung ist auch sein Libertin ein Transgressionswesen. Dieses verfügt jedoch nicht über das apollinische Element der Selbstbeschränkung. Der Verlust der Grenze führt für den Libertin – mit Ausnahme von Juliette – zu einer Auflösung der eigenen Individualität: Er scheitert daran.

De Sade sucht aber nach einer Möglichkeit der Gesellschaftsorganisation, die eine größtmögliche Entfaltung der Individualität des Einzelnen erlaubt. Als Rahmenbedingungen steckt er dabei in seinem Aufruf „*Français, encore un effort si vous voulez être républicains*“ grob einen Minimalstaat ab, während er in seiner Inselutopie Tamoé eine frühsozialistische Ordnung präsentiert. Gemeinsam ist beiden Ordnungsmodellen, dass sie auf wenigen, grundlegenden Regeln beruhen. Diese Reduzierung beruht auf der Überlegung, dass viele Regeln die freie Entfaltung des Individuums und seiner Individualität behindern. Hierbei mögen vor allem autobiographische Erfahrungen eine Rolle gespielt haben. Dabei plädiert de Sade wiederholt für die Schaffung von gleichen Ausgangsbedingungen, die die

Entwicklung des Individuums ermöglichen. Der Minimalstaat ließe sich gegebenenfalls auf Überschneidungen zu modernen Strömungen des Liberalismus wie die der Ausprägung im „Libertarianism“ (z.B. Nozick 1974) untersuchen.

Eine weitere Facette seines Individualismus findet sich in der Darstellung seiner Subgesellschaften – den Räuberbanden und Assoziationen von Libertins. Diese lassen sich idealtypisch – wie auch Max Stirners „Verein von Egoisten“ – als Antizipation von Bürgerinitiativen lesen. Sein Gesellschaftsbild ist somit kein statisches, sondern lässt sich als fluide bezeichnen. Gesellschaft ist bei ihm ein ständiger Prozess des Aushandelns, Sich-Vereinigns und Sich-Trennens – je nach den Bedürfnissen der Individuen. Dem Staat, den de Sade in seiner Philosophie nicht weiter als Gebilde darstellt, kommt dabei die Funktion eines „Schutzraumes“ für die gesellschaftlichen Prozesse zu. Daher wird er auf wenige Grundkonstanten reduziert.

Stärker als Nietzsches und Stirners zeigt de Sades Philosophie auch die Gefahr des Individualismus auf, nämlich des Umschlagens in einen Totalitarismus, wenn der Individualismus sich im „Recht des Stärkeren“ zu manifestieren droht. Sein Werk lässt sich daher auch als eine Mahnung vor der negativen Seite eines solchen Konzeptes lesen. Insbesondere die karikaturhaften Überzeichnungen eignen sich, um dieses Umschlagen und seine Folgen zu durchdenken. Darin kommt aber auch ein eklatantes Problem für die adäquate Interpretation seines Werkes zum Vorschein – ebenso wie Nietzsche benutzt er wichtige Begriffe in unterschiedlicher Konnotation und wechselt häufig die Ebenen der Darstellung.

Bezogen auf die eingangs gestellte Frage nach der Aktualität lässt sich daher feststellen, dass diese weniger in seinem Werk selbst als in seiner Ergänzung zu dem Nietzsches und Stirners liegt, indem er einerseits die negativen Seiten abbildet und andererseits Überlegungen über eine mögliche Verkehrsform jener reifen Individuen anstellt.

