

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

-
- 3 Am Ende der Reflexion *IV. De la conversation* spricht La Rochefoucauld für die von ihm zuvor angeführten Verhaltensanforderungen zusammenfassend von *Regeln*, wenn er festhält: „[C]eux mêmes qui en font des règles s’y méprennent quelquefois“ (La Rochefoucauld 1967, 194). Neben der Tatsache, dass diese explizite Benennung der Anforderungen als *Regeln* im genannten textuellen Kontext durch eine Einmaligkeit auffällt, kennzeichnet sie sich, gerade auch im Vergleich zur Ausführung d’Alemberts durch einen Partitivartikel. Die Regelmäßigkeit unterliegt bei La Rochefoucauld einer unbestimmten Lesart, welche die semantisch relativierende Aussage des Satzes in Bezug auf die umfassende Wirkungsmacht von festen Regelsätzen stärkt.
 - 4 „Les lois de la *conversation*“ (D’Alembert 1966, 165).
 - 5 Die Anforderungen verweisen in ihrer Semantik durch den im Satz einleitend vorangestellten Einschub *en général* auf eine alle Individuen gleichermaßen betreffende Verhaltensweise. Vgl. ebd.
 - 6 So wird beispielsweise auf die Zuhörer verwiesen, die aufgrund einer einseitigen, individuellen Wortergreifung oder auch inhaltlichen Durchsetzung negativ aufgebracht reagieren. Dies gilt es, auch im eigenen Interesse zu vermeiden. „[D]e ne point s’emparer seul & avec tyrannie de la parole; de n’y point avoir le ton

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.1 INTROSPEKTIONEN – DIE GEMEINSCHAFTLICHE KONVERSATIONSPRAXIS ZWISCHEN INDIVIDUELLER ERWARTUNG UND ENTTÄUSCHUNG

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

17 Vgl. die einleitende Textanalyse zu diesem Kapitel.

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

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

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

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

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

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

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

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

-
- 20 Dieses Gefühl wird nachfolgend in der, in Bezug auf die Handlung, ebenfalls angeführten Äußerung „j’étais bien surprise“ (Marivaux 1978, 205) wiederholt. Die Überraschung Mariannes wird darüber hinaus in den, vor allem einleitend für die Beschreibung der Handlungsweise, wiederholt verwendeten Steigerungsformen deutlich. Diese sind im nachfolgenden Zitat durch Kursivsetzung hervorgehoben. „[J]e leur entendais dire d’excellentes choses, mais ils les disaient avec *si* peu d’effort, ils y cherchaient *si* peu de façon, c’était d’un ton de conversation *si* aisé et *si* uni“ (ebd., 204f.).
- 21 „[J]e me l’étais figuré plein de petites règles frivoles et de petites finesses polies, plein de bagatelles graves et importantes, difficiles à apprendre“ (ebd., 205). Hier beschreibt sich die Schwierigkeit der für sie fremdartigen, als eine Wissenschaft geltenden, gesellschaftlichen Umgangsweise. Vgl. Fußnote 13 dieses Kapitels.
- 22 Zugespielt findet sich dies in der Beschreibung „un commerce doux, facile et gai“ (Marivaux 1978, 205) formuliert.
- 23 „J’avais compris le monde tout autrement que je ne le voyais là [...]; je me l’étais figuré plein de petites règles frivoles“ (ebd.).

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

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

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

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

24 Vgl. Fußnote 20 dieses Kapitels.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

30 Vgl. Kapitel 3.3 dieser Arbeit.

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

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

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

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

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

33 Ihre Unerfahrenheit in der Konversation würde bloßgestellt.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

45 Vgl. u.a Fußnote 35 dieses Kapitels.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.2 RETROSPEKTIONEN – DIE KONVERSATIONSPRAXIS ZWISCHEN GEGENWART UND VERGANGENHEIT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

67 Vgl. ebd., 99.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

90 Vgl. Wehinger 2002, 180.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

95 Vgl. Fußnote 93 dieses Kapitels.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

rein sachlicher Moment der einer unmittelbaren Beobachtungssituation entzogen ist.¹⁰⁶

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

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

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

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

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

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

4.3 ZUSAMMENSCHAU

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

