

diese Krise insofern, als sie die Fähigkeiten im geselligen Umgang unterterminiert: »Die Begierde ein Romanschreiber zu werden, drückte und folterte ihn Tag und Nacht, wo er ging; was er sah, was er anrührte, wollte alles in seinen Roman bringen und der arme Mann saß beständig in der fröhlichen Gesellschaft da, wie ein Elefant mit einem Ring in der Nase« (ebd.). Es traf sich nun, dass die Gemahlin ebenfalls von ähnlicher Krankheit befallen wurde, von der Begierde nämlich, Gedichte zu schreiben. Zitternd wie eine Sünderin schleicht sie sich auf die Wiese vor dem Haus, »wo der Bach sich im Widerschein des Himmels langsam dahinwand. Sie warf sich in ein Gesträuch, das neben ihm lag, und, fast wie der Allmutter Eva, nach Geßners reizender Beschreibung, ihr erster Sohn ohne Schmerzen geschenkt ward, ward ihr hier das Gedicht verliehen«. (Lenz 1987, Bd. 2: 447) Beide werden von Begierde geheilt werden, nicht nur von dieser, sondern überhaupt jeglicher Wollust. So erfahren wir Leser etwa, wie der Mann durch den Genuss des Kaffees, die Gattin dem Mann den des Rauchtabak abgewöhnt: »Überlassen wir das Rauchen den Unglücklichen, die andere Freude haben«, suggeriert die Pfarrersgattin, »den Waldfängern in Grönland, oder den Negern in Zuckerplantagen, die ein Leben brauchen, um sich gegen ihr Elend zu betäuben, aber du im Besitz des Glücks, in meinem Schoße«. (Lenz 1987, Bd. 2: 440) Jedes Glück hat seinen Preis: Lenz – der Dichter Lenz – steht ohne Zweifel jenen näher, denen der Schoß derartigen Glücks verwehrt bleibt: Walfischfängern in Grönland und den Negern in den Zuckerplantagen dem närrisch-schwärmerischen Waldbruder und dem kastrierten Meister.

Literatur

- Reinhold, Sigrid (1992): Vögel, die verkünden Land. Das Leben des Jakob Michael Reinhold Lenz, Frankfurt.
- Lenz, Johann Wolfgang von (1981): »Die Leiden des jungen Werther«. In: ders., Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Bd. 6, hg. v. Erich Trunz, Hamburg, S. 7-124.
- Lenz, Johann Wolfgang von (1981a): »Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten«. In: ders., Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Bd. 6; hg. v. Erich Trunz, Hamburg, S. 125-241.
- Reinhold, Jakob Michael (1987): Werke und Briefe in drei Bänden. hg. v. Sigrid Damm, Frankfurt a. M.
- Rey, Marie-Thérèse (2005): »Danser en Allemagne aux XVIIe et XVIIIe siècles«. In: *Le texte et l'idée*, Nancy, S. 113-138.

HÖFLICHKEIT UND LIEBE IN STENDHALS DE L'AMOUR

WOLFGANG MATZAT

I.

Das Verhältnis von Höflichkeit und Liebe bildet einen paradigmatischen Fall der Höflichkeitsproblematik. Dennoch ist es bisher in der kritischen Literatur wenig behandelt worden.¹ Dies mag verwundern, da das ebenso enge wie spannungsreiche Verhältnis von Liebe und Höflichkeit ja ganz offensichtlich ist, zumal wenn man einen Blick auf die Genese der Höflichkeit wirft. Eine entscheidende Prägung hat die europäische Form der Höflichkeit, wie schon der Begriff erkennen lässt, durch die aristokratische Gesellschaft und ihre Entwicklung vom Mittelalter bis ins 17. Jahrhundert erfahren. »Höflichkeit« bezeichnet wie der französische Begriff der *courtoisie*² ursprünglich die am Hof praktizierten Umgangsformen, die sich mit der Entstehung der Zentralthöfe und der sich damit ausbildenden höfischen Gesellschaft immer stärker verfeinerten. Der feudale und dann höfische Adel hat im Zuge dieser Entwicklung, wie Norbert Elias gezeigt hat, die Funktion der Trägerschicht des Prozesses der Zivilisation übernommen, also des Prozesses der Ausbildung von gesellschaftlichen Sitten, innerhalb derer die Höflichkeit eine zentrale Komponente bildet.³ Die Höfe sind nun aber zugleich der Ort, von dem die

- 1 Von Interesse ist vor allem Kristeva (1993).
- 2 Im Französischen rivalisiert *courtoisie* mit *politesse*. Zum Wortfeld der Höflichkeit vgl. den Beitrag von Barbara Kaltz in diesem Band: »(Un)höflichkeit – (Im)politesse im Wörterbuch: eine vergleichende Untersuchung«, S. 185-198.
- 3 Siehe hierzu Elias (1979), insbes. Bd. 2, S. 312-434. Vgl. auch Niklas Luhmanns Beschreibung der besonderen Rolle der »Oberschichteninteraktion« bei der Verfeinerung der Umgangsformen im 18. Jahrhundert Luhmann 1980, Bd. 1: 136ff., 153ff..

große, von den Troubadours initiierte Tradition der abendländischen Liebe ihren Ausgang nimmt. Diese Vorstellung eines sublimen *amour-passion* gründet ja in der ritterlichen Konzeption der Minne und hat damit den ehrerbietigen und respektvollen Umgang mit der als Herrin angesehenen Dame zur Voraussetzung. Höflichkeit betrifft daher von Anfang an immer auch das rechte Betragen gegenüber den Damen. Schon Andreas Capellanus legt in seiner Abhandlung über die Liebe besonderes Augenmerk darauf, wie Liebende zu ihrer Dame zu sprechen haben, wobei er je nach ständischer Herkunft der Beteiligten für die Gestaltung des Werbungsdialogs feine Differenzierungen entfaltet (Andreas, königlicher Hofkapellan 2006: 12-174). Das gesittete, männlichen Respekt einfordernde Verhalten hat man daher geradezu als besondere Domäne der Frauen angesehen. »Nach Freiheit strebt der Mann, das Weib nach Sitte«, so sagt Goethe im Tasso (V. 1022), und damit in einem Stück, das die höfischen Umgangsformen am Ende ihrer Ära noch einmal einer kritischen Revision unterzieht. Die Damen haben daher auch immer als die Lehrmeisterinnen der guten Umgangsformen gegolten. So etwa bezeichnet der Chevalier de Méré in seinen Abhandlungen zur *honnêteté*, dem gesellschaftlichen Ideal des 17. Jahrhunderts, die Damen als Expertinnen in der *bienséance*, bei denen der *honnête homme* in die Schule gehen müsse. Allein der Umgang mit den Damen und das Sich-Einlassen auf ihre »*manière délicate et mystérieuse*« ermögliche es, sich in der Kunst der *honnêteté* zu vollenden (Méré 1930: 75).

Es ist hier nicht der Ort, in eine vertiefte Reflexion über die Besonderheit des weiblichen Verhältnisses zur Höflichkeit einzutreten. Ich will mich mit der Feststellung begnügen, dass sich im Hinblick auf die Vorrangstellung der Dame bei der Beachtung der guten Sitten die Normen einer patriarchalischen Gesellschaft und das Streben nach einer weiblichen Identität wohl in ganz intrikater Weise miteinander verbunden haben. Männliche Sorge im Hinblick auf die Zucht der für das Fortbestehen der Familie zuständigen Frauen, der weibliche Wunsch nach Rücksichtnahme und Schutz angesichts körperlicher Unterlegenheit, schließlich die den Frauen sich im Anspruch auf Sitte und Takt bietende Möglichkeit, das Bewusstsein eigener Würde zu gewinnen und das Geschlechterverhältnis im Zeichen der Gleichberechtigung, wenn nicht sogar weiblicher Überlegenheit zu gestalten – all dies sind Faktoren und Motive, die das besondere und von beiden Geschlechtern vertretene gesellschaftliche Interesse an der Einhaltung der Höflichkeitsregeln gegenüber den Damen verständlich machen.⁴ Eine zentrale Bedeutung hat dabei der taktvolle Umgang mit der körperlichen Dimension des Geschlechterverhältnisses,

4 Kristeva (1993: 223) formuliert daher treffend, dass Höflichkeit eine »Co-dierung der Macht« leistet.

wie ja überhaupt die Kontrolle, das Umschreiben und Verschweigen körperlicher Vorgänge bei der Entwicklung der guten Sitten eine wichtige Rolle spielt. In der Begrifflichkeit der aktuellen linguistischen Höflichkeitsdiskussion (Brown/Levinson 1987: 61-84) kann festgestellt werden, dass die Ausklammerung der leiblich-sexuellen Sphäre aus der Kommunikation eine zentrale Rolle für die Bewahrung vor allem des weiblichen »face« leistet. Anzügliche Bemerkungen haben dagegen den Charakter eines »face-threatening-act«, indem sie sich über den Anspruch der Dame auf ein scheinbares Ignorieren ihrer geschlechtlichen Natur hinwegsetzen.⁵ Natürlich verbindet sich dieser Anspruch mit einer klassischen *double-bind*-Struktur, da ja ein tatsächliches Ignorieren der geschlechtlichen Spezifika und der sich daraus ergebenden Handlungsmöglichkeiten genauso falsch wäre wie die offene Thematisierung. Vielmehr muss dieses Ignorieren immer als ein der Dame gezolltes Opfer erscheinen, das dem, der dieses Opfer bringt, keineswegs leicht fallen darf.

Wenn abendländische Liebe sich aufgrund ihrer Genese aus der höfischen Liebe als ehrerbietiger Dienst gegenüber der Dame und damit als Paradigma der Höflichkeit definiert, so kann damit nicht – und konnte auch nie – der fundamentale Widerspruch zwischen Höflichkeit und Liebe verdeckt werden. Höflichkeit konstituiert zwischenmenschliche Distanz und gleichzeitig Distanz zu sich selbst. Denn an die Stelle des Versuchs eines direkten, möglicherweise gewaltsamen Durchsetzens der eigenen Interessen tritt im höflichen Umgang eine Verhandlung, deren Voraussetzung die Kontrolle der eigenen Bestrebungen aufgrund der dem Gegenüber zu zollenden Achtung bildet. Höfliches Betragen impliziert Affektkontrolle und, wie Elias beschreibt, eine besondere Form der Rationalität, welche die Interessen des Gegenübers ins Kalkül zieht (Elias 1979, Bd. 2: 369-397). Liebe nun aber, und zwar insbesondere in der hier gemeinten Form der geschlechtlichen Liebe, die den Wunsch nach Triebbefriedigung mit dem Wunsch nach persönlicher Anerkennung in so nachhaltiger Weise verknüpft, will ja nun gerade die Distanz durchbrechen und den unmittelbaren zwischenmenschlichen Kontakt herstellen. Und das gilt nicht nur für die leibliche Sphäre, sondern auch für die intersubjektive Dimension des Wunsches nach Anerkennung. Denn der Anerkennungswunsch der Liebenden will sich nicht mit der aufgrund der Höflichkeit geschuldeten Achtung begnügen, vielmehr wollen sie als Individuen in exklusiver Weise gewürdigt werden. Auch die Anerkennungskomponente der Liebesrelation steht im Zeichen eines Strebens nach Unmittelbarkeit, nach einer Kommunikation ohne soziale

5 Siehe hierzu auch Sigmund Freuds Analyse der Kommunikationsstruktur des obszönen Witzes, der immer auf die Bloßstellung der Frau – im wörtlichen Sinne – abzielt (Freud 1981: 5).

Maske, wobei dieser Wunsch mit der Zunahme der zivilisationsbedingten Distanz an Intensität gewinnt.

Liebe will somit aufgrund ihres Anspruches auf unmittelbare leib-seelische Interaktion immer auch die erste Natur unter der zweiten Natur der gesellschaftlichen Sitte zur Geltung bringen. Der Liebende beachtet die durch die Höflichkeit gebotene Distanz in der Hoffnung, diese einmal durchbrechen zu können. Somit ergibt sich aus dem Nexus von Liebe und Höflichkeit nun auch eine besonders pointierte Form der Höflichkeitskritik. Der Verdacht der Verstellung, d. h. einer nur scheinbaren Unterordnung des Eigeninteresses unter den Respekt für das Gegenüber, welcher die Reflexion über die Höflichkeit schon immer begleitete,⁶ wiegt im Falle des höflichen Umgangs der Liebenden besonders schwer. Dies liegt an der Doppelstruktur der geschlechtlichen Liebe, welche die Ebene der physischen Anziehung mit der Ebene des geistig-seelischen Einverständnisses zusammenführt. Denn die von der Höflichkeit geforderte Tabuisierung der körperlichen Dimension der Liebe geht einher mit dem Anspruch, dass das der Dame signalisierte Interesse nicht primär oder ausschließlich auf das Körperliche zielt, sondern auf ihre geistig-seelischen Qualitäten. Der Verdacht der Verstellung impliziert im Falle der Liebeskommunikation also, dass die Anerkennung und Achtung der Tugenden der Dame nur eine Finte ist, hinter der sich das Interesse an der Triebbefriedigung verschanzte. Höflichkeit wäre dann nur eine besonders perfide Strategie, mit der man das Opfer in Sicherheit zu wiegen versucht. Allerdings beschränkt sich der Verstellungsverdacht nicht nur auf die männliche Rolle in der galanten Kommunikation. Denn auch die Frau kann unter den Verdacht geraten, aus der ihr zugestandenen Ehrerbietung in unlauterer Weise Kapital schlagen zu wollen, indem sie das Höflichkeitsritual zur Befriedigung der Eigenliebe nutzt. Dieser Verdacht findet im Vorwurf der Koketterie seinen Ausdruck. Er impliziert, dass die Dame den Anspruch auf eine die Distanz wahrende Verehrung dazu nutzt, die überlegene Position zu perpetuieren, und so das stillschweigende Implikat einer irgendwann zu erbringenden Gegenleistung ignoriert. Galante Kommunikation wäre somit ein Musterfall jenes gegenseitigen Betrugs – »mutuelle tromperie« –, als den Pascal den gesellschaftlichen Verkehr überhaupt charakterisiert (Pascal 1964: 104). In der

6 Schon in den frühen französischen Abhandlungen zum höfischen Betragen wird diese Problematik diskutiert (vgl. Galle 1985). Ihre pointierteste Ausformulierung findet die Auffassung, dass höfliches Betragen immer eine Verstellung sei, unter der sich das Eigeninteresse verberge, dann im Kontext der französischen Moralistik (vgl. unten, Anm. 13). Zur Diskussion über den Scheincharakter höflichen Betragens vgl. Lethen/Sommerfeld (2002); Schneider (1993).

Galanterie nämlich wäre Höflichkeit die Maskerade, in der sich weiblicher Narzissmus und der männliche Wunsch nach Befriedigung des Sexualtriebs begegnen und die es den Geschlechtern ermöglicht, in komplexe Verhandlungen über einen Interessenausgleich einzutreten.

II.

Stendhals Abhandlung über die Liebe stellt ein besonders interessantes Zeugnis für das gerade skizzierte paradoxe Verhältnis von Liebe und Höflichkeit dar. Denn Stendhals Text befindet sich an der Schwelle zwischen der aristokratischen Tradition des Ancien Régime, der Tradition also, in der sich der Nexus von Liebe und Höflichkeit ausgebildet hat, und dem bürgerlichen Zeitalter und dem dieses Zeitalter beherrschenden Ideal der romantischen Liebe, in der der Anspruch auf eine unmittelbare Kommunikation der Herzen den Rekurs auf die angestammten Formen des galanten Werbungsspiels überflüssig und fehl am Platze erscheinen lässt.⁷ Zudem ist Stendhal – und das ist im Kontext des vorliegenden Sammelbandes von besonderem Interesse – auch beispielhaft für eine interkulturelle Perspektive, da er entsprechend der in den Selbstbeschreibungen der Romantik vorherrschenden Praxis den historischen mit dem räumlichen Kulturvergleich verbindet.⁸ Letzteres betrifft vor allem den Kontrast zwischen der aristokratisch geprägten Kultur Frankreichs und Ländern wie Italien und Deutschland, in denen Stendhal der Prozess der Zivilisation weniger fortgeschritten erscheint und die daher gutes Anschauungsmaterial für das romantische Natürlichkeitsideal liefern.

Bevor dies näher ausgeführt werden kann, ist aber zunächst auf das Grundkonzept von Stendhals Liebestheorie einzugehen – auf das Konzept der »cristallisation« –, da an ihm der Schwellenstatus von Stendhals Traktat deutlich ablesbar ist. Den Begriff der Kristallisation veranschaulicht Stendhal mit einem Bild, das ihm ein Besuch im Salzbergwerk von

7 Dies gilt auch für große Teile seines narrativen Werks, in dem Stendhal immer wieder den Umbruch von einer aristokratisch zu einer bürgerlich geprägten Gesellschaft insbesondere auch im Hinblick auf das Kommunikationsverhalten – nicht zuletzt in der Liebe – dargestellt hat (vgl. Matzat 1990).

8 Einerseits konstituiert sich die romantische Epochenkonzeption durch die Gegenüberstellung von historischer Antike und christlicher Moderne, andererseits wird aber auch der Gegensatz zwischen dem germanischen nördlichen und dem romanischen südlichen Europa immer wieder ins Feld geführt (vgl. etwa die besonders einflussreichen Ausführungen in Schlegel 1923: 10ff.).

Hallein geliefert hat. Dort wurde ihm vorgeführt, wie ein dürrer Zweig, den man einige Monate zuvor in eine aufgegebene Salzmine geworfen hatte, nun ganz und gar mit Salzkristallen bedeckt und geschmückt war. In derselben Weise – so Stendhals Übertragung des Bildes – operiert die Imagination des Liebenden, die das Liebesobjekt mit seinen Wunschvorstellungen ausstattet und auf diese Weise gänzlich verwandelt (vgl. Stendhal 1959: 341-351). Auch wenn Stendhals Betonung der Verwandlungsmacht der Imagination romantisch erscheint, so entstammen die das Bild ermöglichenden Prämissen doch dem Sensualismus des 18. Jahrhunderts. Die Kristallisation erklärt sich nämlich nach dem Prinzip der »liaisons des idées«, das der französische Sensualismus nach dem Vorbild von John Lockes »association of ideas« artikuliert hat.⁹ Entsprechend lautet Stendhals Definition: »Ce que j'appelle cristallisation, c'est l'opération de l'esprit, qui tire de tout ce qui se présente la découverte que l'objet aimé a de nouvelles perfections« (Stendhal 1959: 9). Wenn der Liebende etwa die Erzählung eines Reisenden über die im Sommer so angenehme Kühle der Orangerhaine bei Neapel hört, träumt er sogleich von einer gemeinsamen Reise mit der Angebeteten: »quel plaisir de goûter cette fraîcheur avec elle!« Hört er, dass ein Freund sich bei der Jagd den Arm gebrochen habe, stellt er sich vor, wie schön es sein müsse, in dieser Situation von der geliebten Frau umsorgt zu werden: »quelle douceur de recevoir les soins d'une femme qu'on aime!« (Stendhal 1959: 9) Im Geist des Liebenden werden also alle aktuellen Eindrücke mit der Vorstellung vom geliebten Wesen verknüpft, das damit zum Zentrum eines Bündels von Glücksvorstellungen wird. Wenn Liebe auf diese Weise in der Vorstellungsaktivität ihren Grund hat, dann bedeutet das natürlich auch, dass der Aufschub, das Hindernis und die Abwesenheit diese Aktivität in besonderer Weise begünstigen. Die unmittelbare Gegenwart und die Erfüllung können ja leicht dazu führen, dass die Vorstellungstätigkeit außer Kraft gesetzt wird, während die Erwartung, aber auch der Zweifel, ob die Glückserwartung erfüllt wird, die Imagination anregen. »Toujours un petit doute à calmer [...], voilà ce qui fait la vie de l'amour heureux« (Stendhal 1959: 101), lautet daher Stendhals Motto, mit dem er sich

9 Siehe hierzu vor allem Condillacs *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), durch den die französische Rezeption von Lockes Sensualismus begründet wird. Stendhal selbst bezeichnet in einer Fußnote seinen Traktat als »livre d'idéologie«, wobei er »idéologie« als »description détaillée et des idées et de toutes les parties qui peuvent les composer« versteht (1959: 13). Sein wichtigster Bezugspunkt ist das philosophische Werk von Destutt de Tracy, dessen *Éléments d'idéologie* (1801-1815) den letzten Ausläufer des Sensualismus darstellen.

deutlich in die traditionelle Konzeption eines an Distanz und Entsagung geknüpften *amour-passion* einschreibt.

Stendhals Erläuterungen zum Konzept der Kristallisation verweisen auf den Schwellenstatus seiner Liebestheorie, da sie romantische Vorstellungen wie etwa die von den napolitanischen Orangerhainen – an anderer Stelle wird auch der obligate Mondschein zitiert (Stendhal 1959: 250) – mit dem aufklärerischen Konzept der Ideenassoziation und der damit letztlich verbundenen Einsicht in den nur illusionären Charakter der Liebe verbindet.¹⁰ Entsprechend widersprüchlich fallen Stendhals Überlegungen zur Relation von Liebe und zivilisiertem Umgang aus, denn sie sind durch ein ständiges Schwanken zwischen dem Plädoyer für natürliche Unmittelbarkeit und der Betonung der Vorzüge der gesellschaftsbedingten Distanz geprägt. Letzteres, die Bindung der Liebe an den Kontext des Prozesses der Zivilisation und damit – im Sinne von Elias – an die Entwicklung der guten Sitten, wird von Stendhal wiederholt mit aller Deutlichkeit affirmiert. So bezeichnet er die Liebe als »miracle de la civilisation« (Stendhal 1959: 65). Demgegenüber finde man bei den wilden und barbarischen Völkern nur grobe Formen des »amour physique« vor. Diese Feststellung trifft Stendhal im Zusammenhang mit einem Lobpreis der weiblichen »pudeur«, also des empfindlichen weiblichen Selbstwertgefühls, das den Liebenden auf Distanz hält. Die »pudeur« ist »la seule loi, fille de la civilisation, qui ne produise que du bonheur« (Stendhal 1959: 65). Sie ist die »mère de l'amour«, da sie der Liebe den »secours de l'imagination« verschafft und ihr somit erst das Leben schenkt. Wie schon Chateaubriand im *Génie du christianisme* betont Stendhal also den Nexus von Liebe und zivilisationsbedingtem Hindernis. Während aber Chateaubriand die affektsteigernde Potenz der

10 Die Qualifizierung der Liebe als Illusion gehört zum Standardwissen der französischen Aufklärung. Siehe z. B. Voltaires Ausführungen im *Dictionnaire philosophique* (Voltaire 1967: 16-17), wo die Liebe als Resultat einer imaginären Überformung des natürlichen Begehrens bezeichnet wird: »l'étoffe de la nature que l'imagination a brodée«. Dabei steht er wie dann auch Stendhal den Illusionen der Liebe durchaus positiv gegenüber: »les illusions en foule sont les ornements de cet ouvrage dont la nature a posé les fondements«. Noch radikaler formuliert Chamfort in seiner bekannten Maxime: »L'amour tel qu'il existe dans la société n'est que l'échange de deux fantaisies et le contact de deux épidermes« (Chamfort 1968: 133, Maxime 359). Rousseau betont besonders das Interesse der Frauen an dieser Illusionsbildung: »le moral de l'amour est un sentiment factice; né de l'usage de la société, et célébré par les femmes avec beaucoup d'habileté et de soin pour établir leur empire, et rendre dominant le sexe qui devoit obéir« (Rousseau 1964: 158).

Zivilisation dem Christentum und seiner liebesfeindlichen Ausrichtung zuschreibt,¹¹ denkt Stendhal an die Kommunikationsbedingungen der Oberschichteninteraktion. So betont er im folgenden: »Pour une femme au-dessus du vulgaire, il y a donc tout à gagner à avoir des manières fort réservées« (Stendhal 1959: 66). Jedes Entgegenkommen der Dame gegenüber dem sie umwerbenden Mann läuft nämlich Gefahr, nicht ausreichend gewürdigt zu werden und damit einen Gesichtsverlust der Dame nach sich zu ziehen. »Pudeur« bezeichnet ein Ehrgefühl, das mit dem von Stendhal so genannten »orgueil féminin« eng verwandt und dessen soziologischer Ort offensichtlich die aristokratische Gesellschaft ist. So schreibt Stendhal dem Hofleben einen besonders günstigen Einfluss auf die Kristallisation zu, wobei er das höfische Intrigenspiel um Macht parallel zum Spiel der Liebeswerbung setzt: »Les jeux de la cour, si regretés par les nobles [...] n'étaient si attachants que par la cristallisation qu'ils provoquaient« (Stendhal 1959: 18). Demgegenüber wird der demokratischen Regierungsform am Beispiel der USA jedes imaginations- und somit kristallisationsfördernde Moment abgesprochen – »Rien n'est si anti-imagination comme le gouvernement des États-Unis d'Amérique« (Stendhal 1959: 18) –, so dass dort die Gefahr bestehe, dass man auf die barbarische Stufe des »amour physique« zurückfalle. Aus demselben Grund erklärt sich für Stendhal der Charme der Racineschen Frauenfiguren wie Monime in *Mithridate* aus ihrem extremen Gefühl für die weibliche Würde: »Voilà à quoi la monarchie était bonne; à produire ces sortes de caractères et leur peinture par les grands artistes« (Stendhal 1959: 76). Stendhal gesteht dies zu, obwohl er ansonsten als Kritiker der Restauration auftritt und sich eindeutig zur Revolution und zu Napoleons Empire bekennt.¹²

Dieser Bindung der Liebe an den mondänen Raum und an die ihn beherrschenden Höflichkeitsrituale ist nun allerdings die konträre Vorstellung einer gesellschaftsfernen Liebe entgegenzustellen. Das Spannungsverhältnis zwischen Liebe und Gesellschaft lässt sich schon an Stendhals Typologie der Liebe ablesen. In dieser Typologie werden der »amour-goût« und der »amour de vanité« als weniger vollkommene Formen der Liebe von der Idealvorstellung des »amour-passion«

11 »S'il existait une religion qui s'occupât sans cesse de mettre en frein aux passions de l'homme, cette religion augmenterait nécessairement le jeu des passions dans le drame et dans l'Épopée [...]. Or, c'est ici le grand avantage de notre culte sur les cultes de l'antiquité: la religion chrétienne est un vent céleste qui enfile les voiles de la vertu, et multiplie les orages de la conscience autour du vice« (Chateaubriand 1978: 686).

12 Zu Stendhals ambivalentem Verhältnis zur Kultur des Ancien Régime vgl. Didier 1999: insbes. 142ff.

abgegrenzt. Beim »amour-goût«, den Stendhal als typisch für die französische Salonkultur des 18. Jahrhunderts erachtet – »qui régnait à Paris vers 1760« (Stendhal 1959: 5) –, ist die Bindung an die in den Salons gepflegte Kunst des höflichen Umgangs besonders eng. Es handelt sich hier um eine Liebesvorstellung, die ganz und gar in gefälligen rosigen Farben gehalten ist: »où il ne doit entrer rien de désagréable sous aucun prétexte, et sous peine de manquer d'usage, de bon ton, de délicatesse etc.« (Stendhal 1959: 5). Die hier erwartete Beachtung des Codes des höflichen Werberituals impliziert jedoch, dass die veritable Leidenschaft und das sie kennzeichnende »imprévu« nicht zu finden sind. Es handelt sich im Vergleich zum »amour-passion« um eine »jolie miniature comparée à un tableau des Carraches« (Stendhal 1959: 5). Wichtigster Bestandteil des »amour-goût« ist letztlich die »vanité«, die ja – so der Tenor der die Salonkultur begleitenden kritischen moralistischen Psychologie –¹³ das beherrschende Grundmotiv der zur Schau gestellten Gesellschaftskunst bildet. Auch der eng mit ihm verwandte »amour de vanité« ist daher eine typisch französische Angelegenheit, wie die folgende Erklärung nahelegt: »L'immense majorité des hommes, surtout en France désire et a une femme à la mode, comme on a un joli cheval comme chose nécessaire au luxe d'un jeune homme« (Stendhal 1959: 6). Liebe bzw. erotischer Erfolg bildet im Kontext der guten französischen Gesellschaft ein Statussymbol. Die Kritik an dieser Liebe entspricht somit einer Höflichkeitskritik, die im gepflegten gesellschaftlichen Umgang nur eine vom Eigeninteresse geleitete Verhandlung über den Status der involvierten Interaktionspartner erkennen will. Zentrales Antriebsmoment des »amour de vanité« ist die »pique d'amour-propre« (Stendhal 1959: 117ff.), die eiferstichtige Reaktion der gekränkten Selbstliebe, die immer dann eintritt, wenn der beanspruchte Status bedroht erscheint. Mit dem Konzept des

13 Wie oben (Anm. 6) schon angedeutet, bilden in der in den Schriften von Blaise Pascal, Pierre Nicole, La Rochefoucauld und La Bruyère entwickelten moralistischen Psychologie des 17. Jahrhunderts das Eigeninteresse, die Eitelkeit und die Selbstliebe (*amour-propre*) die Grundmotive des gesellschaftlichen Verhaltens, die durch den höflichen Umgang nur kaschiert bzw. eine raffiniertere Form erhalten. Denn hinter den gefälligen Umgangsformen verbirgt sich immer nur der Wunsch nach der Anerkennung des eigenen idealisierten Selbstbildes und damit das Grundbedürfnis des *amour-propre*. Am deutlichsten ausformuliert wird dieser Zusammenhang von Pierre Nicole in *De la charité et de l'amour-propre* (Nicole 1970: 179-206). Der bis ins 20. Jahrhundert reichende Einfluss der Moralistik – noch Prousts *A la recherche du temps perdu* ist deutlich durch sie geprägt – für das französische Menschen- und Gesellschaftsbild kann kaum überschätzt werden.

amour-propre ist hier damit auch der Schlüsselbegriff der moralistischen Psychologie genannt.

Das Gegenbild zu diesen Formen der mondänen Liebe ist der »amour-passion«, die Liebe zwischen Abelard und Eloise, die Liebe der portugiesischen Nonne in dem berühmten Briefroman des 17. Jahrhunderts¹⁴ – so die Beispiele, die Stendhal zu Beginn nennt – oder auch die Liebe Werthers, die am Ende des Traktats zum Ideal erhoben wird. Für diese Art der Liebe ist die Gesellschaft nicht der richtige Ort, wie am deutlichsten im Zusammenhang mit Werther ausgeführt wird. Während Don Juan, der als Vertreter der mondänen Liebe Werther gegenübergestellt wird, die gute Gesellschaft als Publikum benötigt, um seine Triumphe genießen zu können, spielen die wahren Liebenden eine armselige Rolle in der abendlichen Salonrunde. Sie sind zu sehr von ihrem leidenschaftlichen Interesse gefangen, um in den spielerischen Umgangsformen des Salons reüssieren zu können – das kann man nur, wenn man das Werbungsspiel nicht ernster nimmt als eine Billardpartie¹⁵ –, und sie bieten daher auch ein leichtes Ziel für die »plaisanterie«, die mondäne Form des Spotts. Dafür aber ermöglicht der »amour à la Werther« besonders glückhafte Formen der Kristallisation, denn er öffnet die Seele »à tous les arts, à toutes les impressions douces et romantiques, au clair de lune, à la beauté des bois, à celle de la peinture, en un mot au sentiment et à la jouissance du beau, sous quelque forme qu'il se présente [...]« (Stendhal 1959: 230f.). Die Wertherliebe verknüpft sich hier also mit dem romantischen Ideal der »rêverie«, der Träumerei, wobei allerdings Stendhal konsequent – darin bleibt er ein Anhänger der Glücksphilosophie des 18. Jahrhunderts – jeden Hinweis auf eine religiöse Motivation der romantischen Disposition zur Sehnsucht ausspart.¹⁶

Wie das Konzept des »amour-passion« steht auch die mit ihm eng verbundene Idealvorstellung des »naturel« in deutlichem Gegensatz zu der auf Distanz beruhenden mondänen Liebeskonzeption. Der mit dem Begriff des »naturel« gemeinte natürliche und spontane Umgangston hat seinen Ort in der Situation der »intimité«, des vertrauten

14 Die 1669 anonym erschienenen *Lettres portugaises* werden gemeinhin Gabriel de Guillerauges zugeschrieben.

15 »Les amoureux jouent un pauvre rôle le soir dans le salon, car l'on n'a de talent et de force auprès des femmes qu'autant qu'on met à les avoir exactement le même intérêt qu'à une partie de billard« (Stendhal 1959: 230).

16 In den Standardformulierungen, wie sie sich bei Chateaubriand, A.W. Schlegel und Victor Hugo finden, liegt die christliche Mangelersfahrung des verlorenen Paradieses der romantischen Träumerei zugrunde, welche daher auch immer einen schwermütigen bzw. melancholischen Charakter aufweist (vgl. z. B. Schlegel 1923: 10).

Beisammenseins ohne Zeugen. In dieser Situation machen viele Liebende nach Meinung Stendhals den Fehler, an der für den »honnête homme« geltenden Leitvorstellung, man müsse vor allem ein angenehmer und unterhaltsamer Gesprächspartner sein, festzuhalten – »au lieu de détendre leur âme de l'empeché du monde, jusqu'à ce degré d'intimité et de naturel d'exprimer naïvement ce qu'elle sent dans le moment« (Stendhal 1959: 97). Man muss also jede mondäne Prägung ablegen, um zu einem unmittelbaren Ausdruck des Gefühls zu kommen. Die ganze Liebeskunst besteht im Fall des »amour-passion« darin, der Stimme seines Herzens bzw. seiner Seele zu folgen – »écouter son âme« (Stendhal 1959: 96) –, denn dann gelinge es ganz von selbst, das Richtige zu sagen. Stendhal kommt in diesem Zusammenhang zu der erstaunlich modern anmutenden Formulierung, dass auf diese Weise sich eine dem Liebenden selbst unbekannte Sprache Ausdruck verschaffe: »il parle une langue qu'il ne sait pas« (Stendhal 1959: 96). Gleichwohl wäre es verfehlt, den vorausweisenden Charakter dieser Formulierung – man denke etwa an Jacques Lacans Konzept einer durch die Psychoanalyse zutage geförderten *parole pleine* – zu verabsolutieren. Denn zugleich knüpft Stendhal hier an die Idealvorstellung einer den Gipfel der mondänen Kultur bildenden Natürlichkeit an, wie sie schon in Castigliones Begriff der »sprezzatura« (Il Cortigiano, I, 26) angelegt und dann besonders nachdrücklich bei französischen Theoretikern wie dem Chevalier de Méré entwickelt wird.¹⁷ So bleibt das von Stendhal gemeinte »naturel« nach wie vor Konversationskunst, da es vor allem erlaubt, »des choses charmantes« (Stendhal 1959: 96) zu sagen, wie Stendhal in einer verräterischen Formulierung feststellt. Zugleich bezieht das »naturel« aber gerade daraus seine besondere Wirkung, dass es eine Durchbrechung der mondänen Spielregeln darstellt, und schuldet damit den gesellschaftlichen Formen seinen transgressiven Charakter. Das bedeutet auch, dass der Liebende, der den Ton des »naturel« anzuschlagen versucht, immer Gefahr läuft, dass dies als *face-threatening-act*, als Bedrohung des weiblichen Selbstgefühls gewertet wird: »L'amant le plus tendre peut être accusé de manquer de délicatesse [...], s'il ose se livrer au plus grand charme de l'amour, au bonheur d'être parfaitement naturel avec ce qu'on aime [...]« (Stendhal 1959: 80).

17 So besteht für den Chevalier de Méré die Kunst des *honnête homme* im »faire d'un air agréable ce qui est naturel« (Chevalier de Méré 1930: 74).

III.

Wie eingangs schon gesagt, haben Stendhals Liebestypologie und ihre Bewertung neben den historischen Konnotationen – der Gesellschaft des *Ancien Régime* sind der *amour-golt* und der *amour de vanité* zugeordnet, der *amour-passion* entspricht eher dem romantischen Selbstverständnis – auch Implikate im Hinblick auf einen synchronen Kulturvergleich. So trägt das zweite Buch der Abhandlung den Titel »Des nations par rapport à l'amour« (Stendhal 1959: 138), wobei im einzelnen Frankreich, Italien, England, Deutschland, Spanien und die Vereinigten Staaten von Amerika behandelt werden. Da es in diesem Band vor allem um den deutsch-französischen Kulturvergleich geht, werde ich mich auf die entsprechenden Passagen beschränken. Während Frankreich als Land der »vanité« charakterisiert wird und damit als Ort einer durch die mondäne Eitelkeit geprägten Liebe, sieht Stendhal in Deutschland wie auch Italien, das in seiner Rangliste an erster Stelle erscheint, ein Land der Imagination und des »naturel«. ¹⁸ Die deutsche Disposition zur Imagination – »c'est d'imagination que vivent les bons et simples descendants des anciens Germains« (Stendhal 1959: 162) – wird zunächst durch einen Verweis auf die deutsche Philosophie – wohl die des deutschen Idealismus – verdeutlicht. Aus Stendhals Perspektive, der Perspektive der französischen Rationalität, erscheint sie als »une espèce de folie douce, aimable, et surtout sans fiel« (Stendhal 1959: 162). Mit dieser gutmütig-verstiegenen Mentalität verbinden sich eine gleichermaßen hochfliegende Konzeption der Liebe, die Stendhal mit platonischen bzw. neoplatonischen Anklängen als »émanation de la divinité« charakterisiert, und ein »enthousiasme mystique pour les femmes« (Stendhal 1959: 166).

Der Kontrast zwischen Deutschland und Frankreich wird dann deutlicher bei der vergleichenden Untersuchung der Ehe betont. Zunächst wird die These aufgestellt, dass das protestantische Deutschland das Land in der Welt sei, in dem es am meisten glückliche Ehen gebe. Dies wird vor allem darauf zurückgeführt, dass man in Deutschland aus Liebe heiratet, was auch ein entsprechend offenes und passioniertes Werbeverhalten nach sich zieht. So sei es in Deutschland durchaus üblich, dass sich die Liebenden in Gesellschaft unter Missachtung der Höflichkeitsregeln in unverstellter Weise mit sich selbst beschäftigen. Aus Sicht des an Höflichkeit gewöhnten Franzosen motiviert das folgenden Kommentar: »Cette préférence ouverte choque la société, la rompt, et aux rives de la

¹⁸ Dass dieser Nexus nicht unproblematisch ist, wurde schon erkennbar. Denn die Imagination wird ja gerade durch die Entwicklung der Zivilisation und die durch sie bedingte Erschwerung der Liebeserfüllung besonders befördert.

Seine passerait pour comble de l'indécence« (Stendhal 1959: 222). Wenig später formuliert Stendhal noch expliziter: »La manière ouverte et passionnée dont tous ces amants font la cour à leurs maîtresses serait le comble de l'indécence, du ridicule et de la malhonnêteté en France« (Stendhal 1959: 222-223). Neben dem Vorwurf der »indécence« werden hier mit den Begriffen des »ridicule« und der »malhonnêteté« weitere Schlüsselwörter des Codes der Schicklichkeit bzw. der diesem Code entsprechenden Verstöße aufgeführt. Wenn in Deutschland als dem »pays du naturel« (Stendhal 1959: 225) die Konventionen der Höflichkeit nicht so ernst genommen werden, kommt dies also vor allem der ehelichen Liebe zugute. Stendhal rückt somit vom aristokratischen Paradigma der Standesheirat ab, bei der die außereheliche Liebe den typischen Ort für den »amour-passion« darstellt. Übrigens ist festzustellen, dass Stendhal hier, wo er sich als Befürworter der Liebesheirat zeigt, den »amour physique« nun in anderer Weise ins Kalkül zieht, als dies seine anfängliche Geringschätzung vermuten lassen würde. Denn nun wird auch dem körperlichen Einverständnis ein wichtiger Platz eingeräumt, wie die durchaus zustimmende Erwähnung der Schweizer Sitte des Fensterlins zu erkennen gibt (vgl. Stendhal 1959: 225f.). Auch den deutschen Brauch abendlicher Tanzveranstaltungen, bei denen sich die jungen Leute etwas näher kommen und den Partner nach eigenen Vorlieben auswählen können, hält Stendhal für empfehlenswert.

Allerdings ist das Votum Stendhals für das deutsche Liebes- und Ehemodell nicht eindeutig. Denn die Ehe, auch wenn sie glücklich ist, tut den deutschen Frauen nicht gut. Aus anmutigen Mädchen – »lestes comme des gazelles« – werden nach der Hochzeit sehr schnell »des faiseuses d'enfant, en perpétuelle adoration devant le faiseur« (Stendhal 1959: 44). Für die Gesellschaft – und das stellt Stendhal nun doch wieder bedauernd fest – sind diese Frauen verloren. Denn sie kümmern sich nur noch um ihre Kinder, und wenn eines von ihnen krank ist – und das ist angesichts ihres Kinderreichtums fast immer der Fall – verlassen sie nicht das Haus. Man sieht, dass das deutsche Mütterlichkeitssyndrom offenbar eine lange Geschichte hat. Die deutschen Frauen verwandeln sich jedenfalls in kürzester Zeit in »de mères de famille si insipides« (Stendhal 1959: 225), dass es kaum überraschen kann, wenn die deutschen Ehemänner nicht betrogen werden. Hier bildet der Typ der französischen Salongesellschaft und die Rolle, die sie den Damen ermöglicht – die Rolle einer anregenden und amüsanten Gesprächspartnerin, die zugleich den Gegenstand eines diskreten Begehrens bildet – nun doch wieder die positive Folie, auf die sich Stendhals Kritik an den deutschen Müttern bezieht. So stellt er auch an anderer Stelle fest, dass die echte Leidenschaft überall – »par tous pays« –, also auch in Italien oder Deutschland

rar sei, was eine entsprechende Aufwertung der französischen Perfektion der Galanterie nach sich zieht: »la galanterie a plus de grâces et de finesse, et par conséquent plus de bonheur en France« (Stendhal 1959: 148). Ob die deutsche Liebe oder die französische Galanterie vorzuziehen ist, bleibt daher ein ungelöster Kasus.

Literatur

- Béatrice Didier (1999): »De l'amour et la littérature du XVIIIème siècle«. In: Daniel Sangsue (Hg.), *Persuasions d'amour. Nouvelles lectures de De l'Amour de Stendhal*, Genf, S. 133-144.
- Brown, Penelope/Levinson, Stephen C. (1987): *Politeness: Some universals in language usage*, Cambridge.
- Andreas, königlicher Hofkapellan [Capellanus] (2006): *Von der Liebe*. Hg. u. übers. v. Fritz Peter Knapp, Berlin.
- Chamfort, Nicolas de (1968): *Maximes et pensées, caractères et anecdotes*. Hg. v. Jean Dagen, Paris.
- Chateaubriand, François René Auguste de (1978): *Essai sur les révolutions. Génie du christianisme*. Hg. v. Maurice Regard, Paris.
- Elias, Norbert (1979): *Der Prozeß der Zivilisation*, Frankfurt a. M.
- Freud, Sigmund (1981): »Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewußten«. In: ders., *Studienausgabe*, Bd. 4: *Psychologische Schriften*, hg. v. Alexander Mitscherlich u. a., Frankfurt a. M., S. 9-168.
- Galle, Roland (1985): »Honnêteté und sincérité«. In: Fritz Nies/Karlheinz Stierle (Hg.), *Französische Klassik. Theorie, Literatur, Malerei*, München, S. 33-66.
- Kristeva, Julia (1993): »Höflichkeitsrituale zwischen List und Huldigung. Gespräch mit Régine Dhoquois und Annie Prassoff«. In: Ruthard Stäblein (Hg.), *Höflichkeit. Tugend oder schöner Schein*, Bühl-Moos, S. 220-241.
- Lethen, Helmuth/Sommerfeld, Caroline (2002): »Schein zivilisiert«. In: Brigitte Felder/Thomas Macho (Hg.), *Höflichkeit. Aktualität und Genese von Umgangsformen*, München, S. 155-173.
- Luhmann, Niklas (1980): *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt a. M.
- Matzat, Wolfgang (1990): *Diskursgeschichte der Leidenschaft. Zur Affektmodellierung im französischen Roman von Rousseau bis Balzac*, Tübingen.
- Méré, Chevalier de (1930): »De la vraie honnêteté«. In: ders., *Œuvres complètes*, Bd. 3, hg. v. Ch.-H. Boudhors, Paris.

- Nicole, Pierre (1970): *Œuvres philosophiques et morales*. Hg. v. Charles Marie Gabriel Bréchillet Jourdain, Hildesheim.
- Pascal, Blaise (1964): *Pensées*. Hg. v. M. Granges, Paris.
- Rousseau, Jean-Jacques (1962): »Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes«. In: ders., *Œuvres complètes*, Bd. 3, hg. v. Bernard Gagnebin/Marcel Raymond, Paris, S. 109-223.
- Schlegel, Wilhelm (1923): *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur*. Hg. v. Giovanni Vittorio Amoretti, Bonn.
- Schneider, Manfred (1993): »Der Betrug der guten Sitten«. In: Ruthard Stäblein (Hg.), *Höflichkeit. Tugend oder schöner Schein*, Bühl-Moos, S. 44-65.
- Stendhal (1959): *De l'amour*. Hg. v. Henri Martineau, Paris.
- Voltaire (1967): *Dictionnaire philosophique*. Hg. v. Raymond Naves/Julien Benda, Paris.