

Das Böse
in den »Liaisons dangereuses«
des Choderlos de Laclos
(1782)

INAUGURAL — DISSERTATION

zur

Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität
zu Freiburg i.Br.

vorgelegt

von

HELMUT KNUFMANN
aus Koblenz

München
1965

Referent: Prof. Dr. Hugo Friedrich

Korreferent: Prof. Dr. Gerhart Baumann

Dekan: Prof. Dr. Bernhard Lakebrink

Tag der mündlichen Prüfung: 30. 7. 1963

(Die vorliegende Arbeit erscheint zugleich auch als Band 5 der »Freiburger Schriften zur Romanischen Philologie« in der Wilhelm Fink Verlag KG, München © 1965)

INHALT

Vorbemerkungen	9
Einleitung: Grundlegende Feststellungen zum Wesen des Bösen	
1. Die transzendente Struktur des Bösen nach Thomas von Aquin	15
2. Das Moralisch-Böse nach Kant	18
I. Die existentielle Ausprägung des bösen Willens bei den Hauptakteuren der »Liaisons dangereuses«	
1. Freiheit als Forderung des Stolzes	23
2. Selbstbestätigung durch Willkür	32
3. Macht und Triumph des bösen Willens	40
II. Absolutismus des Intellekts	
1. Das intellektualistische Konzept	49
2. Rationalisierung des Daseins und intellektueller Formalismus	55
3. Die Intelligenz im Dienst des Bösen	64
III. Die Affinität des Bösen mit dem Ästhetizismus	
1. Die Bedingungen des »Bösen um des Bösen willen«	74
2. Das Wesen der Lust am Bösen	87
3. Kunstcharakter und Pseudo-Wirklichkeit des Bösen	96
IV. Das Spiel mit Schein und Sein	
1. Das Doppelspiel der Verführer	107
2. Verführung als lügnerische Rhetorik	120
3. Die Lüge im Verhältnis zu Realität und Irrealität	132
V. Die Existenz im Selbstwiderspruch	
1. Selbst-Verstellung und Selbst-Täuschung	143
2. Das Dilemma und die notwendigen Grenzen des Bösen	161
VI. Dialektik der Werte	
1. Die zeitgenössische Moralität	172
2. Der Angriff auf die aktuellen Werte	184
3. Krise und Selbsterstörung der Aufklärung	191
VII. Abschließendes zum Welt- und Menschenbild der »Liaisons dangereuses«	197
Bibliographie	209

MOTTI

»Nam qui mali sunt, eos malos esse non abnuo; sed eosdem esse pure atque simpliciter nego.«

Boethius, De consolatione philosophiae, IV, 2

»Sin ser estoy, supuesto que no reino.«

Calderón, La Hija del Aire II, II

»Or, vous ne savez que l'orgueil de l'esprit est plus fort en nous que le contentement du cœur.«

Galiani an Mme d'Épinay, 3. X. 1774

»Es ist mir durchaus nicht darum zu tun, das Mädchen in äußerlichem Sinne zu besitzen, sondern sie künstlerisch zu genießen.«

Kierkegaard, Das Tagebuch des Verführers, I, 340

»Ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se'.«

Machiavelli, II Principe, XVIII

»I am not what I am.«

Shakespeare, Othello, I, 1 (Iago)

»Pour que le don Juan soit possible, il faut qu'il y ait de l'hypocrisie dans le monde.«

Stendhal, Les Cenci

»Nous sommes, je ne sçay comment, doubles en nous mesmes, qui faict que ce que nous croyons, nous ne le croyons pas, et ne nous pouvons deffaire de ce que nous condamnons.«

Montaigne, Essais, II, 16

VORBEMERKUNGEN

Worum handelt es sich in den »Liaisons dangereuses«, dem 1782 anonym erschienenen Briefroman des Artilleristen Pierre-Ambroise-François Choderlos de Laclos (1741 - 1803)?

Zunächst um ein intensiv betriebenes Intrigenspiel. Urheber dieser Intrige und Hauptakteure des in den 175 Briefen mitgeteilten Geschehens sind der Vicomte de Valmont und die Marquise de Merteuil, beide hochadelige Angehörige der besten Pariser Gesellschaft.

Valmont, reichlich mit Geist und Vermögen ausgestattet, ist ein gutaussenhender Lebemann. Als »homme à la mode« verkehrt er in den Salons der Pariser Aristokratie, wo er durch sein vollendet sicheres Auftreten gleichermaßen Furcht und Bewunderung erregt. Seine Hauptbeschäftigung besteht darin, nach Lust und Laune Frauen zu verführen. Dabei bereitet es ihm ein gesteigertes Vergnügen, durch planvoll strategisches Vorgehen die größten Schwierigkeiten zu überwinden. Im Augenblick hat er sich eine besonders schwierige Aufgabe vorgenommen. Die Frau, die er um jeden Preis besitzen will, ist die schöne und fromme Präsidentin Tourvel. Auf keinen Fall möchte er sich der Lächerlichkeit aussetzen, in sie verliebt zu sein. Es ist daher nötig, daß er, um ans Ziel zu kommen, dem Unternehmen alle seine Kräfte ausschließlich widmet. Gleichwohl muß sich Valmont auf eine langwierige Belagerung gefaßt machen. Denn als untadelige Ehegattin ist Madame de Tourvel fest entschlossen, ihre Tugend vor jedem Makel zu bewahren.

Da tritt, reichlich ungelegen, die Marquise de Merteuil an ihn heran. — Als junge Witwe hat diese Frau es verstanden, sich den Ruf unbesiegbarer Tugend zu sichern. Niemand — mit Ausnahme derjenigen, die es im eigenen Interesse nicht wagen würden, darüber zu sprechen — ahnt, welch teuflische Natur sie unter der Maske sitzsamer Verständigkeit verbirgt. Valmont, den sie durch und durch kennt, ist seinerseits der einzige Mensch, dem sie ihr wahres Wesen restlos — aber nicht rückhaltlos — offenbart. Früher ist er ihr Liebhaber gewesen, heute, nachdem sie sich mit beiderseitigem Einverständnis getrennt haben, hat sie in ihm einen gleichgesinnten Komplizen bei mancherlei intriganten Machenschaften. — An ihn also wendet sich Madame de Merteuil mit einer Bitte. Die Gefälligkeit, die sie von ihm fordert, besteht darin, einem ihrer ehemaligen Liebhaber, der sie verlassen hat und dessen dünkelhafte moralische Engherzigkeit ihr ein Dorn im Auge ist, einen grausamen Streich zu spielen. Es handelt sich um den Comte de Gercourt, von dem bekannt ist, daß er größten Wert darauf legt, ein völlig unerfahrenes Mädchen zur Frau zu bekommen. Seine ahnungslose Verlobte ist die soeben aus klösterlichem Pensionat zurückgekehrte Cécile Volanges, eine Verwandte der Merteuil. Valmont — das ist nun der Ratschluß der Marquise — soll der fünfzehnjährigen Unschuld seine »Erziehung« angedeihen lassen: er soll es so

einrichten, daß Gercourt bereits am Tage seiner Hochzeit als Betrogener dastehe.

Valmont, der die Verführung der tugendhaften Präsidentin als sein dringendes Hauptgeschäft betrachtet, zeigt zunächst wenig Lust, seiner Freundin den geforderten Dienst zu erweisen. Ein vollkommen unerfahrenes, hilfloses Kind zu verderben, erscheint ihm zudem allzu einfach; derartige Abenteuer sind kaum geeignet, ihm Lorbeeren einzubringen. Als er aber dahinterkommt, daß Céciles Mutter, die sittenstrenge Madame de Volanges, ihn bei Madame de Tourvel angeschwärzt und sie vor ihm gewarnt hat, besinnt er sich anders. Hinzu tritt ein weiterer Umstand, seinen Eifer anzustacheln. Cécile nämlich, der Madame de Merteuil den ihr zum Gatten bestimmten Gercourt mit hämischem Geschick verleidet hat, liebt den jungen Chevalier Danceny, und dieser macht ausgerechnet ihn, Valmont, zu seinem Vertrauten. Von nun an ist er es, der ihre heimlichen Briefe übermittelt, nachdem zuvor Madame de Volanges den direkten Verkehr der beiden rigoros unterbunden hat. Unter dem Vorwand, die Zustellung der Botschaften Dancenys gefahrloser besorgen zu können, wenn er Zugang zu Céciles Schlafzimmer habe, gelingt es ihm, sich einen Schlüssel zu verschaffen. Das Weitere ist für Valmont kein Problem; er überrascht das junge Mädchen bei Nacht. — Was folgt, zeugt zugleich von Valmonts Virtuosität und der unglaublich naiven Charakterlosigkeit seines Opfers: Cécile läßt sich ohne allzu große Mühe dahin bringen, sich mit dem nun einmal Geschehenen abzufinden. Freilich hat auch die vermeintliche Freundin, Madame de Merteuil, durch ihren Zuspruch dazu beigetragen. Nicht genug damit: obwohl ihr Herz nach wie vor einzig Danceny gehört, läßt sie sich weiterhin, und nicht einmal ungern, Valmonts nächtliche Besuche gefallen. Dies liederliche Leben geht so lange dahin, bis Cécile, die in ihrer hoffnungslosen Naivität nicht einmal bemerkt hat, daß sie schwanger geworden ist, eines Nachts abortiert.

Valmont, der nun glaubt, der Merteuil gegenüber seine Schuldigkeit getan zu haben, widmet sich mit erhöhtem Eifer der Eroberung der schönen Präsidentin. Allein, die Belagerung scheint kein Ende nehmen zu wollen. Madame de Tourvel flieht ihn, wo sie nur kann. Aber noch ist Valmont nicht gesonnen, seine strategischen Bemühungen einzustellen: hat er es immerhin doch schon so weit gebracht, daß ihm die pflichtbesessene Frau ihre ausweglose Liebe eingestand. Als sie sich in ihrer Bedrängnis seiner Gegenwart und Einwirkung gänzlich entzieht, verfällt Valmont auf ein neues Mittel, das seine Wirkung auf die fromme Natur nicht verfehlen wird: er heuchelt Verzicht auf seine Liebe und gibt das rührende Schauspiel eines seine Untaten bereuenden Büßers, wobei er durchblicken läßt, daß es das Beispiel ihrer Tugendhaftigkeit sei, das ihn bekehrt habe. Nur ein letztes Mal will er sie noch sehen, um mit ihr ins reine zu kommen und dann der Welt endgültig zu entsagen. Das kann Madame de Tourvel nicht ausschlagen. Die Begegnung kommt, durch Vermittlung eines Geistlichen, zustande — und läuft darauf hinaus, daß Valmont sein Ziel erreicht. Indem, nach einer hochpathetischen Szene, die seelisch über-

wältigte Frau sich ihm hingibt, erfüllt sie allein der Gedanke, durch das Tugendopfer Glück und Rettung ihres Verfolgers erkaufen zu können. ihre Hoffnung scheint sich zunächst zu bestätigen: Valmont ist nahe daran, sie aufrichtig zu lieben.

Aber da hat er seine Rechnung ohne die Merteuil gemacht. Diese seine frühere Geliebte, die zu begehren er freilich nicht aufgehört hat, findet es anstößig, daß er dieses Mal mit einem nicht nur gespielten Gefühl bei der Sache ist. Höhnisch durchschaut sie seinen Selbstbetrug: sie möchte wetten, daß er es nicht übers Herz bringe, der schönen Präsidentin den Laufpaß zu geben. Solchem Angriff auf seine Verführereitelkeit ist Valmont nicht gewachsen, zumal ihm die Freundin auch ihre bislang verweigerte Gunst wieder in Aussicht stellt. Er bricht also unverzüglich mit Madame de Tourvel.

Diesen Schritt soll er jedoch sofort wieder bereuen. Denn die Marquise hat sich inzwischen den jungen Danceny, Céciles treuvergessenen Liebhaber, vorgenommen und denkt nicht daran, Valmont für den Bruch mit der Präsidentin, den sie nur seiner Eitelkeit würde zu verdanken haben, zu belohnen. Als dieser daraufhin der Merteuil gegenüber eine erpresserische Haltung einnimmt (»je serai ou votre Amant ou votre ennemi«), kommt es auch zwischen den beiden Komplizen zum Bruch. Ungeachtet der versteckten Drohung des Vicomte, man wisse zu viel voneinander, um nicht an gegenseitiger Schonung interessiert zu sein, eröffnet Madame de Merteuil die Feindseligkeiten: sie verrät Danceny, was Valmont bei der kleinen Volanges ausgerichtet hat. Es erfolgt ein Duell, bei dem Valmont seinem Herausforderer, dem Chevalier, unterliegt. Tödlich verwundet, händigt er ihm noch die Briefe aus, die alle Verderbtheit seiner einstigen Komplizin ans Licht bringen sollen. Er stirbt, mit Danceny versöhnt und — wie es scheint — nicht ohne einen Anflug von Reue.

Die Nachricht von diesen Ereignissen verbreitet sich schnell, alle Beteiligten sind tief bestürzt. Madame de Tourvel, der grauenvolle Seelenqualen Geist und Körper zerrüttet haben, überlebt ihren Verführer nur um wenige Stunden. Fatal ist auch die Wirkung auf Cécile, der die Wahrheit endlich die Augen öffnet: sie verläßt über Nacht das Haus ihrer ahnungslosen Mutter, um ihr Dasein im Kloster zu beschließen. Madame de Merteuil, die nun entlarvte eigentliche Urheberin all dieses Unheils, bestraft das Schicksal mit dem Verlust ihres Vermögens und ihrer Schönheit. Ein seit langem schwebender Prozeß, bei dem ihr gesamter Besitz auf dem Spiel stand, ist, dem Offenbarwerden ihrer Ränke zufolge, zu ihren Ungunsten entschieden worden. Im Theater, wo sie nach überstandenen Blättern sich erstmals wieder sehen läßt, wird sie öffentlich verhöhnt. Daraufhin verläßt sie fluchtartig Paris, ohne auch nur einem Menschen mitzuteilen, wohin sie sich begibt. Übrig bleibt, nachdem auch Danceny für immer nach Malta abgereist ist, nur Madame de Volanges, Céciles immer noch unaufgeklärte Mutter, sowie, als diskrete Bewahrerin der Briefschaften aller an der Affäre Beteiligten, die hochbetagte gütige Madame de Rosemonde, eine Tante Valmonts. In ihrem Nachlaß wird

man später vollständig die Papiere finden, denen die »Liaisons dangereuses« ihre literarische Existenz verdanken.

*

Kein Leser dieses Romans wird verkennen und bestreiten können, daß dasjenige, was Valmont und Madame de Merteuil ausrichten, »böse« ist. Wir bemerken also im Geschehen der »Liaisons dangereuses« das Böse unmittelbar. Das Verständnis dieses besonderen, konkreten Bösen zu vertiefen, ist die Aufgabe der vorliegenden Studie. Da nun ein tieferes Verstehen von Einzelzügen nur möglich ist, wenn sie auf ein Allgemeines, eine gemeinsame begriffliche Grundstruktur, bezogen werden, erscheint es angebracht, einen entsprechenden allgemeinen Begriff des Bösen von vornherein klarzustellen. Dies geschieht in unserer Einleitung.

Das Böse, wie es sich in der Subjektivität der beiden Hauptakteure ausdrückt, d.h. das prinzipielle Böse, kennt keine innere Entwicklung. Indem es letztlich nur in der Abgeschlossenheit eines fiktiven Selbst besteht, endet die ihm eigene Dialektik mit der Berührung und Erfahrung seiner Grenzen. Daher ist ihm — was die Methode unserer Untersuchung bestimmt — auch nicht durch ein linear fortschreitendes Vorgehen beizukommen, sondern nur durch ein konvergierendes. Mit anderen Worten, wir sehen uns gehalten, gelegentlich auf die vorweg gegebene Grundkonzeption des Bösen zurückzugreifen.

Da das Böse, und somit der Gegenstand unserer Arbeit, an und für sich nicht existiert, da es, wie bereits Augustinus der manichäischen Auffassung zuwider betonte, kein eigenes, selbständiges Wesen hat, sondern in seinem negativen Wesen bedingt ist durch die Willenshaltung dessen, der es in der Verkehrung seines persönlichen Wollens vollbringt, dürfen wir uns, insofern wir das Böse verstehen und deuten möchten, in unserer Untersuchung nicht auf die Analyse der im einzelnen vorliegenden »bösen« Akte beschränken. Um unsere Interpretation, die doch eine den Hintergrund erschließende Interpretation des in den »Liaisons dangereuses« enthaltenen Bösen sein soll, nicht von vornherein der Sterilität zu weihen, müssen wir vielmehr über die bloße Aktualität des faktisch gegebenen Bösen hinaus gehen und uns mit dem befassen, was sein Wesentliches ausmacht.

Damit stoßen wir freilich in eine Dimension vor, die dem Werk des Laclos explizit nicht mitgegeben ist. Denn gemäß seiner künstlerischen Form als der eines konsequent durchgeführten Briefromans wird die Aktualität dessen, was durch das Tun der Romanfiguren ist, in keinem Augenblick unterbrochen: indem der Autor hier mit seiner Person völlig aus dem Spiel bleibt, gibt es gegenüber den geschilderten Vorgängen und innerhalb des Romans keinen Standpunkt und keine Reflexion, die nicht Standpunkt und Reflexion der Romanfiguren selbst wären. Da zudem diese Figuren zwar immerfort ihre Handlungen, nicht aber ausdrücklich ihr Wesen, insofern es ihre Handlungen erklären könnte, mitteilen — und da es zum Verständnis dessen, was sie tun, nämlich des »Bösen«, gerade auf das Wesen als den Grund und Ursprung

ihres Handelns ankommt, müssen wir uns, von uns aus, auf das besinnen, was das Böse, das hier nur aktuell vorliegt, essentiell ausmacht.

Kurz, wir haben ein Verhältnis zu betrachten, von dem nur eine Bezugsgröße explizit gegeben ist: das böse Handeln. Die zweite Bezugsgröße: das Böse-Sein, ist spekulativ zu ermitteln. Sie ist jedoch formal beschlossen im Begriff des Bösen, in seiner abstrakten Grundstruktur, wie wir sie in der Einleitung darlegen. Indem wir das Böse der »Liaisons dangereuses« zu verstehen und zu deuten trachten, wird unsere Aufgabe darin bestehen, die Relation zwischen bösem Handeln und Bösessein, d.h. zwischen Akt und Wesen, herauszuarbeiten.

Wenn wir uns hinsichtlich der Grundstruktur des Bösen lieber bei Thomas von Aquin als bei den Zeitgenossen des Choderlos de Laclos orientieren, so deshalb, weil uns seine Konzeption als die psychologisch ergiebiger erscheint. Mit Ausnahme von Kant, dessen Auffassung wir ebenfalls in der Einleitung referieren, geben sich die Aufklärer, einschließlich Rousseau, durchweg mit einer immanenten Erklärung des Bösen zufrieden. Für sie besteht das Moralisch-Böse in nichts anderem als in einer der menschlichen Gesellschaft verderblichen Haltung. Dabei ist der Einzelne hinsichtlich seiner selbst vom Bösen nur insoweit betroffen, als er sich Glück und Seelenruhe verscherzt. Es ist klar, daß das Böse, wie es uns in den »Liaisons dangereuses« begegnet, mit einem derart säkularisierten Begriff kaum zu erfassen ist. Handelt es sich hier doch um »das Böse um des Bösen willen«, das weit eher als die objektive Wirksamkeit das subjektive Bewußtsein des Bösen meint. Was den Begriff des Bösen, wie das Aufklärungsdenken des achtzehnten Jahrhunderts ihn konzipiert, für unseren Zweck ungeeignet macht, ist also dies: daß er eigentlich nur das manifeste Böse betrifft, während er das zunächst gegebene latente Böse, die Selbstüberhebung des sich gottähnlich-absolut vorstellenden Menschen, nicht berücksichtigt. Oder, mit anderen Worten: daß er gewissermaßen das Symptom für die Krankheit selbst nimmt.

Im übrigen hat es die vorliegende Untersuchung weniger auf den Sachgehalt als auf den Sinngehalt des Buches abgesehen. Daher — und dies ist letztlich eine Folge unseres Themas — rührt die starke Begrifflichkeit und Bezüglichkeit der Begriffe untereinander. Auf Handlungsanalysen wird weitgehend verzichtet, da die am Romangeschehen beteiligten Personen in ihren Briefen zumeist nichts anderes tun, als die Handlung zu analysieren. Unsere Aufgabe besteht indessen darin, die Analysen der einzelnen Briefschreiber ihrerseits zu analysieren, d.h. aus der allein zu Wort kommenden Subjektivität den objektiven Sachverhalt zu ermitteln. Wenn dabei, hinsichtlich des Bösen, dem kausal erklärenden Vorgehen eine Art der Betrachtung vorgezogen wird, die sich von Kapitel zu Kapitel auf einen anderen Aspekt einstellt, so hat das seinen Grund in der komplexen Natur des Bösen selbst, der zufolge es sich nicht als psychologischen Ablauf erfassen und darstellen läßt. Da es sich nicht erst in den von Laclos geschilderten bösen Handlungen vollzieht, sondern, wenn diese stattfinden, subjektiv bereits vollzogen ist, gibt es auch für den

interpretierenden Leser kein regelrechtes Nachvollziehen. Was ihn hier weiterbringt, ist einzig ein — in gewisser Weise — sprunghaftes Hineindenken in den Komplex des Bösen und damit, wie sich zeigen wird, in eine existentielle Situation voll innerer Widersprüche.

EINLEITUNG
GRUNDLEGENDE FESTSTELLUNGEN ZUM
WESEN DES BÖSEN

1. Die transzendente Struktur des Bösen nach Thomas von Aquin

Womit wir es in den »Liaisons dangereuses« zu tun haben, ist nicht Philosophie, sondern Dichtung. Wenn wir uns dennoch auf eine philosophische Betrachtung bestimmter Aspekte des Gegenstandes einlassen, so geschieht dies nicht in der Absicht, das Problem des Bösen allgemein und abstrakt um seiner selbst willen zu behandeln. Uns betrifft hier nur das Böse, wie es in dem Roman von Laclos sich einmalig darstellt und erklärt. Die allgemeinen Feststellungen zum Wesen des Bösen, die wir der eigentlichen Untersuchung voranstellen, haben daher lediglich den Zweck, die Grundlage und innere Dimension des Themas anzudeuten. Als bloße Reproduktion schon vorliegender philosophischer Erkenntnisse über den Grund des Bösen sollen sie weniger uns anwendbare Kategorien an die Hand geben als der Orientierung und Einführung dienen.

Bevor wir uns der Auffassung Kants vom Ursprung des Bösen zuwenden, seien in diesem ersten Abschnitt die hierauf bezüglichen Gedanken des Thomas von Aquin zusammenfassend referiert. Wir folgen dabei in enger Anlehnung der »Über das Böse« betitelten Studie von Bernhard Welte, in deren Anhang sich die entsprechenden Thomas-Texte in lateinischer Sprache und in deutscher Übersetzung abgedruckt finden. Dabei handelt es sich im wesentlichen um die von Thomas in den Artikeln 1, 2, 5 und 6 der quaestio XXII *De veritate* und namentlich die im Artikel 7 von *De veritate quaestio XXIV* dargelegten Gedanken.

Was hier beschäftigt, ist die Frage nach der Möglichkeit und dem Ursprung des Bösen. Der Annahme, daß es das Böse gibt und daß es aus dem Inneren des Willens stammt, steht eine zunächst überraschende Feststellung entgegen: der menschliche Wille kann niemals das Böse *als Böses* wollen. Denn welches Böse er auch zum Inhalt hat, im Grund ist das, was der Wille will, »doch immer ein Gutes oder zum mindesten ein ihm gut Scheinendes am Bösen«¹. Um

Bei Zitaten aus den »Liaisons dangereuses« — zitiert wird immer nach der von M. Allem besorgten einbändigen *Pléiade*-Ausgabe der *Oeuvres complètes* (1951) — erfolgt die Ortsangabe in der Regel nicht durch eine gesonderte Anmerkung, sondern unmittelbar anschließend im Text durch ein Ziffern paar. Von diesen beiden Ziffern, die, durch einen Schrägstrich voneinander getrennt, in Klammern dastehen, z.B. (81/204), bedeutet die erste stets die *Nummer des Briefes*, zu dem die zitierte Stelle gehört, während die zweite die betreffende *Seite der Pléiade-Ausgabe* bezeichnet. — Auf die gleiche Weise werden im Text unserer Ausführungen auch nichtzitierte Beleg- bzw. Bezugstellen angegeben.

¹ B. Welte, *Über das Böse*. Eine thomistische Untersuchung, Freiburg i.Br. 1959, p.9

diese formale Unmöglichkeit des Bösen zu erklären, ist es erforderlich, auf das Wesen des geistigen Willens einzugehen.

Der Wille ist nach Thomas von Aquin ein Aspekt der Seele, die auf Übereinstimmung mit dem Ganzen des Seins hin angelegt ist. Gemäß der Seele, die, als geschaffene Natur auf das Gute hingeeordnet, dieses naturhaft erstrebt, muß dem Willen selbst ein naturhaftes Streben nach dem ihm angemessenen Guten innewohnen. Indem nun Thomas die Bezogenheit auf das Gute als das Wesen des Willens selbst erkennt, bestimmt er dieses als ein *Sein zum Guten*.

Nun ist es aber eine Eigentümlichkeit des Willens und mithin des Guten, daß sein Horizont, entsprechend dem Horizont des Seins selbst, unendlich ist. Dieses transzendente Wesen des Willens, oder seine Geistigkeit, drückt sich darin aus, »daß der Wille alles, insofern es ist, von seinem Wesen her betrifft, aber alles Begrenzte von seinem Wesen her überschreitet«². Was der Wille auch will, er will es zunächst immer, insofern es ist, abgesehen davon, wie das Gewollte spezifisch bestimmt ist. Nichtwollen (z.B. Furcht) oder Gleichgültigkeit ist in diesem Sinn eine Weise des Wollens, *die* Weise nämlich, wie der Wille sich je in bezug auf etwas will. Indem der ursprüngliche Horizont des Wollens unendlich ist, vermag nichts Begrenztes und Spezifiziertes ihn auszufüllen. Das den geistigen Willen bestimmende Gute ist sonach kein *bonum particulare*, sondern das *bonum simpliciter*.

Eine solche einfache Bestimmung des Willens durch das schlechthin Gute (von dem jedes spezifizierte Einzelgute eine Ableitung ist) besagt aber, daß der Wille notwendig und wesensmäßig »im Grunde, und zwar im Grunde aller seiner einzelnen möglichen Akte, immer nur ein *Eines und Ganzes*«³ will. Dieses letzte, nur noch um seiner selbst willen angestrebte Ziel ist nach Thomas die Glückseligkeit. Sie, die als mit dem Selbst-Sein Gottes identisch gesehen wird, nicht zu wollen (was soviel hieße wie nicht-erfüllt sein wollen), ist schlechterdings unmöglich. — Soweit die Position, von der aus sich Thomas der Frage nach dem Grund des Bösen zuwendet. Für den weiteren Gedankengang ist zunächst eine schwierige Überlegung festzuhalten.

Im Unterschied zur nicht-geistigen Natur, die, obwohl nur dem Einzelguten zugeordnet, zugleich doch den Wesensgrund jenes Guten naturhaft und unveränderlich in sich hat und darum in ihrem unfreien Wollen auch naturhaft unfehlbar und problemlos ist, — im Unterschied also zu einem in seiner Endlichkeit vollendeten Wesen gibt es für die geistige Natur des Willens eine kühn gedachte Alternative. Entweder ist sie in ihrem ursprünglichen Wesen vollendet und damit die göttliche Natur selbst. Oder aber es muß eine geistige und mithin durch das *bonum simpliciter* bestimmte Natur gedacht werden, die *nicht* die *natura divina* ist. Was dabei herauskommt, ist der Mensch in seiner paradoxen Konstitution als endlicher Geist oder unendliche Endlichkeit: »Ein Seiendes nämlich solchen Wesens, daß es, wenn sein Wesen vollendet wäre

² *Welte*, l.c. p.11

³ *Welte*, l.c. p.13

(wenn es also perfecte wäre, was es ist), gerade nicht mehr wäre, was es ist, weil es dann ja nicht mehr gegen die natura divina verschieden wäre. Oder umgekehrt: Ein Seiendes, zu dessen unaufhebbarer Sein es gehört, niemals ganz (immobiler actus) sein zu können, was es gleichwohl unaufhebbar durch sein Wesen ist: unendlich bestimmt und also Geist«⁴.

Damit hat Thomas die absolute Grenze der höchstmöglichen geschöpflichen Seinsart bezeichnet, und wir stehen vor der entscheidenden Frage nach dem Selbstvollzug des Menschen. Wie ist es möglich und was bedeutet es, daß der Mensch zugleich unendlich und endlich bestimmt, zugleich Geist und Geschöpf ist?

Obzwar Thomas über den Geist aussagt, daß ihm naturhaft und unveränderlich der Wesensgrund des universalen und vollkommenen Guten inne- wohne, und weiter behauptet, dies treffe zu nur auf Gott, liegt hier kein Pantheismus vor. Die Lösung des scheinbaren Widerspruchs ergibt sich aus der Unterscheidung von menschlichem Wesen und menschlicher Existenz. Zwar bleibt der Mensch in seinem unverlierbaren Wesen unendlich bestimmt, in der Existenz aber kann er dieses sein göttliches Wesen niemals restlos und vollkommen verwirklichen. Dies vermag allein Gott, indem er allein reiner Akt (actus purus) ist, der keinerlei Beimischung von Möglichkeit (permixtio potentiae) empfängt⁵.

Der Selbstvollzug des Menschen ist bei aller Indefektibilität des Wesens in der Potentialität befangen und damit dem potentiellen Defekt, dem Versagen-*Können*, ausgesetzt. Darin also, und nicht etwa in dem Unterschied zwischen endlichem und unendlichem Wesen, zeigt sich der Unterschied zwischen geschöpflichem und göttlichem Sein. Was nun den Menschen gegenüber den nicht-geistigen Geschöpfen auszeichnet, ist der Umstand, daß ihm der Unterschied zwischen Wesen und Existenz ins Innere seines Selbstvollzugs fällt. Er ist ihm, der als Geist-Wesen sich selbst zur Verwirklichung anvertraut ist, in der Differenz von Denken und Wollen gegenwärtig.

Nun aber ist es nicht so, daß der Mensch zu der Verwirklichung seiner selbst getrieben wird. Er handelt vielmehr durchaus frei und selbsttätig, indem er aus einem inneren Prinzip heraus dieser Wirklichkeit zustrebt. Er geht, wie Thomas sagt, zu diesem Ziel hin, und zwar auf Grund der ihm als Geist inne- wohnenden absoluten Finalität, die allein erst ihn zum Wollen und Handeln ermächtigt. Eine Folge der Differenz von Wesen und Existenz aber ist es, daß er die ihm grundsätzlich erreichbare und im Grunde seines Wollens notwen- dig erstrebte Sinnerfüllung seines Seins nicht auch notwendig realisieren *muß*.

Diese Freiheit, die Möglichkeit, das Handeln von seinem ermöglichenden Grund abzulösen, ist die Grundbedingung des Bösen. Der Mensch »*kann* im Akte aufhören zu wollen, was er im Wesensgrunde immer und notwendig will, das Gute«⁶. Dies wiederum ist nur dadurch möglich, daß er den an sich

⁴ Welte, l.c. p.16

⁵ Vgl. Thomas, de ver. XXIV, 7. Bei Welte, l.c. p.54

⁶ Welte, l.c. p.23

selbst vollzogenen Widerspruch vor sich selbst verbirgt. Zumindest verhält er sich im bösen Akt paradox, indem er ja das will, was er im Grunde nicht will und nicht wollen kann. Er bejaht sich selbst im Hinblick auf seine Existenz und verneint zugleich sich selbst im Hinblick auf sein Wesen, das die Existenz begründet und ihr den Sinn gibt. Es ist also »ein Vollziehen seiner selbst im Aufgeben seiner selbst«⁷ und damit des Gesamtsinnes seines Daseins.

So ist denn das dem Menschen mögliche Böse bestimmt als ein auf den Grund seines Selbst-Seins bezogener Widerspruch. Ein Widerspruch, der freilich nichts daran zu ändern vermag, daß »das in der bösen Handlung Gewollte formal immer ein Gutes«⁸ ist. Was also das Böse der bösen Handlung ausmacht, ist nicht ihr objektives Resultat, sondern die Tatsache, daß sie durch Absolut-Setzung, d.h. durch einen sich gegenüber dem Seinsganzen isolierenden Akt des Wollens, zustande kommt, der subjektiv, statt auf das Gute schlechthin, auf ein Einzelgutes abzielt. Nicht also das Was, sondern das Worumwillen entscheidet darüber, ob eine Tat gut oder böse zu nennen ist.

2. Das Moralisch-Böse nach Kant

Ausführlicher und ausdrücklicher als Thomas äußert sich zum Problem des Bösen Immanuel Kant in dem (1792 vorabgedruckten) ersten Stück seiner Schrift über »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (1793). Die oben behandelten christlich-theologisch geprägten Gedanken des Scholastikers erscheinen hier ins Moralphilosophische umgesetzt, gleichsam säkularisiert im Sinne des Kritizismus und der Aufklärung.

Nicht eigentlich aufklärerisch und jedenfalls nicht optimistisch erweist sich Kant in seiner Auffassung vom Menschen. Schon der Titel »Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten: oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur«, wie nämlich das erste Stück seiner philosophischen Religionslehre überschrieben ist, hat kaum etwas gemein mit jener fortschrittsgläubigen Tugendschwärmerei, in der sich die Zeit der Enzyklopädisten gefiel. Was hier sich spiegelt, ist die dunkle Seite des lichtvollen Jahrhunderts. Auch ist ja inzwischen die Revolution in vollem Gange und mit ihr eine Entfesselung eben auch der Kräfte, die bereits zehn Jahre zuvor Choderlos de Laclos dichterisch ergründet hat.

Wann, unter welchen Voraussetzungen ist ein Mensch böse zu nennen? Die Frage steht für Kant am Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Ein Mensch begeht Böses, er vollbringt gesetzwidrige Handlungen: liegt hierin schon ein sicheres Kriterium dafür, daß er auch böse *ist*? Nein. Böse zu nennen ist ein Mensch mit Berechtigung nur dann, wenn seine als böse erscheinenden Taten erwiesenermaßen Ausdruck einer bösen Grundhaltung sind, wenn sie, wie Kant sagt, auf böse Maximen zurückgehen. Da aber diese Maximen von außen nicht festgestellt werden können, ja oft sogar vom Subjekt selbst als

⁷ Welte, l.c. p.23

⁸ Welte, l.c. p.23

die Triebfedern seines Handelns nicht erkannt werden, bleibt die auf Erfahrung gegründete moralische Beurteilung eines Menschen immer unsicher.

Entscheidend ist das Bewußtsein. Eine mit Bewußtsein begangene böse Handlung setzt eine ihr zugrunde liegende böse Maxime voraus. Beruht diese Maxime auf einem »in dem Subjekt allgemein liegenden Grund aller besonderen moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist«⁹, so ist der betreffende Mensch böse. Dieser subjektive Grund bestimmt die moralische Natur eines Menschen. Von ihm allein, von seiner Beschaffenheit hängt es ab, welchen Gebrauch der Mensch von seiner Freiheit macht.

Wesentlich ist hierbei, daß der subjektive Grund in sich selbst schon einen »Aktus der Freiheit« darstellt. Denn nur so kann der Mensch hinsichtlich des in ihm — für Kant — naturhaft veranlagten Sittengesetzes als verantwortlich gelten für den »Gebrauch oder Mißbrauch der Willkür«, nur unter dieser Voraussetzung ist das Gute oder Böse in ihm eine moralische Qualität. Die grundlegende moralische Entscheidung vollzieht sich also absolut frei und willkürlich. Unabhängig von den Naturtrieben und allen möglichen äußeren Bewegkräften liegt der Grund des Bösen einzig in einer angenommenen Maxime, d.h. »in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht«¹⁰.

Die Frage, was jener subjektive Grund im Menschen sei, der ihn bewegen hat, diese Maxime und nicht vielmehr die ihr entgegengesetzte anzunehmen, ist nicht beantwortbar. Denn wollte man ihn erklären als durch »Naturursachen« bestimmt, so hieße das letztlich, die Freiheit des menschlichen Handelns in Abrede stellen. Dennoch ist es nach Kant nicht falsch, auch im moralischen Verstande von der Natur des Menschen zu reden: »Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder: er ist von Natur böse, so bedeutet dieses nun soviel als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen, und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt«¹¹. Die Angeborenheit dieses oder jenes moralischen Charakters schließt indessen nicht aus, daß der Mensch selbst dessen Urheber ist. Indem er auf Grund seiner Freiheit die moralische Bestimmung seiner Natur selbst übernimmt, ist es auch nicht die Natur, sondern letztlich er selbst, auf den Schuld und Verdienst zurückfallen. Angeboren aber ist das Gute oder Böse dem Menschen insofern, »als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der frühesten Jugend bis zur Geburt zurück) zum Grunde gelegt wird und so als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden vorgestellt wird; nicht, daß die Geburt eben die Ursache davon sei«¹².

⁹ Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, ed. K. Vorländer, Hamburg 1956 (=Philos. Bibl. Bd. 45), p.19

¹⁰ Kant, l.c. p.19

¹¹ Kant, l.c. p.20

¹² Kant, l.c. p.20

Gegen die Disjunktion, der Mensch sei entweder sittlich gut oder sittlich böse, mag nun eingewandt werden, er sei von Natur keines von beiden, oder: er sei beides zugleich. Dergleichen Einwendungen aber begegnet Kant im Sinne seines ethischen Rigorismus', dem zufolge die Voraussetzung für ein moralisch relevantes Handeln immer nur darin bestehen kann, daß der Mensch die Freiheit der Willkür zunächst in einer Maxime ausdrückt. Einzig von seiner Maxime hängt es ab, ob ein Mensch gut oder böse ist. Ein Sowohl-als-auch ist, solange die Willensfreiheit nicht überhaupt geleugnet wird, undenkbar. Gleichzeitig vorhanden müßten die entgegengesetzten Maximen einander im Widerspruch aufheben, da eine jede Grundmaxime für sich Ausschließlichkeit und Allgemeinheit beansprucht. Nur so auch, indem die Gesinnung (»der erste subjektive Grund der Annehmung der Maximen«) ihren Ursprung in der Freiheit hat und »allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit«¹³ ausgeht, kann der Mensch als für sein Handeln verantwortlich gelten.

Wie verhält es sich nun mit dem »Hange zum Bösen in der menschlichen Natur«? — Unter einem Hange versteht Kant den »subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde, concupiscentia), sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist«¹⁴. Zufällig — das bedeutet: die Neigung oder Begierde darf nicht als ursprünglich und notwendig zum Wesen des Menschen gehörig gedacht werden. Sie setzt die Erfahrung eines Genusses voraus, dem gegenüber der Hang lediglich als »Prädisposition« zu verstehen ist. Was nun den Hang zum Bösen anbelangt, so kann er zwar, wie die Anlage zum Guten (d.h. zur Befolgung des moralischen Gesetzes), angeboren sein, zugleich aber muß er auch als »von dem Menschen selbst sich zugezogen« betrachtet werden, insofern nämlich, als das Moralisch-Böse stets nur durch die grundlegende Maxime, deren Aufstellung auf freier Willkür beruht, auszumachen ist. — Ob der Mensch ein gutes oder ein böses Herz habe, wird entschieden durch die »aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkür, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen oder nicht«¹⁵.

Hierbei lassen sich drei Stufen unterscheiden:

1. Die *Gebrechlichkeit*: wenn der Wille gegenüber der Neigung sich als zu schwach erweist, seinem guten Vorsatz zu folgen.
 2. Die *Unlauterkeit*: wenn der Wille, um das moralische Gesetz (die Pflicht) zu erfüllen, der Beimischung nicht-moralischer Triebfedern (der Neigung) bedarf und sie zuläßt.
 3. Die *Bösartigkeit* oder *Verkehrtheit* (perversitas): wenn der Wille, statt durch das moralische Gesetz, sich durch böse Maximen bestimmen läßt.
- Auf dieser dritten Stufe begegnen wir dem eigentlich Bösen. Indem nämlich der Willenshang dahin geht, »die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz

¹³ Kant, l.c. p.24

¹⁴ Kant, l.c. p.28

¹⁵ Kant, l.c. p.28

anderen (nicht moralischen) nachzusetzen«¹⁶, ist die moralische Gesinnung oder Denkungsart eines Menschen bereits in ihrer Wurzel verderbt. Die Bösartigkeit oder Verkehrtheit der menschlichen Natur beruht mithin auf einer »Verkehrung des Bedingungsverhältnisses«¹⁷: die Befolgung des moralischen Gesetzes wird unter Aufstellung einer entsprechenden Maxime abhängig gemacht von der Erfüllung der natürlichen Triebe und Neigungen. Ein objektiv gutes Handeln ist dabei keineswegs ausgeschlossen. Es bleibt möglich im Sinne der bloßen Legalität auf Grund eines zufälligen Übereinstimmens von Gesetz und Neigung. Für die moralische Beurteilung maßgebend ist indessen immer nur die Gesinnung.

Freilich findet sich die so ausgeprägte Bösartigkeit nicht in jedem einzelnen Menschen. Der Hang zum Bösen aber, der, wie Kant zeigt, selbstverschuldet ist und gleichwohl als angeboren betrachtet werden kann, gehört, da er sich mit subjektiver Notwendigkeit in jedem Menschen bemerkbar macht, allgemein zur menschlichen Natur. Er ist das »radikale Böse«.

Was nun das Böse anlangt, das objektiv in Erscheinung tritt, so darf sein Grund nicht in der Sinnlichkeit des Menschen gesucht werden. Diese ist, indem sie anerschaffen ist und nicht in uns ihren Urheber hat, moralisch indifferent. Ferner kann der Grund des Bösen auch nicht »in einer Verderbnis der moralisch-gesetzgebenden Vernunft«¹⁸ liegen. Die von vornherein ausgemachte Weigerung, das Gesetz in sich anzuerkennen, würde ein schlechthin teuflisches Wesen voraussetzen. Auch spricht dagegen die Tatsache, daß beim Menschen der Widerstreit gegen das Gesetz erfahbar in der Zeit ausgetragen wird. Grund und Beschaffenheit sind damit freilich noch nicht erklärt.

Um das Böse a priori aus den Grundgegebenheiten zu begreifen, haben wir die verschiedenartigen im Menschen wirksamen Triebfedern zu berücksichtigen, wie sie seinem »Vernunftsprung« (seiner geistigen Natur) einerseits und seinem »Zeitursprung« (seiner empirischen Natur) andererseits zugeordnet sind. Aus dem Vernunftsprung folgt der Mensch dem Gesetz, aus dem Zeitursprung dagegen läßt er sich leiten von der Sinnlichkeit und den Antrieben der Selbstliebe. — Sowohl die Triebfedern des moralischen Gesetzes wie diejenigen der Sinnlichkeit oder Selbstliebe würden, wenn sie unbeeinflußt voneinander für sich alleine wirkten, zur Willensbestimmung hinreichen. Es ergäbe sich, daß der Mensch zugleich moralisch gut und böse wäre. Da jedoch das Nebeneinander eines guten und eines bösen Prinzips auf einen Widerspruch herauskäme, kann die Frage, ob ein Mensch gut oder böse sei, auch nicht entschieden werden nach der Beschaffenheit der Triebfedern, die in ihm sich geltend machen. Was den Unterschied vielmehr bestimmt, ist etwas Formales und von dem natürlichen Vorhandensein der verschiedenartigen Antriebe völlig Unabhängiges: die Weise nämlich, wie die Triebfedern ein-

¹⁶ Kant, l.c. p.30

¹⁷ K. Jaspers, Das radikal Böse bei Kant. In: Jaspers, Rechenschaft und Ausblick, München 1951, p.94

¹⁸ Kant, l.c. p.36

ander untergeordnet sind. Welche von den beiden Arten des Antriebs, Pflicht oder Neigung, zur Bedingung für die Erfüllung der anderen gemacht wird — das ist das Entscheidende.

Böse also ist der Mensch dadurch, daß er die Befolgung des moralischen Gesetzes durch die Erfüllung der Selbstliebe und ihrer Neigungen bedingt sein läßt und mithin »die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derselben in seine Maximen, umkehrt«¹⁹. Trotz dieser Umkehrung der sittlichen Ordnung und eigentlich bösen Grundhaltung brauchen nicht alle Handlungen, die ihr entspringen, auch objektiv böse zu sein. So ist es beispielsweise denkbar, daß ein Mensch bloß darum sich zur Wahrhaftigkeit anhält, weil er der Gefahr entgehen möchte, sich in den eigenen Lügen peinlich zu verstricken.

Der Hang, die Selbstliebe (das Glücksstreben) anstelle des moralischen Gesetzes sprechen zu lassen, liegt in der menschlichen Natur. Kant spricht hier von einem natürlichen Hang zum Bösen, und er nennt dieses Böse »radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt«²⁰ und durch menschliche Kraft nicht auszurotten ist. Gleichwohl ist der Mensch ein frei handelndes Wesen, und daher muß es ihm auch möglich sein, die angeborene Verderbtheit zu überwinden.

Indem nun die Bösartigkeit der menschlichen Natur durchaus mit einem im allgemeinen guten Willen einhergehen kann, ist sie nicht eigentlich Bosheit im absoluten Sinne. Der Mensch will ja das Böse nicht zunächst um des Bösen willen. Es handelt sich vielmehr um eine »Verkehrtheit des Herzens«, die einerseits in der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, im Versagen des Willens gegenüber den angenommenen Grundsätzen, begründet ist und andererseits in der Unlauterkeit, die neben den moralischen Triebfedern auch nicht-moralische gelten läßt. Auch kann, soweit es sich nur um Gebrechlichkeit und Unlauterkeit handelt, bloß von einer unvorsätzlichen Schuld (*culpa*) die Rede sein. Vorsätzliche Schuld (*dolus*) ist erst auf der dritten Stufe gegeben. Zu ihrem Charakter gehört »eine gewisse *Tücke* des menschlichen Herzens (*dolus malus*), sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnung selbst zu betrügen«²¹.

Somit ergibt sich als letzte Bestimmung der Bosheit: daß sie ihrem Wesen nach Lüge ist. Der Mensch ist böse, weil er lügt: weil er sich selbstherrlich über die unumstößliche Realität der sittlichen Ordnung hinweg täuscht, weil er sich selbst, wider ein tieferes Wissen des Richtigen, statt nach seiner Gesinnung, allenfalls nach seinen Taten und deren Folgen beurteilt. Er ist böse — so können wir über Kant hinausgehend folgern —, weil er dazu neigt, der Wahrheit des Seins die Lüge des Scheins vorzuziehen.

¹⁹ *Kant*, l.c. p.38

²⁰ *Kant*, l.c. p.39

²¹ *Kant*, l.c. p.40

ERSTES KAPITEL
DIE EXISTENTIELLE AUSPRAGUNG DES
BÖSEN WILLENS

1. Freiheit als Forderung des Stolzes

Bei der voraufgehenden Betrachtung der Grundstruktur des Bösen ist die fundamentale Bedeutung des Willens für das sittliche Verhalten in allgemeiner Weise zur Sprache gekommen. Wie nun der böse Wille tatsächlich funktioniert, wie er sich in der Erfüllung verbrecherischer Zwecke und Absichten realisiert, das zeigen die »Liaisons dangereuses« mit einer Eindringlichkeit, die dem betroffenen Leser die Vermutung nahelegt, der Verfasser müsse, um ein solches Werk hervorzubringen, aus persönlicher Erfahrung geschöpft haben.

Wie dem auch sei, Tatsache ist, daß die von Choderlos de Laclos berichteten Vorkommnisse und Machenschaften im psychologischen Raum des konsequent Bösen von einer solchen Logik und Wahrscheinlichkeit sind, daß sie demjenigen, dem an Aufschlüssen über das Funktionieren des Bösen gelegen ist, ein ideales Anschauungsmaterial bieten. — Der böse Wille, wie er sich bei der Marquise de Merteuil und dem Vicomte de Valmont, den Hauptakteuren der »Liaisons dangereuses«, realisiert und auswirkt, ist Gegenstand dieses ersten Kapitels.

Nichts erfahren wir von Laclos darüber, was bei seinen Helden im Verlauf ihres Lebens die ihnen eigentümliche Bosheit ausgelöst haben könnte. Die wenigen biographischen Fakten, von denen wir hören, setzen durchweg eine bereits böse oder zum Bösen hin tendierende Grundhaltung voraus. Selbst im einundachtzigsten Brief, wo die Marquise ihrem Komplizen Valmont die frühen Erfahrungen, Übungen und Bestrebungen ihrer Jugend mitteilt, lassen sich keinerlei Lebensumstände oder Vorkommnisse wahrnehmen, die ihren gründlich bösen Charakter erklären könnten, — es sei denn, man verstehe den ihre Kindheit beherrschenden Unabhängigkeitsstolz und die Entschlossenheit, von keinem Menschen sich etwas vormachen oder auch nur sich durchschauen zu lassen, als eine die moralische Entwicklung hinreichend erklärende Naturanlage und erblicke nicht schon in dieser Eigenschaft selbst eine vollzogene Pervertierung des Willens. Aber auch im Leben des Vicomte de Valmont, jedenfalls soweit es uns aus den Briefen bekannt wird, findet sich kein Ereignis, das als äußerer Anlaß für sein Bösessein anzusehen wäre. Von Valmont heißt es lediglich warnend in einem Brief der Madame de Volanges: »jamais, depuis sa plus grande jeunesse, il n'a fait un pas ou dit une parole sans avoir un projet, et jamais il n'eut un projet qui ne fût malhonnête ou criminel« (9/50).

Der böse Wille, der Wille zum Bösen (der freilich auch nicht ohne weiteres auf die im sterbenden Rokoko einreißende Sittenverderbnis einer müßigen,

sich langweilenden Adelsgesellschaft zurückgeführt werden darf) ist also bei den Helden der »Liaisons dangereuses«, gleichsam als Charaktergrundlage, von vornherein gegeben, — ohne daß ein Ressentiment oder Kompensationsbedürfnis ersichtlich vorläge, wie dies etwa bei Shakespeares Richard III. der Fall ist, der, von Geburt an körperlich mißgestaltet, sich unter den Menschen als Ausnahme erfährt und böse ist, weil das Bösesein seine Art ist, mit dem Leiden fertigzuwerden. Ob es nun für Valmont und die Merteuil einen ähnlichen bedeutsamen Lebensumstand gibt oder nicht, sie haben gleich Richard III. das Böse entschlossen in ihren Willen aufgenommen und damit ihre Existenz »unter den kategorischen Imperativ des Bösen gestellt«²². Dadurch daß Laclos die Frage nach dem historischen Ursprung ihrer Bosheit offen läßt oder vielmehr gar nicht stellt, erhöht sich noch die Grausamkeit des Buches. Das Böse erscheint hier nach seinen Voraussetzungen absolut unentschuldigbar und zugleich unverhüllt im vollen Glanz der Selbstherrlichkeit.

Daß Gut und Böse, sofern sie moralisch relevant sein sollen, allein durch den autonomen Willen bedingt sind, ist eine Tatsache, auf die am nachdrücklichsten Immanuel Kant hingewiesen hat. Das Böse als eine Funktion des Willens, der existentiellen Wahl, ist aber auch ein zentrales Problem der »Liaisons dangereuses«. Bei Valmont und besonders bei der Marquise handelt es sich um ungewöhnlich willensstarke Naturen. Sie sind reich ausgestattet mit hervorragenden Gaben des Geistes und des Temperaments wie Verstand, Scharfsinn, Urteilskraft sowie Mut, Entschlossenheit und Beharrlichkeit, d.h. mit eben den Eigenschaften, die Kant gelegentlich erwähnt und von denen er meint, sie seien zweifellos in mancher Hinsicht gut und wünschenswert, könnten aber auch äußerst böse und schädlich werden, wenn sie in Verbindung mit einem bösen Charakter vorkommen²³.

Worin besteht nun das besondere Böse, das Madame de Merteuil und Valmont auszeichnet? — Das einzige, das ihre Bosheit für ein normales Gemüt einigermaßen begrifflich machen könnte, wäre die Notwendigkeit der Selbstbehauptung in einer Gesellschaft, wo einer im anderen einen Verderber und Feind, zumindest einen potentiellen Feind, zu gewärtigen hat. Offenbar verhält es sich so mit der Gesellschaft der »Liaisons dangereuses«. Die große Gefahr der hier vor allem das weibliche Geschlecht ausgesetzt ist, klingt in einem Wort der Marquise an, das fast wie ein Aufschrei anmutet: »imprudentes, qui, dans leur Amant actuel, ne savent pas voir leur ennemi futur« (81/200). Von dem Geliebten verlassen zu werden, ist bei weitem nicht das Schlimmste, was einer Frau passieren kann. Aber sie kommt unweigerlich ins Gerede, wird zur lächerlichen Figur, so daß sie sich, wenigstens auf einige Monate, aus dem gesellschaftlichen Leben zurückziehen muß. Und wem sie ihre Erniedrigung verdankt: das ist genau ihr treuloser Liebhaber, der sich

²² Diese Formulierung bei *B. von Wiese*, *Gestaltungen des Bösen bei Shakespeare*. In: *von Wiese*, *Der Mensch in der Dichtung*, Düsseldorf 1958, p.18

²³ *Kant*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werke, ed. A. Buchenau u. E. Cassirer, Berlin 1913, IV (= Schriften von 1783—1788), p.249

inzwischen an ein neues Opfer herangemacht hat. Indiskretion und schmähen-
de Nachrede gehören eben zur Verführerpraxis im ausgehenden achzehnten
Jahrhundert. Nur so erklärt sich die Wichtigkeit der Fama, des »ridicule« und
der »réputation«, von denen in den Briefen so auffallend oft die Rede ist.
Dem eigentlich moralischen Tatbestand kommt dabei nur eine beiläufige Be-
deutung zu.

Keiner ist sich über die Gefahren, die einer Frau drohen, besser im klaren
als die Marquise de Merteuil. Sie allerdings ist entschlossen, sich dem Risiko
nicht auszusetzen. Darum auf die Freuden der Liebe, oder dessen, was sie
unter Liebe versteht, zu verzichten, ist sie freilich auch nicht gewillt: es genügt,
um sich zu sichern, daß man dem jeweiligen Liebhaber, ehe man sich ihm hin-
gibt, ein Geheimnis entlockt, an dessen Geheimhaltung ihm gelegen sein muß²⁴.
Der so bedrohte Liebhaber wird sich also hüten, seinerseits zu plaudern. »Hé!
de combien de nos Samsons modernes, ne tiens-je pas la chevelure sous le
ciseau!« triumphiert Madame de Merteuil, sich mit der biblischen Dalilah
vergleichend (81/204 f.).

Die bösen und folgenschweren Ränke, welche die Marquise unablässig aus-
klügelt, lassen sich indessen kaum rechtfertigen als bloße Maßnahmen der
Verteidigung und des Selbstschutzes. Wenn sie in Anbetracht ihrer machia-
vellistischen Talente Valmont gegenüber meint, man erwürbe selten die Fä-
higkeiten, deren man auch entraten könne, so ist dies zunächst zweifellos rich-
tig. Die Ausbildung aber, die unermüdliche Perfektionierung ihrer Methoden,
geht weit über das Maß des zur Selbsterhaltung Erforderlichen hinaus, so daß
sich die Frage erhebt, ob hier sich nicht schon das Böse um des Bösen willen
manifestiere.

Fest steht — was ein Kritiker der »Liaisons dangereuses« richtig bemerkt:
daß der oberste Grundsatz der Merteuil dahin geht, immer selber die Offen-
sive zu ergreifen, während sie zugleich von vornherein sich den Anschein gibt,
besiegt zu sein²⁵. Überhaupt unternimmt sie keinen Schritt, der für sie nicht
durch taktische Überlegungen vorbereitet und gerechtfertigt wäre. Dennoch
wird man letztlich nicht in dem Bewußtsein einer durch Verführer und Riva-
linnen drohenden effektiven Gefahr die Ursache für ihren Selbstbehauptungs-
eifer suchen dürfen.

Die bis zur völligen Vernichtung des Gegners getriebene Selbstbehauptung
hat hier vielmehr den Charakter einer pflichtgemäßen Aufgabe, die sie sich

²⁴ Die Einstellung der Merteuil entspricht völlig der Mahnung *Gracians* im *Orá-
culo manual* (No 234): »Nunca fiar reputación sin prendras de honra ajena. . .
En intereses de honra, siempre ha de ser el trato de compañía, de suerte que la
propria reputación haga cuidar de la ajena.«

Vgl. auch *Stendhal*, *Lamiel*, VI: »il ne faut jamais témoigner confiance à une
femme, si l'on n'a en mains le moyen de la punir de la moindre trahison.« *Ro-
mans et nouvelles*, ed. H. Martineau, (Pléiade) 1952, II, p.935

²⁵ *D. Aury*, *La révolte de Mme de Merteuil*. In: *Les Cahiers de la Pléiade XII*
(1951), p.97

selbst, aus dem unbeugsamen Stolz ihres Wesens heraus, gestellt hat. Sie kann, so scheint es, sich selbst nur ertragen, insofern sie immer die Oberhand behält und jeder Möglichkeit einer Demütigung enthoben bleibt. Und gerade darum, weil sie weiß, daß eine Demütigung sie nicht nur in den Augen der Welt, sondern auch — und darauf kommt es an — vor ihr selbst, in ihrer Selbstachtung, herabsetzen würde, hat sie die empfindlichsten Stellen ihrer Feinde stets sofort herausgefunden. Und deshalb auch, weil sie sonst mit ihrem kompromißlosen Stolz in Konflikt geraten würde, muß Madame de Tourvel, ihre ahnungslose Rivalin, kurzerhand vernichtet werden. »Ah! croyez-moi, Vicomte, quand une femme frappe dans le cœur d'une autre, elle manque rarement de trouver l'endroit sensible, et la blessure est incurable. Tandis que je frappais celle-ci, ou plutôt que je dirigeais vos coups, je n'ai pas oublié que cette femme était ma rivale, que vous l'aviez trouvée un moment préférable à moi, et qu'enfin vous m'aviez placée au-dessous d'elle« (145/368).

Mit diesem Satz — einem der aufrichtigsten des ganzen Briefwechsels — gibt uns die Marquise den Schlüssel ihres Wesens. Er erschließt uns mit einem Schlage den archimedischen Punkt ihrer Psychologie und ihres Handelns. Es darf also im Hinblick auf sie durchaus von Selbsterhaltung als einem Motiv des Bösen gesprochen werden, sofern man den Begriff weiter faßt und, wie Nietzsche, »die Absicht auf Lust und Vermeiden der Unlust des Individuums« darunter versteht²⁶.

Die meisten Kritiker der »Liaisons dangereuses« haben sich über die enorme Diskrepanz und Unverhältnismäßigkeit aufgehalten, die zwischen der Madame de Merteuil zugefügten Beleidigung und ihren Rachemaßnahmen besteht. Die Geringfügigkeit dessen, was das Vergehen des Comte de Ger-court an ihr ausmacht, lasse nicht zu, daß man das Motiv der Rache ernst nehme.

Was nun Valmont betrifft, der seinerseits davon redet, er wolle sich an Madame de Volanges rächen, weil sie ihn bei der Präsidentin Tourvel schlechtgemacht hat, so dürfen wir in Anbetracht seiner frivolen Natur wohl daran zweifeln, daß die Empörung echt und ein spontanes Rachebedürfnis gegeben ist (44/120, 66/161). In solchen Fällen Rache zu nehmen, ist einfach eine Gepflogenheit der intriganten Gesellschaft seiner Epoche, deren oft grausame Spielregeln zu beachten gerade ein »roué« vom Schlage Valmonts sich nicht nehmen lassen wird.

Anders verhält es sich mit der Rachsucht der Merteuil. Die unerhörte Kaltblütigkeit und Umsicht, mit der diese Frau ihre Absichten durchsetzt, darf uns nicht darüber hinweg täuschen, daß sie im Grunde ihres Wesens leidenschaftlich bewegt wird von einer ganz ursprünglichen Energie. Die

²⁶ Nietzsche, Menschliches-Allzumenschliches I, § 99

Vgl. Helvétius, De l'Homme: »L'Homme est sensible au plaisir et à la douleur physique: en conséquence, il fuit l'un et cherche l'autre, et c'est à cette suite et à cette recherche constante qu'on donne le mon d'amour de soi.« Oeuvres complètes, Liège 1774, III, p.348

Willenskraft, die ihr eignet, entspringt nämlich weit eher der Triebphäre denn einer moralischen, wie auch immer qualifizierten Denkungsart. Freilich erscheint der Selbsterhaltungstrieb auch bei ihr verhüllt; sie hat ihn vor dem eigenen Bewußtsein zum Stolz sublimiert, der für ihre Person auf absoluter Unabhängigkeit besteht. Aber nichtsdestoweniger hat sich in der Sublimation die ursprüngliche triebhafte Leidenschaftlichkeit durchaus erhalten. Trotz allen Raffinements des psychologischen Denkens werden so die daraus resultierenden Unternehmungen nichts einbüßen an konkreter Schlagkraft und Wirksamkeit.

Was die von Madame de Merteuil geübte Rache charakterisiert, ist der Umstand, daß sie vom verletzten Stolz diktiert wird. Der Stolz aber — und das unterscheidet ihn psychologisch von dem bloßen Bewußtsein einer konkret erfahrenen Schädigung, die zugleich immer auch Gefährdung bedeutet — hat, wenn es darum geht, Rache zu üben, weniger die Bestrafung eines irgendwie Schuldigen im Auge als die Wiederaufrichtung des verletzten Selbstbewußtseins. Mit anderen Worten: die eigentliche Tat wird nur beiläufig als peinlich empfunden; was den Stolz wirklich stört und zum Haß aktiviert, ist des anderen Existenz als solche, die sich — mehr oder weniger zufällig — bemerkbar gemacht hat. Das Maß der Rache bestimmt sich infolgedessen auch nicht mehr nach dem Gewicht der erlittenen Beleidigung, sondern hängt nun allein von der Willkür des Subjekts ab. Dem Objekt der Rache wird dabei sozusagen eine symbolische Bedeutung zuteil: die in den Augen des Rächers schuldige Person kommt in die Rolle des Opfers, das dem gestörten Selbstbewußtsein zu seiner Genugtuung dargebracht werden muß.

Daß die Rache der Merteuil, auch ohne von der Empfindung einer konkreten Schädigung getragen zu sein, nicht bloß Vorwand für ihre Untaten ist, sondern sehr wohl innerlich motiviert sein kann, wird vor dem Hintergrund dieser Erklärung vielleicht verständlich. Eine Beleidigung braucht nicht unbedingt effektiv vorzuliegen; es genügt, daß sie formal gegeben ist, damit ein leidenschaftlich-stolzer Wille vom Charakter der Marquise sich zur Rache, d.h. zur aktiven Wiederherstellung des Selbstbewußtseins, genötigt fühlt.

Allerdings, wo Madame de Merteuil zu Valmont sagt, sie sei geboren »pour venger mon sexe et maîtriser le vôtre« (81/199), ist sie nicht unbedingt beim Wort zu nehmen. Immerhin muß hier der Stellenwert berücksichtigt werden, dem gemäß die Äußerung polemisch zu verstehen ist als eine Reaktion des Stolzes auf die Ermahnungen Valmonts und seine Bedenken, sie könne der Geschicklichkeit Prévans nicht gewachsen sein. Daß die Marquise hier nicht wirklich Solidarität und Interessengleichheit mit ihren Geschlechtsgenossinnen meint, dagegen sprechen schon die vielen verächtlichen Bemerkungen, mit denen sie vor allem über fromme und gefühlsselige, aber auch über arglos leichtfertige Frauen herzieht. Und dem widerspricht auch, daß sie keineswegs daran interessiert ist, andere Frauen über die Mittel,

einen Mann zu beherrschen, aufzuklären. Die Ziele, die sie jeweils verfolgt, sind ausnahmslos egoistisch, und wenn sie, wie im Falle Prévans, den Spieß umdreht und einem Vertreter des männlichen Geschlechts übel mitspielt, so geschieht dies sicher nicht, um ein Exempel zu statuieren, dem alle Frauen nacheifern möchten, sondern ausschließlich um des persönlichen Triumphes willen. Die Behauptung eines Kritikers, das entscheidende Motiv ihres Handelns sei nicht die Lust am Bösen, sondern Männerhaß (*»non par amour du mal, mais par haine du mâle«*)²⁷, läßt sich, wie wir meinen, auch dann nicht aufrechterhalten, wenn wir beachten, daß sie gelegentlich mit Achtung und fast mit Sympathie von älteren Frauen spricht (113/292), — die freilich als Rivalinnen auch nicht mehr in Frage kommen.

Letztlich bestimmend, nicht nur für ihre Einstellung zum anderen Geschlecht, sondern überhaupt für ihre Haltung einem jeden anderen Menschen gegenüber, ist ein unbändiger Wille zur Freiheit und Selbständigkeit. Madame de Merteuil ist eine Frau, die um jeden Preis frei sein will, und genau dieses Um-jeden-Preis, diese unbedingte, durch keinerlei Rücksicht sich einschränken lassende Selbstbejahung, ist der Grund ihrer Bosheit. Doch das Böse besteht bei ihr — wie auch bei Valmont — nicht allein darin, daß sie sich verwerflicher Mittel bedient, um ihre Freiheit zu behaupten; das Böse ist zugleich auch das Medium, in dem die Freiheit verwirklicht werden soll. Es geht ihr um Emanzipation, gewiß; aber nicht um die der Frau, sondern um eine absolute Emanzipation ausschließlich ihrer Person, — ein Streben, das in dieser Unbedingtheit der Vernunft durchaus entbehrt und auf einen irrationalen Ursprung hindeutet. Daß der dieser Willenshaltung gemäße Ausdruck letztlich Willkür und zerstörerische Macht heißt, ist nur konsequent. Denn die für einen selbst erstrebte absolute Freiheit schließt letzten Endes die Freiheit aller anderen Menschen aus. In diesem Sinn ist es auch durchaus folgerichtig, wenn es am Ende des Romans zwischen Madame de Merteuil und Valmont zum Bruch kommt, der ihrer beider Untergang bedeutet.

Das Experiment mit der Freiheit hat nun freilich seine ideologischen Voraussetzungen auch in der Aufklärungsphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts. Es demonstriert gleichsam eine Ausartung der von der Epoche vielstimmig geforderten Autonomie, die nach Kant ist: »die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist«²⁸. — Bei Valmont und noch ausdrücklicher bei der Merteuil erscheint die auf unabhängiger Selbstbestimmung beruhende Freiheit als absolute Wertsetzung. Schon darin zeigt sich der Zusammenhang mit der zeitgenössischen Philosophie.

Aber gegenüber der Auffassung von der Freiheit des Menschen finden sich auch Anklänge an den materialistischen Determinismus etwa eines Holbach,

²⁷ H.M.J. Wolpe, *Le double jeu des Liaisons dangereuses*. In: *Roman. Forsch.* LXXII (1960), p.46 f.

²⁸ Kant, *Grundlegung*, I.c. p.299

dem zufolge alle Phänomene notwendig sind und kein Wesen, unter bestimmten Umständen und gemäß seinen einmal gegebenen Eigenschaften, anders handeln kann, als es tatsächlich handelt²⁹. So heißt es etwa bei Laclos im »Avertissement de l'éditeur« hinsichtlich der fürchterlichen Geschehnisse, von denen die Briefe Zeugnis geben: »sans doute les mêmes causes ne manqueraient pas de produire les mêmes effets« (29; vgl. 174/420 f.). Und durchaus in diesem Sinne kann Valmont angesichts der hinsterbenden Tugend frohlocken: »Oui, j'aime à voir, à considérer cette femme prudente (Madame de Tourvel), engagée, sans s'en être aperçue, dans un sentier qui ne permet plus de retour, et dont la pente rapide et dangereuse l'entraîne malgré elle, et la force à me suivre. Là, effrayée du péril qu'elle court, elle voudrait s'arrêter et ne peut se retenir. Ses soins et son adresse peuvent bien rendre ses pas moins grands; mais il faut qu'ils se succèdent« (96/240). Es liegt nicht mehr in Madame de Tourvels Macht, ihrem Verführer zu widerstehen; sie erlebt einen unaufhaltsamen Sturz, »une chute inévitable«.

Aber deterministisch ist nur die Perspektive des Verführers, der Aspekt, den ihm sein demoralisiertes Opfer darbietet. Für das Ganze des Romans ist diese Sehweise nur relativ bedeutend, insofern sie ein Licht auf die Selbstherrlichkeit der beiden Hauptakteure wirft. — Sowohl Valmont als auch die Marquise handeln stets im vollen Bewußtsein ihrer Freiheit: hinsichtlich ihrer selbst steht die Autonomie des Willens außer Zweifel. Was jedoch die anderen, ihre Opfer, anlangt, so scheinen sie fest überzeugt zu sein, daß diese gemäß dem Mechanismus ihrer Seele und den äußeren Einwirkungen, also unfrei handeln müssen. Ja man möchte sagen, die Verführer hätten es darauf abgesehen, die Unfreiheit des Menschen zu beweisen. Resultat und Erfolg ihrer Intrigen widerlegen sie jedenfalls in keiner Weise. Ihre Selbstauffassung, nach der sie sich gleichsam als Ausnahme- oder Übermenschen fühlen, scheint darin, wenigstens vorläufig, eine Bestätigung zu finden.

Die oben beschriebene Willenshaltung ist die der Auflehnung, der Revolte. Madame de Merteuil revoltiert gegen das Schicksal der Frau, männlicher Willkür hilflos unterworfen zu sein. Sie revoltiert darüber hinaus gegen jedwede Freiheitsbeschränkung. Aber sie stürmt keine Bastille und erhebt auch nicht ihre Stimme, um gleiches Recht für alle zu fordern: Madame de Merteuil revoltiert insgeheim und allein für ihre Person³⁰. Ihre persönliche Freiheit setzt sie absolut und erachtet konsequent für nichtig alle Regelungen und Rücksichten, die sie in der Wahrnehmung ihrer Interessen hemmen könnten. Was für sie verbindlich ist, bestimmt allein sie selbst. Sie selbst ist ihr eigener Gesetzgeber in einem durchaus absolutistischen Sinn: sie ist selbstherrlich und beseelt von einem luziferischen Hochmut, der anscheinend bis in ihre früheste Kindheit zurückreicht. Denn schon als ganz junges Mädchen hat sie sich selbst in ihrer Besonderheit und Eigentümlichkeit erkannt, und be-

²⁹ Nach E. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen 1932, p.92

³⁰ Vgl. dazu *Aury*, l.c. p.95 f.

essen von einer leidenschaftlichen Selbstliebe, hat sie von vornherein mit uneingeschränkter Billigung sich selbst gewählt. Die Welt und die Dinge scheinen für sie keinen Eigenwert zu besitzen, die Menschen sind für sie nur Material, dessen sie sich zur Selbstbestätigung und Selbstbespiegelung bedient. Wie auch Valmont hat sie mit Don Juan gemein, daß sie, gleich einem betrügerischen Kaufmann, nie gewillt ist, das auch zu bezahlen, was sie vom großen Markt des Lebens einheimst³¹.

Ihre absolut egoistische Lebenskunst ist ein vollendeter Ausdruck von Menschenverachtung. So ist es bezeichnend für sie, daß sie zumal diejenigen Frauen geringschätzt, die in liebender Hingebung die Erfüllung ihres Daseins suchen: »ces femmes à délire . . . qui . . . confondent sans cesse l'amour et l'Amant . . .« (81/199). Was für sie, die Marquise de Merteuil, zählt, ist allein die Freiheit, und darunter versteht sie Macht und Überlegenheit. In der Selbstvergessenheit des Gefühls aber würde sie sich der Macht eines anderen aussetzen: dumm genug die Frau, die nicht einen kalten Kopf auch im Liebesgenuß zu wahren weiß.

Aber auch der seelenfremde, leichtfertige Genuß, das oberflächliche Vergnügen der Sinne, in dem die Frau sich zu einer »machine à plaisir« (106/275) erniedrigt, ist ihr, wie alle Zügellosigkeit, zuwider. Das von ihr vertretene Libertinertum verlangt geistige und seelische Selbstzucht. Diese läßt den körperlichen Genuß nur insoweit zu, als er in seinen psychischen Konsequenzen durchaus zu kontrollieren ist. Wenn Madame de Merteuil einem Liebhaber die letzte Gunst gewährt, so bedeutet das immer, daß er, strategisch gesehen, ihr bereits in die Falle gegangen ist. Ohne daß er etwas davon ahnt, ist er ihr auf Gnade und Ungnade ausgeliefert. Denn was bei ihr wie Hingabe aussieht, ist in Wahrheit ein Ausdruck der Bemächtigung, ein sicheres Zeichen dafür, daß sie jetzt die Mittel in der Hand hat, den anderen zu vernichten. Und sie wird unerbittlich jeden vernichten, der Neigung zeigen sollte, über die Möglichkeiten ihrer Freiheit zu verfügen.

Die derart behauptete, als absolute Eigenmächtigkeit verstandene Freiheit geht ihr schlechthin über alles, sie ist der höchste Lebenswert und, wenn man so will, die einzige Tugend, die sie anerkennt. Ja alle ihre verbrecherischen Ränke kann man unter diesem Gesichtspunkt betrachten: sie sind Taten, geboren aus dem Tugendeifer einer fanatischen, pervertierten Freiheitsliebe. Auch der Konflikt mit Valmont erklärt sich letzten Endes eindeutig aus diesem Motiv; der dem Bruch vorausgehende Brief läßt darüber keinen Zweifel: »Savez-vous, Vicomte, pourquoi je ne me suis jamais remariée? ce n'est assurément pas faute d'avoir trouvé assez de partis avantageux; c'est uniquement pour que personne n'ait le droit de trouver à redire à mes actions. Ce n'est même pas que j'aie craint de ne pouvoir plus faire mes volontés, car j'aurais bien toujours fini par là; mais c'est qu'il m'aurait gêné que

³¹ So *Stendhal* über Don Juan: *De l'Amour*, ed. H. Martineau, (Garnier) 1959, p.234 (= Chap. 59)

quelqu'un eût eu seulement le droit de s'en plaindre; c'est qu'enfin je ne voulais tromper que pour mon plaisir, et non par nécessité« (152/383).

Was diese radikale Freiheitsliebe jedoch wiederum in der Qualität bestimmt und zugleich ihre aktivierende Kraft ausmacht, das ist jener unmenschliche Stolz, der den Kern ihres Wesens und ihrer tiefverwurzelten Bosheit bildet. Er befähigt Madame de Merteuil zu einem Dasein in vollkommener seelischer Autarkie. Jedenfalls deutet in ihren Briefen unmittelbar nichts darauf hin, daß sie ihre seelische Abgeschlossenheit als bedrückend empfindet. Einzig vielleicht ihre Freundschaft mit Valmont, ihre verhältnismäßig ungewöhnliche Offenheit ihm gegenüber und zudem die Tatsache, daß sie vorübergehend daran gedacht hat, Cécile zu ihrer Schülerin und Vertrauten auszubilden (« Je me suis souvent aperçue du besoin d'avoir une femme dans ma confidence») (54/138), ließen sich als Äußerungen eines Einsamkeitsgefühls ausdeuten. Im großen und ganzen aber sind solch banale, allzumenschliche Regungen der »göttlichen« Marquise (wie man sie in Vergleichung mit Sade genannt hat) sicherlich fremd und unannehmbar. Entscheidend ist, daß gerade hier, in der vom einmal gewählten Charakter her gebotenen Zurückweisung des Menschlichen, bei ihr ein dämonischer Zug hervortritt. Nach Kierkegaard ist das Dämonische Angst vor dem Guten. In ihr hebt die Freiheit sich selbst auf, indem sie sich abschließen will³². Genau das ist die existentielle Situation der Merteuil, die Situation des in seinem Stolz gefangenen Menschen.

Die Bosheit Valmonts hat diese Tiefe bei weitem nicht. Fast alle seine Handlungen entspringen der Eitelkeit oder ganz einfach der Spiellaune des seelenlos gewordenen Müßiggängers. Es charakterisiert ihn, daß er, um seine Erfolge zu genießen, der Fama, also gleichsam der Bühne und der Reaktion eines Publikums bedarf (99/250). Darin verrät sich noch eine gewisse Nativität. Nichts dergleichen bei Madame de Merteuil. Sie operiert in der Verborgenheit, braucht nur sich selbst als Zeugen. Sie sucht die Bestätigung ihres Handelns nicht bei anderen, auch nicht etwa in deren Furcht und Entsetzen; ob sie mit sich zufrieden sein kann, hängt allein davon ab, ob sie die Aufgabe, die sie sich selbst gestellt hat, im veranschlagten Ausmaß erfüllt. Als eine Kraftprobe in diesem Sinn müssen wir ihr Abenteuer mit Prévau verstehen. Wenn die Marquise überhaupt ihre Werke genießt, so genießt sie sie als das, was sie sich selber schuldig ist. Nur sich selbst verpflichtet sein, alles sich selbst zu verdanken haben: das ist die Formel ihres Stolzes.

Es gelingt Madame de Merteuil in erstaunlichem Maße, ihren Prinzipien gerechtzuwerden. So weitgehend deckt sich ihr Leben mit ihrer Selbstauffassung, ihr Wollen mit ihrem Tun, daß sie, fast ohne Übertreibung, von sich behaupten kann: »je suis mon ouvrage« (81/200). Mit diesem Wort verleugnet sie gleichsam auch ihren Schöpfer. Es drückt sich darin der Wunsch nach göttlicher Potenz aus. Sie möchte nicht nur niemand und keiner Macht etwas

³² Vgl. Kierkegaard, Der Begriff der Angst. Ges. Werke V, Jena 1923, p.77

schuldig sein, sondern auch sich selbst als die Ursache ihrer selbst betrachten. Was Sartre Baudelaire nachsagt, gilt auch für sie: »son orgueil ne saurait se satisfaire d'une originalité passivement acceptée et dont il ne soit pas l'auteur. Il veut s'être fait ce qu'il est«³³.

2. Selbstbestätigung durch Willkür

Was sich hier offenbart, ist das Urböse: der luziferische Hochmut. Das Geschöpf wähnt sich unabhängig von seinem Schöpfer, maßt sich göttliche Eigenschaften an, indem es Gott nachäfft. Es leugnet das Mißverhältnis von Wollen und Vermögen und berauscht sich am Traum seiner Allmacht. Der dem Bösen verschworene Mensch huldigt mit der ganzen Kraft seiner Imagination dem stolzen Wahn, alles zu vermögen, alles selbst in der Hand zu haben. Er baut auf die vermeintliche Allmacht seines Intellekts und vergißt, daß dergleichen Gaben ihm nur geliehen sind. Er will dies nicht wahrhaben, weil sein Stolz das Bewußtsein der Abhängigkeit nicht ertrüge. Der stolze, der böse Mensch weigert sich also, das partikulare Sein seiner Person im Ordnungsgefüge der gesamten Schöpfung zu begreifen. Er weigert sich, das umfassende Sein als für ihn gültig und wirklich anzuerkennen. Er verleugnet es als den Grund und Ursprung seines persönlichen Seins. Er will sich in seinem eigenen Sein allein sich selbst zu verdanken haben. Er setzt *sein* Sein absolut als ein anderes als *das* Sein, das mithin für ihn nicht ist. Er will *einzig* sein: sein eigener Schöpfer und sein eigenes Geschöpf.

Aus diesem »Bewußtsein eines unendlichen Selbst«, wie Kierkegaard es nennt, lebt und handelt Madame de Merteuil. Ihre Existenz ist bestimmt durch die Entschlossenheit, das Selbst in seiner abstraktesten Form zu verwirklichen: das Selbst losreißend von jeder Beziehung zu der Macht, die es gesetzt hat, und von der Vorstellung, daß es eine solche Macht gibt. Sie will, im Verstande des dänischen Denkers, »verzweifelt sie selbst sein«, d.h. sie will ihr Selbst zu dem Selbst machen, das sie sein will, will selbst darüber bestimmen, was sie in ihrem konkreten Selbst mit dabei haben will und was nicht³⁴.

In einem allgemeineren Sinne läßt sich sagen, daß das Böse der Marquise und auch des Vicomte de Valmont in der Verneinung dessen besteht, was ist. Denn das Böse erwächst, wie Sartre in seinem kühnen Buch über den Dichter Genet überzeugend darlegt, aus dem Willen, anders zu sein; aus dem Willen, daß alles ein anderes sei als das, was es ist: Sein als Nicht-Sein und Nicht-Sein als Sein gesetzt³⁵.

Aus dem so verstandenen Bösen erhellet mit einem Mal der böse Sinn der von Valmont und Madame de Merteuil praktizierten Verführung. Sie ist der

³³ Sartre, Baudelaire, 1947, p.77

³⁴ Vgl. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode. Ges. Werke, 24. u. 25. Abt., Düsseldorf 1954, p.68 (= XI, 179)

³⁵ Vgl. Sartre, Saint Genet, comédien et martyr (= Oeuvres compl. de J. Genet, I), 1952, p.31

authentische Ausdruck des in sich widersprüchlichen Zieles ihrer Existenz, der Revolte gegen das Gute: durch die Verführung soll der Beweis erbracht werden, daß der Mensch nicht das ist, was er ist. Es soll herauskommen, daß die tugendhafte und gute Madame de Tourvel eben nicht tugendhaft und gut ist. Das Nicht-Sein des Guten ist für das entschlossen böse Individuum der sinngebende Grund seiner Existenz; ein Schein-Grund freilich, dessen sich der Böse aber immer wieder versichern muß, solange er sein Selbst als absolutes Ziel und höchsten Wert betrachtet.

Der in der Verführung erscheinende Machtwille hat somit nicht einfach nur die Beherrschung anderer Menschen zum Ziel. Die nach außen wirkende Macht — der Merteuil jedenfalls — ist nicht Mittel zur Erlangung eines äußeren Zwecks; allerdings auch letztlich nicht Selbstzweck in einem artistisch-ästhetischen Verstande. Vielmehr ist hier wiederum am Werk jenes egoistische Streben, dessen Ziel der Verführer selbst ist. Das Anliegen ist metaphysischer Natur: es geht um Selbst-Bestätigung, und zwar in dem absoluten Sinn, daß die stolze Seele nach Transzendenz strebt, nach Überwindung ihrer *conditio humana*. Der grundböse Mensch, wie ihn die Marquise verkörpert, will, in der Konsequenz seines Wollens, wie Gott sein: er will Gott selbst sein in der Ordnung des Fleisches.

»Me voilà comme la Divinité; recevant les vœux opposés des aveugles mortels, et ne changeant rien à mes décrets immuables« (63/152). Wenn Laclos seine Heldin in dieser Weise sich mit einer Gottheit vergleichen läßt, so tut er dies sicherlich nicht nur, um sie in einer frivolen Laune zu zeichnen. Denn so sehr die Situation (Madame de Merteuil wird gleichzeitig von Cécile und ihrer Mutter, die gegeneinander auszuspielen sie im Begriff steht, um Rat gefragt) diesen Vergleich nahelegt, im Grunde läßt er sich schon aus dem Charakter und der Selbstauffassung der Marquise ableiten. Daß es dem Verfasser der »*Liaisons dangereuses*« hier um eine wesentliche Aussage über das Selbstverständnis des Bösen geht, ist nicht mehr zweifelhaft, wenn wir die Parallelstelle in einem Brief Valmonts betrachten, wo dieser sich seiner Macht über die Präsidentin rühmt: »*Les ferventes prières, les humbles supplications, tout ce que les mortels, dans leur crainte, offrent à la Divinité, c'est moi qui le reçois d'elle*« (96/240).

Dies sind jedoch nicht die einzigen Belege, die heranzuziehen wären. Besonders dem Vicomte, obwohl er sonst mit der Tendenz seines Wesens weniger eindeutig als die Marquise einem absoluten Selbst-Sein zustrebt, unterläuft es leicht in seinem bösen Übermut, daß er sich mit Gott mißt. »*J'aurai cette femme; je l'enlèverai au mari qui la profane: j'oserai la ravir au Dieu même qu'elle adore. Quel délice d'être tour à tour l'objet et le vainqueur de ses remords! Loin de moi l'idée de détruire les préjugés qui l'assiègent! ils ajouteront à mon bonheur et à ma gloire. Qu'elle croie à la vertu, mais qu'elle me la sacrifie; que ses fautes l'épouvantent sans pouvoir l'arrêter; et agitée de mille terreurs, elle ne puisse les oublier, les vaincre que dans mes bras. Qu'alors j'y consens, elle me dise: ›Je t'adore‹; elle seule, entre toutes les*

femmes, sera digne de prononcer ce mot. Je serai vraiment le Dieu qu'elle aura préféré» (6/46).

Gewiß, Valmont glaubt nicht wirklich an Gott; aber dies ändert nichts daran, daß die ihm so geläufige Vorstellung eines mit ihm rivalisierenden Gottes in hohem Grade signifikativ ist: wer so denkt, verrät, daß er in seinem Herzen den Anspruch auf Göttlichkeit hegt, nämlich: das selbst zu sein, was einzig Gott sein kann.

Alle Formen des Bösen, die wir an den Helden der »Liaisons dangereuses« bisher beobachtet haben — wie Unabhängigkeitsstolz, Selbstherrlichkeit, Hochmut und Absolutheitsanmaßung —, beruhen auf einer fundamentalen Selbst-Bejahung. Diese ist das Ergebnis jener Wahl mit der Alternative »der Bejahung seiner selbst und der Bejahung der Ordnung, die Gut und Böse, das erste als das Bejahte, das zweite als das Verneinte, gesetzt hat und ewig setzt«³⁶. Das Bösessein läßt sich demnach nicht einfach bestimmen als die Verfassung desjenigen, der sich für das Böse und gegen das Gute entschieden hat. Gut und Böse sind ja nicht Gegenstände, sondern Ausdrucksformen der Freiheit. Das Gute wie das Böse ist nur dadurch, daß ich will, daß es ist. Die Begriffe Gut und Böse bezeichnen die Anerkennung bzw. Nicht-Anerkennung des an und für sich Seienden, — dessen nämlich, was sich dann als das Gute erweist. Mit anderen Worten, sie bezeichnen das Verhältnis der Freiheit zu sich selbst.

Die Selbstbejahung als existentielle Grundlegung des Bösen besteht nun darin, daß ich Gut und Böse abtue, indem ich mich ihnen gegenüber indifferent stelle³⁷. Ich verhalte mich so, als läge es allein bei mir, darüber zu entscheiden, ob das Gute gut sei oder böse, das Böse böse sei oder gut. Was die Bosheit dieser Haltung ausmacht, ist die Tatsache, daß die Anerkennung dessen, was ist, als das, was es ist, zu einer Funktion der Selbstbejahung geworden ist. Ein partikulares Seiendes (ein solches kann das menschliche Ich ja immer nur sein) macht sein Wollen — ein Wollen, das letztlich nur sich selbst zum Gegenstand hat — zum Prinzip der Seinsordnung überhaupt, so daß es kein Bejahenswertes mehr geben soll als eben das von ihm Bejahte³⁸.

Die der konsequenten Selbstbejahung entsprechende Gleichgültigkeit gegenüber dem An-und-für-sich-Sein alles Seienden, ausgenommen das eigene Selbst, äußert sich vor allem in der Behandlung, die der Böse anderen Menschen angedeihen läßt. In ihr wird deutlich, daß der andere ihn einzig als Mittel zur Bestätigung des eigenen Selbst interessiert. Was ihn interessiert, ist, mit anderen Worten, immer nur dies: daß ihm in der Person des anderen eine Möglichkeit gegeben ist, sein Selbst vor sich selbst zur Geltung zu bringen. Das Böse der Selbstbejahung besteht also im Gebrauch der Freiheit um

³⁶ M. Buber, *Bilder von Gut und Böse*, Köln u. Olten 1952, p.105

³⁷ Vgl. Kierkegaard, *Das Gleichgewicht zwischen dem Aesthetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit*. In: *Entweder/Oder II = Ges. Werke*, 2. Abt., Düsseldorf 1957, p.180 (= II, 153 f.)

³⁸ Vgl. Buber, l.c. p.105

der Freiheit des Selbst willen, womit zugleich die Verneinung der Freiheit anderer ausgedrückt ist.

Das Leben Valmonts und der Merteuil zeigt uns in exemplarischer Weise, wie eine durch absolute Selbstbejahung begründete Existenz aussieht. Es ist eine außerordentliche dichterische Leistung des »scheinbar so mediokren« Choderlos de Laclos, durchaus konkret und wahr-scheinlich dargelegt zu haben, wie die auf dem bösen Willen, dem Prinzip der Selbstbejahung, beruhende Autonomie notwendig mit Willkür gleichbedeutend ist. Die Schritte und Maßnahmen seiner beiden Hauptakteure entbehren letztlich jeder objektiven Notwendigkeit. Sie sind unternommen um der Freiheit ihres Selbst willen — und mithin nicht mehr *aus* Freiheit. Die Freiheit — wie in einem späteren Kapitel ausgeführt werden soll — ist verloren und gegenstandslos geworden, weil sie sich gegenüber dem Guten, dem der Seinsordnung gemäßen Verhalten, abgeschlossen hat. Der böse Mensch, wie er in den »Liaisons dangereuses« erscheint, ist nicht mehr, was er sein *soll*; er ist, was er sein *will*. Damit aber will er, was er nicht wollen kann. Denn im Grund seines Wesens will er sein, was er sein soll. Es zeigt sich, daß er nicht der sein kann, der er sein will, wenn er nicht zugleich der sein will, der er sein soll. Und die Folge davon ist, daß er mit der Freiheit auch sein Selbst verliert: er verliert es gerade darum, weil er es, abgrenzend, aus der unendlichen Beziehung zum Ganzen des Seins herauslöst.

Der Selbstwiderspruch, in dem der Mensch sich befindet, wenn er solcherart die sittliche Ordnung verkehrt, ist offenkundig. Aber gerade darin, daß ich will, was ich nicht will, liegt auch das Kühne und Schwindelerregende, das den Reiz des Bösen ausmacht. Das Böse hat gegenüber dem Guten für das Selbst-Bewußtsein den Vorzug, daß es ohne Notwendigkeit aus der Willkür meines Willens hervorgeht; daß es also von mir allein stammt und nicht schon, wie das Gute, in der Seinsstruktur, in der Schöpfung Gottes vorgebildet ist³⁹. Daß das Böse letztlich und eigentlich ein völlig zweckfreies Tun ist, offenbart sich aufs eindringlichste an der Existenz der Marquise (»je ne voulais tromper que par plaisir, et non par nécessité«). Keine ihrer bösen Handlungen bringt ihr auch nur den geringsten äußeren Vorteil; ihr ganzes großangelegtes Intrigengebäude erweist sich als reiner Luxus, als Kunstwerk gleichsam, das über die Tatsache, daß es geschaffen worden ist, und über sein bloßes Dasein hinaus keinerlei Nutzen hat. Madame de Merteuil also tut Böses nicht, *obwohl* es verboten ist, Böses zu tun, sondern sie tut es, *weil* es verboten ist: um der Lust willen, die sie im Tun des Bösen empfindet⁴⁰.

Indessen wäre es nicht ganz richtig zu sagen: sie tut Böses um des Bösen willen. Denn es verhält sich ja so, daß sie des Bösen bedarf, um ihre Existenz zu vollziehen, und es nicht mehr entbehren kann. Sie braucht das Böse zur

³⁹ Vgl. *Sartre*, Saint Genet, p.153

⁴⁰ Vgl. *Sartre*, Baudelaire, p.80 f.

Bestätigung ihres Selbst, das sie in der Selbstbejahung als das einzige und letzte Ziel ihrer Existenz gewählt hat. Das Böse ist, nachdem sie ihr Selbst einmal absolut gesetzt hat, die einzige Möglichkeit der Freiheit, die ihr noch bleibt, — eine Möglichkeit allerdings, die nie Wirklichkeit werden kann, da die Freiheit bereits mit der Selbst-Wahl und Verneinung der Seinsordnung verspielt ist.

Freilich kann von dem Bösen als Existenzgrund nur dann gesprochen werden, wenn wir die Selbstbejahung als einen sich ständig wiederholenden Willensakt begreifen. Nur aus der unbeirrbaren Konsequenz im Jasagen zu sich selbst ist es zu verstehen, daß das Böse für das Subjekt die Bedeutung einer Lebensnotwendigkeit erlangt. Die Willkür des bösen Handelns wird daher leicht gar nicht mehr als solche empfunden. So spricht Madame de Merteuil von ihren Verbrechen im allgemeinen so, als handele es sich um alltägliche Verrichtungen, die man zwar mit sachlichem Eifer, doch ohne besondere innere Beteiligung erledigt. Menschenbeherrschung, Seelenverführung und Machtbehauptung sind schlichthin ihr Tagewerk, und sie widmet sich ihm so selbstverständlich wie ein Durchschnittsbürger seinem Brot-erwerb.

Valmont wirkt daneben fast ein wenig naiv; die Souveränität jedenfalls, die seine Komplizin auszeichnet, läßt er vermissen. Trotz aller Virtuosität seiner Verführungskunst nimmt man bei ihm gelegentlich noch die Not wahr, die er hat, sich im Bösen genug zu tun und seinem Selbst die Opfer darzubringen, die es fordert. Immerhin scheint ihm die Grundbedingung des Bösen, nämlich gleichzeitig zu wollen und nicht zu wollen, das Paradox des bösen Willens, noch gewisse Schwierigkeiten zu machen: »Il n'est plus pour moi de bonheur, de repos, que par la possession de cette femme (Madame de Tourvel) que je hais et que j'aime avec une égale fureur. Je ne supporterai mon sort que du moment où je disposerai du sien. Alors tranquille et satisfait, je la verrai, à son tour, livrée aux orages que j'éprouve en ce moment; j'en exciterai mille autres encore. L'espoir et la crainte, la méfiance et la sécurité, tous les maux inventés par la haine, tous les biens accordés par l'amour, je veux qu'ils remplissent son cœur, qu'ils s'y succèdent à ma volonté. Ce temps viendra. . . Mais que de travaux encore!« (100/257).

Der Stolz und die Eitelkeit des pervertierten Willens lassen den Bösen nicht mehr zur Ruhe kommen. Immer wieder steht er vor der Forderung, sich seine Macht zu beweisen. Er wähnt, frei und selbstherrlich zu handeln, und ist in Wahrheit ein Sklave, ein Getriebener unter dem Zwang seiner Herrschsucht, der sich in seinem Selbst nur dann bestätigt fühlt, wenn er glauben kann, einen Sieg über das Gute errungen zu haben. Es kommt dem moralisch bewußten Verführer deshalb unbedingt darauf an, daß die zu verführende Frau einwandfrei tugendhaft sei: er muß sie um ihrer Gutheit willen lieben können — damit er sie hassen und vernichten kann.

Diese Voraussetzung findet sich bei Madame de Tourvel erfüllt. Wenn nun Valmont, nachdem die Präsidentin sein Opfer geworden ist, bei der

Marquise um Verständnis dafür anhält, daß er die einmalige Gelegenheit (»vous en conviendrez, de telles femmes sont rares«) (133/344) ausnützen und die Machtprobe weiter treiben möchte, da er sich noch nicht in befriedigender Weise bestätigt fühle (»je commence à peine à pouvoir remarquer jusqu'où va ma puissance«) (133/343), so kennzeichnet dies, abgesehen davon, daß hier eine Ausrede vorliegt, durchaus die Psychologie des Bösen. Denn der Selbstbetätigungstrieb, die nie zu stillende libido dominandi, hat es an sich, den Bösen unablässig tiefer und tiefer zu treiben in den Sog des Nichts, in jenen bodenlosen Abgrund, den das Bewußtsein eines unendlichen Selbst in ihm aufreißt.

In welcher Weise funktioniert der Machtwille bei den Helden der »Liaisons dangereuses«? So fragen wir, nachdem wir seinen Ursprung in der Willkürlichkeit ihrer im Bösen verwurzelten Existenz begründet gefunden haben. Wie sieht im einzelnen und besonderen seine Anwendung aus? — Da die Macht, die Verführung, die von Valmont und Madame de Merteuil ausgeübt wird, durchaus psychologischer Natur ist, versteht es sich, daß der Verführer zunächst einmal Herr seiner Machtmittel sein muß. Er muß sich selbst völlig in der Gewalt haben, und zwar nicht nur äußerlich: er darf vor allem auch keine Gefühle oder Gewissensbisse in sich aufkommen lassen. Überhaupt erfordert die Konsequenz im Bösen eine geradezu übermenschliche Selbstzucht. Denn zur vollendeten Selbstbeherrschung gelangt man erst durch unermüdliches Üben und fortgesetzte Askese. Madame de Merteuil spricht mit Stolz davon, wie sie schon als junges Mädchen es fertiggebracht hat, ihr Mienenspiel nach Belieben und Zweck zu regulieren: »Ressentais-je quelque chagrin, je m'étudiais à prendre l'air de la sérénité, même celui de la joie; j'ai porté le zèle jusqu'à me causer des douleurs volontaires, pour chercher pendant ce temps l'expression du plaisir. Je me suis travaillée avec le même soin et plus de peine, pour réprimer les symptômes d'une joie inattendue. C'est ainsi que j'ai su prendre sur ma physiognomie, cette puissance dont je vous ai vu quelquefois si étonné« (81/200).

Verstellung ist schon insofern wichtig, als das Geheimnis der Macht vor allem darin besteht, daß man den anderen, den man beherrschen und führen will, über seine wahren Absichten immer im unklaren beläßt. Hinzu kommt, daß es dem Bösen grundsätzlich Vergnügen bereitet, den natürlichen Ausdruck einer Gemütsregung durch willkürliches Nachäffen zu verhöhnen. Daß nichts das ist, was es ist; daß alles nur das ist, zu was ich es bestimme — dies ist das Hauptanliegen eines bösen Geistes.

Ferner bedeutet Selbstbeherrschung einen Triumph des freien Willens. Als solcher ist sie nicht nur Mittel zum Zweck, sondern eine Forderung des Selbstbewußtseins. So finden wir weder bei Valmont noch bei der Marquise eine entfesselte Sinnlichkeit, obwohl beide durchaus den Freuden der Liebe zugetan sind. Der Sinn ihrer häufigen erotischen Abenteuer ist im körperlichen Genuß keineswegs erfüllt; es geht vielmehr immer um die Wirkung auf den Partner, um Selbstbespiegelung, Selbstbestätigung. Die Kaltblütig-

keit der noch ganz jungen, unerfahrenen Merteuil geht so weit, daß sie später von ihrer Hochzeitsnacht berichten kann: »j'observai tout exactement, et ne voyais dans ces diverses sensations, que des faits à recueillir et à méditer« (81/202).

Die das Böse begründende Selbstsucht kann die gefühlsmäßige Hinwendung zu einem anderen Menschen nicht dulden. Selbstbeherrschung liegt also durchaus in der Konsequenz des bösen Willens: sie bedeutet in der hier auftretenden Form zugleich Selbstverweigerung oder gewollte Unfähigkeit zur Liebe. Daher ist es auch für Valmont bezeichnend, daß schon allein der Gedanke, er könne sich in Madame de Tourvel verlieben, von ihm als Schmach empfunden wird: »J'ai bien besoin d'avoir cette femme, pour me sauver du ridicule d'en être amoureux« (4/42). Indem die Liebe, seelisch verstanden, jeden Anspruch auf Herrschaft über den Partner ausschließt, läßt sie sich mit der nur auf Selbst-Expansion bedachten Willenshaltung nicht vereinbaren.

Die Überlegung, die der Selbstzucht im Bösen wie im Guten zugrunde liegt, ist die, daß nur derjenige für sich handeln kann, der ganz und gar bei sich ist. Die Kaltblütigkeit einer Marquise de Merteuil unterscheidet sich da nicht einmal wesentlich von der Ataraxie der antiken Stoa. Denn abgesehen davon, daß die Selbstbeherrschung der Bösen »dienen soll als verlässlichste Grundlage für eine absolut treffsichere Menschenbeherrschung«⁴¹, hat sie — wie übrigens auch beim Dandy — den Sinn, das Selbst vom Allzumenschlichen, das der spontanen Regung anhaftet, zu befreien und es gleichsam ins Übermenschliche zu heben. Daß die stoische Haltung das Böse keineswegs ausschließt, sondern eher vertieft, hat schon La Rochefoucauld an ihr beanstandet: »Les philosophes, et Sénèque sur tous n'ont point ôté les crimes par leurs préceptes: ils n'ont fait que les employer au bâtiment de l'orgueil«⁴².

Bei all dem muß festgestellt werden, daß äußerster Stolz und äußerste Willensstärke in den »Liaisons dangereuses« — abgesehen von dem abstrakten Sinn, den Kierkegaard dem Wort verleiht — keineswegs »dämonisch«, oder nur mysteriös, anmuten. Darin erweist sich Laclos als ein Mensch seines Jahrhunderts: daß er seinen Bösewichten bei aller Gefährlichkeit und Unheimlichkeit keine echte Dämonie anmißt. Die Bosheit eines Valmont und selbst einer Merteuil erwächst nicht aus einem dunklen, unerforschlichen Grund als eine ausgemacht übermenschliche Kraft. Sie beruht vielmehr auf einer höchsten Steigerung menschlicher Fähigkeiten und ihrer hemmungslos rationellen Anwendung. So betrachtet ist der Wille zur Macht nicht erst eine Erfindung des Choderlos de Laclos. Ganz abgesehen von den Lehren eines Machiavelli, kündigt er sich im Denken der Aufklärung an. Aufklärung will ja immer mehr als das bloße Wissen: sie will die Probe darauf, die Anwen-

⁴¹ H. Friedrich, Immoralismus und Tugendideal in den Liaisons dangereuses. In: Roman. Forsch. XLIX (1935), p.322

⁴² La Rochefoucauld, Maximes supprimées, No 589

dung dieses Wissens, und das ist letztlich die Macht, die sich damit ausüben läßt. Mithin ist es eine natürliche Folge, daß dem Aufgeklärten, der jedes bloß mythische Wissen von sich weist, alle Menschenkenntnis zur Menschenbeherrschung ausschlägt⁴³. Es ist dies ein Denken, das auch vor sich selbst nicht haltmacht, — das darauf besteht, sich im Handeln zu bestätigen. Indem der Wille zur Erkenntnis und der Wille zur Macht einander durchdringen und schließlich eins werden, wird die Selbstbestätigung zu etwas, das der aufgeklärte Mensch sich schuldig ist.

Nichts darf auf sich beruhen bleiben, alle Erfahrung muß der Probe auf ihre Stichhaltigkeit unterzogen werden. Schon die junge Marquise, noch bevor sie direkt daran denkt, Böses zu tun, ist beseelt von jener aufklärerischen Neugierde, die keine Unklarheit duldet. Die gesellschaftliche Zurückgezogenheit vor ihrer Verheiratung hindert sie nicht daran, unablässig Beobachtungen anzustellen, darüber nachzudenken und ihre Schlüsse daraus zu ziehen. Dinge, die man vor ihr verbergen will, ermittelt sie mit besonderem Eifer und mit List. Daß es ihr immer auch um die Anwendung des erworbenen Wissens zu tun ist, verrät sich darin, daß sie sich von vornherein verstellt und grundsätzlich nicht durchblicken läßt, was sie alles weiß: »Cette utile curiosité, en servant à m'instruire, m'apprit encore à dissimuler« (81/200). Selbst von ihrer Hochzeitsnacht heißt es: »Ma tête seule fermentait; je ne désirais pas de jouir, je voulais savoir« (81/201).

Gewiß, die Funktionalisierung der Erkenntnis und des Wissens ist ein Spezifikum der Aufklärung; sie ist das Ergebnis einer Entwicklung, die wohl schon am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts mit der Individualisierung des Geistes in der italienischen Renaissance anhebt. Für die unverhüllte Direktheit aber, in der der Wille zur Macht bei Madame de Merteuil auftritt, für diese absolut bösertige Ausprägung, kann der Zeitgeist nicht verantwortlich gemacht werden. Die Macht steht in diesem Fall nicht mehr, wie noch bei Machiavelli und den einen Staat repräsentierenden absolutistischen Herrschern, im Dienst eines, wenigstens teilweise, überpersönlichen Zwecks; sie dient vielmehr ausschließlich der Bestätigung eines individuellen Willens und einer auf Willkür gegründeten Existenz. Sie ist, wie Hugo Friedrich sagt, die einzige Substanz, die das vom Sein losgelöste und auf den Schein gestellte Leben noch auszudrücken hat⁴⁴. Indem freilich die von der Marquise und Valmont geübte Selbst- und Menschenbeobachtung nicht, wie etwa bei Montaigne und Pascal, auf humanistische bzw. religiöse Antriebe zurückgeht, sondern schlechthin zweckgerichtet ist, mußte auf den Zusammenhang mit dem Denken des achtzehnten Jahrhunderts hingewiesen werden. Denn immerhin läßt sich behaupten, daß das geistige Klima der Aufklärung einer solchen Denkungsart besonders günstig gewesen ist. Die »Liai-

⁴³ Vgl. dazu *M. Horkheimer u. Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, bes. p.14

⁴⁴ *Friedrich*, l.c. p.323

sons dangereux« sind, wenn auch das Zeitkolorit nur schwach aufgetragen ist, nicht zufällig gerade in dieser Epoche ausgedacht worden.

3. Macht und Triumph des bösen Willens

Die Macht, wie wir sie bei Madame de Merteuil verkörpert finden, beruht auf Selbstzucht, d.h. auf organisierter Willenskraft, und realisiert sich, wie Macht überhaupt, im Hervorbringen beabsichtigter Wirkungen. Macht ist da, wo eine Potenz ihre Intention erfüllt. Ob die Erfüllung der Intention einem außerhalb der Potenz liegenden Zweck dient oder willkürlich ist, spielt dabei zunächst keine Rolle. In jedem Fall handelt es sich darum, jemandem das Gesetz eines fremden Willens aufzuerlegen, so daß eine Potenz durch eine andere Potenz handelt.

In diesem Sinne durch andere zu handeln, um genau kalkulierte Wirkungen zu erzielen, bereitet der Marquise eine satanische Lust. Aber darin unterscheidet sie sich von Valmont, daß ihr das Gefühl, einen fremden Willen zu dirigieren, niemals genügen kann. Ihr geht es immer auch um Resultate, um objektive Beweise ihrer Macht, — also nicht nur um das Wirken, sondern auch um das Werk: die Zerstörung und Verhöhnung einer Welt, die sie stört, weil sie durch ihr Bestehen den Absolutheitsanspruch ihres Selbst in Frage stellt.

Anders Valmont. Bei ihm gibt es noch einen Rest Sensibilität: er genießt seine Verbrechen unmittelbarer, er weidet sich an der Agonie seiner Opfer; überhaupt geht es ihm um das »plaisir« in jeder Form. Sein Interesse am Bösen ist ästhetisch bestimmt: ihn reizt das Abenteuerliche, das Interessante, das Schwierige. Was ihn nach Macht streben läßt, ist die Haltung eines Dandy⁴⁵. Kurzum, Valmont ist eher eitel, wo die Merteuil stolz ist. Sie, die alle Schwäche verachtet und einen Machtwillen reiner Prägung verkörpert, zeigt so auch wenig Verständnis für die genießerische, auskostende Langsamkeit der Verführungsmethode ihres Komplizen. Sie wirft ihm daher Einfallslosigkeit und Schwerfälligkeit vor; ein allzu umsichtiges Planen, das nicht direkt zum Erfolg führt, ist nicht nach ihrem Geschmack (81/197, 106/274, 113/294).

Indessen ist auch den Machenschaften der Marquise der erotische Charakter nicht abzusprechen. Der erste Schritt, den sie unternimmt, um einen Menschen in ihre Gewalt zu bekommen, besteht immer darin, daß sie ihn erotisch an ihre Person fesselt. Das Beispiel Prévans und Dancenys zeigt dies ganz deutlich. Erotik, oder besser, Sexualität ist aber auch das Fundament der »Erziehung«, die sie der kleinen Volanges angedeihen läßt. Bevor Cécile nicht ihre Unschuld verloren hat, ist mit ihr nichts anzufangen: »je ne puis en rien faire, tant qu'elle ne sera pas . . . ce qu'il faut qu'elle soit« (54/138).

⁴⁵ Vgl. dazu die Notiz *Baudelaires*: »Valmont, ou la recherche du pouvoir par le Dandysme.« Oeuvres compl., ed. Le Dantec, (Pléiade) 1954, p.999

Erweckung der Sexualität bedeutet hier zugleich Erweckung des Bösen. Die Affinität liegt darin begründet, daß etwas, das wesentlich nur Funktion ist, eine unbedingte Selbstständigkeit eingeräumt bekommt. Die willkürlich entfesselte Sexualität wird so zum Ausdruck der mißbrauchten Freiheit, zum Symbol des Bösen und der Auflehnung gegen die Schöpfungsordnung. Doch offenkundiger als dies ist die Machtfrage. André Malraux spricht hinsichtlich der »Liaisons dangereuses« von einer »érotisation de la volonté« und betont mit Recht die gegenseitige Durchdringung und Steigerung von Wille und Sexualität⁴⁶.

In der Tat, keines von beiden äußert sich ohne Hintergedanken. Valmont genießt die Liebesgunst der Präsidentin — und will zugleich ihre Erniedrigung. Die Marquise de Merteuil will Prévan einen Denkkzettel geben, will ihn gesellschaftlich unmöglich machen — und zugleich schätzt sie das Vergnügen, das ihr seine, wiewohl ebenfalls hinterhältige, Huldigung bereitet. Was hier Mittel ist und was Zweck — völlig unzweideutig läßt sich das kaum bestimmen. Immerhin können wir feststellen, daß das Zwingende und Zwanghafte, das mit der Sexualität verbunden ist, sich von dem, der, wie Madame de Merteuil, immer einen klaren Kopf behält, als Machtmittel gebrauchen läßt. Überdies ist ja, wie wir gesehen haben, das gemischte Wollen, die Vermengung der Triebfedern, durchaus eine Eigentümlichkeit des Bösen.

Der Sexualität zur Seite tritt als Verführungsmittel die Rhetorik, die Macht des Wortes. Sie, insofern sie Überredungskunst ist, bezeichnet den geistigen Aspekt der angewandten Erotik, während jene primär den körperlichen betrifft. Wie Sokrates in Platons »Phaidros« bemerkt (271 c), ist Rhetorik das eigentliche Medium der Seelenleitung und setzt, wenn sie wirksam sein soll, ein gründliches Wissen dessen voraus, »was für ein Mensch wodurch überredet wird«. Nun ist Psychologie freilich die Stärke eines jeden machiavellistischen Geistes. Bei der Merteuil und Valmont, den Verführern par excellence, haben wir festgestellt, daß sie ihre Menschenkenntnis nachgerade zu einer Wissenschaft ausgebildet haben, und zwar von vornherein im Hinblick auf die Führung und Beherrschung anderer Menschen. Die Art und Weise, wie Valmont durch Kombination und methodisches Vorgehen es herausbringt, daß Madame de Tourvel ihn liebt, und wie er ihr dann noch das Geständnis entlockt, zeugt von wahrer Virtuosität. Das Mittel, dessen sich die auf profunder Menschenkenntnis beruhende Überredungskunst bedient, ist hier durchweg die in ihrer Wirkung genau berechnete Lüge. Sie ist das Organ der im bösen Sinne ausgeübten Macht; einer Macht, die wesentlich Intrige ist.

Macht als Intrige besteht also darin, daß jemandem irgendetwas glauben gemacht wird. Genau genommen handelt es sich darum, mittels der Lüge auf einen Teil des Geistes der Person, die verführt werden soll, so zwingend

⁴⁶ A. Malraux, Laclos. In: *Tableau de la litt. franç., 17e—18e siècles*, 1939, p.427

einzuwirken, daß dieser Einfluß sich in der Folge selbsttätig auf die ganze Persönlichkeit erstreckt⁴⁷. Diese indirekte Methode, nach dem Prinzip *pars pro toto*, die vor allem von Valmont bei der Verführung der Präsidentin angewandt wird, hat gegenüber der direkten Verführung den Vorzug, daß sie die zu verführende Person in der Illusion ihrer Freiheit beläßt. Ein Vorzug insofern, als ein reflektierter Verführer wie Valmont (im Gegensatz zum Typus Don Juan) seine Aufgabe nur dann erfüllt sieht, wenn er die Frau durch geistige Beeinflussung dahin gebracht hat, daß sie sich *freiwillig* mit Leib *und* Seele ihm hingibt⁴⁸: »Pour que je sois vraiment heureux, il faut qu'elle se donne; et ce n'est pas une petite affaire« (6/46). Oder: »Ce n'est pas assez pour moi de la posséder, je veux qu'elle se livre« (110/286). Nur so nämlich kann in einem Willen das Böse, das ja erweckt werden soll, Gestalt annehmen.

Das Entscheidende für Valmont ist das Bewußtsein, die Wirklichkeit zu beherrschen, ihr Herr zu sein⁴⁹. Er will sich unbedingt als Meister des Spiels fühlen, das hier mit dem Menschen getrieben wird. Durchaus logisch lehnt er so auch alle Hilfe des Zufalls ab. »Vous sentez bien«, erklärt er seiner Komplizin, »qu'ici il faut un triomphe complet, et que je ne veux rien devoir à l'occasion« (99/253; vgl. 6/46, 71/171). Der Verzicht darauf, die günstige Gelegenheit auszunützen, ist gleichbedeutend mit der Verneinung der Freiheit des anderen Menschen. Wenn Madame de Tourvel eine Chance gegeben wird, so nur darum, damit sich herausstelle, daß sie ihr doch nichts fruchtet: so und so wird die liebende Frau ihm gleichsam mit Naturnotwendigkeit in die Arme sinken⁵⁰. Denn ihr Wille ist bei aller formellen Freiheit lediglich noch eine Funktion seines, des Verführers, eigenen Willens.

Indem Liebe die stärkste Form der Anerkennung darstellt, haben wir hier eine merkwürdige Entsprechung zu dem, was Hegel in seiner »Phänomenologie« über das Verhältnis zwischen Herrschaft und Knechtschaft sagt: »Es ist also hierin dies Moment des Anerkennens vorhanden, daß das andere Bewußtsein (sc. im Knechte) sich als Fürsichsein aufhebt, und hiemit selbst das tut, was das erste (sc. im Herrn) gegen es tut. Ebenso das andere Moment, daß dies Tun des zweiten das eigene Tun des ersten ist; denn was der Knecht tut, ist eigentlich Tun des Herrn; diesem ist nur das Fürsichsein, das Wesen; er ist die reine negative Macht, der das Ding nichts ist, und also das reine wesentliche Tun in diesem Verhältnisse; der Knecht aber nicht reines, sondern unwesentliches Tun«⁵¹.

⁴⁷ Vgl. *Malraux*, l.c. p.418 u. 426

⁴⁸ Vgl. dazu *Kierkegaard*, Das Tagebuch des Verführers. In: Entweder/Oder I = Ges. Werke, 1. Abt., Düsseldorf 1956, p. 368 (= I, 312)

⁴⁹ Auch darin unterscheidet er sich nicht von Kierkegaards Verführer. Vgl. *W. Rehm*, *Kierkegaard und der Verführer*, München 1949, p.131 f.

⁵⁰ In diesem Sinne wiederum *Kierkegaard*, Tageb. des Verf., l.c. p.388 f. (= I, 330)

⁵¹ *Hegel*, *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1952 (= Philos. Bibl. Bd. 114), p. 147

Ist die von Valmont und Madame de Merteuil ausgeübte Herrschaft äußerlich auch genau so beschaffen wie die von Hegel beschriebene, so besteht dem Wesen nach doch die Besonderheit, daß alles, was in den »Liaisons dangereuses« geschieht, auf Lüge und Schein gegründet ist. Madame de Tourvel weiß ja nicht und soll nicht wissen, daß sie beherrscht und verführt wird; sie weiß zunächst nicht einmal etwas von ihrer Liebe, geschweige denn davon, daß ihre Liebe das Werk eines heimtückischen Verführers ist. Wüßte sie, wer Valmont in Wahrheit ist, so wäre es ganz unmöglich, daß sie ihm verfiel. Trotzdem, ihre Liebe ist echt; der Irrtum, dem sie erliegt, kann daran nichts ändern. Bei ihr also, insofern sie in Übereinstimmung mit ihrem subjektiven Bewußtsein handelt, und nicht bei dem Betrüger Valmont, ist das »reine wesentliche Tun«, von dem Hegel spricht. Insofern aber andererseits, als eine Folge der geistigen Beeinflussung, ihr Handeln den Absichten und Zwecken des Verführers entspricht, kann zutreffend auch behauptet werden, daß ihr Tun eigentlich das Tun Valmonts sei.

Die Macht des Wortes, die sich durch die Beeinflussung der Meinung und des Gefühls anderer Menschen verwirklicht, ist eine geistige Form der Macht. Sie ist der Magie verwandt, da der Beherrschte keineswegs schlechthin gemäß einem fremden Willen handelt, der äußerlich gebietend auf ihn einwirkt. Er vollbringt vielmehr, gleichsam aus einem Beschworenssein heraus, den fremden Willen in Übereinstimmung mit dem eigenen Willen, er handelt frei und unfrei zugleich. Auch hier, in der Willenshaltung des Verführten, zeigt sich die paradoxe Grundstruktur des Bösen: er will, was er nicht will, er vollzieht sich selbst im Aufgeben seiner selbst.

»Gouverner, c'est faire croire«⁵². Die Menschen etwas glauben machen, sie betören, durch Worte verzaubern: darauf beruht, im Guten wie im Bösen, alle Macht und Menschenbeherrschung. Die Frage, ob sie moralisch oder unmoralisch zu nennen ist, entscheidet sich nach der Qualität der Gesinnung, dem Willen des Machtausübenden. Die von Madame de Merteuil und Valmont ausgeübte Macht ist böse, weil sie es darauf anlegt, den Menschen in eine Rolle zu bannen, die nicht seinen, sondern lediglich den Zwecken des Verführers entspricht. Die böse Macht des Verführers besteht darin, andere willkürlich ergriffen zu machen, ohne selbst ergriffen zu sein. Sie setzt den Glauben an die Lenkbarkeit und Berechenbarkeit der menschlichen Seele voraus. Sie leugnet das jeweilige Sosein des anderen und verneint seine Freiheit. Kurz, sie ist ein Ausdruck von Menschenverachtung. — Bei Valmont etwa geht das Machtbewußtsein so weit, daß er sich vornimmt, Laune und Gesichtsausdruck seines Opfers nach Belieben zu manipulieren: »Sa figure en était vraiment altérée; l'expression de douceur que vous lui connaissez s'était changée en un air mutin qui en faisait une beauté nouvelle. Je me promets bien de faire usage de cette découverte par la suite; et de remplacer quelquefois la Maîtresse tendre, par la Maîtresse mutine« (40/108).

⁵² Alain, *Le roi semblant*. In: *Propos*, ed. M. Savin, (Pléiade) 1956, p.1001

Nicht selbst ergriffen, nicht selbst engagiert zu sein, wo andere es sind: das ist der oberste Grundsatz des Libertinage, wie es sich unter dem Einfluß einer materialistischen Philosophie im achtzehnten Jahrhundert manifestiert. Die Romanfiguren Valmont und Merteuil bezeichnen die konsequente Ausprägung dieser Geisteshaltung. Für sie gibt es nicht nur keine Tabus und keine moralischen Rücksichten mehr; sie gehen in ihrer Aufgeklärtheit so weit, die ethische Gebundenheit gläubiger Menschen zum Fundament ihrer Macht zu machen. Darauf nämlich beruht all ihr Erfolg und die durchschlagende Wirkung ihrer Ränke: daß sie selbst nichts glauben, zugleich aber die Gläubigkeit der anderen für ihre verbrecherischen Zwecke mißbrauchen. Liebe ist nach ihrer Auffassung lediglich ein Vorwand für die Sinnlichkeit (10/52, 81/202), eine Art Mythos also, woran ein Libertin zu glauben sich weigert. Nichtsdestoweniger legt es Valmont darauf an, die Liebe der Präsidentin zu entfachen, indem er sich vor ihr täuschend in der Rolle eines leidenschaftlich Liebenden gebärdet. Die fatale Überlegenheit des Aufgeklärten gegenüber dem ethisch und religiös Befangenen äußert sich hier in dem bösen Ehrgeiz, den anderen hereinzulegen, ihn zu betrügen. (Wie überhaupt das »faire dupe« in den Salons des achtzehnten Jahrhunderts in Frankreich sich nachgerade zu einem Gesellschaftsspiel entwickelt: die Angst vor dem Düpiertwerden kommt in den Romanen der Zeit allenthalben zum Ausdruck.) Demgegenüber hatte der Libertin des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts noch andere Sorgen, als seine Gefeitheit gegen die Liebe unter Beweis zu stellen; er mußte sich gegen Kirche und Staat behaupten, und sein Leben war in einem seriöseren Sinn gefährvoll als dasjenige des Vicomte de Valmont⁵³. Diesem aber geht es, wengleich nicht in erster Linie um den Sinnen- genuß als solchen, so doch um die grundsätzliche Entschlossenheit, seine Gelüste zu befriedigen⁵⁴. Es geht ihm, mit einem Wort, um Selbstbestätigung, um den Gebrauch der Freiheit um der Freiheit des Selbst willen. Der Vorgang der Verführung, der raffiniert angelegte Liebesbetrug, ist somit wichtiger als das Ergebnis, das ja auch auf dem Wege einer normalen Liebesbeziehung zu erreichen wäre. Das gleiche gilt für die Marquise. Auch ihr ist es nicht primär um Sittenfreiheit zu tun; denn ausschweifend zu leben, ist zu ihrer Zeit ohnehin gang und gäbe. Ihr dissoluter Lebenswandel ist vielmehr durchaus als eine Manifestation der Geistesfreiheit und Aufgeklärtheit zu verstehen, die sich am konsequentesten im Bösen ausgedrückt findet⁵⁵. Madame de Merteuil ist die erste Emanzipierte der Weltliteratur, die erste Frau, die selbständig, unabhängig vom Manne, nach Transzendenz und Überwindung ihrer menschlichen Bedingtheit zu streben sich anschickt⁵⁶. Kraft

⁵³ Vgl. dazu *R. Vailland*, *Laclos par lui-même*, 1953, p.55

⁵⁴ Vgl. *Vailland*, l.c. p. 49 f.

⁵⁵ Vgl. *Aury*, *La révolte de Mme Merteuil*, l.c. p.99

⁵⁶ Vgl. dazu *J.-J. Salomon*, *Liberté et libertinage* (Les Liais. dang.). In: *Les Temps modernes* No 45 (= Juillet 1949), p.64

der Unbedingtheit ihres Wollens läßt sie ihre Nachfolgerinnen, Stendhals Lamiel und Flauberts Madame Bovary, weit hinter sich zurück.

Was das in den »Liaisons dangereuses« vertretene Libertinertum soziologisch bedeutet, erhellt aus den häufig vorkommenden Hinweisen auf die »réputation«, die eine Person in der Gesellschaft genießt. Einen schlechten Ruf zu haben, scheint geradezu Ehrensache eines jeden Libertin zu sein. Eine Ausnahme macht aber die Marquise. Sie ist bei aller Unsittlichkeit auf die Makellosigkeit ihres Rufes bedacht. Auch ist sie stolz genug, eines Echos nicht zu bedürfen, um ihre Bosheiten zu genießen. Wenn sie indessen doch Wert darauf legt, die Auswirkungen ihrer Ränke publik werden zu lassen — etwa dadurch, daß sie einige Bedienstete in die Intrige einspannt (63/154) —, so geht es ihr einfach um den Skandal. Sie weidet sich dann an dem Schaden der Betroffenen, und das genügt ihr zur Selbstbestätigung. Valmont dagegen ist eitel und braucht die Publizität seines Namens. Oft hat es geradezu den Anschein, daß es ihm weniger auf Libertinage und Macht selbst ankommt denn auf den Ruf, den sie ihm einbringen⁵⁷. In den Augen der Menschen als unwiderstehlicher Verführer und Bösewicht dazustehen, bedeutet ihm jedenfalls viel. Darin — in seiner perversen Eitelkeit — unterscheidet er sich nicht von den meisten seiner Zeitgenossen: »Les hommes«, schreibt Besenval, »n'étaient occupés qu'à augmenter *authentiquement* la liste de leurs maîtresses et les femmes à s'enlever leurs amants *avec publicité*«⁵⁸.

In einer Welt und Gesellschaft, wo der Schein mehr gilt als die Wirklichkeit, ist der Ruf, der einem Libertin als Verführer anhaftet, nachgerade ein Bestandteil seiner Macht und Garant seines Erfolgs. Madame de Merteuil beschwört daher ihren Komplizen, sich nicht allzu lange bei der schwierigen Verführung der Präsidentin aufzuhalten: »Songez que si une fois vous laissez perdre l'idée qu'on ne vous résiste pas, vous éprouverez bientôt qu'on vous résistera en effet plus facilement; que vos rivaux vont aussi perdre de leur respect pour vous, et oser vous combattre: car lequel d'entre eux ne se croit pas plus fort que la vertu? . . . Revenez donc, Vicomte, et ne sacrifiez pas votre réputation à un caprice puéril« (113/291). Also nicht das, was man ist, sondern das, was man gilt, bezeichnet die Bedeutung der Persönlichkeit. Dies zu erkennen und sich einzugestehen, zeugt von einem vorurteilslosen Geist im Sinne der Aufklärung. »Der Mächtige sucht mit allen Mitteln Vermehrung des Glaubens an seine Macht«, sagt Nietzsche⁵⁹. Hier freilich entspringen auch Heuchelei und Betrug: die in die Praxis übergreifende Konsequenz radikaler Aufgeklärtheit, die Nutzenanwendung aus bloßer Selbstsucht, ist böse.

⁵⁷ *Helvétius* meint in *De l'Esprit*, die Bosheit mancher Zeitgenossen sei einfach auf Reputationsucht zurückzuführen: »Il paroît donc qu'en général la malignité des gens du monde tient moins au dessein de nuire qu'au désir de se vanter.« Ed. cit. II, p.85 f.

⁵⁸ Zit. nach *E. Dard*, *Le général Choderlos de Laclos*, auteur des *Liaisons dang.*, Nouv. éd. 1936, p. 73

⁵⁹ *Nietzsche*, *Menschliches II*, § 181

Dennoch ist die Selbstsucht eines bösen Freigeistes, wie gesagt, nicht so beschaffen, daß sie etwa in der Ausschweifung ihr Genüge fände. Zu echter, unmittelbarer Sinnenfreude ist er letztlich gar nicht fähig, da sie immer ein gewisses Maß an Naivität voraussetzt. Gerade aber diese hat er mit aller Entschlossenheit abgelegt. Was er genießen kann, ist immer nur die Erfüllung seines Wollens und die Bestätigung seiner Freiheit. Seine Existenz, die er zu absoluter Selbstherrlichkeit bestimmt hat, beruht geradezu darauf, daß er tut, was er will, und wen er will, glauben macht, was er will⁶⁰. Er braucht zur Behauptung seiner Willkür, die zugleich in einem besonderen Sinne Selbstbehauptung ist, den Triumph über die Einfalt, die Unschuld und die noch in sich ruhende Ignoranz. Er muß fortgesetzt sich selbst beweisen, daß er die Macht hat, alles in sein Gegenteil umzuwandeln. Er, der Böse, findet die genußvolle Bestätigung seiner selbst darin, daß er imstande ist, ein gutes und reines Gemüt zu zwingen, genau die Sünde zu begehren, die es verdammt⁶¹. Wenn er die Liebe in sich unterdrückt, geschieht dies nicht nur aus Besorgnis um seine Überlegenheit, sondern auch deshalb, weil die Liebe, ob körperlich oder seelisch bestimmt, dem Geist, wie ihn das Libertinertum versteht, fremd ist. Denn das Böse, das uns in Valmont und Madame de Merteuil begegnet, ist Geist und will sich als Geist, wenngleich auch nur in verneinender Funktion. Was demgemäß die Verführung eines unverdorbenen Menschen für den Bösen so genußreich macht, ist — neben dem des Willens — der Triumph des Geistes, dem es gelingt, eine Seele qua Geist, also ohne eigenen seelischen Aufwand, zu usurpieren⁶².

Es gibt in den Briefen der »Liaisons dangereuses« Stellen genug, aus denen hervorgeht, daß der Libertin seine bösen Werke als Ruhmestaten auffaßt. Gleich in ihrem ersten Schreiben versucht die Marquise, Valmont die Verführung Céciles in diesem Sinn schmackhaft zu machen: »ce sera enfin une rouerie de plus à mettre dans vos Mémoires: oui, dans vos Mémoires, car je veux qu'ils soient imprimés un jour, et je me charge de les écrire« (2/37). Der Vicomte selbst genießt im voraus die »gloire«, die es ihm einbringen wird, die Tugend und vor allem auch die »Vorurteile« der Präsidentin Tourvel überwältigt zu haben (6/46). Eine besondere Rolle spielt hierbei noch die Schwierigkeit des Unternehmens: sie macht den eigentlichen Wert seines Sieges aus, indem ihm, wie doch Mozarts Don Juan, an dem quantitativ bestimmten Ruhm, möglichst viele Frauen verführt zu haben, nichts liegt. Als er dann wirklich sein Ziel erreicht hat und die Tourvel seinen Raffinessen erlegen ist, heißt es — allerdings mit einiger Selbsttäuschung: »le surcroît de plaisir que j'ai éprouvé dans mon triomphe, et que je ressens encore, n'est que la douce impression du sentiment de gloire« (125/321). Aber auch die stolze und keineswegs nur eitle Madame de Merteuil bekennt dem früheren Geliebten, was

⁶⁰ Vgl. dazu *Wolpe*, *Le double jeu des Liaisons dang.*, l.c. p.49

⁶¹ Vgl. dazu *G. Gendarme de Bévoite*, *La légende de Don Juan, son évolution dans la litt. des orig. au romantisme*. Thèse, Paris 1906, p.262

⁶² Vgl. dazu *Rehm*, *Kierkegaard*, p.105

ihr der Ruhm bedeutet, der daraus resultiert, daß man ein schwieriges Abenteuer besteht: »séduite par votre réputation, il me semblait que vous manquez à ma gloire; je brûlais de vous combattre corps à corps« (81/205).

Interessant ist es hier festzustellen, daß der Mensch von entschlossen bösem Willen seine Existenz als eine heroische begreift. »Il y a des héros en mal comme en bien«, heißt es schon bei La Rochefoucauld⁶³. In der Tat liegt ein heroischer Zug in der Überlegenheit, Konsequenz und — Heiterkeit, mit der Valmont und die Merteuil ihre gefährliche Existenz vollziehen. Heroisch ist vielleicht auch das Fehlen jedweden Reuegefühls. Daß im Bösen eine derartige Haltung überhaupt möglich ist, mag darauf beruhen, daß all ihr Denken — durchaus im Sinn des aufklärerischen Rationalismus — unverzüglich in Wollen und Handeln übergeht. Denken heißt für sie: wollen, und zwar mit der spezifischen Bestimmung: Böses wollen. Von dem alltäglichen Bösen, das in einem Versagen des Willens und des Charakters seinen Ursprung hat, sind wir hier weit entfernt. Der böse Mensch, den uns Laclos in seinem Roman vorführt, ist begabt mit allen erdenklichen Eigenschaften menschlicher Größe, nur daß sie, gleichsam mit umgekehrten Vorzeichen, statt auf das Gute, auf das Böse ausgerichtet sind. Die von ihm vollbrachten Untaten zeugen von solch außerordentlicher Geistes- und Willenskraft, daß man, angesichts ihrer, mit Montaigne zu sagen geneigt ist: »les admire quasi autant que je les deteste. L'exercice de ces meschancetez insignes porte marque de vigueur et force d'ame autant que d'erreur et desreglement«⁶⁴.

Bewundernde Worte für die Seelengröße des konsequenten Verbrechers finden sich nicht nur bei Montaigne; Corneille äußert sich hinsichtlich seiner Kleopatra in genau dem gleichen Sinne: »tous ses crimes sont accompagnés d'une grandeur d'âme qui a quelque chose de si haut, qu'en même temps qu'on déteste ses actions, on admire la source dont elles partent«⁶⁵. Selbst ein Pascal spricht (im Fragment 408 der *Pensées*) von jener besonderen Artung des Bösen, die ebenso selten anzutreffen sei wie das Gute und die, diesem zum Verwechseln ähnlich, »une grandeur extraordinaire d'âme« erfordere. Diderot endlich, noch Zeitgenosse des Choderlos de Laclos, legt seinem Rameau-Neffen die aufklärerisch-kühne Bemerkung in den Mund: »S'il importe d'être sublime en quelque genre, c'est surtout en mal. On crache sur un petit filou, mais on ne peut refuser une sorte de considération à un grand criminel. Son courage vous étonne; son atrocité vous fait frémir. On prise en tout l'unité de caractère«⁶⁶.

Einheit des Charakters, Seelengröße — genau das bewundern wir, wenn auch mit Schauern, an Laclos' Marquise de Merteuil. Sie ist das Idealbild

⁶³ *La Rochefoucauld*, *Réflexions*, No 185

⁶⁴ *Montaigne*, *Essais* III, 9. Ed. A. Thibaudet, (Pléiade) 1950, p. 1070
Vgl. auch I,49, l.c. p.336

⁶⁵ *Corneille*, *Discours de l'utilité et des parties du Poëme dramatique*. *Oeuvres*, ed. Marty-Laveau, 1862, I, p.32

⁶⁶ *Diderot*, *Le Neveu de Rameau*. *Oeuvres*, ed. A. Billy, (Pléiade) 1951, p.476

des Bösen und, wie Kleopatra, bei aller Lasterhaftigkeit eine majestätische Gestalt. In ihrem Wollen ist nichts Unreines, nichts Gebrochenes und nichts Halbes. Treu nur sich selbst und unerschütterlich stolz befindet sie sich vollkommen im Einklang mit ihrem mächtigen Willen. Keine Handlung, keine Regung, in der sie sich selbst widerspäche. Ihre im Bösen schlechtweg souveräne, selbst Valmont in den Schatten stellende Größe liegt in der bis zum Ende durchhaltenden Selbstbejahung, in der unmenschlichen Konzentration aller Geistes- und Seelenkräfte auf die Behauptung ihres Ich in Freiheit und Selbstherrlichkeit.

Das Gute, das sich so oft, erschöpfend in bloßer Entsagung, mit dem Kleinen und Unscheinbaren bescheiden muß, — in welchem Licht würde es erstrahlen, wenn eine solche Kraft seiner sich annähme! Kein Wunder, daß gerade auch Schiller, dieser tugendbesessene Sohn des achtzehnten Jahrhunderts, von diesem Gedanken fasziniert ist. Immer wieder stoßen wir in seinem Werk auf Äußerungen, in denen die Affinität des höchsten Bösen mit dem höchsten Guten — dieses freilich ganz im Sinn der Aufklärung als sittliche Autonomie verstanden — hervorgehoben wird. Das folgende merkwürdige Zitat aus seiner Schrift »Über das Pathetische« (um 1792/93) mag geeignet sein, dieses Kapitel zu beschließen:

»Offenbar kündigen Laster, welche von Willensstärke zeugen, eine größere Anlage zur wahrhaften moralischen Freiheit an als Tugenden, die eine Stütze von der Neigung entlehnen, weil es dem konsequenten Bösewicht nur einen einzigen Sieg über sich selbst, eine einzige Umkehrung der Maximen kostet, um die ganze Konsequenz und Willensfertigkeit, die er an das Böse verschwendete, dem Guten zuzuwenden. Woher sonst kann es kommen, daß wir den halb guten Charakter mit Widerwillen von uns stoßen und dem ganz schlimmen mit schauernder Bewunderung folgen? Daher unstreitig, weil wir bei jenem auch die Möglichkeit des absolut freien Willens aufgeben, diesem hingegen es in jeder Äußerung anmerken, daß er durch einen einzigen Willensakt sich der ganzen Würde der Menschheit aufrichten kann«⁶⁷.

⁶⁷ Schiller, Über das Pathetische. Sämtl. Werke, Säkular-Ausg. XI, p.273 f.

Vgl. auch Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen, ed. cit. XI. p.152 f.

Ferner: Vorreden zu den Räufern

Übrigens hat Schiller die Liaisons gekannt; er äußert sich darüber in einem Brief an G. Körner vom 22. 4. 1787 (Schillers Briefe, ed. F. Jonas, Stuttgart 1892, I, p.340)

ZWEITES KAPITEL ABSOLUTISMUS DES INTELLEKTS

1. Das intellektualistische Konzept

Was dem Bösen, das uns in der Existenz Valmonts und der Merteuil entgegentritt, eine so fürchterliche Macht verleiht, ist die Tatsache, daß es sich von vornherein als organisierte Kraft behauptet. Aber es ist nicht allein die Selbstherrlichkeit des Willens, die sich hier geltend macht; der böse Wille erfährt eine Steigerung noch dadurch, daß er sich mit einem hemmungslosen Intellekt verbindet. Er verfügt somit, wie in diesem zweiten Kapitel zu zeigen ist, über ein Werkzeug, dessen radikale Wirksamkeit durch keinerlei Gewissenshemmungen oder auch nur Dispositionsschwankungen der Bösen selbst beeinträchtigt werden kann. Dem freilich haben die in herkömmlichen Moralvorstellungen befangenen Opfer, die überdies nicht einmal ahnen, was mit ihnen gespielt wird, nichts angemessen Wirksames entgegenzustellen.

Schon bei der vorausgehenden Untersuchung des bösen Willens ist klargestellt worden, daß der Existenzvollzug im Bösen auf das Bewußtsein angewiesen ist. Denn böse sein kann ja nur derjenige, der will, daß er es ist, und weiß, daß er es will. Das Böse wiegt desto schwerer, je intensiver es gewollt und je tiefer es reflektiert ist. Damit das Böse möglich und realisierbar wird, ist es erforderlich, daß Wollen und Denken zunächst einmal sich ausdrücken in entsprechenden bewußten, das Handeln bestimmenden Prinzipien. Von Prinzipien ist nun in den »*Liaisons dangereuses*« häufig die Rede. So etwa streicht die Marquise ihre stets treu befolgten Grundsätze als das Fundament ihres Charakters heraus: »*quand m'avez-vous vue m'écarter des règles que je me suis prescrites, et manquer à mes principes? je dis mes principes, et je le dis à dessein: car ils ne sont pas . . . donnés au hasard, reçus sans examen et suivis par habitude, ils sont le fruit de mes profondes réflexions; je les ai créés, et je puis dire que je suis mon ouvrage*« (81/200).

Interessanterweise scheint bei der Aufstellung der Prinzipien hier weniger die Empirie, die in der Lebenspraxis gemachte Erfahrung, beteiligt zu sein als ein weitgehend theoretisches Denken. Überhaupt erweist sich, daß die Existenz im Bösen durch und durch vom Geist geprägt ist. Das Böse jedenfalls, das in den »*Liaisons dangereuses*« wuchert, erwächst keineswegs aus empirisch begründeten Antrieben. Wie jede Intrige im einzelnen, so ist auch das Böse, im ganzen und allgemeinen gesehen, eine Konstruktion, ein Gedankengebäude. Die Errichtung von Prinzipien und die dem gemäßige Systematisierung des Handelns sind geradezu eine Notwendigkeit, wenn der Entschluß zu einer konsequent einseitig-bösen Existenz einmal gefaßt ist. Der Böse braucht die Fixierung, er braucht das System, um sich gegen das Gute zu schützen, das zu tun keineswegs unbequemer ist als das Böse. Ohne die selbst auferlegte Einengung der Bewegungsfreiheit durch einen Wall böser

Prinzipien würde die Gefahr, unwillkürlich das Gute zu tun, sich nicht mehr bannen lassen. Für den, der die Sinnerfüllung seiner Existenz im Bösen zu suchen sich entschlossen hat, dürfte die Bedrohung durch das Gute weit spürbarer sein als für den guten Menschen die Anfechtung durch das Böse. Halt und Stütze, die dieser etwa in seinem religiösen Glauben findet, wird dem Bösen allenfalls im Zuspruch eines Komplizen zuteil. Vielleicht ist dies auch der tiefere Sinn des zwischen Madame de Merteuil und Valmont gepflegten Briefwechsels: jeder sucht, um nicht aus der Konsequenz des Bösesehens heraus zu fallen, sich durch die Mitwisserschaft des anderen in der ein für alle Mal gewählten Denkart bekenntnishaft festzulegen. Über das gemeinsame Intrigieren hinaus geht es hier um ein gegenseitiges Bekennen und Abhören. Ein jeder gesteht dem anderen gleichsam das Recht zu, darüber zu wachen, daß er seinem Glaubensbekenntnis in Gesinnung und Tat treu bleibe.

Daß die einseitige Festlegung auf das Böse und das Sichabschließen gegenüber dem Guten auf einen Verlust der Freiheit hinausläuft, ist bereits angedeutet worden. Die Problematik dieses Verhaltens (in einem späteren Kapitel wird darauf näher einzugehen sein) tritt an der Existenz des Vicomte de Valmont deutlich zutage. Seine Lebensführung beruht auf einem bis ins letzte durchdachten Entwurf, sie ist der existentielle Ausdruck seiner grundbösen Prinzipien. Das Böse, das er vollbringt, geschieht nie aus der Spontaneität heraus, sondern durchweg programmatisch, als Deduktion sozusagen aus der spezifischen Bestimmtheit seines Charakters. Diese aber, so scheint es, ist nicht so unbedingt das Produkt eines übermächtigen Willens wie bei der Marquise. Der Wille allein reicht hier nicht aus, um das Böse als Existenzgrundlage anzunehmen. Damit die dem Bösen eigene Spannung für Valmont erträglich und Bestandteil seines Charakters werden kann, muß sein Intellekt dem bösen Willen mit einer theoretischen Rechtfertigung zu Hilfe kommen. Kurz, er bedarf der Reflexion, um sich vom Bösen überzeugen zu lassen, er muß, um sich ihm hingeben zu können, den Reiz des Bösen immer wieder erwägen und sich klarmachen, worin er besteht. Die Prinzipien, an denen er festhält, sind dementsprechend nicht nur praktische Regeln fürs Leben, sondern Richtlinien im Geistigen, die zu beachten er seine Not hat.

Diese intellektuelle Befangenheit birgt freilich auch für den Bösen die Gefahr, daß er sich unvorteilhaft lange bei Erwägungen und Skrupeln methodischer Natur aufhält. Die relativ weniger intellekt- als willensbetonte und mithin schlagkräftigere Merteuil ist daher, was die konsequente Realisierung des Bösen betrifft, ihrem Komplizen überlegen. Ihre Kritik an Valmont, er sei nicht erfinderisch und wisse bei unvorhergesehener Wendung der Situation sich nicht mehr zu helfen (106/274 f.), ist, wenn man die auf Provokation bedachte Übertreibung abstreicht, im Ansatz richtig und einleuchtend. Aber auch der durchtriebene »roué« Prévau, der imstande ist, drei Frauen auf ein Mal zu verführen, und dem selbst Valmont seine fachmännische Anerkennung nicht versagen kann, gibt der Marquise Anlaß, sich kritisch-ver-

ächtlich über die Prinzipienmenschen zu äußern: »Qu'il est commode d'avoir affaire à vous autres *gens à principes!* . . . votre marche réglée se devine si facilement!« (85/217)

Gewiß hat auch Madame de Merteuil ihre Prinzipien, und ihr Stolz, den einmal angenommenen Maximen nie untreu geworden zu sein, ist berechtigt. Die Entwicklung der »*Liaisons dangereuses*« weist nicht ein Beispiel auf, wo sie ihrem obersten Grundsatz, immer selbst die Initiative zu ergreifen, nicht gefolgt wäre. Was ihre Prinzipien aber augenscheinlich von denjenigen Valmonts und Prévans unterscheidet, ist dies: daß sie weniger theoretischen Charakter haben, — daß sie in vollkommenerer Weise eins sind mit ihrem bösen Willen und nicht erst von Fall zu Fall reflektorisch, durch Vermittlung des Intellekts, vergegenwärtigt werden müssen. Die Marquise de Merteuil ist böse in jedem Augenblick ihres Daseins, und das hat zur Folge, daß ihr Denken und Tun mit direkter Notwendigkeit, völlig unvermittelt, böse ausfällt. So kann sie auch, selbst bei geringerer Originalität ihrer Verfahrensweise, mit vollem Recht bemerken: »*le succès me justifie*« (113/294).

Das Bösessein Valmonts hingegen ist in einem höheren Maße abhängig von dem Echo, das seine bösen Taten in ihn zurückwerfen: es ergibt sich als subjektiv wirksame Existenzbestimmung erst aus dem Widerschein dessen, was er im einzelnen an Bösem vollbringt. Ihm kommt es daher ganz wesentlich auf die Methode an, auf das Wie der Verwirklichung des Bösen. Hierin nämlich, in der Methode, in ihrer Anwendung, findet er den Spielraum für die Reflexion, die er braucht, um seiner Existenz das Böse anzuverwandeln. Überhaupt scheint das Böse Valmont weniger als Faktum zu interessieren denn als Ausdruck seiner Subjektivität: es bereitet ihm Lust und hat für ihn Sinn, insofern er selbst es ist, der es heraufbeschwört. So auch erklärt sich der glimpfliche Ausgang jenes Abenteuers mit der Vicomtesse de M. . . , die in einer peinlichen Situation bloßzustellen, sich ihm unverhofft die Gelegenheit bietet. Wenn er darauf verzichtet und zudem, durch eine geschickt improvisierte Komödie, der verzweifelten Frau aus der Bedrängnis hilft, so tut er dies keineswegs aus Mitgefühl oder Mitverantwortung, sondern einzig, weil hier als Urheber der Gelegenheit der Zufall, und nicht er selbst, am Werk gewesen ist: »*pouvais-je souffrir qu'une femme fût perdue pour moi, sans l'être par moi? Et devais-je, comme le commun des hommes, me laisser maîtriser par les circonstances?*« (71/171)

Aus all dem geht hervor, daß die Intriganten der »*Liaisons dangereuses*«, Valmont wie auch Madame de Merteuil, niemals blindlings und unwählerisch das Böse vollbringen, sondern vielmehr in ihrem Wollen und Handeln sich grundsätzlich bestimmen lassen von einem klaren Konzept, was geradezu auf einen gewissen Dogmatizismus des Denkens hindeutet. Charakterfestigkeit, Klarsichtigkeit und Intelligenz sind hier für die besondere geistige Form des Bösen die unabdingbare Voraussetzung. Mit Recht sieht André Malraux das Originale und Außerordentliche der literarischen Leistung

Laclos' darin, daß ihm dies gelungen ist: »faire agir des personnages de fiction en fonction de ce qu'ils pensent«¹.

All ihrem Handeln liegt eindeutig ein Entwurf zugrunde. Diese Planmäßigkeit des Vorgehens wirkt aber letztlich (den Befürchtungen der Marquise zum Trotz) wohl eher aktivierend als hemmend, indem nämlich der Anstoß zum Handeln hauptsächlich aus dem Wunsch erwächst, die Anwendbarkeit des Gedachten und das Aufgehen der Rechnung zu erproben. Mit einem Wort, die Leidenschaft, mit der hier das Böse betrieben wird, liegt weniger im bösen Handeln selbst als in dem Denken, das es ermöglicht.

Es ist dies nun ein Denken, das auf das Böse als Existenzgrund und Medium eines absolut gewollten Selbstseins abzielt, — ein Denken, das unablässig angeregt wird von dem Bild, welches das denkende Subjekt von sich selbst konzipiert hat. Die das Böse speisende Kraft ist also die Imagination. Wenn Madame de Merteuil stolz sich rühmt, ihr eigenes Werk zu sein, so kommt, unter anderem, darin zum Ausdruck, daß bei ihr die Imagination, das geistig gefaßte Selbst, in der Wirklichkeit der Existenz aufgegangen ist. Obwohl dem Vicomte de Valmont die Selbstverwirklichung nicht im gleichen Umfang gelingt wie der Marquise, finden sich doch gerade bei ihm unverkennbare Anzeichen für ein Fasziniertsein durch das eigene Selbst. Die pointierte Feststellung André Malraux', die Hauptakteure der »Liaisons dangereuses« imitierten ihre eigene Person², bestätigt sich in der Tat allenthalben bei der Lektüre des Buches. Entscheidend ist hierbei, daß die Imagination, die das — sozusagen — mythische Modell entwirft, zunächst keineswegs, wie etwa im Falle Don Quijotes, das Identitätsbewußtsein sprengt. Es verhält sich vielmehr ohne Frage so, daß Valmont und Madame de Merteuil in dem, was sie als ein repräsentatives Bild ihrer selbst denkend vor sich hin stellen, durchaus sie selbst, nämlich Valmont und Madame de Merteuil, sein wollen. Genau dies ist der psychologische Wert ihrer Identifikation mit einem »Mythos«: in ihrem Streben nach absolutem Selbstsein hilft er ihnen, das, was sie sind, in einem gleichsam höheren Grade zu sein. Die Folge dieses — im Hinblick auf das konkrete Dasein und das mythische Bild — zwiefachen Selbstvollzuges ist nicht nur eine Steigerung des Selbst-Bewußtseins, sondern überhaupt eine intellektuelle Durchdringung der Existenz.

Vielleicht schon auf Grund dieser betont intellektuellen Einstellung zur eigenen Existenz und der eminenten Selbst-Kenntnis, die hier in einem besonderen Maß zugleich Selbst-Deutung ist, sind Valmont und die Marquise de Merteuil zur Schauspielerei prädestiniert. Denn — wie Paul Valéry einmal scharfsinnig bemerkt: »Se connaître n'est que se prévoir; se prévoir aboutit à jouer un rôle«³.

Die Existenz wird gleichsam literarisch: anstatt original zu sein, reproduziert und imitiert sie eine festgelegte Rolle. Sie gibt sich als die Selbst-

¹ Malraux, Laclos, l.c. p.420

² Malraux, l.c. p.421

³ P. Valéry, Stendhal. Oeuvres, ed. J. Hytier, (Pléiade) 1957, I, p. 558

Interpretation eines abstrakt — von allen Jeweiligkeiten absehend — gefaßten Selbst. — Die mannigfachen Probleme, die aus der Tatsache der intellektuell-imaginativen Vorwegnahme der Existenz (deren Vollzug hier immer schon Nachvollzug ist) erwachsen, sollen jedoch erst später, in einem anderen Zusammenhang, behandelt werden. Was vorerst, an dieser Stelle, interessiert, ist die besondere Art von Intellektualismus, die sich im Denken und Handeln der beiden Komplizen ausdrückt.

Eine grundsätzliche Haltung läßt sich am besten begreifen aus dem, was sie ausschließt und was sie ablehnt. Die Gefühlsfeindlichkeit, die wir bei Valmont ebenso beobachten können wie bei Madame de Merteuil, ist in dreifacher Hinsicht interessant: einmal als Eigentümlichkeit des Typus »Intellektueller«, dann als Charakteristikum des Rationalismus, zumal derjenigen Form, die sich im achtzehnten Jahrhundert in der Opposition gegen Rousseau manifestiert, und schließlich als ein Faktor des Bösen, das, um auf seine Weise überlegen und wirksam zu sein, vom Subjekt eine stoische Abwendung vom Allzumenschlichen und mithin vor allem vom normalen Gefühlsleben verlangt. — Böse ist die bei den Hauptakteuren der »Liaisons dangereuses« festzustellende Gefühlsfeindlichkeit insofern, als sie sich von vornherein als *Gefühllosigkeit* konzipiert. Nicht daß der Böse nur vermiede, Gefühle zu haben, — daß er gegen sie ankämpfte: er leugnet vielmehr, überhaupt Gefühle zu haben; wie er ja grundsätzlich sich selbst verleugnet als denjenigen, der er naturhaft, auf Grund seiner Geschöpflichkeit, ist — und sich nur insofern akzeptiert, als er glauben kann, sich von sich selbst, als ein Geschöpf von eigenen Gnaden, zu empfangen. Das Böse liegt also einmal in der Ausnahmestellung, die der intellektbetont böse Mensch für sich beansprucht, indem er die von ihm angenommene eigene Gefühllosigkeit der Gefühlsbefangenheit der anderen Menschen entgegenstellt. Diese, die anderen nämlich, sind für ihn — mangels Aufklärung — durchaus den Mechanismen des Gemüts unterworfen. Sie nach eigener Willkür zu manipulieren und dadurch ein raffiniertes System der Menschenbeherrschung aufzustellen, ist ein Privileg, das sich der intellektstolze Böse selber einräumt. Denn: »Les sots sont ici-bas pour nos menus plaisirs« (63/152).

Die besondere Haltung der Gefühlsfeindlichkeit ist in ihrem Ursprung viel zu komplex, als daß sie etwa mit dem Hinweis auf das Prinzip der Selbstzucht ausreichend erklärt werden könnte. Der Intellektualismus eines Valmont bedeutet offenbar mehr als eine bloße Überbewertung des Intellekts und Absage gegenüber den irrationalen Regungen des Gemüts. Indem hier schlechtweg die Weigerung steht, das Gefühl als menschliches Faktum ernst zu nehmen, kommt eine Einstellung zum Ausdruck, die gerichtet ist gegen das sinnlich-unmittelbare Leben überhaupt. Es ist daher auch nicht verwunderlich, daß vor allem die Frau, als das — im Vergleich zum Manne — ursprünglichere Wesen, von den Bösen zum Opfer erkoren wird. Und bezeichnenderweise sind es gerade die Natürlichkeit und Unreflektiertheit, die Madame de Tourvel dem Verführer Valmont interessant machen: die seltene

Seelenreinheit, die allein vom Herzen kommende, zunächst von keiner bewußten Sinnlichkeit getrübe Liebe und die Unfähigkeit, sich im geringsten zu verstellen (6/45, 133/343 f.).

Immer sucht der Böse das dialektische Verhältnis zur Normalität. Als ein Geist, der sich stets distanziert, ja grundsätzlich außerhalb der Ordnung stellt, verfolgt er das ihm Entgegengesetzte (das er selbst sich und dem er sich selbst entgegengesetzt hat): die Unmittelbarkeit des unschuldigen Lebens. Er verfolgt es, um es aufzuheben und zu vernichten — aber er verfolgt es nicht offen, denn in der Offenheit eines dem Gegner unverborgenen Kampfes würde ihm eine wesentliche Komponente des Bösen verlorengehen: die Reflektiertheit und Intellektualität, die, in ihrer bösen Ausprägung, darauf bedacht ist, auf Schleichwegen in die Seele des Opfers einzudringen und es von innen her zu korrumpieren. Die verderbliche Waffe des Verführers ist der kalte, nackte Verstand, der absolutierte Intellekt, und ihre — dem dialektischen Charakter des Bösen entsprechende — Anwendung besteht darin, mit dem Verstand zum Gefühl, mit dem Kopf zum Herzen zu sprechen und zugleich auch mit dem Verstand abzufangen und aufzunehmen, was allein seinem Herzen zugedacht ist. Valmont gibt vor, die Sprache des Herzens zu sprechen, wenn er bewußt und effektiv die des Verstandes spricht. Der aufs Böse eingestellte Intellekt triumphiert also auf Kosten des Gefühls gerade da, wo er auftritt als das Gegenteil dessen, was er in Wahrheit ist.

Wie schon im vorausgehenden Kapitel angedeutet, entspricht der Intellektualismus der »Liaisons dangereuses« einer, gerade im ausgehenden achtzehnten Jahrhundert, weit verbreiteten Form des Libertinage. Was ursprünglich cartesianisches Mißbehagen am Irrationalen und Ausdruck des Vorbehalts gegenüber einem diffusen Naturismus Rousseauscher Prägung gewesen sein mochte, zeigt sich hier, gleichsam pervertiert, als die kalte Leidenschaft eines absolutierten Intellekts, das Selbstzweck geworden ist und auf alles psychische Geschehen nur noch mit Hohn zu antworten vermag⁴.

Der so geartete Libertin ist dabei äußerst genußsüchtig. Indem er jedoch die spontane Empfindung stolz und konsequent ablehnt, kann für ihn das Vergnügen nur noch in der Reflexion bestehen: im intellektuellen Vor- und Nachvollzug, und nie in der unmittelbaren Gegenwart des konkreten Augenblicks. Allein schon aus diesem Grund sind die »Liaisons dangereuses« nicht zufällig als Briefroman gestaltet, indem nämlich die reflektierende Vorwegnahme oder Wiederholung eines Abenteuers kaum besser als beim Schreiben eines darauf bezüglichen Briefes vonstatten gehen mag.

Für den Libertin ist überhaupt immer wesentlich, daß er sich bei einem Abenteuer etwas denken, etwas daraus machen kann. *Wie* er etwas erlebt, ist das Entscheidende. Es kommt darauf an, daß das abenteuerliche Ereignis von ihm selbst heraufbeschworen und eingeleitet ist; so vor allem, indem es

⁴ Vgl. *F. Caussy*, *Laclous, d'après des documents originaux suivi d'un mémoire inédit de Laclous*, 21905, p.64

für ihn selbst und durch ihn selbst interessant wird, vermag er es reflektierend auszukosten. Was er erlebt, das konkrete Faktum, ist demgegenüber nahezu belanglos. Daß er dabei, was das Vergnügen anbelangt, nicht ganz auf seine Kosten kommt, geht aus einer Bemerkung Valmonts über den einfältigen Belleruche hervor; Neid und Betroffenheit scheinen hier die Verachtung noch zu überflügeln: »Je suis indigné, je l'avoue, quand je songe que cet homme, sans raisonner, sans se donner la moindre peine, en suivant tout bêtement l'instinct de son cœur, trouve une félicité à laquelle je ne puis atteindre« (15/61).

2. Rationalisierung des Daseins und intellektueller Formalismus

Nicht auf Befriedigung des Herzens, sondern auf Befriedigung und Bestätigung des denkend sich selbst genießenden Verstandes haben es der Vicomte und die Marquise abgesehen. Dementsprechend haben sie — und mit ihnen ein großer Teil ihrer Zeitgenossen — eine eigene Auffassung von der Liebe. Soweit für den betont intellektuell und gefühlsfeindlich eingestellten Geist der Aufklärungsepoche überhaupt von Liebe im landläufigen Sinn die Rede sein kann, versteht man darunter zunächst eine Affäre der bloßen Sinnlichkeit, — einer Sinnlichkeit freilich, die gemeinhin jeder Spontaneität entbehrt.

Unter der Einwirkung einer materialistischen Philosophie (Holbach), der zufolge alles Naturgeschehen auf Attraktion und Repulsion beruht, ist für den aufgeklärten und fortschrittlichen Menschen des achtzehnten Jahrhunderts die seelische Komponente der Liebe, insofern sie einen eigenen Wert darstellen soll, oft irrelevant geworden. Dem, was man so bedeutungsvoll Liebe zu nennen pflegt, liegt ganz einfach, wie überhaupt allen Materieverbindungen, der Selbsterhaltungstrieb oder, was auf dasselbe herauskommt, das Glücksstreben zugrunde. Indem nun ein Mensch allein dann glücklich werden kann, wenn die anderen Menschen sich dem nicht in den Weg stellen, — indem Glück also nur durch Mithilfe der anderen möglich ist, — beruht es auf der Gegenseitigkeit im Nutzen⁵. Damit ist aber auch die Liebe erkannt als etwas, das gerade nicht zu sein sie vorgibt, nämlich als eine Form des Egoismus (*amour de soi, amour-propre, intérêt*). — Weshalb also noch viel Aufhebens machen von Gefühlen, deren wahrer Kern doch nur ein egoistisches Verlangen nach Lust ist?

Madame de Merteuil und Valmont haben diesem »Gefühlsschwindel« konsequent abgeschworen. Die Marquise, welche die Frage, was es mit der Liebe auf sich habe, schon als ganz junges Mädchen beschäftigt, ist, auf Grund eigens angestellter Versuche, zu der Erkenntnis gelangt, daß »l'amour qu'on nous vante comme la cause de nos plaisirs, n'en est au plus que le prétexte« (81/202). Mögen die anderen, die Dummen und Schwachen, nur weiter an

⁵ Vgl. dazu *M. Naumann*, Holbach und das Materialismusproblem. In: Grundpositionen der franz. Aufklärung, hg. von W. Kraus u. H. Mayer, Berlin 1955 (= Neue Beiträge zur Literaturwissenschaft Bd. I)

die Erhabenheit ihrer Gefühle glauben und sich berauschen (»ces femmes à délire«!) an dem, was für sie selbst nur eine alberne Illusion ist — ein desto leichteres Spiel werden sie mit ihnen haben.

Wer sich so sicher ist, daß das, was man Liebe oder Leidenschaft nennt, nur eine Ausgeburt ungebändigter Phantasie ist und allenfalls die Kunst, der Natur nachzuhelfen (10/52), dem kommt es allerdings nicht mehr genau darauf an, welcher Partner oder welche Partnerin ihm das Vergnügen verschafft, — der ist, wenn es ihm tunlich erscheint, auch imstande, aus Lebensart — »par procédé« — zu lieben. Ein Beispiel dafür gibt nicht nur das von Valmont erwähnte Abenteuer mit der Comtesse de *** (115/300) ab, sondern vor allem auch sein Umgang mit der kleinen Volanges, der ihm auf die Dauer, selbst in puncto »plaisir«, fade und lästig wird (129/136, 133/344, 134/347). Was ihn hier trotzdem vorläufig bei der Sache bleiben läßt, ist einzig die Treue zu sich selbst und die Entschlossenheit zur Konsequenz im Bösen. Wo hingegen es ihm ausschließlich und schlechthin um das sexuelle Vergnügen zu tun ist, da läßt er selbst einen so interessanten Fall wie die — ihm endlich ergebene — Präsidentin auf sich beruhen und bevorzugt eine Spezialistin, die Kurtisane Émilie⁶. Daraus geht wiederum deutlich hervor, daß der Sinn der von Valmont praktizierten Verführung nicht im Sexuellen als solchem zu suchen ist. Das jedenfalls, was ihn zu dem Abenteuer mit der schönen Madame de Tourvel verlockt hat, ist sicher weniger ihre erotische Anziehung, insofern sie ihm ein begehrenswertes »plaisir« in Aussicht stellte, denn ihre Reinheit und Tugend als eine durch den Kontrast besonders reizende Möglichkeit, das Böse zu verwirklichen. Dieser Reiz freilich muß in dem Augenblick, da er sie zu Fall gebracht hat, an Stärke verlieren — und, überraschend menschlich, verspürt Valmont plötzlich das Bedürfnis, sich in den Armen der anspruchslosen Émilie vom anstrengenden Verführerwerk zu entspannen. Die seiner Komplizin nachträglich abgegebene Erklärung, er habe ihr damit seine vollkommene Gefühllosigkeit unter Beweis stellen wollen (138/355), wirkt opportunistisch und unglaublich.

Diese Beispiele mögen genügen, um die Liebesmoral des Libertin und zumal desjenigen entschlossen böser Ausprägung zu veranschaulichen. Wie die hier zugrunde liegende materialistische Anschauung sich im Kopf einer Marquise de Merteuil ausnimmt, ist folgender Äußerung zu entnehmen: »N'avez-vous pas encore remarqué que le plaisir, qui est bien en effet l'unique mobile de la réunion des deux sexes, ne suffit pourtant pas pour former une liaison entre eux? et que, s'il est précédé du désir qui rapproche, il n'est pas moins suivi du dégoût qui repousse? C'est une loi de la nature, que l'amour seul peut changer; et de l'amour, en a-t-on quand on veut? Il en faut pourtant toujours: et cela serait vraiment fort embarrassant, si on ne s'était pas aperçu qu'heureusement il suffisait qu'il en existât d'un côté. La difficulté est devenue par là de moitié moindre, et même sans qu'il y ait eu beaucoup à

⁶ Vgl. dazu *Vailland, Laclos par lui-même*, p.108 f.

perdre; en effet, l'un jouit du bonheur d'aimer, l'autre de celui de plaire, un peu moins vif à la vérité, mais auquel je joins le plaisir de tromper, ce qui fait équilibre; et tout s'arrange« (131/339).

Hier zeigt es sich noch einmal deutlich: indem effektiv allein die Aussicht auf eine Lustempfindung die Partner zusammenführt, ist die Liebe, die sich gern wie selbstlose sympathetische Zuneigung vorkommt, in Wahrheit eine Form elementaren Egoismus'. Sie ist überdies, was ihren geistig-seelischen Ausdruck anlangt, durchaus auf Illusion und Selbsttäuschung gegründet, deren Sinn darin besteht, eine rein biologische Funktion zu bemänteln und zugleich zu fördern. Wenn die Marquise zu Madame de Volanges äußert: »je n'ai jamais cru à ces passions entraînantes et irrésistibles, dont il semble qu'on soit convenu de faire l'excuse générale de nos dérèglements« (104/266), so ist dies, abgesehen von dem heimtückischen Hintergedanken, nämlich eine Verheiratung Céciles mit dem Chevalier Danceny zu verhindern, unzweifelhaft ihre Meinung. Die oben angeführte Stelle gibt indessen zu verstehen, welche Konsequenzen sich für ihr persönliches Verhalten, als das eines radikal aufgeklärten und freidenkenden Menschen, ergeben. Einmal dürfte sie keineswegs bereit sein, ihren Liebschaften eine das »plaisir« überlebende Dauer einzuräumen. Die Art, wie sie mit Belleruche verfährt, kann dafür als Beweis gelten. Dann steht fest, daß für sie, die grundsätzlich ihr Herz verleugnet, immer nur die Rolle des gefühlsmäßig nicht-engagierten Partners in Frage kommt, der die Verliebtheit und Gutgläubigkeit des anderen zur Selbstbestätigung mißbraucht.

Die Auffassung der Liebe als einer Erscheinung des weltbewegenden Egoismus' ist nun der Epoche durchaus geläufig. In ähnlichem Sinne wie Madame de Merteuil äußert sich etwa Chamfort in seinen »Maximes et pensées«: »C'est par notre amour-propre que l'amour nous séduit; hé! comment résister à un sentiment qui embellit à nos yeux ce que nous avons, nous rend ce que nous avons perdu et nous donne ce que nous n'avons pas?«⁷ Was aber demgegenüber an der Haltung der Marquise und des Vicomte das entschieden Böse ausmacht, liegt darin, daß sich bei ihnen das Bewußtsein vom Illusionscharakter der Liebesempfindung mit der Entschlossenheit verbindet, die vermeintliche Selbsttäuschung der anderen zu fördern, um sie dann für eigene Zwecke zu mißbrauchen. Die dem Zeitgeist entsprechende Anschauung vom »plaisir« als der treibenden Kraft alles zwischenmenschlichen Geschehens wird zum Prinzip eines Systems erhoben, das die mutwillige Manipulation menschlicher Seelenregungen und Begierden aus der Distanz des sich isolierenden Intellekts vorsieht.

Überhaupt tritt der Intellekt auf mit dem verwegenen Anspruch, alle Funktionen, deren Ausübung gemeinhin der spontan wirkenden Natur ansteht, selbst zu übernehmen. Die Natur wird überspielt und letztlich ausge-

⁷ Chamfort, *Maximes et Pensées, Caractères et anecdotes*, ed. P. Grosclaude, 1953, I, p.184

schaltet, indem man das eigene Seelenleben samt der Sinnlichkeit zerebralisiert. Was sich für Liebe ausgibt und auf Gegenseitigkeit zu beruhen scheint, ist in Wahrheit eine Angelegenheit des bloßen Verstandes und zudem ein überaus grausames Spiel mit den Gefühlen eines ahnungslosen Partners nach dem libertinistischen Grundsatz »prendre sans se laisser prendre«⁸. Hier aber, in der Entschlossenheit des Verführers, den Vorwand nicht für die Realität und die Realität nicht zum Vorwand zu nehmen, offenbart sich wieder das dem Bösen eigentümliche dialektische Verhältnis zur Wirklichkeit.

Zum Verständnis des Bösen, wie es in den »Liaisons dangereuses« vorkommt, ist also festzuhalten die absolute Rationalität, die den Liebesbegriff der Verführer auszeichnet. Die Natur wird dementsprechend rein materialistisch aufgefaßt: sie ist seelenlos und lediglich ein nach bestimmten Gesetzen funktionierender Mechanismus. Gäbe es für Valmont und Madame de Merteuil einen Anlaß, ihr Bösessein theoretisch zu rechtfertigen, so täten sie es vermutlich in der Weise, daß sie erklärten, es ergäbe sich als selbstverständliche Folge aus der einmal gewonnenen Erkenntnis, daß hinter allem menschlichen Handeln — was man sich auch einbilde — die Eigenliebe (der Selbsterhaltungstrieb) stehe⁹. Was liegt nun näher, so würden sie argumentieren, als daß ein Mensch, dem an Klarheit gelegen ist, sich dieses fundamentale Prinzip aneigne, um es bewußt und aktiv zu befolgen, da er ihm ohnehin unterworfen ist. Weshalb denn auf den Gebrauch des aktivierenden Verstandes und das dabei herauspringende Mehr an Lust (d.h. Selbstbestätigung) verzichten? Ihrer Meinung nach bestände so zwischen Aktivität und Passivität, Bewußtheit und Unbewußtheit nur ein quantitativer Unterschied, wodurch die Begriffe Gut und Böse, die dann auch nur noch quantitativ unterschieden wären, letztlich ihre moralische Bedeutung und Relevanz verlören.

Durch diese Erklärung mag klar geworden sein, daß ein der rational-materialistischen Einstellung Valmonts und der Marquise entsprechender Begriff des Bösen der inneren Konsequenz ermangelt und daher für unsere Analyse, bei der wir ja, dem Thema gemäß, am Bösessein der beiden festhalten wollen, unergiebig ist. Mit Rücksicht auf unser Vorhaben, das Böse zu betrachten, insofern es tatsächlich böse ist, dürfen wir unseren Standort außerhalb des geistigen Raumes, der dem Roman sein Gepräge gibt, nicht völlig aufgeben. Da es nämlich einen bestimmten, dem Werk immanenten Begriff des Bösen letzten Endes nicht gibt, ist auch eine Gesamtdeutung von dorthier nicht möglich. Von innen her zu interpretieren, ist nur insoweit angebracht, als es sich um nachvollziehbare psychologische Abläufe handelt.

Immerhin, es ist nicht verfehlt, auf die moralische Indifferenz hinzuwei-

⁸ Vgl. dazu R. Vailland, *Préface*. Zu: *Les Liaisons dangereuses*, (Le Club franç. du Livre) 1957, p.VIII

⁹ *Helvétius* ist so überzeugt von der Eigenliebe als dem absoluten, unaufhebbaren Prinzip alles menschlichen Handelns, daß er sie zum Richtmaß auch der allgemeinen Gesetzgebung machen möchte. Vgl. *De l'Esprit*, ed. cit. I, p.311 f.

sen, die gerade der Haltung eines materialistisch orientierten Intellektualismus entspringt. Die Charakterisierung der körperlichen Liebe als »ce qui fait venir l'esprit aux filles«, mit der Madame de Merteuil die kleine Volanges aufzumuntern sucht (105/271), ist nicht einfach als ein unverbindliches Bonmot zu verstehen, das auf eine — wenig erbauliche — Versnovelle von La Fontaine anspielt. Was sich in dieser frivolen Wendung ausdrückt, ist vielmehr eine im Rokoko weitverbreitete Überzeugung. Ist nämlich, wie es allenthalben geschieht, davon die Rede, daß Vorurteile abzulegen seien, so bleibt bei fast allen Autoren ungewiß, ob und inwieweit nicht auch die herkömmlichen Begriffe von Gut und Böse gemeint sind. Bezeichnend ist diese Äußerung von Diderots »Neveu de Rameau«: »on est dédommagé de la perte de son innocence par celle de ses préjugés«¹⁰.

Daß die Beseitigung der sogenannten Vorurteile, wie sie von den führenden Köpfen des Jahrhunderts programmatisch gefordert wird, oft mißbräuchlich zum Vorwand für mancherlei unmoralisches Tun gedient hat, darf jedenfalls angenommen werden. Von allen Aufklärern hat vielleicht einzig Kant die Gefahr eines latenten Amoralismus erkannt, indem er ihr, für die Zeit auffallend pessimistisch, seinen ethischen Rigorismus und die Lehre vom radikalen Bösen entgegensetzte. Bemerkenswert in dieser Hinsicht sind seine wiederholten Erklärungen, daß es mit der Eindämmung der Leidenschaften und grundsätzlichen Nüchternheit des Denkens allein nicht getan sei, ja daß gerade jene stoische Intellektualität, wo sie nicht entschieden mit dem Willen zum Guten einhergeht, sich im Bösen besonders schlimm auswirke¹¹.

Im Licht des moralischen Indifferentismus' erscheint nun auch die oben betrachtete Liebesmoral der »Liaisons dangereuses«. Sind die von Laclos geschilderten Zustände auch freilich nicht schlechthin exemplarisch für das im ausgehenden achtzehnten Jahrhundert allgemein Übliche, so liegen sie doch in der Konsequenz jener Haltung, aus der heraus man sich von aller Spontaneität distanziert und die Liebe lediglich noch in Form der Galanterie gelten läßt. (»Die Galanterie«, bemerkt Herder im »Journal meiner Reise im Jahre 1769«, »ist nichts weniger als die Sprache des Affekts und der Zärtlichkeit, aber des Umgangs und ein Kennzeichen, daß man die Welt kenne.«)¹² In den Prinzipien und den darauf fußenden Praktiken des Komplizenpaares zeigt es sich jedenfalls ganz deutlich, wie die der reinen Galanterie gemäße Neigung zur Rationalisierung der menschlichen Beziehungen sich rücksichtslos geltend macht. An die Stelle von Liebe und Sympathie tritt hier die private Politik, — ein unerbittlicher Machiavellismus, dessen Interesse sich völlig auf die Behauptung und Bestätigung des eigenen Selbst konzentriert¹³.

¹⁰ Diderot, Neveu de R., l.c. p.467

¹¹ Vgl. Kant, Grundlegung, l.c. p.249 f.

¹² Herder, Journal meiner Reise im Jahre 1769. In: Ideen zur Kulturphilosophie (Auswahl), Leipzig (Insel) 1911, p.81

¹³ Vgl. dazu E. et J. Goncourt, La femme au 18e siècle, 1898, p.194 f.

Als eine weitere Konsequenz des absoluten Intellektualismus ergibt sich die Gleichgültigkeit gegenüber dem psychischen Leiden. Denn wo das Gefühl überhaupt verleugnet wird, darf auch der seelische Schmerz keine Realität beanspruchen. Bei Madame de Merteuil und Valmont findet sich in der Tat keine Äußerung, die auf derartige Regungen bei ihnen selbst Bezug nähme. Bei allem, was sie tun und äußern, erscheinen sie in einer ungetrübten Heiterkeit. Dies wird psychologisch so zu erklären sein, daß ihr Intellekt die eigenen Leiden, auf die einzugehen er dem Herzen versagt, in aktiver Grausamkeit abreagiert. Indem sie aber das elementar menschliche Bedürfnis, sich einem Schmerz hinzugeben, an sich selbst unterdrücken, haben sie erst recht kein Verhältnis zu dem Leiden der anderen. Ihr Hohn und ihre Schadenfreude ist vollkommen sachlich, d.h. nichts deutet darauf hin, daß es für sie auch nur vorstellbar wäre, selbst unter einer — wie auch immer verursachten — psychischen Belastung zu leiden. Mit der Leidensfähigkeit scheint ihre Phantasie gleichermaßen die Fähigkeit zum Mitfühlen und zum vitalen Kontakt überhaupt verloren zu haben¹⁴.

Ihre Bosheit ist in keiner Weise ein Ausdruck ihrer Vitalität oder eines über die Stränge schlagenden Temperaments. Was ihren Unternehmungen Schwung und Nachdruck verleiht, ist vielmehr stets der Intellekt, der sich im Reflektieren der Möglichkeiten des eigenen Selbst beflügelt. Obwohl dieser sich gleichsam an sich selbst entzündet und keineswegs unmittelbar emotional bewegt wird, hat ihr Verhalten nicht weniger den Charakter einer Leidenschaft. Mit anderen Worten: die Bosheit Valmonts und der Merteuil ist getragen von einem Intellektualismus, der sich als Passion gebärdet — und insofern auch tatsächlich Passion ist, als eine Passion immer dort entsteht, wo ein Vermögen der Seele oder des Geistes zur Alleinherrschaft eingesetzt wird. »Der Wille, einen Affekt zu überwinden, ist zuletzt doch nur der Wille eines anderen oder mehrerer anderer Affekte«, sagt Nietzsche¹⁵.

Wenn zum Ausdruck kam, daß der Wille zur Intellektualisierung der Existenz die Unbedingtheit einer Leidenschaft annimmt, so gilt dies insbesondere für den Vicomte de Valmont. An seiner Person tritt auch deutlich zutage, was den Wesenskern jener passionierten Selbstbespiegelung ausmacht: eine alle innere Substanz verzehrende Eitelkeit. Diese »vanité« ist nun freilich das am meisten hervorstechende Übel seiner Epoche. Sie bestimmt seit langem weitgehend das gesellschaftliche Leben der Salons, vor allem der französischen Hocharistokratie, die, von Ludwig XIV. entmachtet und ihrer politischen und militärischen Funktion beraubt, nun oft nichts Besseres mehr zu tun hat, als der bloßen Repräsentation und dem Vergnügen zu leben. An die Stelle des Tatenruhms früherer Zeiten ist ein lediglich noch auf Wahrung des Scheins bedachtes, tatenloses Dasein getreten. Emile Dard schreibt darüber in seiner Laclos-Biographie: »la vanité qui cherche à

¹⁴ Vgl. *D. de Rougemont, L'Amour et l'Occident*, 1939, p.196

¹⁵ *Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse*, § 117.

paraître . . . s'était emparée d'eux avec toute la force d'une seconde nature¹⁶. — Valmont ist darin also ein typischer Vertreter seiner Zeit, und er ist es in einem viel stärkeren Maß als Madame de Merteuil, deren ursprünglicher, einer echten Willensenergie entspringender Tatendrang wir im ersten Kapitel herausgestellt haben. Ihr Unabhängigkeitsstolz äußert sich jedenfalls noch mit der Selbstverständlichkeit eines vitalen Triebs, während der Freiheitsliebe eines Valmont bereits etwas Künstliches und Krampfhaftes anhaftet: sie ist nicht vom Instinkt geprägt, sondern von der Reflexion, vom kalten Feuer des Intellekts. Freilich kennt auch er weder Gewissensbisse noch Angst, aber gerade die übertriebene Beflissenheit, mit der er seine Kaltblütigkeit zu betonen pflegt, deutet darauf hin, daß die Indifferenz im Menschlichen bei ihm nicht, wie bei seiner Komplizin, auf wahrer Überlegenheit und Seelenstärke beruht, sondern eben nur in einer intellektuellen Eitelkeit ihren Grund hat.

Die Eitelkeit Valmonts weist moderne Züge auf, die bereits das neunzehnte Jahrhundert ankündigen. Wie beim Dandy im Verstande Baudelaires und Barbey d'Aurevillys geht sie einher mit dem brennenden Bedürfnis nach Originalität und der Sucht, dem Selbst durch eine exzentrische Lebensführung Geltung zu verschaffen. Geltung — wenn es auch nur Schein-Geltung ist — hat Valmont offenbar nötig, um sich damit vor dem Selbstbewußtsein über seine eigene Substanzlosigkeit hinweg zu täuschen. Die Bedeutung jener Eitelkeit, die hier hauptsächlich ein Anders-sein-Wollen-als-andere ist, läge für ihn also darin, daß sie der geistigen Selbstbehauptung dient. Ohne von ihr getragen zu sein, würde er, der nicht über einen so mächtigen Willen verfügt wie seine Komplizin, jedenfalls kaum imstande sein, die zur Konsequenz im Bösen erforderliche Beharrlichkeit aufzubringen¹⁷.

Dem von Eitelkeit beseelten Menschen kommt es auf Geltung an. Geltungsdrang ist aber nicht dasselbe wie Tatendrang. Diesen beobachten wir bei Madame de Merteuil, jenen bei Valmont. Der Wille des Vicomte ist womöglich nicht einmal von Anfang an auf das Böse gerichtet. Denn psychologisch ist es durchaus denkbar, daß er erst durch die in der Eitelkeit seines Wesens begründete Vorliebe für den Schein zum Bösen gelangt ist. Wenn er zunächst vielleicht nur aus unmittelbarer Neigung blendet und täuscht, so tut er es schließlich mit zynischer Absicht und im vollen Bewußtsein seiner selbst als desjenigen, der etwas Böses tut. Dadurch aber, daß er böse handelt, wird er sich selbst interessant; er hat das gefunden, was seiner Existenz vor dem Bewußtsein Sinn und Bedeutung gibt. Eine Folge dieser Eitelkeit ist nun, daß all sein Tun den Charakter des Mutwilligen und Spielerischen erhält. Die ihn beherrschende Originalitätssucht, der Wille zum Ganz-Anderen, der ihn über alle gemeinhin für wert und gültig erachteten Formen inneren Verhaltens sich hinwegsetzen läßt, macht es ihm unmöglich, die Wirk-

¹⁶ *Dard*, *Le général Chod. de Laclos*, p.71

¹⁷ Vgl. dazu *Caussy*, *Laclos*, p.53

lichkeit als das, was sie ist, ernst zu nehmen. Sie wird ihm so zum Gegenstand seiner Willkür, zum Spielraum seines experimentierenden Intellekts. Gerade da, wo er, um einen Menschen zu verderben, nach einem gründlichst durchdachten Plan vorgeht, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß das Ganze letztlich nur ein Spiel ist, mit dem er seine Eitelkeit unterhält. Gewiß ist das Böse auch für ihn ein Mittel der Selbstverwirklichung und somit von existentiellern Belang; eine besondere Färbung bekommt aber die Lust am Bösen bei Valmont noch dadurch, daß sie untrennbar verbunden ist mit der ästhetischen Freude am Funktionieren der Methode¹⁸ und der intellektuellen Genugtuung über das Aufgehen eines Kalküls. Über diese Frage und vor allem auch über die ästhetische Bedeutung der Schwierigkeiten, die sich bei der Verführung der Präsidentin ergeben, wird später noch ausführlich zu sprechen sein.

Valmont will, indem er entschlossen das Böse vollbringt, nicht nur sein Selbst kultivieren, er will sich auch amüsieren, und zwar in der Weise, wie sich ein Intellektueller amüsiert, der sich von allen moralischen Bindungen losgesagt hat. Er betreibt die Verführung einer Frau, wie man im achtzehnten Jahrhundert Krieg führt, grausam und spielerisch zugleich. Das intellektuelle Spiel, an dem man sich ergötzt, besteht darin, daß man unter Einhaltung bestimmter Spielregeln den Gegner, bzw. die Frau, durch ausgeklügelte Vorspiegelungen in eine Falle treibt. Metaphern aus dem Bereich des Krieges sind in der Literatur von alters her üblich, wenn die »Eroberung« einer Frau beschrieben wird¹⁹. In den Briefen des Vicomte ist ihre Verwendung besonders auffällig — und überzeugend im Hinblick auf seine Methode. So setzt er etwaige Rivalen »hors de combat« und behauptet sich als »maître du champs de bataille« (47/125). Cécile wird zunächst durch eine »fausse attaque« getäuscht, so daß er die zum effektiven Angriff günstige »Stellung beziehen« kann (96/242 f.). Besonders stolz berichtet er von der Strategie, durch die er die »capitulation« der Präsidentin zuwege gebracht hat: »c'est une victoire complète, achetée par une campagne pénible, et décidée par de savantes manœuvres« (125/321)²⁰. Es kam darauf an, nichts dem Zufall zu überlassen und die Prinzipien der (amourösen) Kriegsführung — als da sind: Wahl des Terrains, Täuschungsmanöver, Sicherung des Rückzugs usw. — treulich zu befolgen. Die kriegstechnischen Ausdrücke häufen sich in Valmonts Schilderung — und was sein strategisches Können anlangt, so glaubt er es würdig eines Turenne oder Friedrich (125/326).

»L'amour de la guerre et la guerre de l'amour«, heißt es in Baudelaires Notizen zu den »Liaisons dangereuses«. Und weiter: »L'amour du combat. La tactique, les règles, les méthodes. La gloire de la victoire«²¹. — Was be-

¹⁸ Vgl. *Friedrich*, *Immoralismus*, I.c. p.327

¹⁹ Vgl. dazu *de Rougemont*, I.c. p.228 f.

²⁰ Vgl. auch die Merteuil — Lettre 85, p.221 — bei passender Gelegenheit über Prévans: »il voulait me combattre à armes égales«.

²¹ *Baudelaire*, *Notes sur les Liaisons dangereuses*, I.c. p.998

deutet hier diese Vorliebe für ein strategisch-methodisches Verfahren? Verhält es sich so, daß die Lust am Bösen in ihr aufgeht, ihr also untergeordnet ist, oder umgekehrt? Wir halten nach wie vor dafür, daß es Valmont und Madame de Merteuil um den Sieg des Bösen über das Gute zu tun ist. Dies aber ist eine abstrakte Forderung, eine Idee. Es zeigt sich, daß der Mensch, auch wenn er scheinbar interesselos, idealistisch sich für das Böse einsetzt, in Wahrheit stets unvermeidlich ein persönliches Interesse im Sinn hegt. Er kann ja immer nur ein bestimmtes Böses wollen; um überhaupt das Böse zu wollen, muß er sich seine Verwirklichung in einer bestimmten, seiner Person entsprechenden Weise vorstellen. Da er es also nicht unmittelbar und mit dem Ernst eines völlig abstrakten Wollens zu wollen vermag, braucht er etwas, das ihm das Böse vermittelt. Das findet er nun in der Methode, und zwar in einer Methode, die so beschaffen sein muß, daß sie die Idealität des Bösen scheinbar nicht aufhebt, zugleich aber das enthält, was ihm zum Bösen ein Anreiz ist. Der Ausdruck dieses scheinbar interessellosen, im Grunde aber doch interessierten Wollens, ist ein spielerisches Tun.

Der Spielcharakter am Verführungswerk des Vicomte de Valmont ist nicht zu verkennen. Sicherlich spricht man nicht umsonst von einem Intrige- oder Ränkespiel. Wo das Böse aus Luxus, also nicht zur Erlangung eines äußeren Gutes, sondern rein um seiner Idee willen und gleichsam aus nihilistischem Übermut betrieben wird, ist der Eindruck eines Spiels, bei aller Grausamkeit des Geschehenden, unvermeidlich. Während die Marquise de Merteuil vor allem durch den Absolutheitsanspruch ihres Willens dem Bösen zugeordnet ist, wird Valmonts Verhältnis zum Bösen hauptsächlich durch seine Intelligenz bestimmt. Sie im Sinne seiner seelenlosen Eitelkeit unverbindlich zu betätigen und zu erproben, findet er im Bösen den idealen Spielraum. In ihm richtet er sich ein mit seinen strategischen Grundsätzen, den Spielregeln des Libertinage, deren wichtigste die ist: »être toujours agissant et jamais agi«, — »toujours séducteur, jamais séduit«²². Aber gleichsam als Gegengewicht gegen die allzu große Freiheit²³, sodann um das Spiel interessanter zu machen und den Ruhm seiner Intelligenz dadurch zu steigern, daß er sie eine durch ihn selbst erschwerte Aufgabe erfolgreich lösen läßt, hält er streng darauf, auch die äußeren Formen und Regeln der Konvention zu beachten. Zugleich sind die »bienséances« freilich ein Element seiner Verführungsstrategie und die Grundlage seiner psychologischen Berechnungen; denn: »Connaître le bon ton, c'est connaître le ton des autres«²⁴.

Daß es sich hier nichtsdestoweniger um Spielregeln in einem durchaus ästhetischen Sinne handelt, ist unbestreitbar. Im großen und ganzen gilt daher auch für das Verführertum Valmonts, was Baudelaire am Dandysmus hervorhebt: »qui est une institution en dehors des lois, a des lois rigoureuses

²² Vgl. *Vailland*, L. par lui-même, p.53

²³ Vgl. *Rehm* über Kierkegaards Verführer, l.c. p.168

²⁴ *D. Mornet*, *La pensée française au 18e siècle*, 1932, p.24

auxquelles sont strictement soumis tous les sujets, quelles que soient d'ailleurs la fougue et l'indépendance de leur caractère«²⁵. — Diese Gesetzmäßigkeit im Vollzug einer — moralisch gesehen — gesetzlosen Existenz ist purer intellektueller Formalismus. In ihm aber offenbart sich eine dem Bösen eigentümliche Affinität mit dem Ästhetizismus.

3. Die Intelligenz im Dienst des Bösen

Das Böse, mit dem wir es in den »Liaisons dangereuses« zu tun haben, ist weit entfernt von aller Frivolität. Hat es doch nicht episodischen, sondern grundsätzlichen Charakter. Der Eindruck des Spielerischen, den das scheinbar uninteressierte böse Handeln abgibt, darf nicht darüber hinweg täuschen, daß das Böse hier aus der Tiefe einer zum Bösen entschlossenen Existenz kommt, um tief in die Existenz eines anderen Menschen einzudringen. Die dazu nötige geistige Beeinflussung ist nur möglich kraft einer hohen Intelligenz, die sich selbst als Intelligenz voll bewußt ist. Damit die spezifische, auf Wirkung bedachte Bosheit eines Valmont und einer Merteuil entsteht, muß der Intellekt, und zwar ein seiner selbst gewisser Intellekt, der sich von aller Spontaneität freihält, in den Dienst des bösen Willens treten. Das Böse ist umso böser, je rationaler es konzipiert wird. Nur auf Grund einer intellektualistischen Lebenseinstellung ergibt sich die Distanz zur Wirklichkeit, die erforderlich ist, um mit ihr zu experimentieren.

»Pour être méchant«, sagt Sartre, »il faut de l'expérience, de la pénétration, une connaissance exquise du cœur«²⁶. Andererseits fördert gerade das Bösesein die psychologische Erfahrung, indem einen weder Scheu noch Rücksicht daran hindern, experimentierend in den Seelenmechanismus eines Menschen einzudringen. Der Verführer ist ein »Psychologe in Aktion«²⁷, ein »manieur d'âmes«. Er analysiert sich kaltblütig in die geheimsten Winkel der weiblichen Seele hinein, um dort die Gefühle zu entlarven, welche die Frau sich selbst nicht einzugestehen wagt. Er versteht es, die äußeren Anzeichen zu deuten, und weiß genau, was er tun muß, um auf den Willen seines Opfers einzuwirken: »il excelle à la conduire, à provoquer ses impressions, à les changer, à la mener de l'indifférence à la curiosité, de la curiosité au désir, du désir à la passion. Il s'impose à elle, profite de ses faiblesses, tourne à son avantage les armes qu'elle lui oppose et sait se faire aimer pour ses vices mêmes«²⁸. Dazu bedarf es der Talente eines großen Schauspielers, der ja, nach Diderot, zugleich ein großer Psychologe und Analytiker ist. Denn die Wirkung eines solchen Verführers beruht auf der exakten Kenntnis und täuschenden Nachahmung aller Symptome einer echten Leidenschaft. Da Leidenschaft ansteckend ist und eigene Leidenschaft im anderen ebenfalls

²⁵ Baudelaire, *Le Dandy*, ed. cit. p.906

²⁶ Sartre, Saint Genet, p.146

²⁷ Der Ausdruck findet sich in *Heinrich Manns* Laclos-Essay. Abgedruckt als Vorwort seiner Übersetzung der *Liaisons dangereuses*. = *Schlimme Liebschaften*, (Insel) 1958, p.6

²⁸ *Gendarme de Bévoite*, La légende de Don Juan, p.262

Leidenschaft hervorzurufen vermag, kommt es darauf an, eine starke Gemütsbewegung zu inszenieren.

Die Mittel, deren ein Verführer sich da bedienen kann, sind verschiedener Art. Valmont, der bei Madame de Tourvel auf die rührende Wirkung seiner Tränen gerechnet hat, und sich im entscheidenden Augenblick von ihnen im Stich gelassen sieht (»soit mauvaise disposition, soit peut-être seulement l'effet de l'attention pénible et continuelle que je mettais à tout«), weiß sich sofort aus der Verlegenheit zu helfen: »Je suppléai donc, par la terreur, à la sensibilité qui se trouvait en défaut; et pour cela, changeant seulement l'inflexion de ma voix, et gardant la même posture: — ›Oui, continuai-je, j'en fais le serment à vos pieds, vous posséder ou mourir« (125/324).

Im psychologischen Kalkül also äußert sich hier das Böse: in dem grausamen Spiel einer sich selbst genießenden Intelligenz, die, zum Beweis ihrer Allmacht, mit der seelischen Wirklichkeit anderer Menschen ihren Spott treibt. Valmont ist seiner Sache, der Überlegenheit des Bösen gegenüber dem Guten, der reinen Intellektualität seiner subjektiven Vernunft gegenüber der Spontaneität eines fromm-vernünftigen Herzens, derart sicher, daß er sich von vornherein eigentlich nie veranlaßt sieht, an dem Erfolg seiner systematischen Verführungsarbeit zu zweifeln. Zweifel werden allenfalls laut bei Madame de Merteuil, der die ästhetisch rücksichtsvolle Verfahrensweise ihres Komplizen zu umständlich und langsam ist. (Bei ihrer gelegentlich zweifelnden Haltung bleibt allerdings zu erwägen, ob der Ausruf »Voilà une affaire manquée!« (106/274) nicht bewußt oder unbewußt — aus Eifersucht? — darauf absieht, Valmont an sich irre werden zu lassen.) Er aber hat keine Bedenken, schon im voraus zu triumphieren, wenn er nur feststellen kann, daß er in seinem Opfer den Kampf zwischen Pflicht und Neigung in Gang gebracht hat. So heißt es dann auch unmittelbar nach den entsprechenden Erfahrungen mit Madame de Tourvel: »je puis enfin prédire, avec certitude, le moment de la chute de mon austère Dévot« (99/250).

Das Verfahren, auf das der Verführer sein erhebliches Selbstvertrauen gründet, besteht im wesentlichen in einer psychologisch wirksamen Rhetorik. Um nun die in der Frau womöglich bereits keimende Liebe sich rasch zur Leidenschaft entwickeln zu lassen, ist es zweckmäßig, darüber auch sie selbst zum Sprechen zu bringen. Denn: »femme qui consent à parler d'amour, finit bientôt par en prendre, ou au moins par se conduire comme si elle en avait« (76/179). Es ist interessant, diese Erkenntnis, die Valmont mit dem nicht minder durchtriebenen Prévan gemein hat, auch in den »Confessions du comte de ***« von Duclos ausgesprochen zu finden; dort heißt es: »Une femme qui parle souvent des dangers de l'amour s'aguerrit sur les risques, et se familiarise avec la passion; c'est toujours parler d'amour, et l'on en parle guère impunément«²⁹.

²⁹ Ch. Pinot-Duclos, Confessions du comte de ***. In der Reihe: Petits conteurs du 18e siècle, 1878—82, p.140

Überhaupt scheint dies ein wesentliches Moment der Verführungspsychologie zu sein, daß man die Phantasie einer Frau mit der Liebe beschäftigt. Dabei ist es zunächst nicht einmal vonnöten, daß sie diese Liebe für sich auch billigt. Mag beispielsweise die kleine Volanges ruhig zur Beichte gehen und reuevoll zu Gott beten, daß er sie ihren geliebten Danceney vergessen lasse: indem sie so erst recht an ihn denkt, ist, wie die Marquise scharfsinnig bemerkt, der psychologische Effekt des Gebets ihrer Liebe eher günstig als abträglich (51/132).

Alle diese Überlegungen zeugen von einer rein mechanistischen Auffassung der menschlichen Seele. Analog dem physischen Automatismus, wie ihn Descartes gelehrt hat, sind auch die psychischen Abläufe allgemeinen Bewegungsgesetzen unterworfen. Die Seele, indem ihre Funktion berechenbar geworden ist, hat so alle Spontaneität und Freiheit eingebüßt; sie ist wesenlos geworden und — bar jeder transzendenten Realität — nur noch ein Aspekt des körperlichen Seins.

Als auf einer solchen Anschauung gründend erklärt sich dann auch der Erfolgsoptimismus eines Valmont. Denn offenkundig ist er davon überzeugt, daß, um eine Frau zu verführen, grundsätzlich die Kenntnis der psychischen Mechanismen genüge. Mit welcher Bewußtheit der Verführer sein psychologisches Wissen in die Tat umsetzt, entnehmen wir etwa folgender Äußerung, die sich darauf bezieht, daß er Cécile von angeblichen skandalösen Abenteuern ihrer Mutter erzählt: »J'ai remarqué depuis longtemps, que si ce moyen n'est pas toujours nécessaire à employer pour séduire une jeune fille, il est indispensable, et souvent même le plus efficace, quand on veut la dépraver; car celle qui ne respecte pas sa mère, ne se respectera pas elle-même: vérité morale que je crois si utile que j'ai été bien aise de fournir un exemple à l'appui du précepte« (110/287).

Aber auch Madame de Merteuil erweist sich als eine meisterhafte Psychologin. Das teuflische Kalkül, das sie bei ihrem »Mündel« aufbietet, ist nachgerade verblüffend im Hinblick auf ein derart weitläufig vorausgesehenes Resultat: »Je l'ai pourtant beaucoup prêchée sur la fidélité conjugale; rien n'égale ma sévérité sur ce point. Par là, d'une part, je rétablis auprès d'elle ma réputation de vertu, que trop de condescendance pourrait détruire; de l'autre, j'augmente en elle la haine dont je veux gratifier son mari. Et enfin, j'espère qu'en lui faisant accroire qu'il ne lui est permis de se livrer à l'amour que pendant le peu de temps qu'elle a à rester fille, elle se décidera plus vite à n'en rien perdre« (38/105 f.). Doch nicht nur bei der unerfahrenen kleinen Cécile gehen die Berechnungen der Marquise glatt auf. Selbst im Falle des mit allen Wassern gewaschenen Prévau erzielt sie mit ihren Manövern prompt die beabsichtigten Wirkungen. Immer weiß sie schon im voraus, wie ihr Gegner handeln und sich verhalten wird.

Die Schliche und Schlingen, mit denen die beiden Verbrecher ihren Opfern das Verderben bereiten, sind so mannigfach und differenziert, daß sie im einzelnen hier nicht betrachtet werden können. Besteht das in den »Liaisons

dangereuses« verübte Böse auch erstrangig in einer psychologisch kalkulierenden Intrige, so scheut man doch auch keineswegs vor objektiv kriminellen Handlungen zurück. So durchstöbert Valmont insgeheim den Sekretär und die Brieftasche der Präsidentin (nachdem er ihre Kammerzofe erpreßt hat), verschafft sich einen Nachschlüssel zu Céciles Schlafzimmer und beauftragt seinen Diener Azolan (diesen »trésor d'intrigue«), ihm die fremde Korrespondenz abzufangen. Sein Zynismus geht so weit, daß er bedauert, in derartigen Praktiken nicht geübter zu sein: »Je regrette de n'avoir pas le talent des filous. Ne devrait-il pas, en effet, entrer dans l'éducation d'un homme qui se mêle d'intrigues?« (42/114)

Was den »art de séduire« anlangt, so wird er nicht nur einfach praktiziert; mit Eifer und Vorliebe hält man sich auch bei der theoretischen Erörterung seiner Elemente auf. Dabei kann es sogar zu Meinungsverschiedenheiten zwischen den beiden Komplizen kommen; beispielsweise über die Frage, ob und wann die schriftliche Beeinflussung der mündlichen vorzuziehen sei (33/93 f., 34/95 f.). Immer wieder ist die Rede von dem, was ein Verführer vor allen anderen Fähigkeiten beherrschen muß, nämlich der Kunst, seine Lügen wahrscheinlich und glaubhaft zu machen. Dazu gehört, nach einem Wort der Marquise, daß man den »esprit d'un Auteur« mit dem »talent d'un Comédien« vereinigt (81/203): daß man etwa kalten Sinnes so überzeugend gefühlvolle Briefe zu schreiben imstande ist, wie es Rousseau in seiner »Héloïse« vermocht hat, und zudem willkürlich über seine Tränendrüsen und ein auf alle Ausdrucksnuancen des Gefühls geschultes Sprechorgan verfügt (33/94). Um sich nun auf die jeweils angebrachte Stimmung vorzubereiten, — »pour recorder les différents tons«, bedient man sich (wie übrigens auch Kierkegaards Verführer Johannes)³⁰ einer entsprechenden Lektüre (10/54). Auf jeden Fall muß man die Briefe, die man an sein Opfer richtet, als Mittel der Intrige zu benützen verstehen. Als Madame de Tourvel sich hartnäckig weigert, die Botschaften Valmonts zu lesen, ist das für ihn kein Grund, seine Zusendungen einzustellen: »J'en suis à ma quatrième Lettre renvoyée. J'ai peut-être tort de dire la quatrième; car ayant bien deviné dès le premier renvoi, qu'il serait suivi de beaucoup d'autres, et ne voulant pas perdre ainsi mon temps, j'ai pris le parti de mettre mes doléances en lieux communs, et de ne point dater: et depuis le second Courier, c'est toujours la même Lettre qui va et vient; je ne fais que changer d'enveloppe« (110/285).

Die angeführten Beispiele methodischen Vorgehens bei der Verführung lassen deutlich genug den intellektuellen Charakter der von Valmont und Madame de Merteuil begangenen Verbrechen erkennen. Die »pureté de méthode«, auf die vor allem der Vicomte sich viel zugute hält (125/326), bleibt durchweg gewahrt; kein Zufall, kein subjektiver Umstand verdirbt oder verhindert die kausale Deduktion dessen, was nach den einmal festgelegten Grundsätzen zu geschehen hat. Der kalt und nüchtern kombinierenden Lo-

³⁰ Vgl. *Kierkegaard*, Tageb. des Verf., l.c. p.453 (= I,385)

gik gelingt es also, die Haltung ethischer Gebundenheit zur Kapitulation zu zwingen. Es triumphiert uneingeschränkt der böse Geist der Selbstherrlichkeit, der zynische Glaube an die Manipulierbarkeit der Seele und des Gefühls. Mit einem Wort, das rationale Schema bewährt sich hervorragend.

Läßt sich der Verführer, den Prinzipien gemäß, in seinem Handeln auch nie vom Zufall eines günstigen Augenblicks bestimmen, so kommt er, da sein Geschäft wesentlich Betrug und Heuchelei ist, doch nicht umhin, sich den jeweiligen objektiven Gegebenheiten anzupassen. Nie aber geschieht dies in der Weise einer platten Akkommodation. Was er in einem solchen Falle tut, läuft vielmehr stets auf eine Verwandlung gleichsam und Umdeutung der Wirklichkeit in seinem Sinne heraus. So bringt es etwa Valmont fertig, Madame de Tourvel die Fehler seines früheren Lebens einzugestehen, und zwar mit der positiven Wirkung, daß die Fragwürdigkeit seines Charakters völlig hinter dem Eindruck einer rührenden Aufrichtigkeit zurücktritt. Ein anderes Mal weiß er durch sein Aussehen gesundheitlicher Mitgenommenheit, das in den häufigen nächtlichen Besuchen bei Cécile seinen tatsächlichen Grund hat, bei der Präsidentin den Eindruck zu erwecken, daß er seelisch schwer leide, weil sie auf seine Liebe einzugehen sich weigert. »Je réglerai l'état de ma santé sur l'impression qu'il fera sur elle« (110/288). Wer so spricht, fühlt sich durchaus als Herr der Wirklichkeit und hat seinen Spaß daran, nach Lust und Laune mit ihr umzuspringen.

Ein solches Verhalten, wie wir es durch die ganze Intrige hindurch beobachten können, kündigt von einer bestimmten Weise des Denkens und einem bestimmten Verhältnis zur Wirklichkeit. Und zwar handelt es sich um ein Denken, das entschlossen zu sein scheint, die Wirklichkeit nicht ernst zu nehmen — oder nur insofern ernst zu nehmen, als ihre Erscheinungen vieldeutig und fast beliebig interpretierbar sind. Die Wirklichkeit wird so zum Aktionsfeld einer sozusagen totalitären Psychologie. Indem man, wie es im Bekenntnisbrief der Marquise heißt, sein Vergnügen darin findet, sich in den verschiedensten Gestalten zu zeigen (81/200 f.), konzentriert sich die Tätigkeit der Intelligenz auf das Ergründen und Ausspielen psychologischer Wirkungen. Ziel und Ursache dieses einseitigen Erkenntnisstrebens ist aber das »plaisir de tromper«, d.h. die Lust am Maskieren und Demaskieren, an einem allgemeinen Umwerten der Erscheinungen.

Bemerkenswert ist nun, daß die im Dienst des Bösen stehende intellektuelle Neugierde zunächst bei einem radikalen Selbsterkennen ansetzt. Ganz offenkundig verhält es sich so bei Madame de Merteuil, die gerne die Ergebnisse der Selbstanalyse auf andere ausdehnt: »Descendue dans mon cœur, j'y ai étudié celui des autres« (81/204). Mehr noch als Valmont erweist sie sich als objektiver Beobachter der eigenen Subjektivität. Als sie dem Vicomte hinsichtlich der Präsidentin zu einem weniger umständlichen und zögernden Vorgehen ermahnt, tut sie es aus der an ihr selbst gemachten Erfahrung heraus, daß man als Frau am ehesten noch einer »attaque vive et bien faite« nachzugeben bereit ist (10/52). Auch ist dieses sympathisierende Von-sich-

auf-andere-Schließen eine wesentliche Voraussetzung für die Wirksamkeit im Bösen. Denn: »le cœur se connaît par le cœur: un indifférent ne saurait me blesser« — sagt Sartre³¹.

Hinsichtlich des überall in den »Liaisons dangereuses« festzustellenden Erkenntniswillens ist es nun sicherlich nicht unangebracht, hierin eine Äußerung des Zeitgeistes zu erblicken. Da die Liebe im achtzehnten Jahrhundert sich insgesamt durch starke Intellektualität und »curiosité d'esprit« auszeichnet³², muß natürlich insbesondere das Verhalten des Verführers davon geprägt sein. Es handelt sich hier, wie gesagt, vor allem um die »intellektuelle Neugierde an den Kräften des Seelenlebens«³³, entsprechend der Stendhalschen Formel »connaître les hommes pour agir sur eux«³⁴.

Aber dieses Wissen, das es hier zu erwerben gilt, ist nicht nur ausschließlich Mittel zum Zweck und Element der erstrebten Menschenbeherrschung; es ist, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, auch Selbstzweck und Gegenstand einer sich selbst genügenden Erkenntnisfreude. Nur um zu erfahren, was es mit der Liebe auf sich habe, beschuldigt sich die junge Merteuil vor dem Beichtvater einer Sünde, die sie nicht begangen hat. Und merkwürdigerweise setzt sie die gleiche Neugierde auch bei der kleinen Volanges voraus, indem sie deren Empörung über Valmonts Betragen mit der sarkastischen Bemerkung in den Wind schlägt: »Il vous apprend ce que vous mouriez d'envie de savoir!« (105/270)

Neugierde, Freude am Aufdecken verborgener Triebfedern und heimlicher Gefühlsregungen gehören nicht nur überhaupt zur »galanterie« des Rokoko-Menschen³⁵; sie machen auch einen wesentlichen Bestandteil der Lust am Bösen aus, wie wir sie an den beiden Intriganten beobachten können. »Sérieusement, je suis curieuse«, heißt es sehr bezeichnend in einem Brief der Marquise, »de savoir ce que peut écrire une Prude (sc. Madame de Tourvel) après un tel moment, et quel voile elle met sur ses discours, après n'en avoir plus laissé sur sa personne« (20/69). Gewiß hat das psychologische Interesse als solches noch keine Affinität mit dem Bösen; indem aber, wie hier, die intellektuelle Neugierde sich hämisch auf die Wirkung eines willentlich hervorgerufenen erotischen Erlebens richtet, ist sie zweifellos als böse anzusehen.

Eine ähnliche moralische Situation ist gegeben, wo Madame de Merteuil ihre Hochzeitsnacht als eine »occasion d'expérience« wahrnimmt. Hier befindet sich der Geist gegenüber den körperlichen Regungen in der Rolle eines aufmerksamen Zuschauers, wobei das Verwerfliche — und im theologischen Sinne Sündhafte — dieses Verhaltens darin besteht, daß der neugierige Intellekt die mit dem körperlichen Funktionieren verbundene Lust auf sich be-

³¹ Sartre, Saint Genet, p.146

³² Vgl. dazu *Goncourt*, La femme au 18e siècle, p.181

³³ *Friedrich*, Immoralismus, l.c. p.322

³⁴ Vgl. *Malraux*, Laclos, l.c. p.418

³⁵ Vgl. dazu *Mornet*, l.c. p.18

zieht³⁶. Überhaupt wird ja das Böse der »Liaisons dangereuses«, soweit es sich psychologisch ausdrückt, nicht zuletzt charakterisiert durch die lustvolle Beobachtung erotischer Mechanismen.

Im Hinblick auf das intellektuelle Vermögen des Menschen ist nun, der voraufgehenden Analyse zufolge, das Böse bedingt: einmal durch jene luziferische Haltung des Stolzes, die durch eine völlig vorurteilsfreie, rationale Selbsterkenntnis begriffen und aktiviert wird, und sodann — wie Sartre sagt — durch die radikale Geneigtheit des Subjekts, seine Ideen und Vorstellungen bis zum Ende zu entwickeln, auch wenn Anstand und Sitte ihm gebieten, sie auf halbem Wege anzuhalten³⁷. Es handelt sich um eine fundamentale Glaubenslosigkeit, mithin um ein In-Fluß-geraten-Sein der geistigen Person, wobei das haltlos gewordene, desorientierte Selbst sich selbst gleichsam nur noch als ein von außen — immerfort aufstörend und versuchend — an es herantretendes anderes Selbst erfährt.

Diese Verselbständigung und Selbstentfremdung des Subjekts macht sich nun geltend in einer rein intellektualistischen Lebenseinstellung, d.h. in jener formalen, ungebundenen Ratio, die, wie an den Helden der »Liaisons dangereuses« zu beobachten ist, im Widerspruch steht zu der Ich und Welt, Subjekt und Objekt gleichermaßen umspannenden allgemeinen Vernunft. Das Böse dieser Haltung zeigt sich darin, daß die subjektive Vernunft am objektiv Vernünftigen desinteressiert ist und sich ihm gegenüber selbstherrlich isoliert: »Sie wehrt sich gegen die Vermengung mit dem Sein, verweist es als bloße Natur in einen eigenen Bereich, dem sie selbst nicht unterliegt«³⁸. Wie Goethes Faust nach dem Teufelspakt befinden sich Valmont und Madame de Merteuil in der Lage, den Logos durch die persönliche Willkür, die ungebundene, selbstsüchtige Vernunft ersetzt zu haben. Daß mit dem Aufgeben der Weltvernunft zugunsten der absoluten Subjektivität sogleich auch das eigene Selbst verlorengeht, ist bereits an früherer Stelle vermerkt worden.

Freilich ist der Verlust an geistig-moralischer Substanz durchaus auch ein Charakteristikum der späten Kultur des achtzehnten Jahrhunderts, — einer Mentalität nämlich, die es in ihrer Intellektbesessenheit verabsäumt, sich auch mit den natürlichen Kräften des Gefühls zu nähren. Kann auch die Einbuße humaner Ganzheit, die sich gerade am gesellschaftlich repräsentativen Menschen der Epoche abzeichnet, nicht schon als solche Zeugnis einer bösen Gesinnung sein, so ist böse doch zweifellos die intellektuelle Hybris, wie sie uns in Valmont und der Marquise de Merteuil begegnet. Die überaus wirksame Bosheit dieser beiden Verbrecher beruht, wie wir gesehen haben, zu einem guten Teil auf der Absolutierung einer durchaus weltimmanenten Logik, d.h. einer Privat- oder Speziallogik, die sich in ihren Prozessen ausschließlich

³⁶ Vgl. dazu *L.-P. Guignes*, zit. bei C. Elsen, *Homo eroticus, esquisse d'une psychologie de l'érotisme*, 1953, p.127 f.

³⁷ *Sartre*, l.c. p.30

³⁸ *M. Horkheimer*, *Zum Begriff der Vernunft*. Frankfurter Universitätsreden, Heft 7, 1952, p.5

nach einer subjektiv aufgefaßten Zweckmäßigkeit orientiert. Die so absolute Vernunft — und das ist im Grund die entfesselte Vernunft, die sich einem auf Ausgleich des Irrationalen und Rationalen bedachten Gesamtsystems nicht mehr fügen will — neigt ihrem Wesen nach dahin, sich der partikularen Interessen des Subjekts anzunehmen, und die Folge davon ist (als dialektischer Umschlag) ein erneuter Durchbruch der Irrationalität, die sich in der Entfesselung primitiver Triebe anmeldet. Es ist daher auch konsequent, wenn — wie besonders für Valmont noch zu zeigen ist — der losgelöst-autonome Intellekt mit seiner dem Ordnungsprinzip des umfassenden transzendenten Logos entfremdeten Logik letztlich auf Selbstvernichtung hinausläuft³⁹.

Zunächst jedoch hat die Verbindung von Intellekt und Bosheit andere Aspekte. Sie zeigt sich positiv etwa als geistige Anstrengung im Hinblick auf ein zu konstruierendes System des Bösen: hierhin gehören die Ausbildung und Verfeinerung der Seelen-Strategie, das unbedingte Festhalten an der »pureté de méthode«. Sodann ist auch unbestreitbar, daß das intellektualistisch begründete Böse mit einem Perfektionswillen einhergeht, der ihm den Anschein einer seriösen Geistigkeit einbringt. Ob hier der Intellekt, ob die hypostasierte Intelligenz das Böse vergeistigt — oder ob, umgekehrt, das Böse durch die Absolutheit seines ungebundenen Wollens der Intelligenz den Glanz und die Schärfe verleiht, mag gleichgültig bleiben. Entscheidend ist, daß Bestätigung des Intellekts und Verwirklichung des Bösen ein und dasselbe bedeuten können. »On ne peut que s'humilier devant la profondeur de vos vues, si on juge par le succès de vos démarches« (66/160). Dieses von Valmont der Marquise dargebrachte Lob ihrer Intelligenz ist zugleich als ein Lob ihrer Bosheit zu verstehen. Es ist interessant, daß in den »Liaisons dangereuses« vom Bösen selbst kaum ausdrücklich die Rede ist, sehr viel aber von den Funktionen und Kombinationen der Intelligenz. Die Idee der Intelligenz kann hier gewissermaßen als eine Formel für das Böse angesehen werden.

Der Zusammenhang des Bösen in seiner spezifischen Bestimmtheit durch den absoluten Intellekt mit dem entscheidenden Erlebnis des Jahrhunderts, der Befreiung des Denkens aus den Banden des Dogmatizismus, liegt auf der Hand. Wo der Mensch seine aus der Ordnung erwachsene Freiheit wahrnimmt, um sich von dieser Ordnung zugunsten der eigenen Subjektivität loszulösen, wo das Vernunftdenken sich aller Fesseln entäußert und die Evidenz der Tatsachen gegen das Sein ausgespielt wird, — da ist es auch nicht weit bis zur selbstherrlichen Identifikation des Menschen mit dem Geist⁴⁰. Ob das Böse in Erscheinung tritt oder nicht, ist dann wohl nur noch eine Frage der Konsequenz, des Mehr oder Weniger an Realisationswillen.

Trotz aller Disponiertheit, die das zeitgenössische Denken geschaffen haben mag, haben nur relativ wenige Individuen den Schritt zum Bösen auch wirklich vollzogen. Das berühmteste Beispiel einer — wenigstens theoretisch —

³⁹ Vgl. dazu *H. Broch*, *Der Zerfall der Werte*. Ges. Werke, Essays II, Zürich 1955, p.41 f.

⁴⁰ Vgl. dazu *Valéry*, *Préface aux Lettres persanes*, ed. cit. I, p.510 f.

bösen Existenz ist der Marquis de Sade. Im allgemeinen aber macht sich die entfesselte Ratio nur in einem blühenden Hedonismus geltend, der weniger böse-
artig als frivol ist. Wie sehr indessen das Böse als mögliche Konsequenz der
verselbständigten, subjektiven Vernunft die Gemüter beunruhigt, zeigt sich
daran, wie häufig dieses Problem, gleichsam als die Kehrseite des Fortschritts-
optimismus', in der Literatur der Zeit behandelt wird. Der Versac des Cré-
billon fils, der Gaudet d'Arras des Rétif de la Bretonne, die Verbrecher Sa-
des sowie Lessings Marinelli und Schillers Franz Moor — alle diese Böse-
wichte sind zugleich ausgemachte Intellektuelle. Es sind Menschen, die, wie
die Helden der »Liaisons dangereuses«, ihren Verstand auf Kosten ihres Her-
zens kultiviert haben und als unabhängige Geister Lust und Selbstbestäti-
gung dadurch zu erlangen suchen, daß sie das Wertsystem der bestehenden
Zivilisation mit deren eigenen Waffen schlagen.

Freilich ergibt sich aus der Überbetonung des Intellekts noch kein positi-
ver Impuls, das Böse zu tun. Daß das Böse und die Intelligenz einander be-
dingen, kann nur aus der Haltung eines naiven Naturismus behauptet wer-
den. Uns aber geht es hier lediglich um die Feststellung einer gewissen Affi-
nität, die darauf beruht, daß die absolutierte Intelligenz keine rechten Grün-
de mehr kennt, das Böse *nicht* zu tun. Dieses Moment läßt allerdings die auf-
klärerische Vernunftauffassung in moralischer Fragwürdigkeit erscheinen: sie
ist zwar nicht böse im eigentlichen Sinn, doch verbirgt sich in ihr ein — leicht
zum Bösen ausschlagender — Amoralismus.

Ganz sicher ist der Vernunftbegriff der Aufklärung nicht schon im Be-
wußtsein dieser gefährlichen Konsequenz entwickelt worden. Soweit sich
das befreite, mündig gewordene Denken — in der humanen Absicht des
Kantischen Kritizismus — darauf verlegt, forschend und prüfend den Tat-
sachen nachzugehen und sie in einer neuordnenden Bestandsaufnahme zu er-
fassen, ist der kritische Geist unzweifelhaft von ethischem Ernst und Eifer
beseelt. Im Bereich der Subjektivität und persönlichen Willkür jedoch, wo
man sich der Ratio vornehmlich als Mittel zur Beherrschung von Mensch und
Natur bewußt wird, tritt die Bedenklichkeit eines Vernunftbegriffs, der nicht
mehr ausdrücklich auf die Wahrheit bezogen ist, deutlich zutage. Die jeden
Gefühlsanspruch abweisende, sich vor nichts mehr scheuende Intelligenz hört
auf, als ordnende Kraft zu wirken. Als Organ der rationalisierten Selbstbe-
hauptung waltet sie nunmehr absolut willkürlich; sie verfügt über die Wirk-
lichkeit und manipuliert sie je nach dem, was ihrer Laune im Augenblick be-
hagt. Gefragt ist jedenfalls nicht die Wahrheit, sondern die Wirkung. Wesen
und Erscheinung werden so mit hämischer Lust auseinandergerissen, so daß
in Wirklichkeit eine Taktik sein kann, was wie Liebe aussieht, und eine Falle,
was sich in den Formen aufrichtiger Ergebenheit abspielt. Kurzum, es zeigt
sich, daß der dem absolutierten Intellekt entsprechende Geist, wenn er aus der
betrachtenden Seinsweise heraustritt und im Sinne der Subjektivität zu wir-
ken beginnt, der Welt gegenüber nur noch eine Haltung kennt: die des un-
umschränkt und willkürlich Herrschenden.

Worin liegt nun das Böse dieses Denkens, das in den »Liaisons dangereuses« so großartige Triumphe feiert? Die Antwort lautet: darin, daß die Wirklichkeit nicht mehr hingenommen wird als das, was sie ist; daß nur noch das subjektive Verhältnis zu ihr, und nicht mehr sie selbst, interessiert. Damit ist aber zugleich ein negatives Verhältnis ausgedrückt. Denn die Wirklichkeit wird verneint, indem sie vom Denken nicht mehr als ein gegenständlicher und identischer Inhalt behandelt wird. Sie ist der Haltung des so Denkenden nach bloß noch eine Funktion des Denkaktes: sie wird ja gleichsam in den Denktakt hereingenommen und mit ihm, als etwas gleichermaßen Bewegliches und Veränderliches, gleichgesetzt. Diese selbstherrliche, die Wirklichkeit usurpierende Denkweise ist aber der Ursprung jenes Ästhetizismus, von dem im nächsten Kapitel zu handeln sein wird.

DRITTES KAPITEL
DIE AFFINITÄT DES BÖSEN MIT DEM ÄSTHETIZISMUS

1. Die Bedingungen des »Bösen um des Bösen willen«

Der Eindruck, den uns die Lektüre der »Liaisons dangereuses« vermittelt, ist der von etwas Ungeheuerlichem und Skandalösem. Wenn wir eingehender fragen, *was* an dem Roman des Choderlos de Laclos eigentlich das Ungeheuerliche und Skandalöse ausmache, müssen wir uns sagen, daß es weniger die geschilderten Vorgänge in ihrer Faktizität sind, die uns beeindrucken, als vielmehr die Tatsache ihrer Unbegreiflichkeit, d.h. wir sind ratlos, das, was da geschieht, aus menschlich-verständlichen Motiven zu erklären. Nicht die objektive Unmenschlichkeit der von Valmont und Madame de Merteuil begangenen Verbrechen bestürzt den Leser in erster Linie (er empfindet, der künstlerischen Anlage des Buches zufolge, nicht einmal besonderes Mitleid mit den Opfern), sondern vor allem die subjektive Unmenschlichkeit derer, die ohne jegliche Notwendigkeit und ganz ohne ersichtlichen Grund im Bösen sich nicht genug tun können.

In der Tat stehen wir hier vor einer seltenen Erscheinung, vor der Gegenwart nämlich, die man als das »Böse um des Bösen willen« zu bezeichnen pflegt. Der Ausdruck ist indessen leicht irreführend; jedenfalls sollte er nicht ohne die genaue Bestimmung dessen, was mit ihm gemeint ist, verwendet werden. Denn bedenkt man, daß gerade erst das Worumwillen, das sich in der Gesinnung ausdrückt, und nicht etwa das Was einer Handlung darüber entscheidet, ob sie böse sei oder nicht, und daß ferner das Böse selbst im Grunde immer nur in der subjektiven Isolierung eines Einzelguten gegenüber dem Guten schlechthin bestehen kann, so erweist sich, daß die Wendung vom »Bösen um des Bösen willen« nur etwas über die Erscheinung, nichts aber über das Wesen des Bösen aussagt.

Wenn es also das Böse um des Bösen willen strenggenommen auch nicht gibt, so hat der Ausdruck doch einen Sinn. Tatsächlich ist die Formulierung elliptisch und müßte unmißverständlicher lauten: »das Böse um des Vergnügens am Bösen willen«. Gemeint ist nämlich die abstrakteste Form des Bösen, und zwar diejenige, deren Verwirklichung kein Worumwillen kennt, das sich konkret-gegenständlich ausdrückt: statt — wie sonst gewöhnlich — Mittel zur Erreichung eines äußeren, vom Subjekt verschiedenen Zweckes zu sein, ist das böse Tun hier schon an sich der Zweck, insofern das, was das Subjekt anstrebt, davon nicht ablösbar ist. Aber Selbstzweck im eigentlichen Sinne ist es nun doch nicht, da das, was das Subjekt an dem Tun des Bösen hat, nicht eigentlich dieses selbst ist, sondern das Vergnügen daran — und mithin etwas, das, für sich gesehen, ein Gutes darstellt.

In dem so geklärten Verstande freilich ist hinsichtlich des in den »Liaisons dangereuses« erzählten Geschehens nichts zutreffender als die Feststellung,

daß wir es hier mit dem »Bösen um des Bösen willen« zu tun haben. Äußert doch die Marquise de Merteuil selbst: daß sie nicht aus Not betrügen wolle, sondern allein zu ihrem Vergnügen (152/383). Entsprechend steht es für Valmont fest, daß er keineswegs etwa von seiner Sinnlichkeit getrieben ist, wenn er es unternimmt, Madame de Tourvel zu verführen. Auch das Motiv der Rache kommt, wie im ersten Kapitel gezeigt wurde, als ernst zu nehmendes Motiv nicht in Frage. Den Ausschlag gibt vielmehr für beide Verführer, vorzugsweise aber für den Vicomte, ein ästhetisches Moment: es kommt ihnen nicht so sehr darauf an, überhaupt eine böse Handlung zu vollbringen, als darauf, sie in einer bestimmten Weise zu vollbringen. Das Vergnügen, das sie dabei empfinden, besteht nicht eigentlich in dem, *was* sie tun, sondern darin, *wie* sie es tun, im Formalen also, und nicht im Gehaltlichen.

Indem nun dieses vom Gehalt abgehobene Formale (oder Scheinhafte) für sie ein Anreiz zum bösen Handeln ist, ist es gewissermaßen ein Aspekt des Bösen selbst: es muß in der Subjektivität der vom Bösen Angesprochenen eine Entsprechung haben. Diese aber läßt sich fassen in einer Gesinnung, die sich durch unbedingte Ichbezogenheit auszeichnet. Das Prinzip der Eigenliebe erscheint absolutiert: es allein bestimmt das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst und zur Mitwelt. Das Vergnügen als die Bestätigung und Erfüllung der Eigenliebe bleibt so die einzige noch mögliche Beziehung zur Wirklichkeit. Für die Wirklichkeit aber bedeutet dies, daß sie nicht mehr anerkannt wird als das, was sie ist, nämlich als eine Erscheinung des Seins. Was von ihr im Bewußtsein Geltung behält, ist lediglich der äußere Schein, genauer: sie interessiert nur noch, insofern sie für das Subjekt Reiz und Inzitant ist, das eine angenehme Empfindung, ein Vergnügen hervorruft.

Kurz, wir haben hier mit einer Gesinnung zu tun, deren Wesentliches es ist, daß der moralische Aspekt der Welt ignoriert und das In-der-Welt-Sein grundsätzlich im Haben subjektiv angenehmer Empfindungen zu realisieren gesucht wird. — Valmont und Madame de Merteuil »sont des matérialistes absolus, ils se passent de tout élément moral: le plaisir rend compte de tout, c'est le fait fondamental, c'est le principe«⁴¹. Diese, die Denkungsart der beiden Verführer treffend analysierende Bemerkung deckt sich in ihrem Inhalt genau mit dem, was Kierkegaard die ästhetische Lebenseinstellung nennt.

Der Begriff des Ästhetischen, dessen wir uns im folgenden bedienen wollen, bezeichnet nach Kierkegaard das *negative* Ergebnis jener »Wahl, mit der man Gut und Böse wählt, oder Gut und Böse abtut«⁴². Es bezeichnet die eine der beiden im »Entweder/Oder« möglichen Bestimmungen, die darüber entscheiden, wie »man das ganze Dasein betrachten und selber leben will«. Die andere Bestimmung ist die ethische. Wer, indem er Gut und Böse wählt, sich zur ethisch bestimmten Existenz entschließt, wählt letztlich das Gute: er setzt damit ja das Gute als ein Sein. Wer hingegen ästhetisch leben will, hat

⁴¹ J. Merlant, *Le roman personnel de Rousseau à Fromentin*. Thèse, Paris 1905, p.77

⁴² Kierkegaard, *Gleichgewicht*, l.c. p.180 (= II, 153 f.)

nicht etwa das Böse gewählt; er hat im Grunde überhaupt nichts gewählt, aber gerade dadurch (durch die Indifferenz seines Wollens) sein Dasein dem Bösen geöffnet.

Eine ästhetische Existenz liegt überall da vor, wo das Entscheidende fehlt: die »Taufe des Willens«. »Das Ästhetische in einem Menschen«, sagt Kierkegaard, »ist das, dadurch er unmittelbar das ist was er ist; das Ethische ist das, dadurch er das wird was er wird«⁴³. — Ein »Ästhetiker« in diesem Sinne ist nun durchaus der Verführer Valmont. Auch er ist, was er ist, immer nur im Augenblick. Er ist die Rolle, die er gerade spielt, darin erschöpft sich seine Existenz, und über die Rolle hinaus ist er gar nichts. Er ist ein Schauspieler mit einer ständig wechselnden Maske. Und diese Maske verbirgt nicht etwa ein Gesicht; sie verbirgt das Fehlen eines Gesichtes. Er hat in dem, was er ist, keinen Bestand in der Zeit. Was er im Augenblick ist, ist er nur der Form, nicht aber dem Wesen nach. Sein Wesen besteht darin, kein Wesen zu haben. Er hat sein Wesen veräußert: er hat es an den Schein verloren.

Das dieser willens- und wesensmäßigen Unbestimmtheit entsprechende Verhalten, die daraus entspringende Willkür, wird von Madame de Tourvel ganz richtig charakterisiert: »Écarté sous une forme, vous vous reproduisez sous une autre. Les choses qu'on vous demande de ne plus dire, vous les redites seulement d'une autre manière. Vous vous plaisez à m'embarrasser par des raisonnements captieux; vous échappez aux miens« (56/141).

Mit der Komplizin Valmonts, der Marquise de Merteuil, verhält es sich etwas anders. Zwar ist auch sie, wie ihre tiefsitzende Amoralität beweist, in dem Grunde ihrer Existenz ästhetisch bestimmt: eingestandenermaßen tut sie das Böse um der Lust am Bösen willen. Dennoch geht es nicht an, sie mit jenem »ästhetischen Typus« zu identifizieren, den Kierkegaard herausgearbeitet hat und dessen Auftreten auch deutlich erst im neunzehnten Jahrhundert bemerkt wird. Der Grund für diese Unterscheidung ist das betonte — wenngleich wesenlose — Tatmenschen-tum der Marquise, das wie ein Relikt aus heroischeren Zeiten anmutet. Madame de Merteuil sucht das Vergnügen, gewiß; aber, im Unterschied zu Valmont, sucht sie es vor allem im Tun der bösen Tat selbst, und nicht so sehr in der Methode und in der Reflexion über die vollbrachte Tat.

In Valmont also begegnet uns bereits der Ästhetiker im Sinne Kierkegaards. Typmäßig stellt er, als vollendeter »petit-maitre« des Rokoko, eine Vorform des Baudelaireschen Dandy dar. Auf Grund der Augenblicksbezogenheit seiner Existenz ist ihm das Wie des Erlebens wichtiger als die Existenz selbst. Die Methode bedeutet ihm Freiheit; in Wahrheit ist sie freilich ein Ausdruck gerade seiner Unfreiheit, d.h. seiner unbewußten Unfähigkeit zum natürlichen Selbst-Sein und spontanen Erleben. — Sehr zu Recht erkennt Hugo Friedrich in der zelebrierten Methodik und Gefühlsfeindlichkeit des Verführers »ein Vorspiel zu den ästhetischen Maximen des 19. Jahrhun-

⁴³ Kierkegaard, l.c. p.190 (= II, 161)

derts, deren *l'art-pour-l'art*-Gedanke hier schon im moralischen Bereich erlebt wird⁴⁴.

Wie versteht sich der Zusammenhang von Verführertum und ästhetischer Lebenseinstellung, der in der Existenz des Vicomte de Valmont offenbar wird? Ist dieser Zusammenhang wesentlich und notwendig, oder nur zufällig? Entscheidend für beide Haltungen ist die Wesenlosigkeit des inneren Menschen, die in der absoluten Ichbezogenheit ihren Grund hat. Sie ist die gemeinsame Wurzel. Der Ästhetiker ist Ästhetiker und der Verführer ist Verführer, weil einer wie der andere sein Dasein, und das Dasein überhaupt, nicht in Bezug und Richtung auf ein sinngebendes Allgemeines begreifen: sie sind gefangen gleichsam in der Isolierung ihres Ich und bekommen daher in allem, was nicht Ich ist, auch nur den äußeren Schein zu fassen.

Der Verführer, wie er sich in Valmont verkörpert, ist nun letztlich nichts anderes als die aktive Ausprägung des Ästhetikers. Er macht den verzweifelten, paradoxen Versuch, aus der gewollten Isolierung seines absolutierten Ich auszubrechen. Sein Streben nach Selbstverwirklichung drängt ihn dazu, die Selbstbestätigung, die er bei sich selbst nicht finden kann, im anderen zu suchen. Dies aber ist ein Unding. Denn für ihn, insoweit er weselos ist, gibt es gar keine Möglichkeit, zu dem anderen in ein wesentliches Verhältnis zu treten: er kann nicht zusammenbringen, was nicht dem Wesen nach zusammengehört⁴⁵. Gerade das aber tut er: er wirkt mit dem Verstand auf das Herz, mit der Glaubenslosigkeit auf den Glauben usw. — und erzwingt das Verhältnis, wenn es auch nur ein Scheinverhältnis ist und die daraus sich ergebende Selbstbestätigung eine Illusion bleiben muß.

Valmont repräsentiert den Typ des »reflektierten Verführers«, d.h. des Verführers, der sich seines Verführertums gewiß geworden ist und im vollen Bewußtsein dessen handelt, was das Verführen bedeutet. Darin unterscheidet er sich, wie der Verführer Kierkegaards, gründlich von dem naiveren Verführertum eines Don Juan: »Valmont est en somme un séducteur plus subtil et plus pervers que Don Juan: celui-ci fait de la séduction moins un but qu'un moyen amusant d'arriver à la possession«⁴⁶. Betrachten wir die Gestalt des Don Juan, wie sie etwa in Mozarts Oper aufgefaßt ist, so zeigt sich der Unterschied zwischen den zwei Verführertypen. Kierkegaard hat ihn in »Entweder/Oder« überzeugend herausgearbeitet.

Don Juan ist nicht eigentlich ein Verführer im strengen begrifflichen Sinn des Wortes. Er ist »die Inkarnation (Einfleischung) des Fleisches oder die Begeisterung des Fleisches aus des Fleisches eigenem Geist«⁴⁷. Er ist gleichsam eine Naturgewalt, die in ihrer dämonischen Wirkung der Musik vergleichbar

⁴⁴ Friedrich, *Immoralismus*, l.c. p.328

⁴⁵ Vgl. dazu R. Kassner, *Die Gleichnisse des Vorläufers*. In: *Die Nacht des ungeborenen Lebens* (Auswahl), Wiesbaden (Insel) 1950, p.88 f.

⁴⁶ *Gendarme de Bévoite*, *La légende de Don Juan*, p.263 f.

⁴⁷ Kierkegaard, *Die unmittelbaren erotischen Stadien oder das Musikalisch-Erotische*. In: *Entweder/Oder I*, p.94 (= I,70)

ist und daher auch, wie dies durch Mozart geschehen, am angemessensten musikalisch dargestellt werden kann⁴⁸. Seine Natur ist Liebe, aber ausschließlich sinnliche Liebe, und deshalb ist er schlechthin treulos, weil er alle liebt, anstatt eine zu lieben. Liebt er im Augenblick *eine* Frau, so bedeutet das nur Wiederholung im quantitativen Sinne: er liebt in dieser einen immer nur das, was *allen* Frauen gemeinsam ist. Indem so einzig und allein das Sinnliche Gegenstand seines Begehrens ist, hat er es in keiner Weise auf die Seele der Frau abgesehen; er denkt nicht daran, sie zu korrumpieren, wie er überhaupt nicht in des Wortes ursprünglicher Bedeutung ans Verführen denkt. Er ist daher nicht eigentlich falsch und listig, jedenfalls ist er es nicht mit Bewußtsein: er begehrt nur — und dieses Begehren, das sich mit der Gewalt einer ungebrochenen Naturkraft äußert, wirkt verführend⁴⁹.

Das also ist Don Juan, den Kierkegaard lieber einen Betrüger denn einen Verführer genannt haben möchte. Sein Betrügen besteht darin, daß er, sobald er die Befriedigung des Begehrens, auf die allein es ihm ankommt, genossen hat, sich einen neuen Gegenstand sucht. »Er betrügt . . . , jedoch nicht auf die Art, daß er es im voraus auf Betrug anlegt; es ist der Sinnlichkeit eigene Macht, die da die Verführten betrügt, und es ist eher eine Art von Nemesis«⁵⁰.

Valmont hat nichts von dieser »Genialität der Sinnlichkeit«. Er, der dem »reflektierten Verführer« Kierkegaards beinahe völlig entspricht, ist in allem, was er unternimmt, auf seine Besonnenheit angewiesen. Trotz allem persönlichen Charme, über den er ja offenbar verfügt, ist es undenkbar, daß er die Präsidentin Tourvel allein durch die unmittelbar wirkende Gegenwart seiner Vitalität verführen könnte. Dazu bedarf es vielmehr einer höchst komplizierten, langwierigen Intrige, eines bis ins letzte durchdachten Plans und vor allem der Macht des Wortes. Er vermag nicht unmittelbar zu verführen, weil er selbst kaum unmittelbar lebt, sondern aus dem Bewußtsein. Aber gerade darum, wegen seiner Reflektiertheit, ist er der eigentliche Verführer. Seine Verführung bedeutet nicht einfach, wie bei Don Juan, Expansion; sie geht in die Tiefe, sie dringt, wenn auch nur mit den Mitteln des Scheins, in den Gegenstand ein, wo der Spanier nur äußerlich Besitz ergreift.

Aus der wesentlichen Differenz von Unmittelbarkeit und Reflektiertheit ergeben sich weitere Unterschiede. Sie hier in schematisierender Vereinfachung anzuführen, mag dazu dienen, das Bild von den beiden möglichen Formen des Verführerseins abzurunden. — Kierkegaard spricht von Don Juan (gemeint ist immer der Held der Mozartschen Oper) als einem »extensiven« im Gegensatz zum »intensiven« Verführer, wie wir ihn in den »Liaisons dangereuses« antreffen. Diesem würde es im Grunde, wenn sich die Intensität in der Verführung nur unendlich steigern ließe, durchaus genügen, *eine* Frau zu verführen, während bei jenem die Zahl 1003 anzeigt, daß er

⁴⁸ Vgl. Kierkegaard, l.c. p.109 (= I,82)

⁴⁹ Vgl. Kierkegaard, l.c. p.105 (= I,79)

⁵⁰ Kierkegaard, l.c. p.105 f. (= I,79 f.)

sein Verführerwerk an immer neuen Objekten beliebig fortsetzen könnte, ohne daß sich damit für ihn auch nur das geringste änderte. Für den einen also ist das Qualitätsprinzip entscheidend, für den anderen das der Quantität. Dies zeigt sich bereits in der Wahl des Gegenstandes: Don Juan greift nach der Erstbesten, Valmont hingegen hält nur diejenige Frau seiner für würdig, die ihm den hartnäckigsten Widerstand leisten wird. Entsprechend ist hier die Verführung nur mit Kunst und Hinterlist zu bewerkstelligen, während sie dort gleichsam im Handumdrehen geschieht. Wo der eine kraft seiner physisch-sinnlichen Wirklichkeit die Begehrte überrumpelt, gewinnt sie der andere, indem er sich auf dem psychologischen Wege in ihre Seele hineinschmeichelt. Dem spontanen Handeln Don Juans, das durchaus vom Instinkt geleitet wird, steht bei Valmont, dem Verstandesmenschen, ein überlegtes, methodisches Vorgehen gegenüber. Was für diesen geradezu ein künstlerisches Problem darstellt und ein Tun ist, das es durch die subjektive Bosheit sozusagen zu sublimieren gilt, ist für den anderen bloße Lebensäußerung aus dem Drang seiner absolutierten Fleischlichkeit. Demgemäß unterscheiden sich die beiden in dem, was ihnen jeweils die vollzogene Verführung fruchtet: Don Juan genießt einfach die Befriedigung seines Begehrens, Valmont aber, der das Böse um der Lust am Bösen willen vollbringt, genießt die Reflexion über den Genuß, er genießt den Betrug, die List und die Lüge⁵¹. — Émile Dard, der Biograph des Choderlos de Laclos, hat das Besondere des Verführers Valmont mit einem Satz getroffen: »Ce n'est pas Don Juan,« sagt er, »c'est le coeur de Don Juan«⁵².

In beiden Fällen handelt es sich um eine ästhetisch, nicht ethisch bestimmte Existenz. Bei Valmont jedoch — und darin liegt die wesentliche Differenz gegenüber dem naiven Verführer — wird die ästhetische Einstellung geistig verarbeitet: er hat die Dialektik in Gang gebracht, so daß die Indifferenz des Nicht-Ethischen immer im Begriff ist, in die anti-ethische Position (die Setzung des Negativen als eines Positiven) überzugehen.

Doch nicht erst insofern er entschlossen böse ist, nicht erst in der anti-ethischen, sondern bereits in der nicht-ethischen, ästhetischen Haltung bekommen wir die Persönlichkeit des Vicomte de Valmont zu fassen. Das Böse in ihm hat, wie wir im vorigen Kapitel herausgestellt haben, seinen Ursprung in einer, alle Substanz verzehrenden, intellektuellen Eitelkeit. Diese Eitelkeit, die sich in einer absolut formalistischen Denkungsart kundtut, ist immer Ausdruck einer im Grund ästhetisch bestimmten Existenz.

Valmonts Ästhetizismus wird deutlich, wenn wir ihn mit jener späten Form ästhetischer Lebenshaltung vergleichen, die man seit dem neunzehnten Jahrhundert als Dandysmus bezeichnet⁵³. Die Affinität dieser — von außen gesehen — harmlosen Erscheinung mit dem Verführertum der »Liaisons dan-

⁵¹ Vgl. *Kierkegaard*, l.c. p.115 (= I,87 f.)

⁵² *Dard*, *Le général Chod. de Laclos*, p.59

⁵³ Näheres über das Dandytum bei *O. Mann*, *Der moderne Dandy, ein Kulturproblem des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1925

gereuses« mag zunächst wundernehmen. Vergegenwärtigt man sich jedoch, anstatt jenes exemplarischen Georges Brummel, einen als Täter hervortretenden Dandy wie Lord Byron, so wird man leichter geneigt sein, in Valmont einen Vorläufer zu erblicken. »Le Temps des Byron venait. Car Byron était *préparé*«⁵⁴. Diese dem Vicomte de Valmont geltende Notiz Baudelaires läßt aufhorchen. Auch ist es wohl kein Zufall, daß gerade er, Baudelaire, der ja selbst als Dandy lebte, für den Roman des Laclos ein besonderes Verständnis aufbrachte.

Was hat nun Valmont mit dem Dandy gemein? — Beträchtliche Übereinstimmungen lassen sich etwa anhand der Studie von Barbey d'Aureville über Brummel oder auch Baudelaires Charakterisierung und Deutung in den »Curiosités esthétiques« ausmachen. — Der Dandy ist vermögend, er ist äußerst kultiviert, er lebt in einem kaum unterbrochenen Müßiggang: so auch Valmont, der Aristokrat des Ancien Régime. Für beide besteht die wichtigste Beschäftigung darin, dem Vergnügen nachzuspüren. Aber man ist blasiert, sehr wählerisch, unfähig sich den vulgären Freuden hinzugeben. Einzig ein ungewöhnliches Erleben vermag noch gegen die verzehrende Langeweile anzukommen. Der Dandy strebt daher mit seinem ganzen Wesen nach Extravaganz und Exzentrizität. Bei Valmont entspricht dem die Vorliebe für schwierige Verführung.

Eigentlicher noch als das »ennui« ist ein aristokratischer Hochmut die Ursache der distanzierenden Dandy-Haltung. Es gilt, einem künstlich gesteigerten Selbstbewußtsein zu genügen. Gefühlsfeindlichkeit, kalter Formalismus — wir beobachten sie an Valmont und bemerken sie erst recht beim Dandy. Hier wie dort geht es um die ästhetische Erhöhung des Ich. Das verlangt eine Selbstzucht, die geradezu stoisch anmutet. Anwandlungen von Liebe und Mitleid, alle spontan-menschlichen Regungen werden grundsätzlich einem sich zynisch behauptenden Machtwillen geopfert. Das Ziel des dandyistischen Strebens ist die Ausnahme-Existenz, die Überwindung des Allzumenschlichen zugunsten einer Art Übermenschentum.

Aller Eifer des Dandy richtet sich gegen die Trivialität des gewöhnlichen Lebens. Trivial muß es ihm erscheinen, da er nicht willens ist, es ethisch zu begreifen. Sein Stolz und zugleich sein Geschmacksanspruch fordern das Außerordentliche, das die Natur Überschreitende, die Ausnahme. In diesem Sinn ist nun freilich das Böse das eigentlich Interessante und Reizende. Der Dandy hat also ein spezifisch ästhetisches Verhältnis zum Bösen, für das wir bei Baudelaire den aufschlußreichen Satz finden: »S'il commettait un crime, il ne serait pas déchu peut-être; mais si ce crime naissait d'une source triviale, le deshonneur serait irréparable«⁵⁵. So auch ist es unwahrscheinlich, daß Valmont aus anderen Gründen denn um der reinen Lust am Bösen willen ein Verbrechen beginge.

⁵⁴ Baudelaire, Notes sur les Liaisons dangereuses, l.c. p.997

⁵⁵ Baudelaire, Le Dandy, l.c. p.907

Einmal also liegt eine auffallende Gemeinsamkeit in dem Bestreben, dem schal gewordenen Dasein neue Reize abzugewinnen. Man sucht sie im Subjektiven und Formalen. Denn zu einer Erneuerung des Daseins aus der Substanz heraus fehlt die Voraussetzung: die Bindung an ein überpersönliches Wertsystem. Man klammert sich an die Form als den einzigen Reiz, auf den das Bewußtsein noch anspricht. Wie der Dandy sein Leben überhaupt, so betrachtet Valmont die Verführung der Präsidentin als ein Formproblem, eine künstlerisch zu lösende Aufgabe.

Aber auch darin ist Valmont dem Dandy verwandt: daß er in allem, was er tut, sich selbst zuschaut und kontrolliert. Als intellektueller Verführer und raffinierter Intrigant der Rokoko-Gesellschaft ist er auf Wirkung bedacht wie sein romantisch drapierter Nachfolger im neunzehnten Jahrhundert. Beider Leben erscheint als ein »zum Grundsatz erhobenes Schauspiel«, beide existieren »in einem System von Täuschungen, im steten Austausch des Seins gegen den Schein«⁵⁶.

Die beachtliche Übereinstimmung in wesentlichen Punkten, wie sie die Gegenüberstellung erwiesen hat, wirft die Frage auf, ob Valmont selbst schon als Dandy anzusprechen ist. Wir beschränken uns darauf, ihn einen Vorläufer zu nennen, der sich allerdings durch eine große Zahl dandyhafter Züge auszeichnet. Valmont ist Ästhet, gewiß, aber erst in zweiter Linie; in erster Linie ist er eben Verführer und in seinem Immoralismus bestimmt durch die intellektuelle Hybris seines Jahrhunderts. Was ihn vom eigentlichen Dandy, dem Gewächs der Romantik, unterscheidet, ist die verhältnismäßige Heiterkeit und Kraft seines Wollens (die freilich seiner Komplizin gegenüber bereits merklich abfällt). Zudem ist er, bei aller Egozentrik, noch ziemlich entfernt von jenem zeremoniös-perversen Ichkult, wie er uns etwa in der Existenz Oscar Wildes oder von Huysmans' Des Esseintes begegnet.

Dennoch — ein entscheidendes Moment des Dandysmus wie überhaupt des existentiellen Ästhetizismus (in dem oben erläuterten Verstande) kann in den »Liaisons dangereuses« nicht übersehen werden: die keineswegs nur bei Valmont, sondern im Verhalten fast aller Figuren des Romans wahrzunehmende Abspaltung des Scheins vom Sein. Der damit verbundenen Problematik ist, ihrer Bedeutsamkeit wegen, ein besonderes Kapitel zugeordnet. An dieser Stelle jedoch soll uns vorläufig nur ein Aspekt der Frage beschäftigen: das Phänomen der Dissoziation von Körper und Geist.

Bei der Betrachtung der von Laclos geschilderten Vorgänge sind wir schon früher aufmerksam geworden auf die erstaunliche Distanzhaltung, welche die Verführer ihrem Tun und namentlich dem »plaisir« gegenüber einnehmen. Sie ist, wie wir zu zeigen versuchten, eine Folge intellektualistischer und zugleich materialistischer Einstellung. Wenn Madame de Merteuil in den Empfindungen ihrer Hochzeitsnacht nichts als »des faits à recueillir et à méditer« (81/202) erblickt, deutet dies darauf hin, daß Leib und Geist, Körper und

⁵⁶ Diese Formulierungen bei O. Mann, l.c. p.108

Seele nicht mehr als polare Einheit begriffen werden. Auch ihr Verhältnis zu Belleruche steht im Zeichen des neutralisierten, seelisch belanglosen Vergnügens. Sie spielt mit ihm, buchstäblich zum Zeitvertreib, obwohl er ihr im Grunde vollkommen gleichgültig ist (10/53 f.). Hinsichtlich ihrer amourösen Vergnügungen, soweit diese nicht im Dienst des Machtwillens und der intellektuellen Neugierde stehen, gehört die Marquise durchaus zu jener Klasse von Frauen, die Valmont wie folgt charakterisiert: »D'abord, pour beaucoup de femmes, le plaisir est toujours le plaisir, et n'est jamais que cela; et auprès de celles-là, de quelque titre qu'on nous décore, nous ne sommes jamais que des facteurs, de simples commissionnaires, dont l'activité fait tout le mérite, et parmi lesquels, celui qui fait le plus, est toujours celui qui fait le mieux« (133/343).

Valmont selbst kommt es in erster Linie auf die Besudelung der Tugend und die Erniedrigung der Frau an. Das sexuelle Vergnügen ist zunächst nur ein Nebenprodukt der geglückten Verführung. Die psychologische Verführung als solche setzt aber schon voraus, daß er bei sich selbst zwischen Körper und Geist sowie Gefühl und Verstand zu trennen weiß. Denn er selbst, als reflektierter Verführer, ist ja immer, und zwar grundsätzlich, verschieden von dem, was er ausdrückt. Daß auch für ihn das »plaisir« gelegentlich nichts als »plaisir« ist, darf man in Anbetracht seiner Beziehungen zur Kurtisane Émilie annehmen. Der kleinen Volanges gegenüber verhält es sich ähnlich, da er ursprünglich an ihr weder erotisch noch in böser Absicht moralisch interessiert ist. Hier wird die Situation von Madame de Merteuil scharfsinnig analysiert: »Malgré l'enchantement où vous me paraissez être de votre école, je ne peux pas croire qu'elle entre pour quelque chose dans vos projets. Vous l'avez trouvée sous la main, vous l'avez prise: à la bonne heure! mais ce ne peut pas être là un goût. Ce n'est même pas, à vrai dire, une entière jouissance: vous ne possédez absolument que sa personne! je ne parle pas de son cœur, dont je me doute bien que vous ne vous souciez guère: mais vous n'occupez seulement pas sa tête« (113/293 f.).

In Cécile selbst haben wir also ein besonders eklatantes Beispiel der Spaltung. Herz und Kopf bleiben unberührt von dem, was der Körper tut. Während sie sich körperlich dem ungeliebten Verführer überläßt, fährt sie fort, Danceny von Herzen zu lieben. »C'est pourtant plaisant que ce soit Danceny que j'aime et que ce soit M. de Valmont. . . Mais, comme vous dites, c'est peut-être un bonheur!« (109/284) Das sagt Cécile nicht etwa zynisch, sondern durchaus naiv. Zwar scheint sie dunkel zu fühlen, daß da etwas nicht in Ordnung ist; letztlich aber willigt sie aus freien Stücken in die nächtlichen Ausschweifungen — und hat ihr Vergnügen daran.

Der nun, den Cécile wirklich liebt, der Chevalier Danceny, hat seiner treulos-treuen Angebeteten allerdings nichts vorzuwerfen; denn er läßt sich seinerseits von den Reizen seiner vermeintlichen Freundin, der Marquise, umgarnen. Widersinnig und, in seiner Verkehrtheit, nahezu unbegreiflich ist dabei, daß er ihr um so leichter verfällt, als er glaubt, sie protegiere und

fördere seine Beziehungen zu Cécile. Er verliebt sich also in sie unbeschadet seiner Liebe zu der kleinen Volanges. Die Unredlichkeit, genauer, die Perversion, in die er sich — übrigens nicht ganz unbewußt — begibt, besteht darin, daß er seine Gefühle für die eine mit den Gefühlen für die andere verschmelzen läßt (118/307).

Freilich, im Grunde genommen ist Dancenys Verliebtheit gegenüber der Merteuil eine Selbsttäuschung. Sie hat ganz und gar den Charakter der Schwärmerei eines unerfahrenen Jünglings für die interessante, überlegene und zudem mit allen erotischen Reizen ausgestattete Frau. Nichtsdestoweniger haben wir aber auch hier einen Fall der psycho-physischen Dissoziation, da hinter dem eingebildeten Gefühl wohl nichts anderes als die Absicht auf das »plaisir« steht. Das Laster, sagt André Gide, fängt an, wo das Vergnügen sich von der Liebe abzuspalten beginnt. In dem zweideutigen Verhalten Dancenys und der kleinen Volanges sieht er denn auch, mehr noch als in der offenkundigen Bosheit der beiden Verführer, einen Grund des moralischen Anstoßes⁵⁷.

Was bedeutet im Hinblick auf das Böse ein solches Verhalten? Es ist Ausdruck einer sittlichen Unentschiedenheit und damit schon die Disponiertheit des Subjekts, das Böse als eigene Möglichkeit zuzulassen. Die ethische Ordnung von Gut und Böse gerät darüber unversehens in Auflösung, sie wird aufgegeben zugunsten einer impressionistisch-ästhetischen Lebenseinstellung (im Sinne Kierkegaards). Demgemäß entspannt sich die einheitliche Polarität von Geist und Körper zu einem moralisch unverbindlichen Parallelismus. Bildlich gesprochen haben wir hier, im Falle Dancenys wie in dem der Cécile, die moralische Situation einer unordentlichen Ehe, wo ein jeder der beiden Partner — Geist und Körper — seinen eigenen Vergnügungen nachgehen kann, ohne daß der andere Einspruch erhebt.

»Le mal, c'est rupture entre le désir et l'intelligence; c'est le désir livré à lui-même«⁵⁸. — Zu einem vollendeten Bösessein fehlt es Danceny und Cécile freilich an der entschlossenen Bewußtheit. Es fehlt ihnen einmal die verstandesmäßige Einsicht in die Bedeutung ihres Tuns und dann überhaupt der böse Wille. In aller Arglosigkeit machen sie sich dennoch schuldig, weil sie es versäumen, sittlich aktiv zu werden: weil sie das Böse willenlos über sich ergehen lassen und ihm, als einem interessanten Abenteuer, verfallen.

Abgesehen davon, daß ihre Verirrung eine Folge raffinierter Verführung ist, sind die Beiden in ihrer besonderen Unlauterkeit sicherlich nicht unbeeinflusst von dem moralischen Klima ihrer Zeit. Denn mehr noch als die zynische Radikalität der Valmont und Merteuil bestimmt das sittengeschichtliche Bild der Epoche eine frivol betonte Harmlosigkeit, die sich, wie gerade bei Danceny und der kleinen Volanges, mit einer gefährlichen Unbekümmertheit in puncto Moral verbindet. Eben weil man im Grunde nichts weniger als

⁵⁷ A. Gide, *Les dix romans que...* In: *Morceaux choisis*, 1921, p.144

⁵⁸ Ch. Werner, *Le problème du Mal dans la pensée humaine*, Lausanne 1946, p.113

naiv ist, wird es Mode, naiv zu erscheinen. Zwar mag die Naivität der Cécile zunächst noch echt sein. Indem sie jedoch die Grundlage einer tiefgreifenden Verderbtheit abgibt, kommt sie der gespielten Naivität gleich, die von den Zeitgenossen des Rokoko gerne als ästhetisches Moment geschätzt wird. Überhaupt gehören seit der Régence und der Regierungszeit Ludwigs XV. diejenigen Eigenschaften und Verdienste, die einen Menschen für liebenswürdig (aimable) gelten lassen, nur mehr der ästhetischen Ordnung an. Die moralische Ordnung, wie sie im siebzehnten Jahrhundert noch vornehmlich das Honnête-Homme-Ideal bestimmt hatte, ist einem auf die äußere, die physische und intellektuelle Erscheinung erpichten Geschmack gewichen. »La distinction de l'esprit et de la chair, succédant à la séparation de l'esprit et de l'âme croyante, aboutit à diviser l'être en intelligence et en sexe«, schreibt Denis de Rougemont⁵⁹. Das zweideutige Verhalten der Cécile und ihres Danceny ist nicht zuletzt auch zu verstehen als eine Folge dieser Entwicklung.

Gelangt in den »Liaisons dangereuses« die Sinnlichkeit auch allenthalben zum Sieg über die Sittlichkeit, so entspricht dem jedoch nirgends ein Triumph des spontanen Gefühls über Vernunft und Verstand. Denn die Sinnlichkeit, die sich hier machtvoll entfaltet, hat, ungeachtet der einfach fatalen Kopflosigkeit der kleinen Cécile, viel mehr mit der Einbildungskraft, d.h. mit einer zerebralen Erhitzung, zu tun als mit dem Naturtrieb. Selbst die echte Liebe der Präsidentin ist so beschaffen. Vor allem aber gilt dies, wie wir schon gezeigt haben, für die Verführer selbst. Sie nämlich *beherrschen* ihre Sinnlichkeit im vollen Sinn des Wortes: sie regulieren sie, steigern sie oder dämmen sie ein, je nach dem, was ihre Zwecke erfordern.

So erweist sich hier die Sinnlichkeit als ein fügsames Instrument des Willens und des Verstandes. Gerade aber jene Gewaltenteilung, die prinzipielle Trennung der rationalen und der naturhaft emotionalen Kräfte, begünstigt wiederum die Möglichkeit, diese bewußt getrennten Momente absichtsvoll zu einem ästhetisch-gesteigerten Wirken zusammenzufassen. Das geschieht denn auch sowohl bei Valmont wie bei der Marquise in deutlich erkennbarer Weise: nachdem in aller Nüchternheit und Verstandeskühle der jeweilige Verführungsplan festgelegt ist, verschmähnt man nicht, sich in erotische Stimmung zu versetzen — etwa dadurch, daß man Crébillon fils oder La Fontaine liest. Die in der Reflexion durchaus kaltgestellte Sinnlichkeit wird sozusagen nachträglich wieder aufgewärmt, und zwar ohne daß sie aufhört, verstandesmäßig kontrolliert und neutral gehalten zu werden. Im Grunde handelt es sich also nie um unmittelbare, objektiv ausgelöste Sinneserregung (dafür ist die Distanz-Haltung schon zu grundsätzlich), sondern stets um eine, die durch intellektuelle Manipulation subjektiv bewirkt ist. Sie bedeutet daher auch nichts anderes als ein ästhetisches (künstliches, empfindungsmäßig genußvolles, aber unverbindliches) Ereignis, welches das Verführer-Subjekt für sich, zur Animierung seines Handelns sowie zum Selbst-Genuß, inszeniert.

⁵⁹ de Rougemont, L'Amour, p.193

Was hat es mit dem Bösen zu schaffen, wenn es dem Verführer in dieser Weise anliegt, sich objektiv zur eigenen Sinnlichkeit zu verhalten? Nun, einmal hat ja der Abstand zum Selbst vor allem seiner Wirksamkeit *als Verführer* zu dienen. Selbstkontrolle ist schlechthin die Voraussetzung der zur psychologischen Verführung gehörenden Situationsbeherrschung, sie ist die Voraussetzung überhaupt auch der Menschenbeherrschung, auf die die Verführung ja hinauswill.

Dann aber ist da noch etwas anderes, was offensichtlich zumal bei Valmont eine Rolle spielt. Durch intellektuelle und willensmäßige Distanzierung sich zum Herrn über die eigenen Empfindungen und die Sinnlichkeit im besonderen aufzuwerfen: das scheint für ihn mit einem erheblichen Reiz ausgestattet zu sein. Und zwar ist das ein Reiz, der zu unterscheiden ist von dem, was seinem Stolz und seiner Machtgier schmeichelt: der Reiz des Zweideutigen⁶⁰.

Dieses Zweideutige ist das Böse in seiner ästhetischen Ausprägung. Es besteht darin, etwas zu empfinden und zugleich nicht zu empfinden, sinnlich erregt zu sein und dabei völlig kalten Sinnes, den anderen zu lieben und gleichzeitig auf seine Vernichtung bedacht zu sein. Es ist dies der Kern jenes »*charme inconnu*«, von dem Valmont unmittelbar nach der geglückten Verführung der Präsidentin spricht und über dessen Wert er sich selbst nicht im klaren zu sein scheint (125/320), — der Taumel sozusagen, in den herein es einen reißen muß, wenn man sich der Gefahr, wirklich zu lieben, spielerisch aussetzt, wo man doch unerschütterlich entschlossen ist, zu hassen und zu vernichten. Es ist dies, mit einem Wort, das Erlebnis des alle Wirklichkeit verkehrenden Spiels mit der eigenen Subjektivität: das eigentümliche Erlebnis nämlich des reflektierten Verführers, der, um überhaupt verführen, verführerisch wirken zu können, nicht umhin kommt, sich selbst zu verführen. Kalt und nüchtern ist sein Vorgehen, zweifellos; aber was könnte ihm das Verführen, was das Böse bedeuten, wenn es ihm nicht, gerade durch seine Eiseskälte, die intellektuellen Ekstasen der Imagination gewährte?

In gewissem Sinn ist der Böse immer ein Schwärmer. Ohne Phantasie ist es nicht möglich, sich auf das Böse um des Bösen willen einzulassen. Wer das Böse will, will das Nichtsein des Guten, er will damit letztlich das Nicht-Sein des Seins überhaupt. Er will das Sein des Bösen, mithin das Sein des Nichts: er muß sich also anheischig machen, es zu erfinden.

Somit besteht auch alle Lust am Bösen nur in der Einbildung. Der Verführer kann nicht, was er will: böse sein und zugleich sinnlich genießen. Er kann nur insofern sinnlich genießen, als er in der Einbildung genießt. Was er genießt, ist immer nur die Vorstellung, die Reflexion des Genusses. Streng genommen — und wenn man das Paradox, auf das wir uns eingelassen haben, unbedingt vermeiden wollte, kann hier von Sinnlichkeit gar nicht die Rede sein. Jedenfalls haben wir es bei den Verführern der »*Liaisons dangereuses*« nie mit unmittelbarer Sinnlichkeit zu tun, sondern stets nur mit jener reflek-

⁶⁰ Vgl. dazu *Rehm*, Kierkegaard, p.135

torisch vermittelten, vorstellungshaften, die als eine Perversion anzusehen ist. Die zwischen Valmont und der Marquise ausgetauschten Berichte entbehren demgemäß, wie Seylaz richtig bemerkt, durchaus der Darstellung sinnlich erlebter Eindrücke: »Ce sont des idées et non des sensations que ces lettres communiquent, et c'est un plaisir d'imagination que les héros veulent faire partager à leur correspondant«⁶¹.

Valmont — sagten wir weiter oben — ist kein Don Juan. Nichts in seinem Verhalten deutet auf ein reines, ungebrochenes Begehren. Auch ist ihm alle unmittelbare Lust schon deshalb versagt, weil es für ihn ein Sichgehenlassen nicht gibt. Was er kennt und stets aufs neue kennen will, ist immer nur das ästhetische Genießen in der Reflexion und Rückwendung auf sich selbst. Er genießt mithin nicht das Leben als solches; ein Geizhals im Seelischen, genießt er vielmehr das Vermögen, sein Leben zu genießen. Die Vitalität Don Juans äußert sich hier neutralisiert als intellektuelle Leidenschaft von nicht geringerer Intensität. Valmont sublimiert den Naturtrieb — wenngleich gewiß nicht im Sinne einer Tristan-Liebe, sondern in genau dem entgegengesetzten: er will die Vergeistigung durch das Unreine und Böse. Das aber ist der Ausdruck seiner Bosheit und zugleich seines Ästhetizismus: daß er das Natürliche nur in dem zu genießen vermag, was diesem zuwider oder zumindest fremd ist.

Nicht eben in diesem Grade entwickelt erscheint der Ästhetizismus der Merteuil. Obgleich alles andere als spontan, wirkt sie doch insofern direkter denn Valmont, als sie sich weniger bei theoretischen Überlegungen aufhält. Sie ist im Bösen mit einer Selbstverständlichkeit zu Hause, daß ihr der vernichtende Schlag jeweils auf Anhieb gelingt, wo der Komplize einer langen Besinnung und innerlichen Vorbereitung bedarf. Man bedenke nur, daß sie Prévan gleichsam mit einem Handstreich zerschmettert. Selbst Valmont, indem er schließlich kurzerhand von ihr verraten wird, erfährt die Unberechenbarkeit ihrer Schlagkraft. Mehr als er, der um der bösen Lust willen zu sehr an sich selber denkt, verkörpert sie die tätige Macht des Bösen. Das von ihr gestiftete Unheil wirkt fast schon nicht mehr wie die persönliche Tat eines Menschen. Es ereignet sich hier, so scheint es, das Unglaubliche, ja Unmögliche: daß ein Mensch das Böse nicht mehr um der Lust, sondern wirklich schon um des Bösen selbst willen vollbringt. Madame de Merteuil erscheint uns daher als eine Idealgestalt, wohingegen die Existenz Valmonts das im menschlich Möglichen äußerste Böse darstellt.

Doch wir möchten weder übertreiben noch simplifizieren. Die von Laclos geschilderten Figuren sind in ihrem Bösessein derart vielschichtig, daß der Interpret sich fortwährend der Gefahr ausgesetzt sieht, einzelne offenbar vorhandene Aspekte zu isolieren und überzubewerten. — So ist bei der Marquise, trotz ihres vorherrschenden Tütertums, durchaus auch das ästhetische

⁶¹ *J.-L. Seylaz, Les Liaisons dangereuses et la création romanesque chez Laclos, Genève et Paris 1958, p.52*

Moment zu verzeichnen. Sie äußert sich, abgesehen vom einundachtzigsten Brief, der die umfassende Selbstdarstellung enthält, zwar weit weniger zur eigenen Person, als dies Valmont tut. Aber ist ihr Handeln darum schon eindeutig idealistischer, im Bösen selbstloser als das ihres Komplizen, dem sie unablässig mit Direktiven und Ermahnungen zusetzt? Wenn sie das Vergnügen, welches ihr das Böse bereitet, auch nicht so eingehend analysiert und reflektiert, so bestätigt doch gerade sie es in der direkten Aussage: sie wolle das Böse nur zu ihrem Vergnügen und nicht aus Notwendigkeit tun (152/383).

Also doch auch hier, bei der »göttlichen« Marquise, der menschliche Anspruch auf das Vergnügen. Das Böse buchstäblich um des Bösen willen zu tun, wäre denn auch nicht nur dem Begriff nach ein Unding: der dem Menschlichen vollkommen entfremdete, schlechthin ideale Bösewicht würde dichterisch gar nicht zu gestalten sein. Die gleichsam optische Vortäuschung dieser Idealität des Bösen, die konkrete Aufweisung der reinen Negativität, ist aber das wohlgelungene Kunststück des Choderlos de Laclos. Und zugleich liegt hier das bestürzend Skandalöse des ungewöhnlichen Buches; darin nämlich, daß er das Böse als Gesinnung und Tat in einer Beispielhaftigkeit zeigt, die den Leser die persönliche Interessiertheit der böse Handelnden sowie ihre innere Verworrenheit leicht übersehen läßt.

Freilich ist es auch ein äußerst abstraktes Interesse, was Valmont und letztlich auch Madame de Merteuil dem Bösen entgegenbringen; man könnte es das ästhetische Interesse am schlechthin Interessanten nennen: jenes Interesse, das es auf die Lust am Bösen und auf das Böse an der Lust abgesehen hat.

2. Das Wesen der Lust am Bösen

Allerdings ist diese Lust am Bösen nicht aus sich selbst zu verstehen. So abstrakt sie sich auch erweisen mag, als subjektive Gegebenheit bedarf sie wohl einer psychologischen Grundlage. Indessen steht fest, daß weder bei Valmont noch bei der Merteuil eine elementare Triebkraft am Werk ist, die eine zum Bösen gesteigerte Begierde erklären könnte. Wir haben hier vielmehr genau das Gegenteil, nämlich einen vollkommenen Mangel an Spontaneität und unmittelbarem Gefühl, — zumindest aber (wenn wir den Selbstzeugnissen nicht glauben wollen) eine Haltung, die aller natürlichen Gefühlsentfaltung grundsätzlich abhold ist. Stellen wir uns die beiden Helden der »Liaisons dangereuses« einmal völlig unbeschäftigt und gesellschaftlich isoliert vor, so bietet sich uns das Bild seelischer Verödung und Langeweile. »Vous voilà donc à la campagne, ennuyeuse comme le sentiment, et triste comme la fidélité!« So Valmont an Madame de Merteuil (115/300).

Langeweile — als Gemütsverfassung und Zustand innerer Stagnation, als Folge seelischer Verlebtheit und eines in seinen Möglichkeiten nahezu erschöpften Müßiggangs: genau das ist geeignet, den psychologischen Grund für das äußerste Böse abzugeben. Daß sie nicht erst im neunzehnten Jahrhundert (wo sie freilich die seltsamsten Früchte zeitigt), sondern bereits im

achtzehnten Jahrhundert in ihrer fatalen Bedeutung erkannt wird, bezeugt uns eindringlich Helvétius in seinem Werk »De l'Esprit«: »c'est sur-tout dans les siècles où les grandes passions sont mises à la chaîne, soit par les mœurs, soit par la forme du gouvernement, que l'ennui joue le plus grand rôle: il devient alors le mobile universel«⁶². Doch schon als uneingestandes Mißbehagen an einer zum Selbstzweck gewordenen Zivilisation wird die Langeweile dialektisch wirksam; indem sie Kräfte freisetzt, die sich dann gegen die Zivilisation selbst richten.

Es ist überaus bemerkenswert und keineswegs zufällig, daß der brutalzynische Brief, der die Vernichtung der Präsidentin besiegeln wird, als Grund der Verstoßung und Treulosigkeit die Langeweile anführt: »On s'ennuie de tout, mon Ange, c'est une Loi de la Nature; ce n'est pas ma faute. Si donc je m'ennuie aujourd'hui d'une aventure qui m'a occupé entièrement depuis quatre mortels mois, ce n'est pas ma faute« (141/362).

Der Zweck dieser dem teuflischen Gehirn der Merteuil entsprungenen Zeilen ist, einem arglos liebenden Herzen den Todesstoß zu versetzen. Das läßt sie als aus reinem Mutwillen geboren erscheinen. Dennoch drücken sie vorwegnehmend eben auch das aus, was Valmont, sofern er sich nicht radikal ändern würde, früher oder später empfinden muß: Überdruß und Ungenügen an der bestehenden Wirklichkeit.

Wo die Wirklichkeit aufhört, seine Phantasie zu bewegen, interessiert sie ihn nicht mehr. Sie hat nur solange Bedeutung für ihn, als er sie als Reizung empfindet. Auf diese Eigentümlichkeit des ästhetisch begründeten Verführertums wurde bereits früher hingewiesen. Indem es dem Verführer nur auf die »Erhitzung des Gehirns« ankommt, wendet er sich eigentlich schon von der Wirklichkeit ab, obwohl er ständig mit ihr zu schaffen hat. Was für Kierkegaards Verführer Johannes gilt, trifft sicher auch auf Valmont zu: »Er ver hob sich nicht an der Wirklichkeit, er war nicht zu schwach sie zu tragen, nein, er war zu stark. Doch diese Stärke war eine Krankheit. Sobald die Wirklichkeit ihre Bedeutung als Reizmittel verloren hatte, war er entwaffnet, darin lag das Böse an ihm. Dessen war er sich bewußt, sogar im Augenblick der Reizung, und in diesem Bewußtsein lag das Böse«⁶³.

Valmont ist »krank«, er ist seelisch defekt, weil er dem »terrible pouvoir négateur« des »ennui« unterliegt: weil er mangels innerer Kontinuität es nicht vermag, an der bestehenden Wirklichkeit Genüge zu finden. Richtig ist daher die Bemerkung von René Lalou, die Befriedigung des Begehrens verrate hier weniger Geschmack an der Ausschweifung als ein Bedürfnis nach Selbstbetäubung⁶⁴. Mit Recht auch sieht Gendarme de Bévotte den Zusammenhang mit der sitten- und seelengeschichtlichen Situation am Vorabend der Revolution: »Valmont incarne ainsi les mœurs d'une société blasée et agonisante,

⁶² Helvétius, De l'Esprit, ed. cit. I, p.384

⁶³ Kierkegaard, Tageb. des Verf., ed. cit. I, p. 328 f. (= I,278)

⁶⁴ R. Lalou, Défense de l'homme (Intelligence et sensualité), 1926, p.167

à la recherche d'émotions que les sens émoussés ne lui donnent plus. Le soin qu'elle a mis à fuir les vulgarités pour s'élever au rare et à l'exquis, cet excès de recherche qu'elle a porté même dans les vêtements et dans les meubles, l'ont amenée à des raffinements où elle a perdu le goût de la vérité et du naturel. Elle a introduit dans l'amour les mêmes subtilités: l'attraction des cœurs, l'échange des sympathies sont devenues des banalités dont elle rougit. Elle s'est pervertie à quintessencier toute chose, et, ne trouvant plus dans la réalité les mets propres à satisfaire son goût, elle a inventé des poisons compliqués dont elle est morte lentement, l'âme aussi pourrie que le corps⁶⁵.

»Fuir les vulgarités!« Größe und Fragwürdigkeit des ästhetischen Menschen gelangen in dieser Haltung gleichermaßen zum Ausdruck. Entsprechend dem Dandy, der seine Substanzarmut durch einen erhöhten Geschmacksanspruch kompensiert, machen Valmont und Madame de Merteuil die Not zur Tugend: das Unvermögen, dem Alltäglichen etwas abzugewinnen und dabei seelisch auf seine Kosten zu kommen, wird im Stolz begriffen als die Verachtung alles Gewöhnlichen.

Bezeichnend für den Ästhetizismus der Verführer ist nun, daß selbst das Böse von ihnen als gemein und verächtlich empfunden wird, wenn es sich gefahrlos und ohne Schwierigkeit vollbringen läßt. Für sie kommt nur dasjenige Böse in Frage, das ihrem auf Nervenreizung erpichtem Empfinden nach interessant ist, — das an und für sich interessante Böse also, dessen Interessantheit sich dem Bewußtsein unabhängig von aller Zweckmäßigkeit darstellt. Besonders Valmont hält es in diesem Punkt peinlich genau. Als zu Beginn der Intrige die Marquise ihm die »Bildung« der kleinen Volanges ans Herz legt, wird sich sozusagen seine Ehre dagegen sträuben: »Que me proposez-vous? de séduire une jeune fille qui n'a rien vu, ne connaît rien, qui, pour ainsi dire, me serait livrée sans défense . . . Vingt autres peuvent y réussir comme moi« (4/41).

Der Grund, weshalb Valmont das Ansinnen seiner Freundin zurückweist, ist also keineswegs humaner Natur; er beweist im Gegenteil den persönlichen Anspruch auf Unübertrefflichkeit im Tun des Bösen. Was andere auch fertiggbringen, hat für ihn, der immer auf Originalität bedacht ist, jeden Reiz verloren. Zudem ist er wohl davon überzeugt, daß eine Verführung sich nicht lohne, wo das Objekt gewissermaßen noch diesseits von Gut und Böse steht. Ein Kind zu verführen, würde seinem Ruhm nichts eintragen und schließlich auch ästhetisch unergiebig sein. Erst die dramatische Auseinandersetzung mit dem ebenbürtigen Gegner, die zur vollen Entfaltung gebrachte Dialektik, in der es den Widerstand des absoluten Gegensatzes zu überwinden und seelische Spannungen auszukosten gilt, läßt ihn auf seine Rechnung kommen. Dies aber steht ihm bevor in der Verführung der Madame de Tourvel, einer bewußt mit Tugend und Reinheit gewappneten Seele.

Hier zeigt es sich nun ganz deutlich, daß Valmont in seinem Vorgehen alles vermeidet, was ihn schnell und bequem zum Ziel führen könnte. Mehr-

⁶⁵ *Gendarme de Bévoitte, La légende de Don Juan*, p.264

mals spricht er es sogar aus, daß die gewöhnliche Verführung nicht sein Fall sei. Als die Präsidentin sich wenigstens bereit findet, ihn als ihren Freund zu betrachten, wäre es das Einfachste und, im Hinblick auf die Möglichkeit einer Weiterentwicklung des Verhältnisses, sicherlich nicht das Unvorteilhafteste für ihn, zunächst einmal darauf einzugehen: »Mais moi, qui aime les méthodes nouvelles et difficiles, je ne prétends pas l'en tenir quitte à si bon marché; et assurément je n'aurai pas pris tant de peine auprès d'elle, pour terminer par une séduction ordinaire« (70/167). Ihr selbst, der Tourvel, gegenüber äußert er sich zu dem Freundschaftsangebot folgendermaßen: »si je n'avais pour vous qu'un goût ordinaire, que ce goût léger, enfant de la séduction et du plaisir, qu'aujourd'hui pourtant on nomme amour, je me hâterais de tirer avantage de tout ce que je pourrais obtenir« (68/164).

Freilich ist, was sich hier ausspricht, die vollendete Hypokrisie. Denn Valmont will ja tatsächlich am Ende auf die Verführung und das Vergnügen hinaus. Trotzdem spricht er, indem er einen »goût ordinaire« bei sich bestreitet, nicht unbedingt unwahr: was er hier behauptet, ist den bloßen Worten nach sogar richtig — allerdings in einem durchaus anderen Sinne, als Madame de Tourvel, die ja von seinen ästhetischen Prinzipien nichts ahnt, es verstehen muß.

Auch hier — das ist bemerkenswert: in der Art und Weise, wie er lügt, wie er seine Lüge kunstvoll mit einer nur ihm selbst durchsichtigen Doppeldeutigkeit ausstattet, verrät sich Valmonts Neigung zum Ästhetizismus. Der Verachtung des Gewöhnlichen entspricht die Lust am Zweideutigen. Ebenso gehört das Umwegige und Abwegige wesentlich zu seiner ästhetisch bestimmten Verführungstechnik. Es ist begründet in dem Bewußtsein, daß der direkte Weg allzu schnell in die Banalität mündet. Banal aber dünkt ihn offensichtlich das gelöste Problem, die vollendete Tatsache. Da der Reiz des Verführens für ihn hauptsächlich im Potentiellen, im Genuß der Möglichkeit, liegt, hat er keine Eile, den Augenblick der Entspannung herbeizuführen: »Ah! le temps ne viendra que trop tôt, où, dégradée par sa chute, elle ne sera plus pour moi qu'une femme ordinaire« (96/240).

Wie der Verführer Kierkegaards setzt Valmont »alles in Bewegung, um das Abenteuer und den Reiz des Interessanten bis ins Unendliche zu steigern und sich ihm genießend hinzugeben«⁶⁶. Dabei ist das, was er genießt, eigentlich nie etwas Konkretes. Die leibliche Person der Frau bedeutet ihm ja im Grunde nur insofern etwas, als er in ihr die sittlichen Werte verkörpert sieht, gegen die sein Vernichtungswille gerichtet ist. Er genießt also gerade die Distanz zu ihr, das dialektische Spannungsverhältnis — und das ist freilich nur so lange möglich, wie die Antithese für ihn spürbar besteht.

Dem entspricht die Vorliebe für das Abnorme und überhaupt eine Ästhetik, die zur klassischen konträr steht. So macht Madame de Merteuil Valmont darauf aufmerksam, wie sehr der seelische Schmerz Céciles Schönheit erhöhe (63/153). Valmont wiederum kann sich am veränderten Ausdruck eines Ge-

⁶⁶ *Rehm*, Kierkegaard, p.123

sichts begeistern. Er findet etwa, daß Ärger und üble Laune der Präsidentin eine »neue Schönheit« verleihe; eine Entdeckung, die in der Folge zu nutzen er sich vornimmt (40/108). Bei der kleinen Volanges sind es »les mines de lendemain«, die ihn in Entzückung versetzen: »Cette figure si ronde s'était tant allongée! rien n'était si plaisant« (96/244). Endlich enthüllt sich das Wesen seiner persönlichen Ästhetik in einer Äußerung wie der folgenden: »Cette enfant est réellement séduisante!« heißt es da von Cécile — »Ce contraste de la candeur naïve avec le langage de l'effronterie ne laisse pas de faire de l'effet; et, je ne sais pourquoi, il n'y a plus que les choses bizarres qui me plaisent« (110/288).

Daß sich hier Baudelaire ankündigt, kann nicht übersehen werden, — Baudelaire, der dann siebzig Jahre später schreiben wird: »Le Beau est toujours bizarre«⁶⁷. Überhaupt begegnen wir hier schon der Empfindungsweise des späten Ästhetizismus. Was Otto Mann über den Dandy Oscar Wilde ausführt, scheint durchaus auch auf den Verführer Valmont zuzutreffen: »Die Lust am Gegensätzlichen, an willkürlichen Umkehrungen liegt zu tief in Wildes Wesen begründet, um durch die Wirkungsabsicht allein erklärt zu sein. Es ist die Willkür eines losgelösten Ich, eines Ich, das, da es nicht die Dinglichkeit und deren Wesen selbst genießt, die Form genießen muß, in der es mit ihr spielt, ein Ich, das neue Formreizungen, neue Umkehrungen sucht, kurz ein Ich, das paradox geworden ist. Paradox zu sein ist für Wilde nicht Laune, sondern Schicksal, eine Pervertierung des Auges, des Geistes, die das Subjekt erwartet, sobald es bis in seine innersten Gesetze hinein Willkür geworden ist und letztlich für sich nur tote, sinnlose Schale bleibt, ein Treiben ohne Gewicht und Erfüllung«⁶⁸.

Das paradoxe Wesen Valmonts — darauf wird in einem späteren Kapitel zurückzukommen sein. Worauf es an dieser Stelle ankommt, ist die Feststellung, daß sein ästhetisches Ideal weitgehend bestimmt ist durch die Sucht nach starken Reizungen. Das Eingeständnis, daß er nur noch am Abartigen, am »Bizarren«, Gefallen finden kann, verrät nicht nur seine Abgestumpftheit, es deutet auf eine Pervertiertheit des Geschmacks überhaupt. Zwar rühmt Valmont die einfache Schönheit der Tourvel (die wiederum von der Marquise im Sinne seiner eigenen Ästhetik bestritten wird: »Qu'est-ce donc que cette femme? des traits réguliers si vous voulez, mais nulle expression«) (5/42). Kaum aber wird er in ihr etwas anderes erblicken als der Autor Laclos selbst, der in seinem Essai über die Frauen die Schönheit definiert als »l'apparence la plus favorable à la jouissance, la manière d'être qui fait espérer la jouissance la plus délicieuse«⁶⁹. Dennoch, die objektive Schönheit einer Frau allein würde ihm noch kein Vergnügen in Aussicht stellen, das seinem heiklen Geschmack genüge. Um wirklich auf seine Kosten zu kommen, braucht er einen stärkeren Reiz, als diese an sich ihn darstellt: er muß (was

⁶⁷ Baudelaire, Exposition universelle 1855: Beaux-arts I. Ed. cit., p.691

⁶⁸ O. Mann, Der moderne Dandy, p.61

⁶⁹ Laclos, Des femmes et de leur éducation. Oeuvres compl., p.461

paradox ist für einen so ausgemachten Materialisten) sie als Ausdruck einer schönen Seele begreifen können, als etwas Reines nämlich, das ihm die Möglichkeit bietet, es zu beschmutzen. Somit genießt er sie gleichsam schon im voraus als das, was unter seiner Einwirkung seinen Sinn verlieren und sich gewissermaßen in sein Gegenteil verkehren wird. Er will, mit einem Wort, die Schönheit, die ihm in der Präsidentin als Sein entgegentritt, in Schein verwandeln.

Der psychologische Vorgang ist in der Tat höchst »bizarr«, ja letztlich widersinnig: Ein ästhetischer Reiz (Schönheit) wird im Zusammenhang mit einem moralischen Gehalt (Reinheit) betrachtet und dadurch erst eigentlich ansprechend. Gleichzeitig wird aber der moralische Wert gar nicht ernst genommen, sondern in die Betrachtung nur hereingenommen, um die Isolierung jenes Reizes gegenüber dem Gehalt, worauf das Ganze abzielt, um so wirkungsvoller zur Geltung zu bringen.

Bemerkenswert ist demgegenüber, daß auch der relative und durchaus materialistische Schönheitsbegriff des Choderlos de Laclos die jeweilig interessierenden moralischen Werte berücksichtigt; freilich ist dies erst eine Folge der Zivilisation und des gesellschaftlichen Zusammenlebens: »On mit un prix aux qualités morales et, de ce moment, les signes extérieurs qui les annonçaient firent partie de la beauté, aux yeux de ceux qui les recherchaient«⁷⁰. Dem also entspricht Valmont auf seine Weise, indem er an Madame de Tourvel neben ihrer physischen Schönheit die in ihr gegebene moralische Polarität zu seinem eigenen Wesen als ästhetischen Reiz auskostet — um sie dann allerdings, im Vollzug der Verführung, auszulöschen.

Daß Valmont, indem er derart willkürlich mit der Wirklichkeit umspringt, stracks auf das Böse abzielt, steht außer Zweifel. Trotzdem interessiert ihn am Bösen sicherlich nicht in erster Linie das Faktum: nicht auf die böse Tat als solche kommt es ihm an, sondern vor allem auf das intensive subjektive Erleben, das ihm daraus erwächst. Entscheidend ist, daß das Böse als Stimulans auf ihn wirkt: daß es gegen seine Blasiertheit und Langeweile aufzukommen vermag. Er, der mit allen Wassern des Vergnügens gewaschene Libertin, erblickt im Bösen die einzige Möglichkeit, die er noch nicht ausgeschöpft hat und die daher allein noch geeignet ist, ihm ein starkes Lebensgefühl zu gewähren.

Was Valmont am Bösen reizt, ist das Neue. Ihn interessiert der Reiz des Neuen, der dem Bösen auf Grund seiner dialektischen Natur eignet, — jener Eigenschaft nämlich, immer ein Werdendes und nie ein im Sein Vollendetes darzustellen. So betrachtet, als das Immer-Neue, liegt im Bösen das Versprechen bisher unausgekosteter Vergnügen — und darauf eben ist die ständig von Langeweile bedrohte ästhetische Existenz angewiesen. Valmont verhält sich hier durchaus entsprechend dem materialistisch verstandenen Glückstreben, wie es Helvétius in »De l'Esprit« kennzeichnet: »Le désir du bon-

⁷⁰ Laclos, l.c. p.465

heur nous fera toujours regarder l'absence du plaisir (= ennui) comme un mal. Nous voudrions que l'intervalle nécessaire qui sépare les plaisirs vifs, toujours attachés à la satisfaction des besoins physiques, fût remplis par quelques-unes de ces sensations qui sont toujours agréables lorsqu'elles ne sont pas douloureuses. Nous souhaiterions donc, par des impressions toujours nouvelles, être à chaque instant avertis de notre existence; parce que chacun des avertissements est pour nous un plaisir⁷¹.

Vieles im Verhalten des Vicomte de Valmont erklärt sich so aus seiner perversen Sensibilität und Reizüchtigkeit. Er lebt und handelt in dem Bedürfnis, sich seiner Existenz dadurch zu vergewissern, daß er ihr ein intensives Erleben verschafft. Abgestumpft wie er ist, vermag er nur da auf seine Rechnung zu kommen, wo ein ungewöhnlich starkes Spannungselement im Spiel ist. Nur wenn es erhebliche Schwierigkeiten zu überwinden gilt, — wenn das Wesen der jeweiligen Frau, moralisch gesehen, in einem absoluten Gegensatz zu seinem eigenen steht, ist er an ihrer Verführung interessiert. Sind diese Widerstände nicht in ausreichendem Umfang gegeben, so werden sie durch Maßregeln der Selbstzucht künstlich geschaffen. Der Sieg, die Verführung der Frau, muß wirklich ein Verdienst darstellen, er muß im vollen Bewußtsein des Bösen errungen werden und darf keineswegs dem Zufall oder der günstigen Gelegenheit zu verdanken sein. (Es sei denn, daß man gerade einmal, wie im Falle der Verführung Céciles, eigens die »Macht der Gelegenheit« ausprobieren will.) (96/243) Nie darf daher der Verführer sich selbst hinreißen lassen, ehe sein Opfer programmgemäß alle vorgesehenen Stadien des Verführungsprozesses durchlaufen hat. Jedenfalls ist es für den vollkommenen Sieg unbedingt erforderlich, die eigene drängende Sinnlichkeit zunächst einmal hinzuhalten.

Daß Valmont gelegentlich auch Anwendungen von Schwäche und Ungeduld ausgesetzt ist, erhellt aus der folgenden Äußerung: »Quelle est donc notre faiblesse? quel est l'empire des circonstances, si moi-même, oubliant mes projets, j'ai risqué de perdre, par un triomphe prématuré, le charme de longs combats et les détails d'une pénible défaite; si séduit par un désir de jeune homme, j'ai pensé exposer le vainqueur de Madame de Tourvel à ne recueillir, pour fruit de ses travaux, que l'insipide avantage d'avoir eu une femme de plus! Ah! qu'elle se rende, mais qu'elle combatte; que, sans avoir la force de vaincre, elle ait celle de résister; qu'elle savoure à loisir le sentiment de sa faiblesse, et soit contrainte d'avouer sa défaite« (23/77 f.). — Entspannen darf sich der Verführer also erst dann, wenn er das Böse auf die Spitze getrieben und die Demoralisierung des Opfers in bedächtigen Zügen genossen hat⁷². Nur so ist im Sinn der perversen Sensibilität Valmonts ein Vergnügen wirklich gewährleistet.

⁷¹ *Helvétius*, De l'Esprit, ed. cit. I, p.381

⁷² So übrigens auch *Kierkegaards* Verführer Johannes: »Keine Ungeduld, keine Gier, alles will in langsamen Zügen genossen sein; sie ist erkoren, sie wird ihre Einholung erleben.« Tageb. des Verf., l.c. p.340 (= I,289)

Die Art und Weise, wie Valmont sich am inneren Kampf der Präsidentin weidet, unterscheidet sich durchaus von sadistischer Schadenfreude. Ein Sadist im strengen Sinn ist der Vicomte insofern nicht, als er nicht eigentlich am Quälen selbst Freude findet, sondern eher am Schauspiel der gequälten Seele. Der Genuß liegt für ihn, den Ästhetiker, im Bewußtsein des Bösen; die böse Tat an sich sowie der Gegenstand, an dem sie verübt wird, sind ihm letztlich nur Mittel und Anlaß dazu. Was ihn an der Qual des Opfers fasziniert, ist die Spiegelung der eigenen Bosheit, die objektivierete Selbstbestätigung. Er gleicht darin einem Autor, der im Theater sein eigenes Stück erlebt; wobei das Pikante der Situation darin liegt, daß er zugleich auch als Spieler figuriert.

Überhaupt gebraucht auch Valmont selbst mit Vorliebe den Theatervergleich. So sieht er sich im Verlauf seiner Wohltäter-Komödie als »Héros d'un Drame, dans la scène du dénouement« (21/72). Häufiger noch kommt er sich als Zuschauer vor. Als die Marquise ihn drängt, das Abenteuer mit Madame de Tourvel zu Ende zu bringen, bittet er um Verständnis: »Ah! laissez-moi du moins le temps d'observer ces touchants combats entre l'amour et la vertu«. Und er fährt fort: »Eh quoi! ce même spectacle qui nous fait courir au Théâtre avec empressement, que vous y applaudissez avec fureur, le croyez-vous moins attachant dans la réalité? Ces sentiments d'une âme pure et tendre, qui redoute le bonheur qu'elle désire, et ne cesse pas de se défendre, même alors qu'elle cesse de résister, vous les écoutez avec enthousiasme: ne seraient-ils sans prix que pour celui qui les fait naître? Voilà pourtant, voilà les délicieuses jouissances que cette femme céleste m'offre chaque jour« (96/240).

Wie Valmont sich selbst in der Schauspieler- und Dramaturgenrolle annimmt, soll später in einem eigenen Kapitel untersucht werden. Hier sei vorerst nur sein Verhalten als Zuschauer betrachtet. — Die soeben zitierte Stelle zeigt deutlich, daß es ihm um das Schauspiel widerstreitender Emotionen zu tun ist. Es wirkt auf ihn mit dem Reiz des »Bizarren« und Zweideutigen und versetzt ihn augenscheinlich in einen Zustand seelischer Gespanntheit. Daß er diesen Zustand genießend in die Länge zu ziehen trachtet (»J'ai pris goût aux lenteurs«) (96/243), ja darüber das Ziel seines Handelns zu vergessen scheint, kennzeichnet ihn als den ausgemachten Ästhetiker. Die Verwandtschaft dieses Genießens mit dem Theatererlebnis wird noch einmal in der folgenden Briefstelle ausdrücklich herausgestellt: »Véritablement je m'accoutume fort bien à mon séjour ici; et je puis dire que dans le triste Château de ma vieille tante, je n'ai pas éprouvé un moment d'ennui. Au fait, n'y ai-je pas jouissances, privations, espoir, incertitude? Qu'a-t-on de plus sur un plus grand théâtre?« (99/250)

Valmont ist also, wie man deutlich erkennt, zunächst mehr auf Spannung als auf Entspannung bedacht. Das Vergnügen, auf das er es abgesehen hat, liegt bereits in der gesteigerten Begierde. Ähnlich ist aber auch das Vergnügen beschaffen, das man beim Spiel empfindet. Hier nämlich geht es gleichermaßen um die Spannung: um Ungewißheit und Chance. Entscheidend ist zudem, daß die Fähigkeiten des Spielers auf die Probe gestellt werden, und

zwar innerhalb der Schranken feststehender Spielregeln⁷³. In diesem Sinne kann das streng formalisierte und zugleich herzlos grausame Liebestreiben, wie wir es im achtzehnten Jahrhundert beobachten, als eine Art Gesellschaftsspiel gelten. »L'amour tel qu'il est dans la haute société, c'est un amour des combats, c'est l'amour du jeu«, sagt Stendhal⁷⁴.

In der Tat betreibt Valmont die Verführung der Madame de Tourvel, wie man sich einem Spiel hingibt. Das Bewußtsein des Bösen, das ihn dabei be-seelt, beruht auf der gesteigerten Wirksamkeit zweier Momente: dem Drang nach Selbstbestätigung und der Süchtigkeit nach außerordentlichen Reizerlebnissen. Beides ist nur in der Subjektivität erreichbar. Das dieser Haltung entspringende Tun kennt also keinen Zweck, der über es hinaus wiese und ein objektives Gut darstellte. Wie der Marquis de Sade hegt er die Überzeugung, Glück sei nicht in der Sättigung zu finden, sondern in der Sehnsucht und darin, daß man die Schwierigkeiten beseitigt, die sich der Sättigung in den Weg stellen⁷⁵. Die Schwierigkeit eines Unternehmens wird somit selbst zum Anreiz. Erscheint die Durchführung eines Abenteuers äußerst gefahr-voll und besteht nicht die geringste Gewähr, glimpflich davonzukommen, so ist gerade das ein Grund, sich darauf einzulassen. Hier allein, wo die Anspannung aller Sinne und Geisteskräfte geboten ist, erwartet den ästhetisch anspruchsvollen Verführer jenes außerordentliche Vergnügen, in dem er gleichzeitig die Bestätigung seiner selbst, den Reiz der riskanten Situation und die Reaktion seiner Partnerin genießt. »Le parti le plus difficile, ou le plus gai, est toujours celui que je prends; et je ne me reproche pas une bonne action, pourvu qu'elle m'exerce ou m'amuse« (71/169).

Wenn Valmont sein Wollen, anstatt auf das Gute, auf das Böse richtet, so hat das seinen Grund in der Verbotenheit des Bösen. Das Verbot reizt die Begierde, — »c'est ce qui donne pointe à la sauce«, wie Montaigne so hübsch bemerkt⁷⁶. Doch ist es nicht allein die Kontrastspannung, die den Reiz der Sache ausmacht; hinzu kommt, daß das Böse seinem Wesen nach abwegig und »bizarr« ist. Es stellt gleichsam eine Verballhornung des Wirklichen dar, die nie im allgemeinen Sein, sondern immer nur in einer subjektiven Extravaganz begründet sein kann. In dieser Eigenschaft ist das Böse ganz auf die Einbildungskraft angewiesen. Als Vorspiegelung schier unbegrenzter Möglichkeiten bedeutet es für das selbstherrliche und reizsüchtige Bewußtsein eine ergiebige Quelle des Selbstgenusses.

Die Lust am Bösen, wie wir sie nun namentlich am Verhalten des Vicomte de Valmont studiert haben, erweist sich in der Tat als äußerst komplex und

⁷³ Vgl. dazu *J. Huizinga*, *Homo ludens*, Hamburg 1956 (= rde Bd. 21), p.18

⁷⁴ *Stendhal*, *De l'Amour*, p.242 (= *Fragments divers*, No 7)

⁷⁵ Vgl. *G. Gorer*, *Marquis de Sade, Schicksal und Gedanke*, Wiesbaden 1959, p.224
Vgl. ferner *Montaigne*, *Essais* II, 15: »il n'est rien naturellement si contraire à notre gout que la satiété qui vient de l'aisance, ny rien qui l'éguise tant que la rareté et difficulté.« Ed. cit., p.691

⁷⁶ *Montaigne*, l.c. p.692

vielseitig. Ungenügen an der Wirklichkeit, ausgedrückt in der Verachtung des Gewöhnlichen, dann, als Folge davon, die Sucht nach dem Neuen und Außerordentlichen, so auch die Vorliebe für das Abnorme, Zweideutige, Gegensätzliche, und überhaupt die Begierde nach starken Reizungen und Kontrastspannungen mit dem Ziel der Selbstbestätigung und des Selbstgenusses — all dies sind ihre Elemente. Als die Grundlage dieser mannigfachen Aspekte erkennen wir ein Begehren, das die subjektive Empfindung in all ihrer Unverbindlichkeit absolutieren will. Das eigentliche Anliegen der Lust am Bösen ist somit die Lust schlechthin. In der unendlichen Steigerung der Lust, die er anstrebt, will Valmont erfahren, was sonst niemand erfährt. Sein Handeln und überhaupt seine Existenz soll sich durch absolute Beispiellosigkeit auszeichnen. Das Böse reizt ihn als die Möglichkeit, das Einmalige und Noch-nicht-Dagewesene zu schaffen, um es als seine eigene Schöpfung zugleich bei sich selbst und im Spiegel der anderen zu genießen. Kurz, Valmont möchte triumphieren in seiner ungeheuerlichen Selbstsucht und Eitelkeit: »Voyez mon ouvrage, et cherchez-en dans le siècle un second exemple!« (115/299; vgl. 144/365 f.)

3. Kunstcharakter und Pseudo-Wirklichkeit des Bösen

Am deutlichsten drückt sich der Ästhetizismus Valmonts darin aus, daß er die Verführung der tugendhaften Präsidentin gleichsam als vollkommenes Kunstwerk zu gestalten bestrebt ist. In jedem Schritt, in jeder einzelnen Maßnahme trägt er dem ästhetischen Anspruch gewissenhaft Rechnung. Er will mit einem Meisterwerk der Verführungskunst unbedingt vor sich selbst bestehen können, aber auch vor jenen »Critiques sévères«, die so leicht geneigt sind, ihn voreilig einer romanhaft-unglücklichen Liebe zu verdächtigen (144/365).

Unzweifelhaft ist, daß Verführung, wie Valmont sie betreibt, eine beträchtliche Erfahrung und Kennerschaft auf dem Gebiet des Erotischen voraussetzt. So besitzt er einmal den geübten Blick, der erforderlich ist, um das Objekt von vornherein richtig einzuschätzen. Er kennt denn auch Madame de Tourvel besser, als sie sich selber kennt, und weiß, lange bevor sie selbst sich dessen bewußt ist, daß sie ihn liebt. Er verfügt, wie der Verführer Kierkegaards, in erstaunlichem Maße über die Fähigkeit, sich in den anderen Menschen hineinzudenken und seine Reaktionen vorauszuwissen. (Nur einmal freilich hat er sich verrechnet, als die Präsidentin mit unverhoffter Plötzlichkeit vom Schloß seiner Tante abreist.) Ferner beherrscht er vollendet, bis in die feinsten Nuancen, das erotische Vokabular und dessen Handhabung mit den angemessenen Gebärden und Stimmabstufungen (125/324). Mit einem Wort: er versteht sich vortrefflich auf Stimmungen und Effekte.

All dies ist für ihn beinahe eine Selbstverständlichkeit. Denn es hat seinen Grund nicht nur in der besonderen Zweckmäßigkeit; es entspringt vielmehr

durchaus auch dem Geschmack und dem Formgefühl, welche die reife Kultur des Ancien Régime auszeichnen. Wiederum wird man darauf aufmerksam, daß hier die ernstesten wie die frivolsten Verrichtungen den Charakter eines streng geregelten Gesellschaftsspiels aufweisen. Demgemäß ist auch die Verführung — wie Ernesto Grassi im Hinblick auf Casanova bemerkt — ein Spiel, »dessen Regeln immer neu bestimmt werden durch Milieu, psychologische Situation, durch die Leidenschaften und die Kraft der Phantasie. Im 18. Jahrhundert mit seiner differenzierten gesellschaftlichen Kultur bedeutet das Erotische die Beschwörung einer ganzen Welt, einer anderen, nicht alltäglichen Wirklichkeit mit kunstvoll aufgebauten Kulissen, mit Motiven, Leidenschaften und Reaktionen, die vor allem in der Sprache, durch eine besondere Gesprächskunst als Beschwörungsmittel wirksam werden«⁷⁷.

Dies also ist der kulturgeschichtliche Hintergrund, der dem bösen Tun Valmonts die außerordentliche Delikatesse mitteilt. Die ihres humanen Sinnes völlig entleerte Form wird ihm zum Trugmittel schlechthin. Darüber hinaus gebraucht er sie als eine Waffe, die wie keine andere geeignet ist, verletzend in die seelischen Bezirke eines anderen Menschen einzudringen. Wie Valmont selbst sich nur mehr an Formreizungen erlustigt, so wirkt er auch durch ein im Grunde rein formales Tun auf die Psyche seines Opfers. Durch deren gewaltsame Erschütterung will er selbst zur Empfindung angeregt werden — nur mit dem wesentlichen Unterschied, daß bei ihm alles unverbindlich, gleichsam unterkühlt, an der Oberfläche bleibt.

Man höre, wie der Vicomte sich die vollkommene Verführung vorstellt: »Mon projet . . . est qu'elle sente, qu'elle sente bien la valeur et l'étendue de chacun des sacrifices qu'elle me fera; de ne pas la conduire si vite, que le remords ne puisse la suivre; de faire expirer sa vertu dans une lente agonie; de la fixer sans cesse sur ce désolant spectacle; et de ne lui accorder le bonheur de m'avoir dans ses bras, qu'après l'avoir forcée à n'en plus dissimuler le désir. Au fait, je vauz bien peu, si je ne vauz pas la peine d'être demandé« (70/167 f.).

Was also will Valmont? Er will das Prinzip des äußeren Widerspruchs — ja zu sagen, wenn der andere nein sagt, und nein zu sagen, wenn der andere ja sagt — in der gepeinigten Seele der Frau manifest werden lassen. Sie soll sich ihrer inneren Zerrissenheit qualvoll bewußt werden und ihn wider Willen lieben, wo sie ihn verabscheuen müßte. Die teuflische Genugtuung, die er dabei empfinden wird, beruht indessen auf einer ungültigen Voraussetzung. Er genießt die Verfallenheit der Präsidentin, wie er sie allenfalls genießen könnte, wenn es ohne sein Zutun dahin käme, aus einer objektiven Selbständigkeit heraus. Davon kann nun freilich keine Rede sein. Er ist ja Madame de Tourvel nicht etwa aufrichtig werbend gegenübergetreten; er hat sich vielmehr, ohne daß sie es ahnt, mit den Mitteln abgefeimtester Lüge ge-

⁷⁷ E. Grassi, Das Problem des Erotischen bei Casanova. Als Nachwort zu: Casanova, Memoiren, I, Hamburg 1958 (= Rowohlts Klassiker Bd. 43/44), p.296

waltsam ihrer Seele bemächtigt. Sie ihrerseits wird ihm daher, auch objektiv gesehen, durchaus nur unfreiwillig anheimfallen. Auch gilt ihre schließliche Hingabe ja nicht ihm, der er in Wahrheit ist, sondern dem, als der er ihr auf Grund seiner Vorspiegelungen erscheint. Während sie gläubig-unschuldig der Täuschung verfällt, begibt sich Valmont bewußt in die Illusion, wenn er ihre rückhaltlose Liebe, wie es scheint, tatsächlich auf sich selbst, auf sein eigentliches Selbst, bezieht und sich ob der darin liegenden Selbstbestätigung geschmeichelt fühlt. — Das Beispiel läßt erahnen, welche psychologische Akrobatik der Verführer aufbieten muß, um im Bösen in den begehrten Genuß seiner selbst zu gelangen. Die dem Bösen eigentümliche Künstlichkeit und substantielle Nichtigkeit kommt hier jedenfalls schon deutlich zum Vorschein.

Die wahre Pedanterie, mit der Valmont, getreu seinen strategischen und ästhetischen Grundsätzen, vorgeht, haben wir bereits früher angedeutet. Ganz wesentlich ist ihm, sich immer so zu verhalten, daß sein Opfer sich letztlich nicht genötigt fühlen kann. Es soll ihm die Möglichkeit benommen sein, vor dem eigenen Gewissen entschuldigt dazustehen. Nötigung, sollte man denken, würde das Maß des Bösen schon erfüllen; aber Valmont begnügt sich nicht damit, selbst das Böse zu tun: er will überdies das Böse in der Seele des Opfers wirksam werden lassen. Er will den Sieg und die Herrschaft des Bösen über das Gute. Deshalb muß Madame de Tourvel dahin gebracht werden, ihn, ihren Verführer, zu lieben. Aus freien Stücken wird sie sich ihm hingeben, im vollen Bewußtsein ihrer Schuld und Verantwortlichkeit.

Valmonts Anspruch auf die liebende Hingabe der Präsidentin ist paradox. Denn wie die Schuld der von ihm verführten Frau letztlich von dieser ab- und auf ihn zurückfällt, so ist und bleibt auch ihre Liebe im wesentlichen sein Werk. Der Grund dafür liegt in dem entscheidend mildernden Umstand, daß ihre Freiheit durch die Unkenntnis seines wahren Charakters beschränkt ist. Wenn Valmont gleichwohl auf der Vorstellung des Geliebtwerdens beharrt, wenn er also die Folge einer von ihm bewirkten Täuschung vor sich selbst ernst zu nehmen scheint und als etwas ihm rechtmäßig Zukommendes betrachtet (*»je vaux bien peu, si je ne vaux pas la peine d'être demandé«*), ist dies ein Ausdruck der ästhetischen Lust am Künstlichen, Zweideutigen und Widersinnigen. Ästhetisch nämlich wird die Wirklichkeit nicht vom Wesen her begriffen, sondern vom subjektiven Eindruck, der zudem noch manipulierbar ist. Sie muß, so will es der Ästhetiker, vor allen Dingen interessant sein und dem Selbstbewußtsein etwas zu bieten haben. Diese Bedingung erfüllt sie nun umso mehr, je weniger eindeutig sie gesehen wird. Die der Präsidentin gestohlene Liebe muß sich zugleich als ein Geschenk genießen lassen — dann erst ist der Genuß perfekt.

Die Bedingungen der vollkommenen Verführung sind mannigfach. Dazu gehört namentlich die Überwindung von erheblichen Schwierigkeiten, unter Verzicht auf jegliche Zufallshilfe. Die Frau, die der ästhetisch anspruchsvolle Verführer sich aussucht, ist »würdig«, verführt zu werden: sie ist, kraft

ihrer Seelenreinheit und Tugendstrenge, ein ebenbürtiger Gegner, der alles aufbieten wird zu seiner Verteidigung. Der Verführer muß von ihr einen Widerstand zu erwarten haben, der seine eigenen Kräfte herausfordert und auf dessen schließliche Überwindung er sich etwas einbilden kann (4/41).

Es kommt darauf an, dem Anspruch der »gloire« und des »plaisir« gleichermaßen zu genügen. Der Grund jener erstaunlichen Delikatesse im Niederträchtigen⁷⁸ liegt in dieser doppelten Rücksicht. Über die Figur des Vicomte hinaus ist sie wohl symptomatisch für die der Epoche eigentümliche Neigung, die überkommenen Ideale des Heroismus zu ästhetisieren. So drückt sich die Bosheit Valmonts gerade darin nicht aus, daß er kurzerhand zuschlägt; der Wille zu wirken steht bei ihm — anders als bei Madame de Merteuil — immer ein wenig im Schatten des Willens zu genießen und sich genießen zu sehen. Was herauskommt, ist jene hinhaltende, spielerische Katzengrausamkeit (»faire expirer sa vertu dans une lente agonie«), die leicht einen Beigeschmack von Perversität hat und das Rokoko-Böse par excellence darstellt.

Valmont vereinigt in sich die Durchtriebenheit eines Verbrechers mit dem feinen Anstand und vollendeten Dandytum eines Weltmanns⁷⁹. Bei all seinen Unternehmungen, so schamlos und schandbar sie sein mögen, ist er grundsätzlich auf Wahrung der äußeren Form bedacht. Dahinter steht nun nicht, wie man vermuten möchte, einfach der Wunsch, in seinen wahren Absichten unerkannt zu bleiben. Mehr als jedweder Zweckmäßigkeit entspricht das Sichverkleiden einem tiefreichenden ästhetischen Bedürfnis. Es entspricht, um es genauer zu sagen, jenem ästhetischen »savoir vivre«, das ein Vergnügen umso höher einschätzt, als es sich weniger direkt darbietet. Demgemäß wäre es für Valmont auch reizlos, seinen Opfern in offener, eindeutiger Bosheit gegenüberzutreten. Einen Genuß bereitet es ihm aber, das Böse gleichsam im Zeichen des an und für sich Guten zu vollbringen, indem er die äußere Form seines Betragens den Regeln gesellschaftlichen Anstands angemessen sein läßt.

Solche Inkongruenz von Wesen und Erscheinung ist nun etwas, worüber man im achtzehnten Jahrhundert sich nicht mehr sonderlich aufregt. Valmont jedenfalls wird selbst in Häusern empfangen, wo man über seinen wahren Charakter ganz und gar aufgeklärt ist (32/92). Den Menschen moralisch einzuschätzen, hat man sich umso bereitwilliger abgewöhnt, als man die herkömmliche Moral weitgehend als einen Komplex überkommener Vorurteile anzusehen geneigt ist. Viel wichtiger als der sittliche Rang eines Menschen ist: daß er sich gefällig zu benehmen weiß und zudem »beaucoup de qualités aimables« besitzt, die den Verkehr mit ihm angenehm sein lassen. So großzügig man sich insgesamt in puncto Moral verhält, so empfindlich

⁷⁸ Dazu *H. von Hofmannsthal*: »Lessingsche Figuren gehen in der Delikatesse bis zur Grobheit, das ist das Deutsche an ihnen. Eine Figur wie Valmont (in den »Liaisons dangereuses«) geht im Niederträchtigen bis zur Delikatesse, das ist Französisch.« Aufzeichnungen, Frankfurt 1959, p.71. — Vgl. dazu etwa *Lettre 71*, p.171

⁷⁹ Vgl. *A. Le Breton*, *Le roman au 18e siècle*, 1898, p.333

zeigt man sich gegen die geringste Formverletzung. Wenn Valmont sich in seinem Handeln anstelle von moralischen von ästhetischen Erwägungen leiten läßt, entspricht dies durchaus der gesellschaftlichen Gepflogenheit. So darf ein höfischer Roman der Zeit wohl gegen die Moral, keineswegs aber gegen den Anstand (*les bienséances*) verstoßen⁸⁰. Diese Unterscheidung — »*les bienséances, ce n'est pas la morale*« — ist bezeichnend für die kulturgeschichtliche Situation am Ende des Ancien Régime⁸¹. Sie macht nicht nur Valmonts Ästhetizismus verständlich, sondern erklärt bis zu einem gewissen Grade auch seinen Immoralismus.

Täuschung, Betrug und Lüge — das bedeutet für Valmont und nicht minder auch für die Marquise ein Formproblem. In ihren Briefen stoßen wir immer wieder auf Überlegungen, welche die Kunst des Lügens betreffen. Noch besser als der Vicomte scheint Madame de Merteuil da bescheid zu wissen. Es ist, als habe sie den Gedanken Pascals im Sinn — »*La vraie éloquence se moque de l'éloquence*« (Fragment 4) —, wenn sie den Komplizen darüber belehrt, wie man Gefühle, die man nicht hat, überzeugend und glaubhaft zum Ausdruck bringt: »*ce n'est pas qu'on ne se serve des mêmes mots; mais on ne les arrange pas de même, ou plutôt on les arrange, et cela suffit. Relisez votre Lettre: il y règne un ordre qui vous décèle à chaque phrase*« (33/94). Daß hier nicht nur der praktische Verstand spricht, sondern auch ein ästhetisches Bewußtsein, geht aus dem folgenden hervor. »*Je veux croire*«, fährt Madame de Merteuil fort, »*que votre Présidente est assez peu formée pour ne s'en pas apercevoir: mais qu'importe? l'effet n'en est pas moins manqué. C'est le défaut des Romans; l'Auteur se bat les flancs pour s'échauffer, et le Lecteur reste froid. Héloïse est le seul qu'on en puisse excepter; et malgré le talent de l'Auteur, cette observation m'a toujours fait croire que le fond en était vrai.*«

Es versteht sich, daß Valmont den Rat seiner Lehrmeisterin, bei der Vor Spiegelung leidenschaftlicher Gefühle auch die der inneren Verfassung entsprechende Formlosigkeit zu berücksichtigen, mit Eifer befolgt. Denn wie sollte er, den wir als ausgemachten Ästhetiker erkannt haben, an der darin liegenden parodistischen Möglichkeit nicht seinen Spaß haben? Später erhalten wir dann auch die Bestätigung: »*j'ai mis beaucoup de soin à ma Lettre, et j'ai tâché d'y répandre ce désordre, qui peut seul peindre le sentiment. J'ai enfin déraisonné le plus qu'il m'a été possible: car sans déraisonnement, point de tendresse; et, c'est, je crois, par cette raison que les femmes nous sont si supérieures dans les Lettres d'Amour*« (70/168).

Soweit die ästhetisch-praktischen Überlegungen zum Briefeschreiben. Sie werden, abgesehen davon, daß hier die vollkommene Täuschung eines Menschen beabsichtigt ist, in einer Weise angestellt, die an dichtungstheoretische Erörterungen erinnert. Tatsächlich hat Laclos selber sich bei der Abfassung

⁸⁰ Vgl. dazu *Erika Hübener*, *Der höfische Roman des französischen Rokoko*, Phil. Diss. Greifswald 1936, p.16

⁸¹ Vgl. *Mornet*, *La pensée franç. au 18e sc.*, p.24

seines Romans von diesem Prinzip der künstlichen Unordnung bestimmen lassen; in den ebenso unordentlichen wie lebensetzten Briefen der kleinen Volanges zeigt sich dies besonders deutlich.

Anderes ist zu beachten, wenn der Verführer persönlich auftritt. Hier kommt es weniger auf Rede als auf Stimme, Gebärde und Mienenspiel an. Die hierzu geäußerten Gedanken der Merteuil hören sich an wie Anweisungen, die ein Regisseur einem Schauspieler erteilt: »L'habitude de travailler son organe, y donne de la sensibilité; la facilité des larmes y ajoute encore: l'expression du désir se confond dans les yeux avec celle de la tendresse; enfin le discours moins suivi amène plus aisément cet air de trouble et de désordre, qui est la véritable éloquence de l'amour; et surtout la présence de l'objet aimé empêche la réflexion et nous fait désirer d'être vaincue. (Voilà pour quoi le drame le plus médiocre et qu'on ne saurait lire ne manque jamais son effet au théâtre.)« (33/94)⁸² Eine Theatererfahrung scheint aber auch aus Valmont selbst zu sprechen, wenn er bemerkt, daß allzu heftig gespielte Verzweiflungsszenen der Lächerlichkeit verfallen, sobald sie sich in die Länge ziehen (125/324).

All diese frappanten Feststellungen deuten darauf hin, daß der Verfasser der »Liaisons dangereuses«, wenngleich er selbst keine Bühnenstücke geschrieben hat, über beachtliche dramaturgische Kenntnisse verfügte. Die darauf bezüglichen Äußerungen seiner Romangestalten enthüllen jedenfalls eine Schauspieler-Ästhetik, die stark an Diderots »Paradoxe sur le comédien« gemahnt. Wie der von Diderot gerühmte Schauspieler zeichnen sich die Verführer des Choderlos de Laclos durch vollkommene Gefühllosigkeit aus. Kommen sich Valmont und Madame de Merteuil wie Schauspieler vor, so wird der weinende Komödiant bei Diderot verglichen mit einem »séducteur aux genoux d'une femme qu'il n'aime pas, mais qu'il veut tromper«⁸³. Das Gemeinsame hier liegt darin, daß beide, Verführer und Schauspieler, sich von der Natur entfernen, indem sie sie in einer bestimmten Absicht ästhetisch manipulieren: »L'homme sensible obéit aux impulsions de la nature et ne rend précisément que le cri de son coeur; au moment où il tempère ou force ce cri, ce n'est plus lui, c'est un comédien qui joue«⁸⁴.

Freilich ist ein Schauspieler darum noch nicht ein Lügner und Betrüger. Betrug ist nur dort, wo jemand effektiv und unfreiwillig getäuscht wird, weil ein anderer es so haben will und entsprechende Maßnahmen trifft. Das aber tut der Verführer: er tritt, indem er, sich verstellend, eine in ihrer Wirkung genau berechnete Rolle spielt, mit dem Anspruch auf, unmittelbar wahr zu sein. Er betrügt also, und zwar dadurch, daß er die Künstlichkeit seines Betragens absichtsvoll verschleiert und mithin, was künstlich ist, für natürlich ausgibt.

⁸² Der zuletzt zitierte, eingeklammerte Satz stellt eine Variante des Ms. gegenüber der ersten Druckausgabe dar. Siehe *Oeuvres compl.*, p.782

⁸³ *Diderot*, *Paradoxe sur le comédien*, l.c. p. 1041

⁸⁴ *Diderot*, l.c. p.1056

Auf solche Künstlichkeit legt der Verführer, insofern er mit seinem Tun vorzugsweise ein ästhetisches und nicht ein praktisches Interesse verfolgt, besonderen Wert. Er will das Böse um des Bösen willen; folglich muß er bestrebt sein, eine eigene Wirklichkeit des Bösen zu schaffen, d.h. eine der Schöpfung entgegengesetzte Wirklichkeit, die allerdings nur subjektiv und künstlich sein kann. Eben dies ist der Sinn jenes an Valmont beobachteten »artistischen Vollkommenheitsstrebens«.

Die außerordentliche methodische Sorgfalt, durch die sich der Verführer der »Liaisons dangereuses« auszeichnet, bedeutet im Grunde nichts anderes als eine gegen ihn selbst gerichtete Anstrengung, das Bewußtsein des Bösen wach zu halten. Die »pureté de méthode«, die ästhetische Geltung seines Handelns, wird einzig dadurch gewährleistet, daß er sich fortwährend seiner Prinzipien erinnert. Das ist gleichsam die formale Bedingung des Bösen; dieses ist demnach nur insofern möglich, als ein Subjekt es sich in einer bestimmten Form vorstellt. Das ästhetische Gewissen Valmonts (das bei ihm sozusagen die Stelle des moralischen eingenommen hat) funktioniert denn auch durchaus in diesem Sinne: er würde Hemmungen haben, eine böse Tat nur deshalb zu vollbringen, weil sich unverhofft dazu die günstige Gelegenheit ergibt (71/171). Konsequenter gilt ihm der Anschlag auf die Tugend einer Frau nur da etwas, wo er ihn mit böser Phantasie vorbereiten konnte.

Wie für den Verführer das Böse erst dann interessant wird, wenn er sich davon in seinem Selbst gleichsam durchtränkt weiß, so bereitet ihm dessen Wirkung auch nur insofern einen Genuß, als sie sich in der Seele seines Opfers abzeichnet. Valmont begnügt sich nicht mit dem Faktum, es genügt ihm nicht, die Tugend der Präsidentin zu besudeln: er will das Schauspiel, die Bloßstellung der sich in inneren Kämpfen verzehrenden Frau. Er lüstet nach dem »charme des longs combats« (23/77), den er als sein Werk genießen will, wie ein Künstler sein gelungenes Werk genießt, als Triumph der schöpferischen Phantasie und Frucht des eigenen Könnens. Die Seele, auf die er verführend einwirkt, dient ihm als Instrument, und er ist der Spieler, der teuflische Psychagog, der die Handgriffe kennt, um ihr nach Belieben die Melodien der Lust und des Leids zu entlocken⁸⁵: »L'espoir et la crainte, la méfiance et la sécurité, tous les maux inventés par la haine, tous les biens accordés par l'amour, je veux qu'ils remplissent son coeur, qu'ils s'y succèdent à ma volonté« (23/77). »Er will«, wie Heinrich Mann sagt, »ihre Qualen schmecken, den Duft ihrer Angst einatmen«⁸⁶.

Aber merkwürdig — das Mittel, das er aufwendet, um in diesen subtil abgestimmten »Kunstgenuß« zu gelangen, ist, wie übrigens bei Kierkegaards Verführer⁸⁷, weit weniger das lebendige Wort, als es die toten Buchstaben der in aller Kaltblütigkeit abgefaßten Briefe sind. Hier zeigt sich wieder einmal, daß Valmont den indirekten Weg dem direkten vorzieht, wie er

⁸⁵ Vgl. *Heinrich Mann*, *Laclos*, l.c. p.11

⁸⁶ *H. Mann*, l.c. p.8

⁸⁷ Vgl. *Kierkegaard*, *Tageb. des Verf.*, l.c. p.450 (= I,382)

grundsätzlich das Künstliche dem Natürlichen gegenüber bevorzugt. Denn nichts liegt ihm ja ferner, als sein Opfer überrumpeln zu wollen: dieses soll, wie er selbst, immer reichliche Gelegenheit für die Reflexion haben. Nur unter dieser Voraussetzung kann sich das Böse wahrhaft wirksam in einer Seele einnisten.

Bestimmend für die Wahl des Indirekten und Künstlichen ist freilich auch der ästhetische Gesichtspunkt, d.h. im besonderen jene Neigung zur Ver selbständigung der äußeren Form und Vorliebe für das Scheinhafte, die wir, nicht nur als Eigentümlichkeit der Verführer, sondern überhaupt auch ihrer Zeit, des ausklingenden Ancien Régime, festgestellt haben. Was in dieser Tendenz zum Ausdruck kommt, ist die empfindliche Eitelkeit einer Gesellschaft, die im Begriff ist, sich selbst zu überleben. Aber die Tatsache, daß man sozusagen sich selbst parodiert, wird von Valmont und Madame de Merteuil völlig illusionslos aufgegriffen. Mit vollem Bewußtsein tun sie, was viele Zeitgenossen mehr oder weniger gedankenlos tun: sie machen die Trennung des Scheins vom Sein zum Thema ihrer Existenz, und ihr böser Entschluß geht dahin, grundsätzlich dem Schein den Vorzug zu geben.

»Le naturel, ce naturel que Jean-Jacques et Diderot viennent de réclamer avec tant de force éloquente, le voici donc remplacé par l'artifice, l'étude, la recherche, la complication sentimentale. Il faut souligner ce changement, qui marque le livre, qui fait son originalité«⁸⁸. Diese richtige Feststellung Pierre Trahards läßt offen, warum dies so ist. Unsere Erklärung lautet: daß die Natur als solche ästhetisch nicht interessant ist. Das nichts weniger als naive Gemüt des libertinistischen Gesellschaftsmenschen langweilt sich in ihr, wie es sich bei der Lektüre einer Idylle langweilen würde⁸⁹. Die Natur, solange der Mensch nicht verändernd in ihr Geschehen eingreift, ist in sich ruhendes Dasein. Der Verführer, der Böse aber — das ist das Ziel seiner Tätigkeit — will gerade die Veränderung ihrer Wirklichkeit in einem subjektiven Sinne, und zwar auf Grund seiner egoistischen Absicht, ihr neue Reize abzugewinnen. Er ist, als Ästhetiker, auf Schönheit erpicht, aber nicht auf natürliche, an sich bedeutsame Schönheit, sondern auf eine Schönheit, die er selber für sich selbst kraft seines subjektiven Wollens hervorbringt. Er will das Schöne, das nur im Hinblick auf den Genuß als Möglichkeit der Selbstbestätigung schön zu nennen ist, und damit geradezu das Unnatürliche, Künstliche und schlechthin Scheinhafte: jene falsche Schönheit nämlich, die just auf der Zerstörung der Natur und des Seins überhaupt beruht.

Alles Bemühen auf dieses Ziel hin drückt sich in einem System von Täuschungen aus. Es kommt zu jenem komplizierten Spiel mit Sein und Schein, das wir im nachfolgenden Kapitel untersuchen wollen. Dabei zeigt sich noch einmal die Substanzlosigkeit einer solchen schauspielerisch aufgezogenen

⁸⁸ P. Trahard, *Les maîtres de la sensibilité française au 18e siècle (1715—1789)*, 1936, I, p.51

⁸⁹ Vgl. Variante zu Lettre 115, p.300: »Vous voilà donc à la campagne, ennuyeuse comme une idylle et ennuyée comme son lecteur.« Siehe *Oeuvres compl.*, p.834

Existenz. Denn so sehr Valmont bei der Verführung der Präsidentin sich ins Zeug legt, seine Anstrengung muß eitel und unernst erscheinen, da ihr die Transzendenz fehlt. »Il commet des noirceurs inutiles«⁹⁰, er widmet sein Leben der Verführung von Frauen, einer im Grunde sinnlosen Sache. Sie ist umso sinnloser, als es ihm selbst nicht einmal darauf ankommt festzuhalten, was er erobert. Ja schon das Erobern scheint ihm manchmal weniger wichtig als das Kämpfen: »vous désirez moins de vaincre que de combattre« — befürchtet die Marquise (33/93). (Es fehlte nur, daß bei ihm ein Mißverhältnis bestünde zwischen Wollen und Können — und Valmont wäre eine lächerliche Figur wie jener Doktor Sansfin in Stendhals »Lamie!«.) Eitelkeit der Gesinnung und Eitelkeit des Tuns — und durchaus zutreffend ist diese Bemerkung von Émile Dard: »La vanité dans le crime, tel est le vrai sujet du livre; il en relie toutes les parties et en éclaire toutes les nuances«⁹¹.

Das Böse verwirklicht sich also in einem Denken und Tun, das, im Grunde gefaßt, vollkommen unwesentlich ist. Im vorliegenden Falle, besonders was den Vicomte de Valmont anlangt, ist sein Ursprung aus dem Ästhetizismus (im Kierkegaardschen Sinne) kaum zu leugnen. Dies nämlich kann nicht übersehen werden: der Verführer begreift seine Existenz willkürlich als eine Schauspielerrolle, um zugleich die von ihm hervorgebrachten Wirkungen als Momente eines Schauspiels zu genießen. Damit folgt er einer in der aristokratischen Gesellschaft des achtzehnten Jahrhunderts weitverbreiteten Neigung zur Veräußerlichung und Verfälschung der erotischen Beziehungen zwischen Mann und Frau, — eine Erscheinung, welche die Brüder Goncourt vortrefflich beschrieben haben: »Il fallait que l'amour devînt une tactique, la passion un art, l'attendrissement un piège, le désir même un masque, afin que ce qui restait de conscience dans le cœur du temps, de sincérité dans ses tendresses, s'éteignit sous la risée suprême de la parodie./ C'est dans cette guerre et ce jeu d'amour, sur ce théâtre de la passion se donnant en spectacle à elle-même que ce siècle révèle peut-être ses qualités les plus profondes, ses ressources les plus secrètes et comme un génie de duplicité tout inattendu du caractère français. . . Quel grand art de comédien!«⁹²

Bei den Verführern der »Liaisons dangereuses« muß die von ihnen vorgenommene Artifizierung der Natur betrachtet werden als erster Schritt einer Aktivität, die die Zerstörung des Seins überhaupt beabsichtigt. Es handelt sich um »das Böse um des Bösen willen«, dasjenige Böse nämlich, das einen äußeren Beweggrund nicht kennt. Auf das Fehlen jeglichen Motivs kommt es wesentlich an; es bedeutet, daß das Subjekt sich seine Motive selbst erfindet. Indem es also vollkommen willkürlich handelt, stellt das von ihm gewollte Böse sich dar als eine auf die Loslösung vom Sein und Zersetzung des Seins gerichtete Bestrebung. Im vollen Umfang gilt der von Sartre stam-

⁹⁰ J. de Boisjoslin et G. Mossé, Notes sur Laclos et les Liaisons dangereuses, 1904, p.30

⁹¹ Dard, Le général Chod. de Laclos, p.37

⁹² Goncourt, La femme au 18e sc., p.185 f.

mende Satz: das Böse sei »la destruction de l'être conçue comme création de l'apparence«⁹³.

Das Böse um des Bösen willen äußert sich als Schein-Schöpfung — d.h. als Vorspiegelung einer Wirklichkeit, die, da sie dem Nichts des willkürlichen Wollens entspringt, nichts ist als wesenlose Erscheinung. Es ist dies das in der Verkleidung des Seins auftretende Nichtsein: die Pseudo-Wirklichkeit der ausschließlich ästhetisch und subjektiv begründeten Verführerexistenz. Ihm, dem Verführer, dessen Wesen Eitelkeit und Anmaßung ist, kommt es darauf an, sich als Herr und Schöpfer zu fühlen. Ein Anspruch, der sich auf dem Wege einer normalen Existenz freilich nicht erfüllen läßt. Was ihn vom Guten sich abwenden läßt, ist dies: daß es mit dem Sein bereits gegeben ist und er sich selbstvergessen in ihm verlieren könnte. Das Böse, die Wirklichkeit des Nichtseins, dagegen bleibt immer noch zu erfinden und zu erschaffen. Sein betörender Reiz besteht darin, daß ich selbst, kraft meines Willens und meiner Phantasie, es einrichten und aufheben kann. Zudem bin ich in keiner anderen Funktion mir selbst mehr gegenwärtig, als wenn ich selbstherrlich den durch mich erzeugten Schein gegen das Sein ausspiele⁹⁴.

So sehr diese Schein-Welt und Pseudo-Wirklichkeit des Bösen ihrem subjektiven Ursprung nach auch isoliert dastehen mag, Verführung wäre unmöglich, ginge von ihr nicht eine Wirkung aus, die unter Umständen tief in die Wirklichkeit auch eines durchaus wahrhaftigen Daseins eingreift. »Liebe und Haß sind für den Verführer gleichermaßen vom seelischen Anteil distanziert und können doch mit ihrem bloßen Schein-Dasein vollgültige Wirkung im Opfer hervorholen«⁹⁵. Dies hat seinen Grund darin, daß auch der künstlichste Schein letztlich der Wirklichkeit entlehnt ist. Denn gäbe es nicht wirkliche Liebe und wirklichen Haß, so würde es auch nicht möglich sein, Liebe und Haß vorzuspiegeln. Zwischen Schein und Sein — wie zwischen Kunst und Leben — besteht somit eine unlösbare, gleichsam magische Beziehung⁹⁶, die sich darin ausdrückt, daß immer eines ins andere überzugreifen bestrebt ist.

Die Originalität des Bösen als einer selbstherrlich geschaffenen Wirklichkeit beruht also am Ende nur auf einer Illusion. Der Verführer betrügt sich selber, indem er Wirklichkeit zu schaffen glaubt, wo er nur als Schauspieler wirkt. Er täuscht sich gewissermaßen ganz bewußt, indem er das Resultat seines Wirkens, die Liebe der verführten Frau, nicht nimmt als das, was sie eigentlich ist, als einen Irrtum, sondern als eine spontane, ihn in seinem Selbst bestätigende Regung. Er erachtet — darauf läuft es hinaus — für ernst und wirklich einzig das, was ihm subjektiv interessant erscheint, was ihm in seiner Eitelkeit schmeichelt, was ihm als Möglichkeit des Selbstgenusses unmittelbar

⁹³ Sartre, Saint Genet, p.153

⁹⁴ Vgl. Sartre, l.c. p.153

⁹⁵ Friedrich, Immoralismus, l.c. p.325

⁹⁶ Vgl. dazu R. Heiß, Wesen und Formen der Dialektik, Köln u. Berlin 1959, p.82

zusagt. In all dem aber zeigt sich die ästhetische Grundhaltung: die Gleichgültigkeit gegenüber allgemeinen und verbindlichen Werten.

Valmont, der Verführer der »Liaisons dangereuses«, hat sich auf eine ästhetische Existenz eingestellt. (Beschränkt gilt dies auch für seine Komplizin, die Marquise de Merteuil.) Sein Verhältnis zur Wirklichkeit ist bestimmt durch den Willen, die Wirklichkeit zu beherrschen. Er will sich nicht damit abfinden, daß eine Sache gut oder böse und folglich geboten oder verboten ist; er will nach eigener Willkür den Wert der Dinge bestimmen. Indem er nun in keiner Weise danach fragt, was eine Sache an sich wert sei, sondern dies allein nach absolut subjektivem Ermessen ausmacht, erhebt er die jeweilig gehegte, zufällige Wunschvorstellung zum Richtmaß seines Denkens und Handelns. Er handelt willkürlich, d.h. er handelt aus Motiven, die er sich augenblicklich erfinden muß: er handelt sozusagen aus einer Fiktion heraus.

Das ästhetisch begründete Böse, das Böse um des Bösen willen, erweist sich denn auch als ein Handeln um einer Fiktion willen — von der man allerdings sehr wohl weiß, daß sie eine Fiktion ist. Freilich kann mit dieser Fiktion keine Vorstellung vom Bösen an sich verbunden sein. Wer das Böse um des Bösen willen tut, denkt vielmehr paradoxerweise gerade an ein Gutes, und zwar an ein Gutes, das er sich besser und persönlich zusagender vorstellt als das tatsächliche, im Sein angelegte Gute. Böse sein heißt daher letztlich: im tiefsten Innern unaufrichtig sein mit sich selbst. Es bezeichnet ein bestimmtes, im Grunde widersinniges Verhältnis zur Wirklichkeit⁹⁷.

⁹⁷ *Sartre* hat dieses Verhältnis durch eine Parabel verdeutlicht. Siehe Saint Genet, p.331 f.: »Un roi va partir pour la guerre; il commande le portrait de sa favorite. Il emporte l'image avec lui, la couvre de baisers, lui rend un culte, lui parle comme à son absente maîtresse: ce roi est un homme de bien. Tous les honnêtes gens l'approuveront. Mais, au retour de la campagne, il trouve l'aimée moins belle que son portrait. Il la néglige, s'enferme de longues heures avec l'image, embrasse de plus en plus souvent le simulacre de visage, de moins en moins souvent le visage de chair. Pour finir, un incendie se déclare au château, le tableau est brûlé, il n'en reste que des cendres. Alors le roi se rapproche de la favorite, il la visite plus fréquemment, il la prend dans ses bras, il la contemple: mais ce qu'il cherche en elle, ce n'est plus son vrai sourire, ni la vraie couleur de ses yeux bleus: c'est la ressemblance avec le tableau. Ici les honnêtes gens s'étonnent: ›Ce roi, disent-ils, était bien fou.‹ Non: il n'était pas fou, il était devenu méchant.«

VIERTES KAPITEL
DAS SPIEL MIT SCHEIN UND SEIN

1. Das Doppelspiel der Verführer

»Une vérité cruelle, mais dont il faut convenir, c'est que dans le monde, et surtout dans un monde choisi, tout est Art, Science, Calcul, même l'apparence de la simplicité, de la facilité la plus aimable. J'ai vu des hommes dans lesquels ce qui paraissait la grâce d'un premier mouvement, était une combinaison, à la vérité très-prompte, mais très-fine et très-savante. J'en ai vu associer le calcul le plus réfléchi à la naïveté apparente de l'abandon le plus étourdi. C'est ce négligé savant d'une coquette, d'où l'Art a banni tout ce qui ressemble à l'Art. . . Mais, encore une fois, il faut porter (dans ce monde-là) le raffinement si loin qu'il ne puisse pas même y être suspect, ne fût-ce que pour ne pas être méprisé comme acteur dans une troupe d'excellens comédiens«¹.

Wenn es schon, nach der hier zitierten Beobachtung Chamforts (1741 — 1794), eines Zeitgenossen des Choderlos de Laclos, für die vornehme Gesellschaft überhaupt zutrifft, daß sie der Heuchelei nachgerade bedurfte, um den Ansprüchen gesellschaftlicher Konvention und Lebensart gerecht zu werden — welches Maß an Verstellung ist da erst bei Madame de Merteuil und Valmont anzutreffen, die, gerade weil sie es vorsätzlich auf Täuschung angelegt haben, darauf bedacht sein müssen, in allen ihren Äußerungen echt und wahrhaftig zu erscheinen. In der Tat müssen sie eine Simplität zur Schau tragen, die selbst den Verdacht, bloß konventioneller Natur zu sein, zurückweist². Sollen auch geistig und sittlich wachsame Personen ihrer Verführung erliegen, so muß es beispielsweise gelingen, der hier angewandten »galanterie« den Charakter aufrichtiger Gefühlsbezeugung mitzuteilen. Gemeinhin nämlich — das ist die Schwierigkeit des auf formale Korrektheit achtenden Verführers — dürfte kaum noch ein Zeitgenosse in der Galanterie etwas anderes erblicken als ein Zeichen gesellschaftlicher Gewandtheit und Weltläufigkeit³. Worauf es hier ankommt, ist also gewissermaßen eine höhere Stufe der Hypokrisie, die sich an einem Wissen ausrichtet, wie es etwa der (hier Pascal nachgebildete) Satz »La vraie galanterie se moque de la galanterie« ausdrückt.

Immerhin, auch ungeachtet der von Valmont und der Marquise ausgeklügelten Täuschungsmanöver, scheint die Heuchelei ein wichtiges Element jeder hochentwickelten Gesellschaftskultur zu sein. Einleuchtend jedenfalls ist die Erklärung, die Paul Valéry den in Montesquieus »Lettres persanes« bestaun-

¹ Chamfort, *Maximes et Pensées*, ed. cit. I, p.137

² In dieser Absicht handelt die Merteuil, als sie — Lettre 121, p.310 f. — Danceny wegen seines »jargon d'usage« rügt.

³ Vgl. dazu Herder, s. Kap. II, Anm. 12

ten Verhältnissen widmet: »L'hypocrisie est une nécessité des époques où il faut de la simplicité dans les apparences, où la complexité humaine n'est pas admise, où la jalousie du pouvoir ou bien la stupidité de l'opinion impose un modèle aux personnes. Le modèle est promptement pris pour masque«⁴.

Hypokrisie in diesem Sinne ist, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, eine Maßnahme gesellschaftlicher Selbstbehauptung. Mehr als in einer bewußten Bosheit hat sie zunächst ihren Grund in der menschlichen Eitelkeit, und zwar in jener außerordentlich verfeinerten Eitelkeit, wie sie gerade das Salonleben des späten Ancien Régime mit seinen differenzierten Spielregeln hervortrieb. An nichts ist den Angehörigen dieser Gesellschaft mehr gelegen denn daran: etwas darzustellen und irgendwie Überlegenheit vorzuspiegeln⁵. Es ist sozusagen ein ständiger Wettstreit mit dem für alle gleichen Ziel: selber die glänzendste Figur zu machen. Das geschieht nun kaum dadurch, daß man sich wirkliche Verdienste erwirbt. Die »heroischen« Zeiten der Turenne (1611 - 1675) und Condé (1621 - 1686), wo unzweideutig neben der greifbaren und gültigen Leistung vor allen Dingen der Charakter den Rang eines Menschen bestimmte, sind vorüber. Was nun gilt, ist die Brillanz des Auftretens, der Anklang, den einer unmittelbar im Salon findet, dadurch etwa, daß er originelle Komplimente anzubringen oder auf geistvolle Art einen Rivalen lächerlich zu machen versteht. Daß man die Lacher stets auf seiner Seite habe, ist damals in der Tat gar nicht unwichtig für das gesellschaftliche Ansehen.

Also auf Repräsentation kommt es an, auf die Darstellung seiner selbst als einer möglichst glänzenden und überlegenen Persönlichkeit. War dies auch zur Zeit Ludwigs XIV. schon nicht anders, so muß doch der Unterschied auffallen, daß jetzt die Frage nach dem tatsächlichen Gehalt solchen Glanzes das gesellschaftliche Gewissen kaum mehr ernstlich zu beunruhigen vermag. Das Leben in der Gesellschaft (*le monde*) wird indessen mehr denn je als Sinn und Zweck des Daseins empfunden. Unter diesen Umständen ist die Eitelkeit geradezu ein Ausdruck der Selbstbehauptung. Gleichermassen aus Eitelkeit und dem Willen zur Selbstbehauptung sieht man sich gedrängt, »eine Rolle zu spielen« — und wird so unversehens, mehr oder weniger bewußt, zum Schauspieler.

Der urbane Charakter der von Laclos geschilderten Gesellschaft ist offensichtlich. Auch wäre eine Intrige, wie sie sich in den »*Liaisons dangereuses*« abspielt, nachgerade undenkbar ohne die Gegebenheit eines gewissen »*esprit de conversation*«. Beruht doch die Raffinesse der von Valmont praktizierten Verführung eben auf den Errungenschaften einer hochentwickelten Gesprächskultur. Wie überhaupt im damaligen gesellschaftlichen Leben kommt es dem Verführer in ganz besonderer Weise darauf an, andere etwas glauben zu machen, und das heißt natürlich: mit Worten und Argumenten zu über-

⁴ Valéry, *Préf. aux Lettres persanes*, l.c. p.516

⁵ Vgl. *Dard, Le général Chod. de Laclos*, p.71 f.

wältigen. Die Sprache als das Element kultivierter Geselligkeit ist hier zugleich das Element der Verführung. — Bezeichnend für die in dem Buch behandelte Gesellschaft ist weiterhin die Bedeutung, die sie der »réputation«, also dem, was der eine über den anderen denkt, beimißt⁶. Dabei braucht es, wie im Falle Valmonts, nicht einmal immer ein *guter* Ruf zu sein, auf den man Wert legt. Für treulos und gefährlich angesehen zu werden, kann womöglich der persönlichen Eitelkeit noch besser zusagen. Immer wichtig aber und unentbehrlich ist, daß man in der Gesellschaft ein Echo habe: daß im Konzert der verschiedenen Interessen, Strebungen und Launen die eigene Stimme sich nicht ohne Widerhall verliere. — Es ist klar, daß bei so liegenden Verhältnissen Rousseausche Einzelgängerei und Naturschwärmerei noch nicht sehr geschätzt sein können. Zweifellos recht fern steht man aber auch jener demokratischen Auffassung, nach welcher der Einzelne ein *nützlich*es Glied der Gesellschaft zu sein hat.

Es liegt auf der Hand, daß die Angehörigen einer solchen Gesellschaft, soweit es sich nicht um untypische Außenseiter handelt, in ihrem Denken und Tun ästhetisch orientiert sind. Der äußere Anschein erlangt eine völlig selbständige Bedeutung, ja er wird wichtiger genommen als das eigentliche Wesen. So kann schon Helvétius (1715 - 1771), im Blick auf den Gesellschaftsmenschen und Schöngeist, seinen Zeitgenossen nachsagen, sie seien »plus sensibles au *bien dit* qu'au *bien pensé*«⁷. Kein Wunder, daß sich da im gesellschaftlichen Verkehr eine Taktik entwickelt, die diese Erkenntnis Machiavells zum Grundsatz haben könnte: »ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu sè«. Sich gute Eigenschaften zu erwerben, ist demnach vollkommen überflüssig; — »ma è bene necessario parere di averle«⁸ — es genügt, daß man sie vortäuscht.

Indessen scheint man gerade in dieser Gesellschaft allenthalben geneigt, den kühnen Florentiner des Cinquecento mit Schmähungen zu überhäufen⁹. Aber ist nicht gerade dies als ein Zeichen anzusehen, daß man mit dessen politischen Erkenntnissen sehr wohl auch im privaten Bereich etwas anzufangen weiß? Jedenfalls sind da genug Zyniker und Abenteurer, die sich, um ihre gesellschaftliche Stellung auszubauen, machiavellistische Methoden bedienen. Meister der Heuchelei und Verstellung sind denn auch die eindrucksvollsten Figuren der damaligen Romanliteratur. Einem Gesinnungsgenossen des Vicomte de Valmont und »gran simulatore e dissimulatore« im Sinne Machiavells begegnen wir etwa in den »Égarements du cœur et de l'esprit« (1736) des jüngeren Crébillon. Hier unternimmt es ein »roué« namens Versac, einen Jüngling, Meilcour, auf das Leben in der Gesellschaft vorzubereiten:

»vous devez apprendre à déguiser si parfaitement votre caractere, que ce

⁶ Vgl. *Guicciardini* über die Bedeutung der »riputazione«: Ricordi I, 130

⁷ *Helvétius*, De l'Esprit, ed. cit. II, p. 83

⁸ *Machiavelli*, Il Principe, XVIII

⁹ Vgl. dazu *P. Hazard*, die Herrschaft der Vernunft (= *La pensée européenne au 18e siècle de Montesquieu à Lessing*, dt.), Hamburg 1949, p. 250

soit en vain qu'on s'étudie à la démêler. Il faut encore que vous joigniez à l'art de tromper les autres, celui de les pénétrer; que vous cherchiez toujours sous ce qu'ils veulent vous paroître, ce qu'ils sont en effet. C'est aussi un grand défaut pour le monde, que de vouloir ramener tout à son propre caractere. Ne paroissez point offensé des vices que l'on vous montre, et ne vous vantez jamais d'avoir découvert ceux que l'on croit vous avoir dérobés. Il vaut souvent mieux donner mauvaise opinion de son esprit, que de montrer tout ce qu'on en a; cacher sous un air inappliqué et étourdi, le penchant qui vous porte à la réflexion, et sacrifier votre vanité à vos intérêts. Nous ne nous déguisons jamais avec plus de soin que devant ceux à qui nous croyons l'esprit d'examen. Leurs lumieres nous gênent. En nous moquant de leur raison, nous voulons cependant leur montrer qu'ils n'en ont pas plus que nous. Sans nous corriger, ils nous forcent à dissimuler ce que nous sommes, et nos travers sont perdus pour eux. Si nous étudions les hommes, que ce soit moins pour prétendre à les instruire, que pour parvenir à les bien connoître. Renonçons à la gloire de leur donner des leçons. Paroissions quelquefois leurs imitateurs, pour être plus sûrement leurs juges; aidons-les par notre exemple, par nos éloges mêmes, à se développer devant nous, et que notre esprit ne nous serve qu'à nous plier à toutes les opinions. Ce n'est qu'en paroissant se livrer soi-même à l'impertinence, qu'il n'échappe rien de celle d'autrui¹⁰.

Wohlgemerkt: der so rät, ist zwar ein durchtriebener Intrigant, aber doch kein so ausgemachter Bösewicht, daß er das Böse um des Bösen willen vollbrächte. Klar ist jedoch, daß sich hier bereits viele Überlegungen vorgeprägt finden, die dann, etwa fünfzig Jahre später, bei Laclos, dem teuflisch bösen Handeln seiner Hauptakteure zugrunde liegen. — Die von Madame de Merteuil und Valmont angestrebte totale Verführung erfordert ein Höchstmaß an Heuchelei, eine geradezu artistische Verstellungskunst. Ja gelegentlich verlangt sie einen solchen Grad taktischer Konzentration, daß die eiskalte Vorsätzlichkeit des geheuchelten Gefühls in ein spontanes Empfinden überzugehen droht. Die perfekte Täuschung wird gleichsam durch vorübergehenden Selbstbetrug zuwege gebracht. Gar nicht selten sind solche Momente bei Valmont, der, freilich ohne effektiv seine Besonnenheit zu verlieren, sich mehr als einmal von seinem schauspielerischen Schwung hinreißen läßt. Das kann so weit gehen, daß er befürchten muß, »le trouble et l'ivresse que je faisais naître« zu teilen (125/320). Aber auch Madame de Merteuil beherrscht die Kunst, »moitié réflexion, moitié sentiment« ihre Rolle zu spielen (10/55).

Ohne schauspielerische Autosuggestion, ohne jenes Balancierenkönnen auf dem scharfen Grat zwischen Schein und Sein ist eine im Sinne Valmonts anspruchsvolle Verführung vielleicht gar nicht möglich. Doch lassen wir den Aspekt des momentanen Selbstbetrugs vorerst auf sich beruhen; ihm kommt gegenüber der durchgängigen Bewußtheit und Absichtlichkeit des Handelns

¹⁰ *Crébillon fils, Les Égarements du cœur et de l'esprit. Oeuvres complètes, Maelstrich 1779, I, p.275 f.*

nur eine beiläufige Bedeutung zu. Praktisch entscheidend ist die Nachahmungskunst, das spezifische Schauspielertalent, ohne eigenes inneres Engagement beliebig viele Charaktere und Rollen täuschend darzustellen. Da gilt es beispielsweise, bei völliger Nüchternheit und Kaltblütigkeit die Sprache und Gebärde der Leidenschaft vorzuführen; der Verführer muß instande sein, seinen Worten und seiner Stimme das Zittern einer keineswegs empfundenen Gemütsbewegung mitzuteilen. Er muß zudem, will er Gefühl und Sinne der Frau wirkungsvoll ansprechen, in sich selbst eine künstliche Sensibilität hegen, die er jeder Zeit wieder aufheben kann. Kurz, der Verführer hat, wie nach Diderot der Bühnenschauspieler, paradox zu sein: »Les larmes du comédien descendent de son cerveau«¹¹.

Außerlich gesehen also sind die Elemente der Verführung die gleichen wie die der Schauspielkunst. In beiden Fällen (wie übrigens auch beim Dichter) kommt es darauf an, aus der Imagination und dem Wissen von der Wirkung des Scheins heraus die Natur nachzuahmen. Valmont und Madame de Merteuil beherrschen diese Kunst mit Meisterschaft. Abgesehen von dem Verhalten unmittelbar gegenüber der zu verführenden Frau ist es interessant, Valmont, gleichsam als Solist, in einer Art Misanthropen-Rolle zu erleben, als er nach der fluchtartigen Abreise der Präsidentin bei seiner Tante auf dem Schloß plötzlich den in sich gekehrten Weltverächter spielt. Hier erhält man geradezu den Eindruck, seine Schauspielerei und Heuchelei bezwecke sich selbst; offenbar macht es dem Vicomte einen nicht geringen Spaß, seiner Umwelt mit einem Mal geheimnisvoll zu erscheinen. Doch wie genau auch jetzt jeder einzelne Zug seines merkwürdigen Gebarens auf einen bestimmten Effekt abzielt, wird an der Wirkung deutlich, die Madame de Rosemonde, wie erhofft, ihrer jungen Freundin brieflich übermittelt. So erfährt denn Madame de Tourvel von einem Besuch, den die beunruhigte Rosemonde ihrem plötzlich »menschen-scheu« gewordenen Neffen abstattet, das folgende: »Aussitôt qu'il m'a aperçue, j'ai très bien remarqué qu'en se levant, il s'efforçait de composer sa figure, et peut-être même est-ce là ce qui m'y a fait faire plus d'attention. Il était, à la vérité, sans toilette et sans poudre; mais je l'ai trouvé pâle et défait, et ayant surtout la physionomie altérée. Son regard que nous avons vu si vif et si gai, était triste et abattu; enfin, soit dit entre nous, je n'aurais pas voulu que vous le vissiez ainsi: car il avait l'air très touchant et très propre, à ce que je crois, à inspirer cette tendre pitié, qui est un des plus dangereux pièges de l'amour« (122/313).

Dieses hier, wie Valmont aus einem — vielleicht nicht einmal bloß geheuchelten — Überraschtsein im Handumdrehen den seinen Zwecken entsprechenden Effekt erwirkt, ist eine Glanzleistung geistesgegenwärtiger Hypokrisie. (Dem Autor Laclos allerdings könnte man vorhalten, daß die Durchsichtigkeit, die sie für den wissenden Leser besitzt, sie unwahrscheinlich mache: Konnte die greise Madame de Rosemonde wirklich alle hier von

¹¹ Diderot, Paradoxe sur le comédien, l.c. p.1041

Valmont angebrachten Züge erfassen und spontan in der von ihm gewünschten Weise deuten?) Die schauspielerische Virtuosität, die der Verführer an dieser Stelle anbietet, läßt denn auch bereits seine — im hundertfünfundzwanzigsten Brief geschilderte — »victoire complète«, die vollständige Hingabe der Präsidentin, als gesichert erscheinen. Indem Valmont dort endlich dem absoluten Höhepunkt seines »Werks« zustrebt, vermischen sich bei ihm die kalten taktischen Überlegungen sehr merkwürdig mit Empfindungen, die von einer echten Ergriffenheit verursacht sein könnten. Nicht freilich — es sei denn, er ist seiner Freundin gegenüber unaufrichtig — läßt er sich von solchen »Augenblicken der Schwäche« überwältigen. Vielmehr ist er, der erregenden Zielnähe und Situationsspannung zutrotz, noch derart geistesgegenwärtig, daß er, als ihm im höchst dramatischen Augenblick ein fest eingeplantes Hilfsmittel (»le secours des larmes«) versagt, die entscheidende Wendung durch eine Improvisation (»j'en fais le serment à vos pieds, vous posséder où mourir«) zuwege bringt (125/324). Schrecken und Mitleid — gleichsam nach der Forderung des Aristoteles — sind also hier die Mittel, mit denen der Verführer Valmont sein Opfer bewegt und schließlich zur Selbstaufgabe bestimmt.

Madame de Merteuil steht ihrem Komplizen in nichts etwas nach, am wenigsten aber gewiß in der heuchlerischen Schauspielerei. Sie hat sich, schon als junges Mädchen, geradezu methodisch darin geübt, ihren Gesichtsausdruck nach Zweck und Belieben zu regulieren. So gelingt es ihr nun auf erstaunliche Weise, die äußerste Aufmerksamkeit hinter einem zerstreuten oder träumerischen Blick zu verbergen (81/200, 85/217). Ihre Glanzleistung ist die unerhörte Täuschung und Demütigung jenes Prévan, dessen Verschlagenheit selbst ein Valmont offenbar fürchtet. Wie sie, von diesem gewarnt, jeden einzelnen Schritt ihres präsumptiven Liebhabers im voraus errechnet und durchschaut und zudem ihn noch durch erfolversprechende Reaktionen ermutigt, um dann im Augenblick, da er seinem Ziel ganz nahe zu sein wähnt, das Unglück, in Form der herbeigerufenen Dienerschaft, über ihn hereinbrechen zu lassen: das berührt übrigens den Leser nicht nur im übertragenen Sinn wie äußerst wirkungsvolles Theater. Denn Komödiencharakter hat in der Tat schon die groteske Konstellation, die darin besteht, daß zwei Bösewichte, von denen aber nur der eine über den anderen aufgeklärt ist, sich gegenseitig Verliebtheit vorspielen mit dem Hintergedanken, die gesellschaftliche Reputation des anderen zu zerstören.

Indessen ist es nicht die Rolle der Liebhaberin, mit der die Marquise die fatalsten Erfolge erzielt. Stets auf ihren guten Ruf bedacht, mimt sie vorzugsweise die wohlmeinende Freundin, wobei es ihr darauf ankommt, sich das uneingeschränkte Vertrauen ihrer ahnungslosen Opfer zu erschleichen¹². Die Auswertung ihr anvertrauter Geheimnisse ist ja geradezu das Prinzip

¹² Näheres über »confiance« und »confidence« bei C. Cherpak, *A New Look at Les Liais. dang.* In: *Modern Language Notes*, Baltimore, 74 (1959), p.515

ihrer Machtausübung. Um jedoch die anderen zunächst einmal der Mitteilung geneigt zu machen, muß sie selbst durchaus vertrauenswürdig erscheinen. Das erreicht sie, indem sie einmal ihre Verständigkeit und Abgeklärtheit herstellt und dann geschickt, bei allen möglichen Gelegenheiten, mit ihrer angeblichen Aufrichtigkeit kokettiert. Ein Paradestück derartiger Heuchelei leistet sie sich, als sie mit dem Hinweis auf die eigene »franchise et simple« sich von Danceny »ce ton de cajolerie«, »ce jargon d'usage« verbittet (121/310); — ein Tadel übrigens, der hier aus taktischen Gründen genau das beanstandet, was der offenerzigen kleinen Volanges aus sozusagen pädagogischen Gründen mit Nachdruck angeraten wird, nämlich bei der Abfassung ihrer Briefe weniger ihre eigenen Gedanken als die Wirkung auf den Empfänger zu berücksichtigen: »vous devez donc moins chercher à lui dire ce que vous pensez, que ce qui lui plaît davantage« (105/273).

Ebenso heuchlerisch spricht Valmont fortgesetzt von seiner »sincérité« und der »confiance«, die er wohl verdiene. Seine Briefe an Madame de Tourvel sind durchsetzt von dergleichen Beteuerungen: unermüdlich betont er, daß es gerade seine Aufrichtigkeit — »la sincérité qui me caractérise« (36/101) — sei, die ihn, zu seinem eigenen Unglück, dränge, ihr seine Liebe zu erklären. Einwendungen der Tourvel werden geschickt auf folgende Weise pariert: »qu'ai-je donc fait? que céder à un sentiment involontaire, inspiré par la beauté et justifié par la vertu; toujours contenu par le respect, et dont l'innocent aveu fut l'effet de la confiance que vous-même avez semblé me permettre, et à laquelle je me suis livré sans réserve?« (24/80) Das ist ein gutes Beispiel der sophistischen Kunst, anstatt sich selber zu rechtfertigen, den Ankläger seinerseits ins Unrecht zu setzen. Madame de Tourvel kann die Behauptung Valmonts, sie selbst habe ja zwischen ihnen eine gewisse Vertraulichkeit aufkommen lassen, nicht einmal so ohne weiteres von der Hand weisen. Ihre Wahrhaftigkeit und Skrupelhaftigkeit, die edle Unfähigkeit, einen zunächst noch unbeweisbaren Verdacht gegen einen Menschen geltend zu machen, werden ihr zum Verhängnis, indem der Verführer sie zynisch ausnützt. Das geschieht nun — man ist geneigt zu sagen: mit Methoden moderner Propaganda; so etwa, wenn unter ständiger Anrufung des Gerechtigkeitsgefühls der Glaube an die eigene Aufrichtigkeit durch Suggestivfragen erweckt wird: »Je ne vous demande que de vous interroger de bonne foi; si vous ne croyez pas à mon amour, si vous doutez un moment de régner seule sur mon âme, si vous n'êtes pas assurée d'avoir fixé ce cœur, en effet, jusqu'ici trop volage, je consens à porter la peine de cette erreur; j'en gémirai, mais n'en appellerai point« (52/135). — Um das Vertrauen Céciles zu gewinnen, bedarf es freilich nicht solcher Anstrengung; Valmont begnügt sich denn auch hier mit der beiläufigen Bemerkung: »Je hais tout ce qui a l'air de la tromperie; c'est là mon caractère« — nachdem er ihr allerdings soeben verraten hat, wie man es anstellen muß, um glaubhaft und wahrscheinlich zu lügen: »Ce sont ces petits détails qui donnent la vraisemblance, et la vraisemblance rend les mensonges sans conséquence, en ôtant le désir de les vérifier« (84/213).

Die vorgeführten Beispiele mögen hinreichen, um Madame de Merteuil und Valmont als wahre Artisten der Heuchelei und Verstellung zu kennzeichnen. Ihre Falschheit und Verlogenheit hat nichts gemein mit den bequemen und zweckmäßigen Schwindeleien aus menschlicher Schwäche; sie ist vielmehr grundsätzlich und beruht, indem sie Erfindung, List, Geistesgegenwart und Gedächtnis erfordert, auf einer fortgesetzten intellektuellen Tätigkeit¹³. Geboren aus freier Willkür, trägt sie eindeutig den Stempel des Bösen, das seine eigene falsche Wirklichkeit in der Trennung von Wesen und Erscheinung auszuspielen trachtet.

Hinter dem verwegenen Spiel mit Sein und Schein steht letztlich die Absicht, alle wahre Wirklichkeit zu unterminieren. Diese — dem verzweifelten Übermut der Selbstherrlichkeit entspringende — Absicht veranlaßt die beiden Verführer, aus Intrigen und Lügen ein Gebäude zu errichten, in das sie dann sozusagen ihre Opfer einziehen lassen — um schließlich zu erleben, wie es zusammenstürzend diese in die Tiefe reißt. Was hier wirkt, ist die Lust am Nichtigem und an der Vernichtung. Die Wirklichkeit wird zersetzt und verdorben, indem man die äußere Erscheinungsform ihrem Gehalt gegenüber verselbständigt. An die Stelle des um Authentizität bemühten Ausdrucks tritt die Imitation, die vorsätzliche Fälschung. Schließlich bedeutet nichts mehr, was es zu bedeuten vorgibt¹⁴.

Wir versuchten im vorigen Kapitel, den Begriff des Bösen gleichsam als »Lust an der Lust« zu erklären; diese ist in der Tat das Moment, das sich im Verhalten Valmonts und der Marquise noch am ehesten fassen läßt. Einzig in der absolutierten Lust sind die beiden Verführer ernst zu nehmen. Von hier aus, meinen wir, wird ihre Neigung verständlich, die Welt in aufregendes Theater und Maskenspiel zu verwandeln. Und zugleich liegt hier der Punkt, von wo aus sie die Zersetzung der Wirklichkeit, die sie ja so langweilt, in Angriff nehmen. Es ist, mit anderen Worten, diese »Lust an der Lust« die Wirklichkeit, die von ihnen gegen die Wirklichkeit ausgespielt wird.

Das Ergebnis sind bizarre, geradezu absurde Verhältnisse. Völlig zutreffend ist die drastische Feststellung André Malraux': »Valmont veut coucher avec la marquise, qui ne veut plus coucher avec lui. Il veut coucher avec Mme de Tourvel, qui ne veut pas. Il couche avec Cécile, qui voudrait coucher avec Danceny. Quand la marquise couche avec Prévau, c'est obsédée par l'idée de le faire chasser«¹⁵. Die Verkehrtheit der Vorgänge ist damit jedoch nicht vollständig wiedergegeben. Es bleibt zu bemerken, daß Valmont das Leben der Präsidentin zerstört, obgleich er sie am Ende wohl tatsächlich liebt. Ferner: daß Danceny mit der Merteuil intim wird, wiewohl er — oder gerade weil er die kleine Volanges liebt; daß niemand anderer als er es ist,

¹³ Vgl. dazu *Nietzsche*, Menschliches I, § 52

¹⁴ Vgl. *Friedrich*, Immoralismus, l.c. p.336

¹⁵ *Malraux*, *Laclos*, l.c. p.425

der es dem Verführer Valmont ermöglicht, zu nächtlicher Stunde bei Cécile einzudringen.

Nichts in diesen »gefährlichen Verbindungen« ist so zu verstehen, wie es in seiner Tatsächlichkeit erscheint, ja nicht einmal die Hintergedanken sind eindeutig. Die Vorstellung, daß ein solches Dickicht aus Lüge, Irrtum, Charakterlosigkeit, Illusion und Willkür, um sich verheerend auszubreiten, nur des konsequenten Zynismus zweier Immoralisten bedarf, hat etwas Beängstigendes. Hier kommt es wieder darauf an zu erkennen, daß derartigen Verhältnissen eine subjektive Einstellung zugrunde liegt: die absolut angenommene Selbstherrlichkeit von Menschen, die um der Lust an der Lust willen, im Spiel mit Schein und Sein, ihr Selbstsein gleichsam zu intensivieren versuchen. In diesem Sinn wäre denn auch eine Äußerung Valmonts wie diese zu verstehen: »J'étais bien aise, je l'avoue, d'avoir ainsi changé de rôle, et que le jeune homme fît pour moi ce qu'il comptait que je ferais pour lui. Cette idée doublait, à mes yeux, le prix de l'aventure« (96/242). Später, als er dann auch der Cécile noch die Korrespondenz mit ihrem Danceny abnimmt, sehen wir, daß es ihm fraglos Spaß macht, mehrere Rollen zugleich zu spielen: »Que n'aurai-je pas fait pour Danceny? J'aurai été à la fois son ami, son confident, son rival et sa maîtresse!« (115/302)

Genießt der Verführer hier auch in erster Linie den Reiz der außergewöhnlichen, pikanten Situation, so schließt das doch nicht aus, daß Rollenwechsel und Rollenvertauschung für ihn noch eine tiefere Bedeutung haben und, wie hier das böse Handeln überhaupt, zu verstehen sind als Maßnahme der Selbstverwirklichung. Selbstverwirklichung geschieht dadurch, daß ich mich zu einem bestimmten Tun entscheide; daß ich mir eine Rolle wähle, die ich spielen will. Ich mache mich zum Akteur meiner selbst als desjenigen, der ich sein will. Soweit ist alles in Ordnung. Denn jeder, auch der aufrichtigste Mensch, ist gewissermaßen Schauspieler, wenn er sich als Person (vgl. lat. *persona* »Maske«) darstellt. Worauf es nun ankommt, ist dies: daß ich in der von mir gewählten Rolle auch wirklich mich selbst ausdrücke und nicht durch mein äußeres Tun ein Selbst zur Erscheinung bringe, das nicht mein Selbst ist.

Das aber ist bei den Verführern der »Liaisons dangereuses« der Fall. Valmont und Madame de Merteuil bringen ein Selbst zur Geltung, das durch keine innere Wahrheit gedeckt und gerechtfertigt ist. Ihre Person ist gleichsam ohne Inhalt, ihre Maske hohl. Das Selbst, um dessen Verwirklichung sie sich bemühen, ist ein imaginäres Selbst; es besteht einzig in ihrer schauspielerischen Phantasie, und seine ganze Wirklichkeit ist das Trugbild, die Täuschung der anderen. Sonach entspringt all ihr Tun dem Nichts eines im Sein nicht mehr begründeten Wollens. Das macht seine Bosheit aus. Madame de Merteuil und Valmont sind böse, weil sie selbstherrlich-stolz das Unmögliche wollen: die Verwirklichung ihres selbst aus dem Nichts heraus.

Dies zu wollen, die Selbstverwirklichung aus der reinen, losgelösten Subjektivität, ist und bleibt indessen ein Unding. Denn trotz aller Entschlossenheit zur Konsequenz wird der Böse die Rolle, die er spielen will, nie in ab-

soluter Willkür bestimmen können. Er ist, so sehr er auch auf seiner Selbstherrlichkeit besteht, gründlichst abhängig von eben der Wirklichkeit, mit der er nach Lust und Laune verfahren zu können glaubt. Daß er sie nolens-volens braucht und auf sie angewiesen ist, zeigt sich nicht zuletzt darin, daß er ihr die Elemente seiner Rollen entnimmt. Nur dann kann er gegen die Wirklichkeit vorgehen, wenn er sich zuvor die Mittel dazu verschafft, d.h. Anleihen wiederum bei der Wirklichkeit gemacht hat. Immerfort — schon daran scheitert die Konsequenz im Bösen — muß er auf dasjenige zurückgreifen, von dem er sich befreit und unabhängig wähnt.

Die von Valmont und der Merteuil gespielten Rollen sind der Natur abgelauscht. Ihre formale Perfektion deutet auf den außerordentlichen Realitätssinn ihrer Träger und dazu auf eine erstaunliche Anpassungsfähigkeit. Diese Eigenschaften sind praktisch die Voraussetzung der moralischen Wirksamkeit, die sich aus dem gezielten Operieren mit Schein und Sein ergibt. Das Gesetz ihres Handelns, soweit es in taktischen Maßnahmen besteht, ist mithin durchaus empirischen Ursprungs; ihm zugrunde liegt eine Welterfahrung, wie sie Versac in Crébillons »Égarements« ausspricht: »Le cœur et l'esprit sont forcés de s'y gêner« — heißt es da vom (nichtsdestoweniger erstrebenswerten) Leben in der Gesellschaft — »tout y est mode et affectation. Les vertus, les agréments et les talents y sont purement arbitraires, et l'on n'y peut réussir qu'en se défigurant sans cesse«¹⁶. Daß dies so ist, wird auch von den beiden Intriganten der »Liaisons dangereuses« keineswegs als beunruhigend empfunden. Ihre Stärke und ihre Wirkung liegen vielmehr gerade in der libertinistischen Vorurteilslosigkeit, die ihnen jede Handlungsweise, wenn sie ihnen nur in einem ganz bestimmten subjektiven Sinne nützt, recht sein läßt.

Wie sehr das dieser Weltansicht gemäße Verhalten auch zunächst erfolgreich sein mag, es trägt von vornherein den Keim des Selbstwiderspruchs in sich, — ein Problem, auf das im nächsten Kapitel zentral einzugehen sein wird. Denn der sich grundsätzlich nach den Erfordernissen der äußeren Wirklichkeit einrichtende Mensch kann, so fanatisch er sonst gerade auf Selbstbehauptung bedacht ist, nicht zugleich seinem inneren Selbst gerecht werden. Zuletzt, wenn ihn das provozierte Schicksal doch noch von der Bühne herab zerzt, wenn er kein Publikum mehr hat, das sich von ihm bezaubern und erschrecken läßt, dann findet er sich wohl in der Lage jenes Julien Sorel wieder, wie dieser, kurz vor seiner Hinrichtung, sich selbst eingestehen muß: »Parlant seul avec moi-même, à deux pas de la mort, je suis encore hypocrite. . .«¹⁷

Wie verhält es sich mit Valmont? Ist er in seiner Todesstunde nicht auch »hypocrite en maudissant l'hypocrisie«¹⁸? Wir erfahren — nach dem Willen

¹⁶ *Crébillon fils*, I.c. p.271

¹⁷ *Stendhal*, *Le Rouge et le Noir* II, Chap. 44. *Romans et nouvelles*, ed. H. Martineau, (Pléiade) 1952, I, p.692

¹⁸ *Stendhal*, I.c.

des Autors — nichts darüber. Wir werden vielmehr zu unauflösbaren Fragen aufgerufen. Hat Valmont, vorsätzlich auf wirksame Gegenwehr verzichtend, sich gleichsam selber getötet — durch die Hand des unerfahrenen Danceny? Befand er sich, wie man einem von Laclos schließlich eliminierten Brief zufolge vermuten möchte, in einem Zustand aufrichtiger Reue und tiefer Verzweiflung?¹⁹ — Seltsam die großmütige Geste gegenüber Danceny, als er diesen gegen die Schmähungen Bertrands in Schutz nimmt. Ist dies der Mensch Valmont — oder der Schauspieler, der sich einen würdigen Abgang sichern will? Die Zweideutigkeit der Gestalt bleibt über ihr Ende hinaus bestehen — und wenn Laclos nichts unternimmt, um ihr Geheimnis aufzuklären, ja geradezu es vermeidet, dem Leser einen darauf bezüglichen Fingerzeig zu geben, so tut er das sicherlich nicht allein, wie dies Seylaz behauptet, einer ästhetischen Forderung zuliebe²⁰, sondern eher aus ernster Ratlosigkeit und dem Verdacht heraus, daß ein Verführer am Ende sich selber rätselhaft und zweideutig werden müsse, weil die so oft überschrittene Grenze zwischen Sein und Schein nach und nach ihre Bestimmtheit verloren hat.

Mit solchen Überlegungen gehen wir freilich über das an dieser Stelle Gebotene hinaus. Nicht die Verwobenheit von Schein und Sein in der menschlichen Wirklichkeit, sondern das absichtsvolle Operieren damit hat uns hier zu beschäftigen. — Der Nichtübereinstimmung von Wesen und Erscheinung entspricht die Inkongruenz von Sagen und Meinen. Wir erleben sie den Roman hindurch in unzähligen Graden und Differenzierungen, angefangen vom indirekten Sprechen bis zur vollständigen Lüge. Ja man möchte sagen, der intellektuelle Reiz der »Liaisons dangereuses« für den Leser liege größtenteils darin, daß er den Personen der Handlung auf ihren Schleichwegen folgt und ihre Hintergedanken mitdenkt. Diese funktionieren nun nicht weniger im Dienst der Täuschung anderer als in dem der Selbsttäuschung. »Hintergedanken«, immerhin wohl solchen in dieser zweiten Absicht, begegnen wir sogar bei der Präsidentin Tourvel. Denn — als sie Madame de Volanges gegenüber den verdächtigten Vicomte verteidigt: »si j'avais un frère, je désirerais qu'il fût tel que M. de Valmont se montre ici« (11/56) — was äußert sich in ihren Worten letztlich anderes als Liebe? Der bloßen Gerechtigkeit, möchten wir behaupten, wäre nicht so ohne weiteres die Vorstellung von einem leiblichen Bruder gekommen. (Übrigens haben wir hier ein hervorragendes Beispiel dafür, wie Laclos das Halb- oder Unterbewußte seiner Personen, so bewußt und beherrscht sie sonst auch sein mögen, gelegentlich in ihren Ausdruck hineinspielen läßt.)

Besonders reizvoll ist das folgende Beispiel. Als Madame de Volanges sich eines Tages unwohl befindet, ist Cécile sichtlich betrübt. Sie muß nun, da sie ihrer Mutter zu Hause Gesellschaft zu leisten hat, auf einen mit Madame de Merteuil und Danceny verabredeten Opernabend verzichten. »Je vous assure«,

¹⁹ Dieser drei Tage vor Valmonts Tod datierte, an Mme de Volanges adressierte Brief findet sich in den Oeuvres compl. unter den Varianten, p.854

²⁰ Vgl. Seylaz, l.c. p.45

schreibt sie an die Marquise, »que je regrette bien plus de ne pas être avec vous que le Spectacle« (12/58). Dann kommt sie, nachdem sie ihre Sympathieerklärung mit dem backfischhaften »Je vous aime tant!« bekräftigt hat, unvermittelt mit der Bitte, Madame de Merteuil möchte doch Danceny ausrichten, daß er morgen vorbeikomme, um ihr ein gewisses Buch zu bringen. Im nächsten Satz dann: daß Mama heute keine Besucher empfangen wolle. Und unmittelbar darauf: »J'espere qu'elle se portera mieux demain.« — Hierzu passend nun die ironische Antwort der Merteuil, aus der erhellt, daß sie den Hintersinn von Céciles Schreiben sogleich begriffen hat: »Je m'acquitterai de votre commission auprès du Chevalier Danceny, qui sera sûrement très fâché de savoir votre Maman malade« (13/59). Man muß wissen, daß Cécile den Chevalier, unter Freundinnen gesagt, »extrêmement aimable« findet (7/48), wie umgekehrt dieser von ihr angetan zu sein scheint.

Dergleichen Umschreibungen, wie hier die der Sehnsucht einer verliebten Fünfzehnjährigen, sind freilich harmlos; sie ergeben noch lange nicht den Tatbestand der Lüge. Gleichwohl bemerken wir auch hier die Neigung, Wort und Gedanken divergieren zu lassen. Denn das Eigentliche, das, worauf es dem Schreiber letztlich ankommt, bleibt aus irgendwelchen Rücksichten unausgesprochen, richtiger: es erscheint gleichsam incognito, nämlich im scheinbar Beiläufigen. So unschuldig und unbewußt derartige Verhüllungen sein können — bei Madame de Merteuil und Valmont sind sie stets das Ergebnis taktischer Berechnung, d.h. der Hintergedanke ist böse oder zumindest hämisch. So kommt es vor, daß das Gesagte nachgerade im Widerspruch zum Gemeinten steht: da etwa, wenn die Marquise Céciles skrupulösen Entschluß, mit Danceny zu brechen, gutheißt — in der Erwartung, die gleichzeitig von ihr vermittelte Aussprache werde die Beiden einander entscheidend näherbringen (51/132 f.). Oder: wenn sie aus der Überlegung heraus, daß ein verbotener, nur mehr in aller Heimlichkeit möglicher Verkehr für das Paar an Verlockung und Intensität gewinnen müsse, Madame de Volanges das Verhältnis ihrer Tochter zu Danceny verrät (63/150 f.). Doch sind dies bei weitem nicht die einzigen Fälle, wo Sagen und Meinen sich zueinander widersprüchlich verhalten. Madame de Merteuil tritt für den Ernst und die Heiligkeit der Ehe ein, sie verteidigt sie gegen die spontane Leidenschaft des »fol amour« und bricht eine Lanze für die elterliche Bevormundung bei der Partnerwahl: »ce n'est pas à l'illusion d'un moment, à régler le choix de notre vie« (104/268) — all dies aber letztlich, um Cécile, aufgebracht durch die damit erwirkten Maßnahmen ihrer Mutter, zum Ungehorsam und, im Hinblick auf ihre nunmehr feststehende Verheiratung mit Gercourt, zum sozusagen vorgängigen Ehebruch zu verleiten. Alles in allem eine Perfidie, wie sie die Marquise mit Stolz erfüllt: »l'idée de nuire à Gercourt m'a donné le courage d'en dire du bien« (106/277).

Solche Paradoxie des Verhaltens berührt uns seltsam; sie ist indessen bezeichnend für das Böse überhaupt, das ja an sich schon ein Paradox, nämlich den Versuch, sich selbst im Aufgeben seiner selbst zu verwirklichen, darstellt.

Daher ist es nicht bloß als ein Geistreich-Tun zu bewerten, wenn die Merteuil etwa gelegentlich des Prévans-Abenteuers bemerkt, sie habe die Geschicklichkeit besessen, sich ungeschickt zu verteidigen (85/217), sondern durchaus auch als Einsicht in das Charakteristische ihres Böseins. Weiter oben ist bereits auf die objektive Verkehrtheit und Unstimmigkeit im Verhalten der Romanakteure aufmerksam gemacht worden; ihr entspricht, unter dem Gesichtspunkt des Bösen, eine im Geschehen der »Liaisons dangereuses« dauernd wiederkehrende Form der Paradoxie: der Gebrauch einer objektiven Wahrheit als subjektiver Lüge.

Zunächst das markanteste Beispiel: Valmont vollbringt unbestreitbar ein objektiv gutes Werk, als er durch eine ansehnliche Geldspende den verschuldeten Bauern aus der Bedrängnis hilft. Welches dabei auch seine wahren Beweggründe sind, in den Augen dieser Leute, die sich schon im Gefängnis sahen, bleibt er der großherzige Wohltäter, — »cette image de Dieu« (21/72). Daß das Ganze in Wahrheit ein großangelegter Bluff ist, der auf die für alles Tugendmäßige empfängliche Präsidentin seine Wirkung tun soll, ist eine andere Frage. Aber Valmont geht in seiner Unlauterkeit noch weiter. Er läßt der nun völlig für ihn eingenommenen Tourvel gegenüber durchblicken, daß er nur im Hinblick auf sie so löblich gehandelt habe — »je ne cherchais qu'un moyen de plaire« (23/77), womit es ihm effektiv gelingt, seine Lüge noch durch die fast vollständige Wahrheit zu bekräftigen. Denn über die durch seine Menschenfreundlichkeit ausgelöste Begeisterung hinaus wird Madame de Tourvel nun auch noch beeindruckt von seiner unerhörten Aufrichtigkeit. Ein Trick, dessen sich der Verführer übrigens auch da bedient, wo er ihr einige seiner früheren Schandtaten beichtet (6/47).

Aufrichtigkeit, die keine ist, — hinterlistige Aufrichtigkeit: das ist in der Tat das wichtigste Ingredienz, wenn es sich darum handelt, die Seele einer Frau zu vergiften, die selbst, wie es heißt, schlechthin außerstande ist, leeres Gerede unter einem eingeübten Lächeln zu verbergen (6/45). Es kommt Valmont darauf an, sich Madame de Tourvel gegenüber den Anstrich unbezweifelbarer Lauterkeit zu geben. Seine Briefe an sie sind denn auch voll von entsprechenden Beteuerungen — und voll auch gewissermaßen von Beschwerden, weil sie nicht zugeben will, daß er ihr, aufrichtig wie er nun einmal sei, seine Liebe einfach gestehen *muß*. Das ist die vom Objekt vorgeschriebene Methode, und ist nicht weiter verwunderlich. Sensationell jedoch berührt immer wieder die Weise, wie Valmont mit der Wirklichkeit spielt. Wie er zum Beispiel die Spuren des Lasters im Gesicht, die von den mit Cécile verbrachten Nächten herrühren, bei der Präsidentin als Symptome gesundheitsschädigender Bußübungen zur Geltung bringt (110/288). Oder wie er (worauf später noch zurückzukommen sein wird) auch mit Erfolg auf eine falsche Deutung seiner Worte spekuliert, indem er, aus dem Übermut des Bösen heraus, im Bett der Dirne Émilie jenen doppeldeutigen, im Grunde aber pornographischen Brief abfaßt (48/126 f.). Und endlich entsprechen Geständnisse wie diese: »je me crus inconstant, parce que j'étais délicat

et sensible« (52/136; vgl. 68/164), buchstäblich der Wahrheit — wenn man sie, was Madame de Tourvel freilich keineswegs tun soll, so versteht, wie Valmont selber für sich sie versteht, nämlich in dem Sinne, daß er nur noch am Extraordinären oder Bizarren Gefallen findet.

Und die Marquise de Merteuil? — Auch sie liefert uns eine Reihe von Beispielen scheinbarer Aufrichtigkeit. Merkwürdig ist da wiederum der Brief an Madame de Volanges, in dem sie sich gegen eine Verheiratung Céciles mit Danceny ausspricht (104/265 f.). Denn was sie hier gegen Gefühl und Leidenschaft einwendet: daß sie nie an deren Unwiderstehlichkeit geglaubt habe und daß sie sie für eine vergängliche Illusion halte usw., dürfte sogar ihrer tatsächlichen Meinung entsprechen, wie wir sie aus ihrem an Valmont gerichteten Bekenntnisbrief kennen (81/197 f.). Die Kritik ferner, die sie an Dancenys Stil übt, indem sie ihm Mangel an »franchise et simple« vorwirft (121/310 f.), wäre ebenfalls im gegenwärtigen Zusammenhang zu erwähnen. In einer ganz eigentümlichen Weise fragwürdig aber erscheint die Marquise, wenn wir uns den Ton betrachten, den sie gelegentlich Valmont gegenüber anschlägt. Als sie, am Anfang des Romans, den Vicomte mit der Verführung der Cécile beauftragt, geschieht dies in einer zunächst scherzhaft anmutenden Tonart: sie scheint mit den Wendungen, die sie gebraucht, einen Feudalherrn zu parodieren, der einem Ritter Befehle erteilt (2/37). Soweit gut; lernen wir aber Madame de Merteuil näher kennen, so wirkt der von ihr angeschlagene Befehlston nachträglich nur noch halb so scherzhaft: in Wahrheit ist er nämlich gar kein richtiger Scherz gewesen, sondern ein relativ echter Ausdruck ihres Machtwillens. Indem sie so tut, als spiele sie nur die Despotin (die sie wirklich ist), verkleidet sie die Wahrheit mit der Wahrheit.

Eben dies ist zumal den Opfern gegenüber der entscheidende Schachzug ihrer wie ihres Komplizen Verführungstaktik: daß die Wahrheit mit der Wahrheit verdeckt wird²¹. Madame de Merteuil und Valmont sagen in mehreren Fällen die Wahrheit, und dennoch — sie sagen sie niemals ganz; d.h. sie bringen die Wahrheit um ihre eigentliche Funktion, die Aufklärung. Indem bei ihnen so die Wahrheit der Verdunkelung und Irreführung dient, beschränkt sich ihre Bedeutung darauf, bloße Wahr-scheinlichkeit zu sein. — Was also tun hier die beiden Verführer? Sie verbrämen die subjektive Lüge mit dem Schein objektiver Wahrheit, den absolut unlauteren Sinn mit der Überzeugungskraft des *buchstäblich* wahren Wortes: sie treiben die Dialektik des Lügens auf die äußerste Spitze. Das freilich ist die denkbar geistreichste und subtilste, mithin die teuflischste Form der Lüge.

2. Verführung als lügnerische Rhetorik

Die Tatsache, daß die Sprache, auch wenn sie wörtlich genommen die Wahrheit ausdrückt, unter Umständen in den Dienst der Lüge gestellt sein kann,

²¹ Vgl. dazu *Friedrich*, l.c. p.332 (Fußnote)

läßt uns nach dem Wesen der Lüge und dem ihr eigentümlichen Verhältnis zur Sprache fragen. — Was also ist eine Lüge?

Eine Lüge ist eine vorsätzliche Täuschung. Als solche beruht sie auf einer Äußerung, in der ich für wahr ausbebe, was ich für unwahr halte²². Wer lügt, erfindet, verschweigt oder entstellt einen Sachverhalt, um ihn in der von ihm bestimmten Zubereitung geltend, d.h. glauben zu machen. Entscheidend aber ist letztlich nicht der Inhalt der Aussage, sondern die mit ihr verbundene Absicht: ob das, was ich glauben machen will, im Sinn der Wahrheit ist oder nicht. Nicht *daß* ich jemanden täusche, macht die Lüge aus, sondern *daß* ich ihn täuschen *will* und die dazu nötigen Anstalten treffe.

Dies zum moralischen Aspekt der Lüge. Praktisch gesehen kommt es noch darauf an, daß sie tatsächlich auch geglaubt wird. Somit ergibt sich die Forderung nach Wahr-scheinlichkeit. Ihre Wahr-scheinlichkeit verdankt die Lüge nun aber der notwendigen formalen Anpassung an die auch ihr unaufhebbar zugrunde liegende Seinsstruktur. In dieser Abhängigkeit wider Willen, diesem Angewiesensein auf ein immer schon Vorgegebenes wird die Zuordnung der Lüge zum Bösen deutlich. Denn wir erkennen: wie das Böse überhaupt ist die Lüge bloße — von der Wirklichkeit des wahrhaften Seins — geborgte Wirksamkeit.

Für die Sprache, in der die Lüge recht eigentlich erst in Erscheinung tritt, hat dies die Isolierung gegenüber der Unendlichkeit des Seins zur Folge. Denn in der Lüge, in der Anwendung als Lüge wird die Sprache gleichsam materialisiert, und zwar dadurch, daß hier das Wort nur noch sich selbst bedeutet, indem hinter ihm keine Wirklichkeit mehr steht, die für es bürgt. Die Sprache sinkt in der Äußerung des Lügners zur leeren Bedeutung herab, und das Wort gleicht einem ungedeckten Scheck. Die so entwertete, entwirklichte Sprache entspricht der »Geste«, die eine leere Tat ist. In der Lüge wie in der Geste gibt sich jeweils der Schein als Wirklichkeit aus.

Mit der Dichtung hat die Lüge das Erfinden gemeinsam. Ein wesentlicher Unterschied besteht jedoch darin, daß die Dichtung das Wort auf einen idealen Gegenstand bezieht, während die Lüge es nur funktionell gebraucht. Unterscheidend ist weiterhin die vom Begriff der Lüge unablässbare Eigentümlichkeit, daß sie sich als Lüge verleugnet; wohingegen die Dichtung für gewöhnlich auch als Dichtung auftritt. Gleichwohl befreit die Lüge wie die Dichtung die Sprache aus der objektiven Sachgebundenheit. Statt einen Gegenstand, der konkret vorhanden ist, zu bezeichnen, beschwören sie ihn gleichsam, d.h. sie lassen sein Bild geistig erstehen. Das lügnerische Wort ist aber im Gegensatz zum dichterischen Wort nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck. Daher kommt es, daß es die beschworene Wirklichkeit meint und zugleich nicht meint. — Was sonst tut der Lügner: er unterschlägt die eigentliche Wirklichkeit und läßt sie zugleich durch ihre Abwesenheit, ihre scheinbare Unwirklichkeit, wirken. So wirkt denn der Schein von Gnaden des Seins, wie das Böse immer nur von Gnaden des Guten wirkt.

²² Vgl. W. G. Becker, Der Tatbestand der Lüge, Tübingen 1948, p.17

Abgesehen davon, daß es gelegentlich zweckdienlich sein mag, zu lügen, hat die ausgesprochen böse Lüge ihren Grund in der selbstherrlichen Überhebung des Menschen, der ganz für sich und allein aus sich heraus dasein will. Ein solcher Mensch will nämlich, wie Madame de Merteuil, nichts weniger, als für andere offenbar sein: »ma façon de penser fut pour moi seule, et je ne montrai plus que celle qu'il m'était utile de laisser voir« (81/201). Aus dieser Haltung entwickelt sich dann die Freude an der Verstellung und am Betrügen, die schließlich mit Nützlichkeits erwägungen nichts mehr zu tun hat. So wird die Lüge, bei fortgesetzter Steigerung ihres Schwierigkeitsgrades, zum Ausdruck der eigenen Überlegenheit und Menschenverachtung. Die über alles erstrebte Menschenbeherrschung erscheint mithin, da es ja überzeugend zu lügen gilt, als eine Funktion der Sprachbeherrschung.

Sprachbeherrschung kann hier nur heißen: Geschicklichkeit im Anwenden der Sprache als Mittel zur Beeinflussung und Lenkung anderer Menschen. So verstanden setzt die Sprachbeherrschung voraus, daß man nicht selbst vor der Sprache beherrscht wird. Ihre Grundlage ist Distanz zum eigenen Sprechen sowie letztlich Distanz zum eigenen Denken, d.h. Reflektiertheit. Die in der Sprache wirkende Impulsivität muß also ständig unterdrückt werden, denn die »beherrschte« Sprache ist nur mehr eine Funktion der jeweils gespielten Rolle.

Sprachmächtigkeit, Gewalt des Wortes — so haben wir bereits früher mit Kierkegaard festgestellt — ist ein integrierender Zug des reflektierten Verführers. Das Entscheidende daran ist eine Rhetorik, die denjenigen, an den sie sich wendet, schlechthin entwaffnet, indem sie dessen Gegenargumente zerschlägt oder sie gar noch für die eigene Sache ausbeutet. Ungezählte Beispiele solch entwaffnender Sprachgewandtheit finden sich im Verhalten Valmonts gegenüber Madame de Tourvel. Aber auch Cécile bekommt seine rhetorische Autorität zu spüren: »Il est vrai que M. de Valmont a des façons de dire, qu'on ne sait pas comment faire pour lui répondre« (97/246). Gleichwohl ist in diesem Fall eine intensiv geistige Beeinflussung zunächst nicht vonnöten. Später wird man sich dann die Arbeit teilen; »je me charge du moral, le reste vous regarde«, bestimmt Madame de Merteuil (106/276).

Die Verführung der Präsidentin Tourvel ist nun dagegen im wesentlichen ein Werk der Überredungskunst. Hier erlebt Valmont den größten Triumph seiner »rhétorique amoureuse«²³. Daß diese weitaus weniger unmittelbar in der Unterredung aufgeboten wird, sondern hauptsächlich in seinen Briefen ihren Niederschlag findet, hat seinen Grund nicht nur in der tugendhaften Scheu und Unzugänglichkeit der Tourvel. Valmont hegt, wie wir früher gesehen haben, eine besondere Vorliebe für die indirekte Verfahrensweise; das gibt sicherlich den Ausschlag. Zudem weiß er aber auch von sonst zurückhaltenden Frauen, die gerade auf dem Weg über den Briefwechsel in die Falle gegangen sind (34/95).

²³ *Seylaz*, I.c. p.66

Worauf es Valmont bei der von ihm bevorzugten Verführungsmethode ankommt, ist vor allem dies: das Opfer in einen dialektischen Prozeß einzuspannen, der es dann gleichsam selbsttätig zu dem von ihm bestimmten Ziel befördert. So wird Madame de Tourvel, wenn sie ihn schließlich lieben soll, mit dem Nachdenken über seine Person zu beschäftigen sein. Die Briefe, die Valmont ihr fortgesetzt schreibt, haben denn auch nicht zuletzt den Zweck, sie mit einem hinterlistig zubereiteten Stoff zu versorgen und so zu letztlich verfänglichen Gedankengängen anzuhalten. Kurz, er will sie ganz allmählich dadurch demoralisieren, daß er sie tiefer und tiefer in das Labyrinth ihrer eigenen, zunächst noch unbewußten Gefühle und Wünsche hinein lockt.

Gegenüber dem gesprochenen Wort hat das geschriebene hier einen bedeutenden Vorteil: es kann aus der Distanz in aller Ruhe und Kälte überlegt, nüanciert und zurechtgespitzt werden²⁴. Und entsprechend wird die Adressatin es gesammelt aufnehmen können, ohne daß die bedrängende Gegenwart des Verführers sie womöglich ein für alle Mal verstört macht, — eine Gefahr, die das Tête-à-tête schon darum in höherem Maße einschließt, weil es weit eher zu Schuldgefühlen Anlaß gibt. Jeder Brief, den Valmont an die Präsidentin losschickt, ist also ein wohlgezieltes Geschloß — und nicht bloß zusätzliches Wortgeplänkel am Rande des eigentlichen »Kriegsgeschehens«. Diesen Eindruck erhält freilich mit der Zeit auch Madame de Tourvel, wie es ihre vorübergehende Weigerung, Valmonts Briefe zu empfangen, erkennen läßt.

Die Absicht des Verführers geht dahin, die sich ihm entziehende Frau durch innere, möglichst unauffällige Beeinflussung zu gewinnen. Seine Rede bzw. Schreibe muß demgemäß formal ihrer seelischen Eigenart angepaßt sein. Ziemlich genau berücksichtigt Valmont denn auch, was Sokrates im »Phaidros« (271 c — 272 a) als das Entscheidende der Redekunst hervorhebt; und dazu gehört: daß man um die Wirkung, die eine Rede haben wird, im voraus bescheid weiß und weiter, aus der genauen Kenntnis des jeweiligen Gegenübers sowie der allgemeinen psychischen Mechanismen heraus, immer zu beurteilen imstand ist, zu welchem Zeitpunkt welcher rhetorische Effekt im beabsichtigten Sinne wirkungsvoll angebracht werden kann. Insofern es dem Verführer um die Verwirklichung eines bösen Vorhabens geht, sind seine Worte immer hinterlistig. Denn nicht aus Menschenfreundlichkeit werden sie dem Gegenüber angepaßt; vielmehr ist das sympathetische Eingehen auf die Person des anderen dem Verhalten des Jägers vergleichbar, der sich auf die Gewohnheiten des Wilds einstellt, um es waidgerecht zu erlegen.

In ebendieser Absicht ist auch der Stil der Verführer-Briefe nichts weniger als das, was er zu sein scheint, nämlich spontan²⁵. Spontan sowie arglos ist schlechthin nichts weder bei Valmont noch bei Madame de Merteuil. Selbst die Briefe, die sie untereinander wechseln, erweisen sich für den aufmerk-

²⁴ Vgl. dazu *Seylaz*, I.c. p.22

²⁵ Vgl. dazu *Seylaz*, I.c. p.67 f.

samen Leser mehr oder weniger als Kunsterzeugnisse, zumindest als manipuliert in dem Sinn, daß der Schreiber immer auf eine vorteilhafte (vor allem gegen etwaige Überlegenheitsgefühle des Partners gewandte) Selbstdarstellung bedacht war.

Ein fortwährendes Berücksichtigen dessen, was der andere über das ihm Geschriebene oder Gesagte wird denken müssen, bestimmt sonach das sprachliche Gebaren des Verführers. Wir haben es hier mit einem Ausdruck zu tun, der bei höchster Reflektiertheit und Gezieltheit sich völlig natürlich gibt, — mit einem Stilgebaren, dessen erkünstelte Spontaneität (33/94) einzig durch die Rücksicht auf Konvention und Sitte gebunden zu sein scheint. — Ist es möglich, daß die französische Sprache des späteren Dix-huitième sich zu einem derartigen Mißbrauch geradezu anbietet? Vernehmen wir die Kritik, die Herder an ihr übt, so möchten wir es fast glauben: . . . »hier das Ästhetische, das Feine, das Galante, das Artige, das Polie! . . . Wer von dieser Seite die französische Sprache innehat, kennt sie aus dem Grunde, kennt sie als eine Kunst, zu brillieren und in unserer Welt zu gefallen, kennt sie als eine Logik der Lebensart. Insonderheit aber wollen die Wendungen derselben hier berechnet sein! Sie sind immer gedreht, sie sagen nie, was sie wollen; sie machen immer eine Beziehung von dem, der da spricht, auf den, dem man spricht: sie verschieben also immer die Hauptsache zur Nebensache, und die Relation wird Hauptsache«²⁶.

Wie dem auch sei, jedenfalls erscheint es unzweifelhaft, daß die Sprache, wie der Verführer, wie Valmont und Madame de Merteuil, sie im Gebrauch haben, ihre Funktion als Ausdrucksmittel fast gänzlich verloren hat. Anstatt ursprüngliches, dem Anspruch der Wirklichkeit antwortendes Wort zu sein, funktioniert sie nach der berechnenden Willkür ihrer »Beherrscher«: als Macht- und Wirkungsmittel. Der Eindruck, die Empfindung, den das dermaßen gezielte Wort beim Adressaten hervorruft, steht in keinem wahren Verhältnis mehr zu einem tatsächlichen Seienden. Hinzu kommt, daß die Argumentation des Verführers sich aller verfügbaren rhetorischen Kniffe und Spitzfindigkeiten bedient; daß sie das Opfer etwa fortwährend vom eigentlichen Gegenstand seiner Verteidigung ablenkt, indem sie es zwingt, ihm, dem Verführer, auf ständig wechselndes Terrain zu folgen. Kurzum, das Wort wird hier eingesetzt, nicht um den anderen über etwas aufzuklären, sondern um ihn zu verwirren und vollends einer moralischen Ratlosigkeit auszuliefern, die dann die Gefügigkeit gegenüber dem Willen des Verführers als einzigen Ausweg erscheinen läßt.

Ein Musterbeispiel solcher Art sophistischer Dialektik geben nun die Briefe Valmonts an Madame de Tourvel ab. Aber auch was wir seinen Berichten an die Marquise von den unmittelbar gesprächsweise aufgegebenen Überredungslisten entnehmen, bezeugt die rabulistische und rhetorische Durchtriebenheit des Verführers. Entsprechend seiner indirekten Methode, die,

²⁶ Herder, *Journal meiner Reise*, I.c. p.83

nachdem dazu unmerklich die Saat gelegt ist, die Verführung gleichsam selbsttätig gedeihen läßt, legt es Valmont am Anfang darauf an, gewisse Begriffe im Denken der Tourvel dialektisch wirksam werden zu lassen. Aus diesem Grund muß er mit ihr ins Gespräch kommen und zumal über solche Dinge sprechen, um die sich leicht eine vertrauliche Atmosphäre bildet. Denn läßt eine Frau sich darauf ein, über Liebe zu sprechen, dann pflegt das so auszugehen, daß sie selbst der Liebe anheimfällt, zumindest aber sich derart aufführt (76/179)²⁷.

Die zunächst vielleicht unwesentlich anmutende Anstrengung Valmonts, gewisse Begriffe bei Madame de Tourvel zur Geltung zu bringen, liegt also in einer psychologischen Rechnung begründet. Welche Bedeutung er schon dem beiläufigen »parler d'amour« beimißt, geht aus einer Bemerkung über Prévan hervor, dessen Stärke es sei, die Frauen mit seiner Liebe zu beschäftigen. »Il est peu de femmes«, heißt es dort weiter, »qui se sauvent alors du piège d'y répondre, parce que toutes ayant des prétentions à la finesse, aucune ne veut perdre de l'occasion d'en montrer« (76/179). Nun ist die Präsidentin Tourvel freilich nicht eitel; da ihr aber daran gelegen ist, selbst in der Zurückweisung der vermeintlichen Liebe Valmonts vor ihm und sich selber gerechtfertigt dazustehen, kommt es zu jenem unermüdlichen Disput über die Frage, ob zwischen ihnen von Liebe oder nur von Freundschaft die Rede sein dürfe.

Madame de Tourvel hat hier einen außerordentlich schweren Stand. Indem nämlich Valmont seine Argumentation ganz auf der Tugendideologie aufbaut, aus der die bedrängte Frau ihrerseits die Notwendigkeit, sich zu verteidigen, ableitet, geht er gleichsam mit ihren eigenen Waffen gegen sie vor. — Nachdem er zunächst das Wort Liebe vermieden und sich darauf beschränkt hat, von gegenseitigem Vertrauen (*confiance*) und gegenseitiger Teilnahme (*intérêt*) zu sprechen (6/47; vgl. 11/56), geht er dazu über, ihr zu erkennen zu geben, welch heilsamen Einfluß sie auf ihn, den bisherigen Schwerenöter, ausübe. Damit erreicht er, daß sie sich für sein Seelenheil gewissermaßen mitverantwortlich fühlt und jedenfalls zu ihm in ein geistiges, nicht ohne triftigen Grund mehr zu lösendes Verhältnis tritt. Der nächste Schritt besteht darin, daß er ihr seine Liebe gesteht. Das geschieht, anlässlich der Wohltäterkomödie, scheinbar unwillkürlich und, wie er beteuert, einzig aus der fatalen Unfähigkeit heraus, ihr, diesem Muster der Lauterkeit, gegenüber das wahre Motiv seiner helfenden Tat zu verheimlichen. Die im gleichen Atemzug bekundete Entsagungsbereitschaft (»Ne croyez pas que je vous outrage par une criminelle espérance«) (23/77) wird — um Madame de Tourvel über ihre Gefährdung hinweg zu täuschen und ihr ein demoralisierendes Mitleid zu erregen — bis zum Schluß nicht aufgegeben; sie erscheint

²⁷ Ein vergleichbarer Fall von Erotisierung der Phantasie bei *Dante*, *Inferno* V, 127—138: Ehebruch der Francesca da Rimini als Folge der Lancelot-Lektüre mit Paolo Malatesta

so als eine wichtige Komponente in dem nun einsetzenden dialektischen Prozeß²⁸.

Es beginnt damit, daß sich Valmont über die von der erschreckten Frau nunmehr streng gewährte Zurückhaltung bitter beklagt. Dabei bedient er sich eines Begriffs, den er schon früher in das gegenseitige Verhältnis eingeführt hat, des Begriffs der »confiance«. Die Stelle sei hier ihrer entwaffnenden Sophistik wegen noch einmal angeführt: »qu'ai-je donc fait?« jammert der Verführer, »que céder à un sentiment involontaire, inspiré par la beauté et justifié par la vertu; toujours contenu par le respect, et dont l'innocent aveu fut l'effet de la confiance et non de l'espoir: la trahirez-vous cette confiance que vous-même avez semblé me permettre, et à laquelle je me suis livré sans réserve? Non, je ne puis le croire. . . « (24/80). Entscheidend ist, daß Valmont gleichwohl nicht aufhört, von seiner — ach, so unglücklichen — Liebe zu sprechen; aber: er verzuckert die für Madame de Tourvel bittere Pille jedes Mal vorsorglich mit Ausdrücken reinster Tugendgesinnung und platonischer Anbetung²⁹.

Bei aller Standhaftigkeit der Präsidentin und trotz ihrer wiederholten Versuche, jeden Verkehr mit Valmont abzubringen, gelingt es diesem immer wieder, die Diskussion über seine »aufrichtigen Gefühle« zu erneuern. Wenn die Tourvel sich ihrerseits immer wieder umstimmen läßt und dem Vicomte eine Erklärung schuldig zu sein glaubt, so ist dies (abgesehen von der ihr selbst noch unbewußten Neigung) darauf zurückzuführen, daß er sich der Gutmütigkeit ihres zwar wachsamen, aber doch arglosen Herzens als grausam verkannt und ungerecht behandelt darzustellen versteht: »Dévoré par un amour sans espoir, j'implore votre pitié et ne trouve que votre haine« (36/102). Auch beruhigt er sie ständig mit dem Hinweis auf die absolute Unvergleichlichkeit seiner derzeitigen Liebe gegenüber den früheren Frauengeschichten: »Un amour pur et sincère, un respect qui ne s'est jamais démenti, une soumission parfaite; tels sont les sentiments que vous m'avez inspirés« (36/102 f.). Welche Bedeutung Valmont einer derartigen brieflichen Beeinflussung beimißt, wird an der raschen Bereitwilligkeit erkennbar, mit der er dem Verlangen der Präsidentin, er möge sich vom Schloß der Rosemonde, dem gemeinsamen Aufenthalt, entfernen, stattgibt. Einmal glaubt er schon, sich die Tourvel durch seinen Gehorsam zu verpflichten (denn: »qui commande s'engage«) (40/108), zum anderen aber ist er offensichtlich der Meinung, bei dem derzeitigen Stand der Dinge keinen schlechten Handel zu machen, wenn er sich seine Abreise mit der Erlaubnis bezahlen läßt: »de vous renouveler quelquefois l'hommage d'un amour qui va plus que jamais mériter votre pitié« (42/112).

Indessen wird die leidenschaftliche Sprache, deren sich der Verführer in seinen Briefen befleißigt, der um ihre Tugend bangenden Frau neuerdings unerträglich. Sie beschwört Valmont, sich zu fassen, und macht ihn darauf

²⁸ Vgl. dazu *Friedrich*, *Immoralismus*, l.c. p.331 f.

²⁹ Vgl. dazu *Seylaz*, l.c. p.109

aufmerksam, daß er, indem er seine wahnsinnige Liebe ständig zum Ausdruck bringe, sich nur noch tiefer ins Unglück begeben: »Il me semble que d'en parler seulement altère la tranquillité; et c'est autant par goût que par devoir, que je vous prie de vouloir bien garder le silence sur ce point« (50/130). Umsonst — Valmont schweigt nicht: »me faudra-t-il encore perdre la seule consolation qui me reste? et puis-je en avoir d'autre, que de vous ouvrir quelquefois une âme, que vous remplissez de trouble et d'amertume?« (52/134) — Wieder einmal sieht sich Madame de Tourvel als herzlos und unmenschlich gekennzeichnet. Indem Valmont überdies ihre notwendige Zurückhaltung als ein Zeichen unverdienten Mißtrauens beklagt, das seine heiligsten Gefühle beleidige, zwingt er ihre »vertu raisonneuse« (33/94) abermals auf sein Thema zurückzukommen. Schließlich ist seine Heuchelei nicht mehr zu überbieten, desgleichen die Treffsicherheit seiner Sophistik: »C'est en vous voyant que je me suis éclairé: bientôt j'ai reconnu que le charme de l'amour tenait aux qualités de l'âme; qu'elles seules pouvaient en causer l'excès, et le justifier« (52/136).

Obwohl die Tourvel nun deutlicher zu ahnen beginnt, daß auch die Briefe ihr gefährlich werden können (»Vous m'entourez de votre idée, plus que vous ne le faisiez de votre personne«) (56/141; vgl. 78/187), gelingt es ihr nicht, der sie immer mehr engagierenden Korrespondenz ein Ende zu setzen. Es gelingt ihr insofern nicht, als sie immer noch gleichzeitig Valmont schonen und zur Einsicht bringen möchte. Da kann sie freilich die berechtigtesten Bedenken anbringen — der Verführer wird sie alle wortgewandt in den Wind schlagen: »Un peu de confiance, et ces fantômes disparaîtront« (58/145).

Es ist nun das Verhängnis der Präsidentin, daß sie ihrerseits alle ihre Maßnahmen rechtfertigen zu müssen glaubt — und daß sie im Grunde zutiefst von der Notwendigkeit gegenseitigen Vertrauens überzeugt ist. So steht es denn außer Frage, daß sie, wenn sie Valmont schließlich ihre Freundschaft anbietet, nicht weniger als dem unbestimmten Drang ihres Herzens, ihrem Gewissen und dem Bewußtsein schwesterlicher Mitverantwortung gehorcht. Dieser Schritt bedeutet gleichwohl das Äußerste, was sich noch mit ihrem Tugendanspruch vereinbaren läßt: »je ne veux vous laisser aucun sujet de plainte contre moi; je veux vous convaincre que j'ai fait pour vous tout ce que je pouvais faire« (67/162).

Gleichermaßen bedeutet das Freundschaftsangebot eine Verschärfung sowohl der inneren wie der äußeren Auseinandersetzung. Der zwischen dem Verführer und seinem Opfer geführte dialektische Prozeß tritt sozusagen in sein zweites Stadium. Wenn Madame de Tourvel glaubte, Valmont festlegen zu können, indem sie den von ihm ständig strapazierten Begriffen »franchise« und »confiance« in der erklärten »amitié« einen konkreten Sinn gab, hat sie sich verrechnet. Valmont läßt das Freundschaftsverhältnis sich gar nicht erst konstituieren. Unter Mißachtung ihrer Drohung, bei dem ersten Wort von Liebe werde sie für alle Zeit mit ihm brechen, gibt er der Präsidentin, mit der Gebärde einzigartiger Selbstverleugnung (»il vaut mieux

vous mériter que vous obtenir») (68/163), zu bedenken, wie leicht zu ver-
raten doch gerade das von ihr gewünschte Verhältnis sei (»j'encouragerais
votre franchise par le besoin de vous deviner; je désirerais votre confiance
dans le dessein de la trahir; j'accepterais votre amitié dans l'espoir de l'éga-
rer») (68/164), während die reine, rückhaltlose und von einem starken Ge-
fühl getragene Liebe, zu der er sich nach wie vor, und nur in ihrem eigenen
Interesse, bekenne, ihr völlige Sicherheit garantiere.

Wie sehr Valmont, vom Standpunkt des anspruchsvollen Verführers, recht
hat, wenn er dem verlockenden Freundschaftsangebot gegenüber seinen
»titre d'Amant« (70/168) behauptet, zeigt der weitere Verlauf des Verfüh-
rungsprozesses. Was zunächst als ein bloßer Wortstreit erscheint, ist in Wahr-
heit eine Maßnahme — man möchte sagen: propagandistischer Infiltration.
Zudem tritt ein, was die Merteuil vorausgesehen hat (33/95): Madame de
Tourvel verstrickt sich umso tiefer in die Sache, als sie ihre Kräfte in der
»défense du mot«, in der Bekämpfung des Wortes »Liebe«, vergeudet.

Als die Präsidentin, aufs neue ratlos und betroffen, sich denn abermals
unzugänglich zeigt und die von Valmont erstrebte Aussprache unter vier
Augen zu verhindern weiß, gibt dies ihm die Gelegenheit, die Voraussetzungen
für ein Freundschaftsverhältnis auf *ihrer* Seite in Frage zu stellen. Was
er da von ihr erfahre, heißt es in seinem Brief, sei eine Behandlung, wie sie
weder die Liebe verdiene noch die Freundschaft sie sich erlauben könne. . .
Der Freundschaft wenigstens habe doch auch sie ihn bisher für wert erachtet:
»qu'ai-je donc fait pour l'avoir perdue depuis? me serai-je nui par ma con-
fiance, et me punirez-vous de ma franchise? ne craignez-vous pas au moins
d'abuser de l'une et de l'autre?« Im folgenden Satz, in seiner zweiten Hälfte,
verrät sich dann einmal ausnahmsweise die kalte Artistik seines Plädierens
in einer gedrängten stilistischen Umständlichkeit, die geradezu advokaten-
haft anmutet: »En effet, n'est-ce pas dans le sein de mon amie, que j'ai dé-
posé le secret de mon cœur? n'est-ce pas vis-à-vis d'elle seule, que j'ai pu
me croire obligé de refuser des conditions qu'il me suffisait d'accepter, pour
me donner la facilité de ne les pas tenir, et peut-être celle d'en abuser utile-
ment?« (77/184)

Gleichwohl bleibt auch hier die Wirkung nicht aus. Jedenfalls wird Ma-
dame de Tourvel hinreichend beeindruckt, um sich erneut Valmont gegen-
über auf Erklärungen einzulassen. Man ist allerdings jetzt schon nicht mehr
ganz sicher, ob ihr an der Rechtfertigung ihres Verhaltens nicht vielleicht
auch darum so viel gelegen ist, weil sie ihr einen Vorwand bietet, den Ver-
kehr mit Valmont, von dem sie fühlt, daß sie ihn radikal abbrechen müßte,
weiterzuführen. Denn wäre der werbende Mann ihr wirklich so gleichgültig,
wie sie es behauptet, — würde es ihr dann nicht auch gleichgültig sein, was
er von ihr denkt? Überdies hat sie inzwischen durchaus klar erkannt, daß
sie anstelle von Einsicht und Verständnis bei ihm nur neue Spitzfindigkeiten,
ungerechte Vorwürfe und unzuverlässige Beteuerungen gewärtigen darf (78/
185 f.).

Auf der anderen Seite ist sich Valmont seiner Sache jetzt ziemlich sicher. Das Gefühl, die für ihn günstige Entwicklung nunmehr in Gang gebracht zu haben, scheint ihn immerhin zu bestimmen, wenn er Madame de Tourvel jetzt zum ersten Mal mit einem — vergleichsweise — gemäßigten Schreiben bedenkt. Er gebärdet sich darin, als sei er, um sich nur ihr Vertrauen und den für ihn heilsamen Umgang zu erhalten, zu allen Entbehrungen bereit. Vor allem schmeichelt er ihrer Tugend und gibt ihr, als der »image de toutes les vertus«, zu verstehen, daß seine begeisterte Liebe zu ihr im Grunde nichts anderes sei als die nach manchen Irrungen endlich in ihm erwachte Tugendliebe: »me ferez-vous un crime de ce nouvel amour? blâmez-vous votre ouvrage?« (83/209)

Zu der Suggestivkraft solcher Phrasen tritt ein weiteres Moment, das für Valmont Stimmung zu machen geeignet ist: er gibt sich in seinem Brief relativ gefaßt und bescheiden, auch unterstellt er dieses Mal überzeugender als bisher (wo es gleichsam noch an Terrain zu gewinnen galt) seine »Liebe« der Herrschaft der »angebeteten« Frau: »Tempérez-le par un amour plus doux; ne refusez pas l'empire que je vous offre, auquel je jure de ne jamais me soustraire, et qui, j'ose le croire, ne serait pas entièrement perdu pour la vertu« (83/209). Durch diese unverhoffte Mäßigung, die Valmont genau im richtigen Augenblick ausspielt, erreicht er ohne jede Einbuße, was seiner spitzfindigen Dialektik fortwährend als nächstes Ziel vorgeschwebt hat: daß Madame de Tourvel ihm nicht nur ihre Schwäche, ja ihre überwältigende Liebe gesteht, sondern auch noch gewissermaßen sein Betragen verständnisvoll anerkennt. Sie habe ihm nichts vorzuwerfen, schreibt die verzagende Frau, nachdem sie den Verführer inständig um die Schonung ihrer Tugend und um Entfernung aus ihrer Umgebung angefleht hat: »Je ne vous reproche rien; je sens trop par moi-même, combien est difficile de résister à un sentiment impérieux. . . Faites par générosité ce que je fais par devoir; et à tous les sentiments que vous m'avez inspirés, je joindrai celui d'une éternelle reconnaissance« (90/231).

Damit hat der in allen wesentlichen Stücken indirekt, auf dem Wege des Briefwechsels, betriebene Verführungsprozeß ein erstes Ergebnis gezeitigt. Valmont hält das Liebesgeständnis der von ihm verfolgten Frau schwarz auf weiß in Händen. Das Opfer hat sich ihm beinahe auf Gnade und Erbarmen ausgeliefert. Und zudem steht der Verführer in ihren Augen völlig gerechtfertigt da. Welcher Triumph des Bösen! Das von der Tourvel vertretene Tugenddenken, dessen Aufgabe es gewesen wäre, das böse Ansinnen des Vicomte zu vereiteln, hat ihm am Ende nachgerade den Weg geebnet!

Wie ist dergleichen möglich? — Es gibt keinen Zweifel, daß Valmont den Erfolg hauptsächlich seiner sophistischen Rhetorik, die er im Gespräch, vor allem aber in den heimtückisch abgefaßten Briefen entwickelt, zu verdanken hat. Der Kunstgriff, dessen er sich hier vorzugsweise bedient, besteht darin, den Sinn der Worte in einer (vor scheinbarer Leidenschaft) sich überstürzenden Dialektik gleichsam zu Tode zu hetzen, so daß auf seiten des

Gegners eine heillose Begriffsverwirrung entsteht, die ihn schließlich an sich selbst irre werden läßt. Da ist es denn auch möglich, daß der Wortstreit weitergeht, nachdem die Sache, in einer tieferen Bewußtseinschicht, längst entschieden ist. »Il y a déjà quelques jours«, schreibt Valmont nach dem zwar verhüllten, aber eindeutigen Liebesgeständnis der Präsidentin an seine Komplizin, »que nous sommes d'accord, Madame de Tourvel et moi, sur nos sentiments; nous ne disputons plus que sur les mots. C'est toujours, à la vérité, *son amitié* qui répondait à *mon amour*: mais ce langage de convention ne changeait pas le fond des choses; et quand nous serions restés ainsi, j'en aurais peut-être été moins vite, mais non pas moins sûrement« (99/252)³⁰.

Nichtsdestoweniger ist die Liebe der Präsidentin Tourvel, insofern sie sich schließlich nicht mehr verleugnen läßt, das Werk zündender Worte. Sie ist von dem Augenblick an, wo sie als Schuld ins Bewußtsein tritt, das Ergebnis einer mit allen Mitteln der Lüge arbeitenden Überredungskunst, d.h. einer auf Überredung bedachten Dialektik, die bloß zum Schein argumentiert, — die sich ferner zum Schein nur an das Urteilsvermögen wendet, während sie es in Wahrheit einzig darauf abgezielt hat, Verwirrung zu stiften und Gefühle zu mobilisieren. In der Auseinandersetzung um »amitié« und »amour« blieb denn auch letztlich ungeklärt, wie man die Begriffe zu nehmen habe: — eine Unklarheit, an der dem Verführer insofern gelegen war, als er nun, je nach dem augenblicklichen Stand der Dinge, die Liebe gegenüber der Freundschaft oder die Freundschaft gegenüber der Liebe geltend machen konnte³¹.

Im übrigen zeigt sich auch hier wieder einmal, wie das Verhalten des Verführers in höchst merkwürdiger Weise paradox ist. Er zwingt sein Opfer, sich ihm auszuliefern; aber was er dazu anbietet, ist alles andere als ein direkter Zwang. Die zwingende Gewalt, die er in seinem Sinne zur Wirkung bringt, liegt weit eher gerade darin, daß er die Freiheit seines Opfers überfordert, indem er sie fortgesetzt vor die Notwendigkeit stellt, sich in einer neuen Entscheidung zu bewähren. Formal betrachtet handelt es sich also keineswegs darum, daß jemand seiner Freiheit beraubt wird. Wollen und Wirken des Bösen zielen vielmehr darauf ab, das an eine feste Daseinsregelung gewöhnte Opfer durch das plötzlich bewußt werdende Übermaß an Freiheit einer lähmenden Ratlosigkeit zu überantworten, aus der dann die Entscheidung im Sinn des Verführers sich sozusagen als einziger Ausweg darbietet. Die Verführung der Tourvel besteht somit nicht eigentlich darin,

³⁰ Vgl. Cécile über Danceny, Lettre 29, p.87: »je ne lui parlais que de mon amitié, et lui voulait toujours que je dise mon amour. Je crois que c'était bien la même chose; mais enfin je n'osais pas, et il tenait à cela.« Überhaupt findet die Auseinandersetzung um die Worte »amour« und »amitié« in ähnlicher Weise auch zwischen Cécile und Danceny statt; nur ist hier der werbende Mann eben kein hinterlistiger Verführer. Vgl. Lettres 28—30

³¹ Vgl. dazu Ovid, *Ars amatoria* I,585: »Tuta frequensque via est per amici fallere nomen.«

daß sie tut, was Valmont von ihr verlangt, sondern darin, daß sie will, was dieser will, daß sie es wolle: daß sie den bösen Willen des Verführers unfreiwillig-freiwillig in ihren eigenen Willen aufnimmt³².

Nun ist es im vorliegenden Fall die Sprache, genauer, eine lügnerische Dialektik, die eine derartige Willensbemächtigung ermöglicht. Es geht, wie wir sahen, nicht so sehr, ja — da die Argumente bewußt falsch sind — eigentlich gar nicht darum, den anderen zu überzeugen, als darum, ihn zu überreden, ihn zu beschwören in des Wortes ursprünglicher Bedeutung. Verführung dieser Art ist, wie in ähnlicher Weise die politische Demagogie, der Magie verwandt. Mit seinem Reden und Schreiben tut Valmont objektiv das, was übrigens auch der Dichter tut: er bedient sich der in der Sprache enthaltenen magischen Kräfte. Während der Dichter freilich das Wort mehr oder weniger als Logos begreift und sein geistiges Wesen ernst nimmt, betrachten der Verführer und der Demagog es vor allem als Macht- und Wirkungsmittel. Hierbei wird zynisch mit Gedanken und Worten gearbeitet, die nicht im eigenen Selbst verantwortet, sondern lediglich im Hinblick auf den anderen, das zu beeinflussende Gegenüber, konzipiert sind. Kurzum, hier wird das Nichts mobilisiert, damit es reale Wirkungen erzeuge, und am Werk ist sozusagen eine Pseudo-Schöpferkraft.

Alle Magie geht von der Vorstellung aus, daß mit dem Ausdruck das in ihm Gemeinte zu realisieren sei³³. Magische Kräfte eignen nun dem Wort vor allem da, wo es in seinem Sinn nicht mehr fest steht und sonach sich auch nicht mehr einer definierten, sondern einer gleichsam entgrenzten Wirklichkeit analog verhält. Jetzt nämlich, indem das nicht mehr zuverlässige Wort sich mit fast beliebigen Bedeutungen vollsaugt, beginnt das Analogon sich gewissermaßen gegenüber dem Logos, so wie der Schein gegenüber dem Sein, selbständig zu machen. Dies ist freilich genau der Weg, den die auf Verführung berechnete Lüge einschlägt.

Aber hier hört alle Unschuld, die sich die Magie noch erhalten mag, auf; denn hier wird das Wort arglistig auf einen bestimmten Effekt hin manipuliert. Es wird der natürlichen Ordnung der Dinge, der seinsmäßig begründeten Wirklichkeit die Schein-Ordnung der Lüge gegenübergestellt. Die Sprache, in der diese sich konstituiert, bewegt sich entsprechend in der der natürlichen Sprache entgegengesetzten Sinnrichtung: statt der Offenbarung des Selbst zu dienen, dient sie im Munde des Lügners dazu, es zu verschließen und zu verbergen; statt die Partner einander anzunähern, trennt sie sie radikal voneinander; statt das Verhältnis von Mensch zu Mensch zu klären, verwirrt sie es aufs unglücklichste, indem sie die inneren Gegensätze noch künstlich verschärft. Daraus wird ersichtlich, daß der Mißbrauch der Sprache in der Lüge immer einen Mißbrauch des Menschen, an den sie adressiert ist,

³² Diese Weise der Willensbemächtigung scheint übrigens auch das wegen seiner Paradoxa bemerkenswerte Gedicht »L'Insinuant« (aus »Charmes«) von P. Valéry abbilden zu wollen. Siehe: Oeuvres, ed. cit. I, p.137

³³ Vgl. Der Große Brockhaus, 16/1955, Artikel »Magie«

einschließt; die Lüge macht den einen Gesprächspartner zum unbewußten Werkzeug des anderen, welcher lügt. Genau dies nämlich ist die Absicht des Lügners und Verführers: daß er durch sein Wort, das für ihn nicht einen Sinn, sondern bloß einen Zweck enthält, dem Gegenüber einen illusorischen Sinngehalt darbietet. Nur für den anderen, den Belogenen, existiert also die Bedeutung; denn er begreift in dem ihm zubereiteten Wort nicht das bloße, etwas bezweckende Zeichen, sondern durchaus den bezeichneten Gegenstand, als ob er der Wirklichkeit angehöre. Für den Betrüger selbst aber ist das Wort nichts weiter als eine magische Formel, die bewirkt, daß der, dem sie gilt, bestärkt in dem Glauben, er handle nach dem eigenen Willen, gerade das tut, was er im Grunde nicht will³⁴.

3. Die Lüge im Verhältnis zu Realität und Irrealität

Die dem siebzehnten Jahrhundert so sympathische Idee von einer zwischen Wesen und Erscheinung sowie zwischen Denken und Sprechen bestehenden Harmonie wird bei Laclos in jeder ersinnlichen Weise entkräftet. Die in den »Liaisons dangereuses« geschilderten Vorgänge erhellen auf das eindringlichste, in welchem Maß eine Verselbständigung des Scheins gegenüber dem Sein möglich ist. Valmont und Madame de Merteuil haben ihr Dasein aus allen Bindungen gelöst, sie haben den Schritt ins Nichts gewagt, um von dorthin eine negative Wirksamkeit zu entfalten. Daß — wie noch zu zeigen sein wird — der von ihnen aufgezoogene geistige Vernichtungsprozeß gerade auch sie selbst erfaßt, liegt in der Natur des Bösen begründet. Die Verführer fallen ins Nichts; d.h. sie begeben sich ihres Selbst, indem sie, um sich in absoluter Selbst-Herrlichkeit zu konstituieren, es von seinem ermöglichenden Grund, dem Willen zum Guten, ablösen wollen. Die so bedingte eigene Substanzlosigkeit manifestiert sich, wie wir gesehen haben, in ihrer lügnerrischen Sprache. Substanzlos ist diese Sprache insofern, als auch sie eine förmlich bodenlose, nämlich nicht eigene, im Selbstsein der Sprechenden begründete Sprache ist. Sie ist zudem eine gefälschte und sozusagen eine gestohlene Sprache. Denn sie ist ja die Sprache der anderen, für die allein sie Sinn und Verbindlichkeit besitzt: die Sprache derjenigen, die durch sie zum Bösen überredet werden sollen.

Das Charakteristische der vom Verführer bemühten Sprache, wie überhaupt seines Verhaltens den zu verführenden Personen gegenüber, liegt darin, Unwirkliches als Wirkliches in Geltung zu bringen; zugleich liegt es in der Verbindung von Mimikry und Mimesis, von äußerlicher Anpassung und Anverwandlung im Hinblick auf die bei dem jeweiligen Gegenüber gültige Wirklichkeit. Weiterhin zeichnet sich die lügnerrische Sprache in ihrem Wesen dadurch aus, daß sie nicht identisch ist: sie beruht auf der künstlichen Unter-

³⁴ Vgl dazu *Sartre*, *Saint Genet*, p.263

scheidung zwischen Wortsinn und Wortzweck (wie zwischen Affekt und Effekt) — und verfolgt bald das eine, bald das andere. — Daß dieser Behandlung zufolge der sprachliche Ausdruck immer unverbindlicher wird, indem sich in ihm kein Sein mehr mitteilt, sondern bloß noch zufällige Relationen spiegeln, bleibt dem Verführer selbst nicht unbemerkt. Als Madame de Merteuil dem Vicomte die seelenvollen Attribute vorhält, mit denen er in ihrer Korrespondenz die Tourvel zu bedenken pflegt (127/331), kommt von Valmont die symptomatische Antwort: »ne savez-vous pas que ces mots (sc. adorable, céleste, attachante), plus souvent pris au hasard que par réflexion, expriment moins le cas que l'on fait de la personne, que la situation dans laquelle on se trouve quand on en parle?« (129/335)³⁵ Damit ist die der Relativierung des Denkens und Fühlens entsprechende Relativität des sprachlichen Ausdrucks zugegeben. Mit der Abwertung des Innerlich-Geistigen geht einher die Abwertung der Sprache; in steter Wechselseitigkeit bedingt eines das andere.

Was J. G. Herder an der damaligen französischen Sprache auszusetzen fand — daß sie die Beziehung zum Adressaten der mitzuteilenden Sache voranstelle —, umschreibt nun genau das Prinzip der von Valmont und seiner Genossin angenommenen Sprachhaltung. Daß diese hier freilich nicht einfach im Sinne einer von der Weltklugheit gebotenen Höflichkeit verstanden wird, sondern unmittelbar ein Böses beabsichtigt, nämlich die Täuschung, die dem anderen zum Schaden gereichen soll, geht aus dem Rat hervor, den die Marquise de Merteuil der Cécile hinsichtlich ihres offenerzigen Stils erteilt: »Vous écrivez toujours comme un enfant. Je vois bien d'où cela vient; c'est que vous dites tout ce que vous pensez, et rien de ce que vous ne pensez pas« (105/273). Nur ihr, ihrer Vertrauten, gegenüber könne sie sich das erlauben. Ansonsten müsse sie sich klar darüber sein, daß ihr Schreiben nicht ihr selbst, sondern dem anderen gelte: »vous devez donc moins chercher à lui dire ce que vous pensez, que ce qui lui plaît davantage«³⁶.

Was hier in der Kritik an Céciles Stil zum Ausdruck gelangt, ist die Forderung nach *Nicht*übereinstimmung von Wort und Gedanken. Trotz ihrer Motivierbarkeit aus der persönlichen Falschheit und Hinterlist der Merteuil ist sie nicht nur individuell bedingt. Gleichmaßen nämlich läßt sich die Kritik ohne weiteres aus einer dem allgemeinen Bewußtsein geläufigen Stilregel ableiten, der zufolge der geglättete und abgewogene Ausdruck dem direkten Sprechen, das jedes Ding zudringlich beim Namen nennt, vorzu-

³⁵ Vgl. dazu *Friedrich*, Immoralismus, I.c. p.339

³⁶ Den gleichen Rat — hier jedoch im Sinne des Selbstschutzes — erhält in *Stendhals* Lucien Leuwen der Titelheld von seinem weltgewandten Vater: »On voit trop d'âme à travers vos paroles. Vous ne manquez pas d'esprit, mais vous parlez trop de ce que vous sentez, trop. Cela attire les fourbes de toute espèce. Tâchez donc d'amuser en parlant aux autres de ce qui ne vous intéresse nullement.« Chap. 38, ed. cit. I, p.1069

ziehen ist. Also auch durch Feingefühl, den Geschmack an Maß und Discretion, kann die Verhüllung geboten sein³⁷. Aber eine derartige von klassisch-humanem Geist zeugende Delikatesse ist nun sicherlich nicht das, was die Marquise in ihrem Sprachgebaren bestimmt. Entscheidend sein dürfte für sie vielmehr die Erfahrung gerade der Kehrseite dieser Delikatesse: der Tatsache nämlich, daß eine Sprache der Unaufrichtigkeit und Verstellung umso eher Vorschub zu leisten geeignet ist, als sie sich im Ausdruck der Forderung gefälliger Anpassung und Verhaltenheit bequemt. Dies zu beobachten mußte zumal eine Epoche die Gelegenheit bieten, in der, wie im späten achtzehnten Jahrhundert, die von der Klassik erarbeiteten Formen fast ungebrochen weiter florierten, während der klassische Geist seit einer geraumen Weile schon abgedankt war. Es ist kaum daran zu zweifeln, daß Laclos dieses Absinken eines ehemaligen Gesinnungswertes zur bloßen Konvention wahrgenommen hat. Die von seiner Marquise de Merteuil bekundete Einstellung zur Sprache ist unverkennbar eine Reaktion darauf. Ihre wie ihres Komplizen Haltung muß man so verstehen, daß hier aus der im konventionellen Gerede immer mehr bemerkbaren Verflüchtigung des Sprachgeistes die der persönlichen Bosheit zusagende Konsequenz gezogen wird: die beiden entschließen sich, die Sprache in dem von ihr selbst als möglich gewiesenen Sinn zu mißbrauchen.

Überhaupt ist ein so raffinierter Mißbrauch der Sprache als Macht- und Trugmittel, wie er uns in den »Liaisons dangereuses« vorkommt, gar nicht anders zu denken als eben bedingt durch ein profundes Wissen von der möglichen Inkongruenz von Natur und Ausdruck. Auch sind hier fraglos gewisse Elemente Rousseauscher Kulturkritik gegenwärtig, wiewohl es sich bei Valmont und Madame de Merteuil selbstverständlich nur darum handeln kann, sie zu pervertieren. In diesem Zusammenhang ist wiederum auf die Kritik zurückzukommen, mit der die Marquise die Schreib- und Ausdrucksweise des jungen Danceny bedenkt; zeigt es sich hier doch ganz eindeutig, wie klar und richtig sie das zwischen Schein und Sein bestehende Mißverhältnis zu sehen imstande ist. Denn sieht man einmal von der sie auch hierbei beseelenden Hinterlist ab, so läßt sich kaum eine stichhaltigere Beurteilung der gängigen Komplimentsprache vorstellen: »chaque sentiment a son langage qui lui convient; et se servir d'un autre, c'est déguiser la pensée qu'on exprime«. Einleuchtend auch für den objektiven Leser analysiert Madame de Merteuil einige Beispiele des von Danceny — allerdings recht naiv — bemühten »jargon d'usage«, um dann mahnend im Pathos eines Moralisten fortzufahren: »voilà pourtant où conduit un langage qui, par l'abus qu'on en fait au-

³⁷ Vgl. dazu *Rivarol*, Discours sur l'universalité de la langue française, § 44: »Chez les peuples perfectionnés et corrompus, la pensée a toujours un voile, et la modération exilée des mœurs se réfugie dans le langage; ce qui le rend plus fin et plus piquant. Lorsque, par une heureuse absence de finesse et de précaution, la phrase montre la pensée toute nue, le naïf paraît.«

jourd'hui, est encore au-dessous du jargon des compliments, et ne devient plus qu'un simple protocole, auquel on ne croit pas davantage qu'au très simple serviteur!« (121/310 f.)

Gleichwohl scheint es im gesellschaftlichen Umgang, zumal der Geschlechter, für die Zeitgenossen der Marquise nicht ohne Reiz gewesen zu sein, gerade die herkömmlichen Formen urbaner Sprachkultur einzusetzen. Eine solche zwischen ebenbürtigen Partnern geführte Unterhaltung gleicht gewissermaßen einem Duell, bei dem es auf die Reaktionsfähigkeit ankommt und es blitzschnell zwischen einer Finte und einem ernst gemeinten Hieb zu unterscheiden gilt. Indem der Ausdruck nie direkt sein darf, kann er zugleich alles und nichts bedeuten. Wachsamkeit ist deshalb vor allem den sogenannten »sous-entendus«³⁸ gegenüber am Platz, und für eine Frau, wie die Merteuil, als sie es mit Prévans aufnimmt, ist es überaus wichtig, eine »conversation à double entente« (85/215+220) als solche zu erkennen. Zudem muß sie, wo es sich um Galanterie handelt, das entscheidende Wort, das gerne nur beiläufig, gleichsam incognito erscheint, aus der glänzenden Umgebung der »mots parasites, d'amour, de bonheur, etc., qui ne manquent jamais de se trouver à pareille fête« (85/220) herauszufinden wissen.

In der Tat: die hier charakterisierte Gesellschaft — und das ist nicht nur die Gesellschaft der »Liaisons dangereuses«, sondern »le grand monde« der Epoche schlechthin, scheint sich den Ausspruch Talleyrands, daß die Sprache dem Menschen dazu diene, seine Gedanken zu verkleiden, zum Grundsatz erhoben zu haben. Das Jahrhundert ist hier, wie Hugo Friedrich bemerkt, in seiner totalen Bindungslosigkeit dazu übergegangen, »mit allen seinen Ausdrucksmitteln zu spielen«³⁹. Freilich ist aus dem, was man im allgemeinen eher als ein geistreiches Gesellschaftsspiel auffaßte (hierher gehört die für die Zeit typische Lust am Verkleiden und, entsprechend, am Entlarven überhaupt), in dem Roman des Choderlos de Laclos eine toderne Sache geworden. Hier handelt es sich nicht mehr darum, jemanden zu »düpieren« (was unter Gleichgesinnten noch als Scherz gelten kann), sondern darum, den anderen im Kern seiner Existenz zu treffen.

Allgemein betrachtet, setzt dieses frivole Spiel mit den sprachlichen Ausdrucksmitteln, das ungefähr darauf hinausläuft, daß jede Wahrheit eine Lüge und jede Lüge eine Wahrheit untergeschoben bekommt, vor allem Distanz voraus: Distanz zu sich selbst sowie Distanz zur Sprache. So besteht auch nur scheinbar ein Widerspruch zwischen der Vorliebe für ambivalente Ausdruckswerte und dem gleichzeitigen Bestreben der Epoche, die Begriffe »aufgeklärt« zu gebrauchen, nämlich gereinigt von aller traditionsbedingten Mystifikation. Beide Haltungen haben ihren Grund im Verlust der sprachlichen Naivi-

³⁸ Vgl. dazu *Chamfort*: »Ce qui rend le commerce des femmes si piquant, c'est qu'il y a toujours une foule de sous-entendus, et que les sous-entendus qui, entre hommes, sont gênans, ou du moins insipides, sont agréables d'un homme à une femme.« *Maximes et Pensées*, ed. cit. I, p.189

³⁹ *Friedrich*, *Immoralismus*, I.c. p.339

tät. Die erste Einstellung, die konsequenter Weise auch Valmont und Madame de Merteuil gewählt haben, läßt freilich erkennen, daß man sich gerne damit abgefunden hat und nicht daran denkt, die verlorene Unschuld auf dem unendlichen Wege über eine radikale Selbstbesinnung zurückzugewinnen.

Dieser Ordnung des zynischen Verzichts auf die Wahrheit gehören denn auch die Sophismen und Zweideutigkeiten an, von denen die Briefe der beiden Verführer an ihre Opfer voll sind. Ihnen gegenüber mögen im Leser Zweifel aufsteigen »an der Ausdrucksmöglichkeit der Wahrheit überhaupt«⁴⁰. Jedenfalls erweist sich die Ambivalenz der Ausdrucksmittel recht eigentlich als das tragende und übertragende Element des Bösen. In einem Brief Valmonts an Madame de Tourvel, in dem er sich heuchlerisch darüber beklagt, von ihr verkannt zu werden, finden wir beispielsweise die Voraussage der ihr drohenden Desillusionierung: »peut-être, quelque jour, vous me rendrez plus de justice. Ce n'est pas que j'espère vous rendre jamais sensible: mais sans être persuadée, vous serez convaincue, vous vous direz: Je l'avais mal jugé.« Und dann — in seiner Doppeldeutigkeit — noch deutlicher, da sie ihm im Grunde ja trotz ihrer äußeren Zurückhaltung nur schon allzu sehr »gerecht geworden« ist: »Disons mieux, c'est à vous que vous faites injustice« (68/165).

Lügnerisch und letztlich böse ist eine solche dem Wortlaut nach geradezu wahre Äußerung deshalb, weil sie zweideutig ist, ohne daß der Adressat dies erkennen kann. Sie enthält sozusagen in einem und demselben Wort zwei einander ausschließende Tatbestände⁴¹, und zwar nicht zuletzt auf Grund der in der Wendung »rendre (faire) justice« liegenden Möglichkeit, sie sowohl im Sinn von »richtig, zutreffend beurteilen« wie in der originalen Bedeutung »Gerechtigkeit widerfahren lassen« zu verstehen. In dem von Valmont insgeheim gemeinten Sinne dürfte die zitierte Stelle demnach wie folgt zu lesen sein: Eines Tages werden Sie mich als den erkennen, der ich bin. Zwar kann ich nicht hoffen, daß ich Sie jemals dazu bringe, sich für mich (wie ich wirklich bin) zu erwärmen; aber auch ohne von mir überzeugt zu sein, wird Ihnen die Einsicht kommen, und Sie werden sich sagen müssen: Ich hatte ihn (zu seinen Gunsten) falsch beurteilt. Doch sagen wir lieber: Ihre eigene Lage beurteilen Sie falsch (indem Sie, meine Gefährlichkeit doch noch unterschätzend, überhaupt auf mich eingehen).

Schließlich die Zweideutigkeiten, hinter denen sich eine obszöne Vorstellung verbirgt. So bemerkt Madame de Merteuil über Céciles und Danceny's gemeinsames Musizieren: »Il a chanté avec elle; et en effet elle chante mieux qu'à une Pensionnaire appartient. Ils doivent répéter beaucoup de Duos, et je crois qu'elle se mettrait volontiers à l'unisson« (5/44)⁴². Allerdings sind dergleichen Anspielungen ganz nach dem Geschmack der Zeit. Die Er-

⁴⁰ Friedrich, l.c. p.321

⁴¹ Näheres über Sophismen bei Heiß, Wesen und Formen der Dialektik, p.89

⁴² Weitere Zweideutigkeiten dieser Art Lettre 59, p.146

zählungen des Crébillon fils, zum Beispiel, weisen davon eine Fülle auf. Eigentlich pikant wird eine zweideutige Äußerung erst dann, wenn nur der Eingeweihte sie versteht. Doppelten Reiz — im Sinne eines zum Selbstzweck gewordenen Persiflage — enthält also eine Wendung wie diese, die, von Valmont diktiert, einen Brief der frivol-dummen Cécile an ihren ahnungslosen Danceny abschließt: »Oh! vous avez là un bien bon ami (sc. Valmont), je vous assure! Il fait tout comme vous feriez vous-même. Mais adieu, mon cher ami; j'ai commencé bien tard à vous écrire, et j'y ai passé une partie de la nuit. Je vais me choucher et réparer le temps perdu« (117/305). Der eingeweihte Leser weiß nur zu gut, daß es sich hier nicht darum handelt, den versäumten Schlaf aufzuholen, was der zum Narren gehaltene Danceny freilich annehmen muß.

Das gewagteste Stück dieser Art, das man dem Autor Laclos wohl zu Recht als eine Geschmacklosigkeit angekreidet hat, ist der von Valmont im Bett der zweifelhaften Émilie abgefaßte Brief an Madame de Tourvel (48/126). Seine Peinlichkeit besteht darin, daß hier der Vicomte effektiv eine Nacht geschlechtlicher Ausschweifungen schildert und dabei ein Vokabular gebraucht, das gleichermaßen der Schilderung einer Phase gesteigerter Liebeschwärmerei mit Augenblicken geradezu mystischer Verzückung angemessen ist. Man ist bestürzt: die Aussagen Valmonts sind fast ohne Ausnahme objektiv zutreffend. Worin also liegt der Schwindel? Es ist immer wieder der gleiche Trick: die Sprache wird gegenüber der Wirklichkeit des Briefempfängers isoliert gebraucht. Valmont, indem er den Rücken der Dirne als Schreibpult benutzt, steht in einer anderen Ordnung als die Adressatin, die von den Umständen der Briefentstehung nichts weiß und nichts wissen soll. Daß die Präsidentin Tourvel notwendig den Brief mißversteht, hat seinen Grund darin, daß Valmont zu ihr als Partnerin spricht, ohne sie in ihrer Partnerrolle anzuerkennen. Anders ausgedrückt: Valmont äußert sich monologisch, will seinen Monolog aber als Dialog verstanden haben. Ein Dialog, d.h. ein gegenseitiges Verhältnis, besteht also nur zum Schein. Indem die Sprache so nur mehr dem Schein nach der Kommunikation, in Wirklichkeit aber der geistigen Entzweiung und Absonderung dient, ist sie sinnlos geworden.

Ungeachtet einmal des effektiven Mißbrauchs, der hier mit der Sprache und namentlich mit der Sprache der Leidenschaft getrieben wird — Laclos scheint nicht anzustehen, gerade auch ihre *Mißbrauchbarkeit* zu betonen. Immerhin wird der Leser seines Buchs in dieser Hinsicht skeptisch gestimmt. Daß hier für die Zeitgenossen von 1782 ein aktuelles Problem lag, ist ohne weiteres anzunehmen, zumal das Vokabular der Gefühlseligkeit à la Saint-Preux oder Werther nebst dem einer eloquenten Liebeskasuistik immer mehr das sprachliche Klima auch der unverbindlichsten Galanterie bestimmte. Selbst schon Diderot ist der zunehmende Gewichtsverlust gewisser Wörter aufgefallen. »Je suis si accoutumé à vous trouver innocente!« schreibt er an Sophie Volland im Brief vom 23. 8. 1759 — als sich plötzlich sein Sprachgewissen rührt: »Voilà une phrase singulière. Mais d'où vient donc que les

expressions les plus honnêtes sont presque devenues ridicules? En vérité nous avons tout gâté, jusqu'à (la) langue, jusqu'aux mots. Il y a apparemment au milieu de la pièce une tache d'huile qui s'est tellement étendue qu'elle a gagné jusqu'à la lisière⁴³.

In den »Liaisons dangereuses« erleben wir dann den Fall, daß die in den »expressions les plus honnêtes«, den Ausdrücken des Ehrenwerten und Recht-schaffenen, latent vorhandene Neigung, lächerlich zu werden, in aller Bewußtheit nicht nur wahrgenommen, sondern nachgerade gefördert wird. Die in der Sprache, im Jargon ihrer Zeit und Gesellschaft, sich spiegelnde Not zur Tugend in ihrem bösen Sinne zu machen, ist genau das, was Valmont und Madame de Merteuil sich vornehmen. Daß von ihnen vorzüglich die der Ideologie Rousseaus entstammenden Tugendbegriffe verhöhnt und parodiert werden, ist durch Hugo Friedrich überzeugend nachgewiesen worden; wir kommen später auf diese Frage zurück. An Ort und Stelle bleibt noch ein Wort zur Ironie zu sagen, die der Autor Laclos im Vorspann seines Buches, dem »Avertissement de l'éditeur« und der »Préface du rédacteur«, entfaltet. Das Versteckspiel, das Laclos hier aufführt, erscheint nämlich als eine sehr merkwürdige Entsprechung zu dem zweideutigen Verhalten seiner beiden Verführer.

Einmal besteht, wie Seylaz bemerkt, dieses Versteckspiel darin, daß der Autor seinen Lesern gewissermaßen zuredet: Tut so, als glaubtet ihr, es wirklich mit einem Dokument, nämlich mit gewissen »Lettres recueillies dans une Société, et publiées pour l'instruction de quelques autres« zu tun zu haben, wie denn auch ich, Laclos, so tue, als sei ich nicht der Verfasser, sondern nur der Herausgeber (rédacteur!) dieser Briefe⁴⁴. Er tut mithin, in der »Préface du rédacteur«, zum Spaß, was seine Geschöpfe, der Vicomte und die Marquise, mit gefährlichem Ernst unternehmen: er spielt eine Rolle. Und zwar spielt er die Rolle des beauftragten Herausgebers, hier eines wahren Pedanten, der nicht nur mit aller Umständlichkeit die Prinzipien seiner Edition darlegt, sondern auch jeder möglichen Kritik wegen stilistischer Unstimmigkeiten zuvorkommt und sich betulich gegen sie durch den Hinweis verwahrt, er hätte, wäre ihm dies nur gestattet gewesen⁴⁵, gerne verbessernd in den Text eingegriffen, — um schließlich dann auch noch, unbeschadet der diversen Mängel, das Interesse und die Nützlichkeit der von ihm publizierten Briefsammlung herauszustellen. Hier nun bietet sich dem Herausgeber, alias Choderlos de Laclos, die Gelegenheit, auf die »Vielfalt der Stile« (in der Tat eine außerordentliche schriftstellerische Leistung — denkt der gewitzigte Leser) sowie die »ansehnliche Zahl neuer oder wenig bekannter Bemerkungen«

⁴³ *Diderot*, *Lettres à Sophie Volland*, ed. A. Babelon, 1938, I, p.56

⁴⁴ *Seylaz*, l.c. p.16 f.

⁴⁵ In den zitierten Gründen und Einwendungen gegen die Abänderungswünsche des Herausgebers, denen dieser sich scheinbar nur widerwillig unterwirft, machen sich ohne Zweifel Laclos' eigene Stilprinzipien (*vraisemblance*, *vérité*) geltend. Vgl. *Préface du rédacteur*, p.30 f.

(die man, auch was ihre Formulierung betrifft, billigerweise bewundern muß) aufmerksam zu machen.

Einmal also bringt es Laclos auf diese Weise — indirekt, wie dies die Art seines Helden Valmont ist — diskret fertig, die literarischen Vorzüge seines Werks geltend zu machen, ohne daß vom Publikum gegen ihn der Vorwurf der Unbescheidenheit erhoben werden kann. Zum anderen aber möchte er sich von dem angeblich authentischen Zeitdokument, dessen provozierende Darstellung unmoralischer Verhältnisse vielleicht doch, wie er wohl ahnt, die vom »Herausgeber« betonte erzieherische Absicht verkennen zu lassen geeignet ist, auch wiederum distanzieren. Dies erreicht er dadurch, daß er der Herausgeber-Vorrede das »Avertissement de l'éditeur« voranstellt, in welchem die Authentizität der Briefe angezweifelt wird. Trotz der Behauptung des Herausgebers, schreibt hier Laclos-Verleger (éditeur), handle es sich doch wohl um einen Roman, und der Autor, der diesen Eindruck vermeiden wollte, habe sich gerade durch seine Bemühung um Wahrscheinlichkeit vertragen. Denn: »En effet, plusieurs des personnages qu'il met en scène ont de si mauvaises mœurs, qu'il est impossible de supposer qu'ils aient vécu dans notre siècle; dans ce siècle de philosophie, où les lumières, répandues dans toutes parts, ont rendu, comme chacun sait, tous les hommes si honnêtes et toutes les femmes si modestes et si réservées.«

Die Hypokrisie ist dieser Begründung so grell aufgetragen, daß sie nur ironisch gemeint sein kann. Es werden hier — kaum zu übersehen — in der Person des Verlegers Verblendung und Borniertheit des fortschrittsgläubigen Zeitgenossen parodiert. Ist die zeitkritische Absicht, an die zu glauben auch die »Préface du rédacteur« nahelegt, mithin doch ernst zu nehmen? Die Frage läßt sich schwerlich beantworten. Das Verhalten des Choderlos de Laclos bleibt zweideutig wie das seiner Helden und wie zudem sein Buch überhaupt, das so unterschiedliche moralische Bewertungen zuläßt. Daß er sozusagen in einem Atemzug sich von seinem Werk distanziert und dann wieder zu ihm bekennt — sollte das ganz einfach als der Übermut eines seiner Mittel überaus mächtigen Autors hinzunehmen sein? Es ist ein reichlich forciertes Übermut, den Laclos hier an den Tag legt, — just von der Art, wie er eine geheime Unsicherheit zu verdecken pflegt. So möchten wir denn mutmaßen, daß wir hier auf die Unsicherheit seiner Epoche stoßen, jener Spätzeit der Aufklärung, die an sich selbst irre zu werden beginnt. Und damit letztlich auch auf die moralische Unsicherheit einer Gesellschaft, die in ihrer maßlosen Verspieltheit und Frivolität das Gefühl dafür verloren hat, wo das Spiel aufhört und der Ernst anfängt.

»Le Vicomte de Valmont et la Marquise de Merteuil«, schreibt Roger Vailland, »sont des virtuoses d'un jeu de société dont l'amour est le prétexte«⁴⁶. Elemente des Spiels lassen sich in der Tat hier nicht weniger als bei Laclos selbst, wie er in den beiden Vorwörtern mit seinem Leserpublikum

⁴⁶ Vailland, Préface, p.IV

spielt, ausmachen. Überhaupt, jeder Verstellung, sei sie nun ironisch oder ausgesprochen böse, eignet etwas Spielerisches. Das liegt daran, daß in ihr mit einem So-als-ob-Tun operiert wird. Je nachdem, ob dieses So-als-ob-Tun als ein solches durchschaubar sein will oder nicht, handelt es sich um Schauspielkunst oder um Heuchelei. Im ersten Fall verfolgt es, Wirklichkeit nachahmend, einen allgemeinen Sinn, im zweiten einen speziellen Zweck. Einmal wird der, dem das Spiel der Verstellung gilt, in seiner Partnerrolle anerkannt, während man ihn das andere Mal heimtückisch als Spielzeug mißbraucht.

Dies jedoch nur zur Orientierung. Was hier interessiert, ist vielmehr etwas anderes: die Tatsache nämlich, daß Valmont und Madame de Merteuil fast ganz in der Verstellung aufgehen und damit im Begriff sind, ihr Leben buchstäblich zu verspielen. Ohne Frage sind Heuchelei und Lüge bei ihnen nahezu schon Selbstzweck. Unverkennbar jedenfalls ist die Lust, die sie dabei empfinden. Die Marquise spricht es unmittelbar aus, daß es sie amüsiere, sich in stets wechselnder Gestalt zu zeigen, und daß sie nur zu ihrem Vergnügen täuschen wolle (81/200 f., 152/383). Und Valmont — wir brauchen nur an seine schauspieler-ästhetischen Überlegungen zu denken. Auch dasjenige Vergnügen, das ihm unverhofft anlässlich seiner Wohltäterkomödie zuteil wird, ist sicherlich zu einem guten Teil die Befriedigung über den wirkungsvoll gelungenen Auftritt. Fühlt er sich doch nach seinen eigenen Worten als »Held eines Schauspiels«, um gleichzeitig zu bemerken, daß es mit dem Verdienst der sogenannten tugendhaften Leute nicht weit her sein könne (21/72)⁴⁷. Alles eitle Schauspielerei, Selbstbestätigung im bloßen Schein — das ist hier der vorherrschende Eindruck, aus dem man gleichwohl nur die falsche Konsequenz zieht, nämlich: jetzt erst recht zu schauspielern. Was einen da leitet und anzieht, ist das paradoxe, schwindelerregende Ideal des Bösen: die Selbstverwirklichung aus dem Nichts der Irrealität.

Wie das Spiel eines Schauspielers spielt sich das undurchsichtige So-als-ob-Tun des heuchelnden Verführers in zwei Dimensionen ab: es ist real und unreal zugleich⁴⁸. Real ist es insofern, als der Heuchler ja tatsächlich dies und jenes tut und damit Wirkungen hervorruft, die eine Veränderung der Wirklichkeit zur Folge haben; unreal dagegen ist es auf Grund seines imaginären Charakters, indem die vorgeführte Rolle nicht identisch ist mit dem Selbst ihres Darstellers, sondern nur eingebildet und gespielt. Die Wesenlosigkeit eines solchen Handelns, sofern es nicht wie das Spiel des Bühnenschauspielers Gleichnis ist und einem allgemeinen Sinn dient, liegt auf der Hand. Ist es doch ein Handeln, in dem jedem Akt nur mehr die Bedeutung einer bloßen Geste zukommt, d.h. einer Bezeichnung von etwas, das nicht ist.

⁴⁷ Vgl. dazu *Chamfort*: »Les méchants font quelquefois de bonnes actions. On dirait qu'ils veulent voir s'il est vrai que cela fasse autant de plaisir que le prétendent les honnêtes gens.« L.c. p.115

⁴⁸ Vgl. dazu *Sartre*, *Saint Genet*, p.325

In der Geste mithin, im nur zum Schein sinnvollen, im Grunde aber leeren Tun, offenbart sich die Eitelkeit der Verführer-Existenz. — »L'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu«, sagt La Rochefoucauld⁴⁹ und deutet damit die Unselbständigkeit aller Heuchelei an. Hegel, der diesen Gedanken aufzugreifen scheint, bemerkt: »daß die Heuchelei . . . eben dadurch ihre Achtung für Pflicht und Tugend beweise, daß sie den *Schein* derselben annehme und als Maske für ihr eigenes nicht weniger als für fremdes Bewußtsein gebrauche; in welchem Anerkennen des Entgegengesetzten an sich die Gleichheit und Übereinstimmung enthalten sei«⁵⁰. Die hier beobachtete Synthese betont freilich auf der anderen Seite gerade auch die Mißbrauchbarkeit und Hinfälligkeit der Tugend, — ein Problem, mit dem wir uns im übernächsten Kapitel zu beschäftigen haben.

Die Eitelkeit der im Schein sich vollziehenden Existenz beruht zudem, wie früher bereits festgestellt, auf einem fortgesetzten Reflektieren alles Tuns. Das ganze Sinnen und Trachten geht gewissermaßen darauf aus, dem Selbst eine immer neue Bedeutung zu erfinden. Daraus ergibt sich für das Subjekt die Unmöglichkeit zu genießen. Wirklicher Genuß, d.h. Hingebung an den gegenwärtigen Augenblick, ist ihm insofern versagt, als es im Grunde stets etwas anderes meint als das, was es konkret tut. Ein Verführer wie Valmont bleibt deshalb selbst da, wo er zu genießen glaubt, im Schein stecken — es sei denn, er vergißt augenblicksweise seine Verführerrolle. Als reflektierender Verführer ist dies freilich alles, was er vermag: die Gesten eines Genießenden ausführen und sich dabei zuschauen.

Bereits an früherer Stelle ist bemerkt worden, welche entscheidende Bedeutung der Verführer seinem schlechten Ruf beimißt. Überhaupt läßt sich sagen, daß sein ganzes Treiben letztlich auf Veröffentlichung abzielt; erst im »effet public«, in der Reaktion eines größeren Publikums, sieht er die Selbstbestätigung vollends garantiert. Im Hinblick auf dieses Ziel ist es sogar gleichgültig, ob man das, was einem nachgesagt wird, auch wirklich vollbracht hat. »Vous savez comme moi«, schreibt Valmont an die Marquise, als sie Anstalten macht, sich mit Prévau einzulassen, »que, pour l'effet public, avoir un homme ou recevoir ses soins, est absolument la même chose, à moins que cet homme ne soit un sot; et Prévau ne l'est pas, à beaucoup près. S'il peut gagner seulement une apparence, il se vantera, et tout sera dit« (76/180)⁵¹.

Es kommt darauf an, den Schein für sich zu haben, nicht allein dem Publikum, sondern vor allem dem Opfer gegenüber. Und um den Schein geht es dem Verführer auch vor seinem Selbstbewußtsein: hier betrügt er schließlich

⁴⁹ *La Rochefoucauld*, *Réflexions*, No 218

⁵⁰ *Hegel*, *Phänomenologie*, p.464 f.

⁵¹ Vgl. dazu *Tilly*, *Mémoires*, 1828, I, p.124: »Le ridicule et la folie sont dans le fond à l'ordre du jour en ce bas monde: il n'y a que les apparences qui méritent d'être traitées sérieusement.« (Zit. nach *M. A. Ruff*, *L'esprit du mal et l'esthétique baudelairienne*, 1955, p.13)

sich selbst, indem er sich durch ein Handeln auszuzeichnen wähnt, das eigentlich gar kein Handeln ist, da es erst über die Täuschung eines anderen zu dem wird, was es meint. So betrachtet, wird das Böse dann überhaupt in seiner Irrealität und Nichtigkeit erkennbar. Der Wirklichkeit gegenüber erweist es sich als eine Pose, wie sich seine Handlungen als bloße Gesten erwiesen haben. Diese Pose stellt den verzweifelten Versuch einer Selbstverwirklichung aus absoluter Ungebundenheit dar. Sie zeigt sich in dem unablässigen Bemühen, den anderen das Bild eines realisierten Selbst aufzunötigen. Man will sich selbst sozusagen in seinem eigenen Standbild begegnen, ohne zuvor real existiert zu haben. Kurz, man will in der Pose ernst genommen werden, um auf diesem Umweg sich selbst ernst nehmen zu können.

Das Böse aus Prinzip, d.h. das Böse, das sich selbst will, ist nicht eigentlich wirklich; es hat nur scheinhafte Wirklichkeit, wie es auch nur durch den Schein, gewissermaßen durch die Verblendung des Guten, zu wirken vermag. Das Böse ist seinem Wesen nach imaginär: es ist nur im Bewußtsein eines es vor- und darstellenden Subjekts. Im Gegensatz zum Guten, das bereits im Sein begründet ist, ist das Böse nur, insofern es erfunden wird: als die vermeintliche Erfindung eines Menschen, der, seine Geschöpflichkeit verleugnend, sich gleichsam noch einmal erfinden will. Das böse Handeln läßt sich damit begreifen als Darstellung des als absolut vorgestellten Selbst: als eine Projektion mithin des Irrealen in die reale Welt.

Lüge und Verführung — das erkennen wir nun deutlich — sind die Tätigkeit des Bösen *par excellence*. Das Leben des Verführers, dieses zum System entwickelte Maskenspiel, erscheint vollends in seiner Fragwürdigkeit, indem nun klar geworden ist, daß es in ihm nicht einfach und letztlich darum geht, anderen Menschen zu schaden oder einem selbst unmittelbar Vergnügen zu verschaffen, sondern daß vielmehr hier der paradoxe Versuch unternommen wird, das eigene Selbst willkürlich zu bestimmen. Solche Willkür aber geht notwendig mit einem heteronomen, d.h. vom Objekt abhängigen Willen einher, worin zum Ausdruck kommt, daß der Verführer das, was er ist, jeweils nur in Beziehung zu seinem Opfer ist. Er zieht es gewissermaßen vor, alles und nichts zu sein, statt konkret zu sein, was er eigentlich ist: was er, ohne sich mit der allgemeinen Schöpfungsordnung in Widerspruch zu setzen, gemäß seiner *conditio humana* sein kann und sein soll. — Auf die innere Widersprüchlichkeit dieser Existenz, die sich beim frivolen Spiel mit Sein und Schein am Ende selber problematisch werden muß, einzugehen, ist unsere Aufgabe im nächsten Kapitel.

FÜNFTES KAPITEL
DIE EXISTENZ IM SELBSTWIDERSPRUCH

1. Selbst-Verstellung und Selbst-Täuschung

Wir haben im vorausgehenden das lügnerische Verhalten des Verführers als ein Gestikulieren und Posieren gekennzeichnet und damit seine Wesenlosigkeit angedeutet. Daß dasjenige, was der Verführer tut, als solches prinzipiell nur im Hinblick auf andere geschieht, liegt darin begründet, daß er kein wesentliches Verhältnis zu sich selbst hat. Sowohl Valmont wie Madame de Tourvel entbehren des Ernstes (im Kierkegaardschen Sinne), weil sie — so sehr man sie auch äußerlich als »ihr eigenes Werk« betrachten kann — im Vollzug ihrer Freiheit nicht sich selbst, sondern beständig bloß ein anderes wollen: den Effekt, den inneren und äußeren Widerhall ihres Tuns. Womit bereits all das ausgedrückt ist, was wir im nachfolgenden eingehender betrachten wollen: daß sie sich selbst verfehlen, daß ihre Handlungen sich ihnen gegenüber sozusagen selbständig machen und sie selbst schließlich die Freiheit überhaupt verlieren.

Es ist die Frage nach der Identität des Verführer-Individuums, die uns beschäftigen soll. An ihr kann der aufmerksame Leser der »Liaisons dangereuses« nicht vorbeigehen, zumal wenn er bedenkt, daß die hier gezeigte Verführung durch das Erotische verwirklicht wird und der Verführer, will er überhaupt erotisch zu wirken imstande sein, bei aller behaupteten Distanz und Gefühlskälte auch wieder irgendwie sich engagieren muß. Wir meinen, daß die sein Verhalten kennzeichnende Zweideutigkeit — zugleich bei der Sache und auch wieder nicht bei der Sache zu sein — am Ende für ihn selbst nicht ohne Folgen bleiben kann.

Sollten wir es denn wirklich mit nichts anderem als mit einer perfekten Schauspielerei zu tun haben, wenn etwa Madame de Merteuil ihren Partnern Belleruche und Prévan das Bild vollständiger Hingebung bietet? Das Ja auf die Frage ist immerhin durch folgende Überlegung einzuschränken: Entspräche der Eindruck nicht zu einem gewissen Grade der Wirklichkeit, so würde er erstens kaum derart überwältigend sein, und zweitens würde die Marquise schwerlich ein Vergnügen dabei empfinden können. Die Freude an der Täuschung, von der sie gelegentlich spricht (131/339), erklärt die Tatsache, daß sie sich gerne auf erotische Situationen einläßt, keineswegs hinreichend. Auch steht das »plaisir de tromper«, psychologisch gesehen, schon insofern auf einem anderen Blatt, als es sich hauptsächlich ja erst nachher einstellt, wenn die Täuschung gelungen ist. Bestehen bleibt jedenfalls die logisch nicht aufzulösende Paradoxie des Verhaltens: die merkwürdige Gleichzeitigkeit von distanzierender Selbstverweigerung und Hingabe an den Augenblick.

Verführung ist eine zwielichtige Kunst. Ihr Element ist eben nicht die bare, einfältige Lüge, sondern gleichsam eine höhere Stufe des Bösen, auf der die Wahrheit einbezogen erscheint. Die Verführung bedient sich der Wahrheit als Substitut; erst indem sie die Wahrheit stellvertretend in den Dienst der Lüge stellt, vermag sie beachtliche Wirkungen zu erzielen — und dies, daß sie ihre Opfer in der Falle der Wahrheit zu fangen wissen, ist das Erfolgsgeheimnis der Merteuil und ihres Komplizen Valmont. Wenn es sich hier auch nie um die ganze Wahrheit handeln kann, so findet doch ohne Zweifel eine beträchtliche Approximation statt. Mit anderen Worten: die Wahrheit ist im Spiel, ist da als ein Element des Spiels, das Täuschung heißt. Aber sie ist nicht im Ernst realisiert: sie ist nicht gegeben als ein wesentliches Verhältnis des Täuschenden zu sich selbst. Durchgängig ist hier auf die Zweideutigkeit zu achten. Und auf Grund dieser Zweideutigkeit beruhen Täuschung und Betrug, welche die Verführung der Opfer bewirken, nicht eigentlich darauf, daß der Verführer im selben Augenblick, da er täuscht und betrügt, dies fortgesetzt will und sich dessen unablässig bewußt ist. Das nämlich, wenn es sich so verhielte, wäre der Psychologie nach unwahrscheinlich und würde, zumindest bei der wachsamem Madame de Tourvel, schwerlich eine überwältigende Wirkung hervorbringen. Es ist darum durchaus anzunehmen, daß in der Subjektivität des Verführers die Spontaneität nicht schlechthin unterdrückt wird, sondern immerhin augenblicksweise mit geheimer, halb bewußter Zustimmung zu ihrem Recht gelangt. Das nun muß man sich so vorstellen, daß der Verführer seinen Vorsatz zu täuschen, während er ihn ausführt, gewissermaßen vergißt und sich an das Spiel verliert. Sobald aber die Täuschung effektiv geworden ist, erinnert er sich unverzüglich seiner bösen Absicht und ist damit in seinem Willen wieder derjenige, der er war, als er den Vorsatz faßte.

Was im Augenblick wahr sein mag, ist es im nächsten nicht mehr. Die Emotion ist da, wo es darauf ankommt, durch Emotion zu überzeugen. Ist das Ziel, die Ansteckung, aber erreicht, so wird sie zurückgenommen und annulliert. Auf diesem Schema beruhen zweifellos die Erfolge einer Merteuil, und ganz deutlich tritt die Diskontinuität des inneren Verhaltens bei Valmont in Erscheinung. Hier läßt sich sogar feststellen, daß sie ihn am Ende seiner Verführerlaufbahn als ein persönliches Problem zu beschäftigen beginnt. Die innere Dialektik des Vicomte ist freilich auch, wie ein Kritiker ganz richtig bemerkt hat, eine Folge seines ästhetisch bestimmten Verführer-Ehrgeizes: »A mesure qu'il découvre (avec quelle lenteur!) la profondeur de la vie intérieure de la Présidente, sa sensibilité se développe et son attitude devient de plus en plus ambiguë. Seule l'ambiguïté lui permet de concilier son libertinage et son attachement sentimental. Sans libertinage, son projet disparaît; sans attachement sentimental, la séduction redevient vulgaire«⁵².

⁵² R. Lauffer, *La structure dialectique des Liais. dang.* In: *La Pensée*, 93 (Sept./Oct. 1960), p.87

Der Verführer verhält sich mithin zweideutig zu sich selbst, indem er sich zu seinem Opfer zweideutig verhält. Im Falle Valmonts ist die Paradoxie von vornherein evident: er findet die Präsidentin »adorable«, überaus liebenswert, er sieht sich sogleich einer »passion forte« verfallen (4/42), ja er spricht von Glück und gesteht, ihm, der sein Herz längst für welk hielt und nur noch Sinnlichkeit in sich fand, habe Madame de Tourvel »les charmantes illusions de la jeunesse« zurückgegeben (6/46); und trotzdem, statt zu tun, wonach ihm so sehr zumute ist, statt also die seelenvolle schöne Frau zu lieben, verleugnet er seine Gefühle — um doch auch wieder, als Verführer, die Rolle des Liebenden zu spielen. Hier sehen wir uns mit einem Mal dem labyrinthischen Wesen des Bösen gegenüber, und wir spüren das Dilemma, das sich in der Frage ausdrückt, worin der Verführer eigentlich er selbst sei: in dem Liebenden, oder in dem Liebe Heuchelnden. Die Wahrheit ist, daß der Böse, indem er beides gleichzeitig zu sein sich anschickt, konsequent weder das eine noch das andere sein kann. Jedes Mal nämlich fehlt die Innerlichkeit, der Ernst im Verhältnis zum eigenen Selbst. Und was die Heuchelei betrifft, so durchschauen wir sie schon jetzt in ihrer reflexiven Bedeutung als ein — wie Kierkegaard sie definiert⁵³ — Ärgernis an sich selbst.

In der Zweideutigkeit des Verhaltens und der ihr entsprechenden Existenzverdoppelung liegt auf der anderen Seite gerade der Reiz des Bösen. (Er kann freilich, da auch das Bewußtsein fortwährend die Verstellungen mitmachen muß, nicht kontinuierlich, sondern immer nur in den Augenblicken wacher Reflexion erfahren werden.) Die Möglichkeit, gleichzeitig Gefühle der Liebe und des Hasses zu hegen, bedeutet für den Verführer offensichtlich ein doppeltes Vergnügen. In diesem Sinne ist der Hinweis der Marquise aufzufassen: »L'amour, la haine, vous n'avez qu'à choisir, tout couche sous le même toit; et vous pouvez, doublant votre existence, caresser d'une main et frapper de l'autre« (74/176). Auch Valmonts Vorliebe für Rollenvertauschung gilt dem als pikant empfundenen Spiel, das darin besteht, zwei einander verbietende Funktionen zugleich auszuüben (96/242; 115/302). Bei Madame de Merteuil selbst scheint die Vervielfältigung der Persönlichkeit überdies noch eine konkrete erotische Wirkung zu bezwecken: »Après le souper, tour à tour enfant et raisonnable, folâtre et sensible, quelquefois même libertine, je me plaisais à le considérer (sc. Belleruche) comme un Sultan au milieu de son Sérail, dont j'étais tour à tour les Favorites différentes. En effet, ses hommages réitérés, quoique toujours reçus par la même femme, le furent toujours par une Maîtresse nouvelle« (10/55). Und noch einmal, in einem viel späteren Brief, erwähnt sie ihre gelegentliche »prétention de remplacer à moi seule tout un sérail« (127/331).

Immer — das kann kaum übersehen werden — geht es hier um eine Erweiterung des Erlebnispotentials. Das eigentliche Selbst, das nur der ethische Ernst festzuhalten vermag, wird sozusagen überspielt zugunsten der

⁵³ Kierkegaard, Der Begriff der Angst, p.144

Erfahrung einer interessanteren, weil ständig wechselnden Wirklichkeit. Der Charakter des Bösen erweist sich damit als die zum Grundsatz erhobene Charakterlosigkeit. Gleichwohl bleibt das Selbst immerhin als eine Möglichkeit der Freiheit bestehen. Als sein eigenes Negativ übt es auf jede Rolle, die der Böse zu spielen unternimmt, eine gewisse Anziehungskraft aus, so daß in jedem Augenblick aus dem Spiel Ernst und der Schein zum Sein werden kann. »Der Heuchler, welcher immer ein und dieselbe Rolle spielt, hört zuletzt auf Heuchler zu sein«, sagt Nietzsche⁵⁴. Zwar spielt der Verführer nicht immer eine und dieselbe Rolle; aber sicherlich überkommt, während er heuchelt, momentweise auch ihn ein Gefühl der Selbstbestätigung. Dann fühlt er sich unmittelbar bestärkt im Glauben an sich selbst: die Distanz dem eigenen Selbst gegenüber wird unversehens geringer. Die Folge davon aber ist, daß er nunmehr unwillkürlich tut, was er willkürlich tun wollte und anfangs auch willkürlich tat. Und weiter: daß die böse Absicht dem Bewußtsein entfällt und die Lüge zeitweilig in der Wahrheit aufgeht. Kurz, der Verführer ist derart bei der Sache, daß man nicht ganz zu Unrecht behaupten kann, er meine, was er sagt und tut, im jeweiligen Augenblick eigentlich aufrichtig (125/328). Das ist, wie Nietzsche es ausdrückt, der »Punkt der Ehrlichkeit beim Betruge«⁵⁵.

Gilt einerseits die Feststellung, ein Verführer, so reflektiert er auch sei, könne auf die Dauer nicht heucheln, ohne sich selbst in seiner Rolle zu verfangen, so muß umgekehrt bemerkt werden, daß ein lügnerisches Gebaren immer auch ein verlogenes Bewußtsein voraussetzt⁵⁶. »Wer seine Miene verstellt, verstellt sich selbst«⁵⁷. Eine solche Haltung bedeutet Distanz zu dem eigentlichen, konkret erfassbaren Selbst, das die erste, die nächstliegende Möglichkeit der Freiheit darstellt; sie hat Selbstentfremdung zur Folge. Dies zeigt sich denn deutlich in der Situation des Vicomte de Valmont, als er am Ende seiner Verführer-Karriere weder in dem Verhältnis zu seinem Opfer noch in dem zu seiner Komplizin eindeutig er selbst zu sein vermag. Wie sollte es ihm auch möglich sein, mit irgendeinem Menschen ins reine zu kommen, da er mit sich selbst nicht mehr im klaren ist? Die Faszination durch die eigene Person hält nur so lange an, wie er in sich die Kraft fühlt, seinen bösen Willen zu realisieren. Von dem Moment an, da er seine Verkleidung ablegen muß, sieht er sich vereinsamt.

Genau genommen gehört Einsamkeit von vornherein zu der im Bösen vollzogenen Existenz. Denn das Böse ist seinem Wesen nach Isolation: ein Sichabschließen gegenüber dem Guten als dem Allgemeinen und die Scheu vor jeder Kommunikation. Die, wenigstens anfänglich, gut funktionierende

⁵⁴ Nietzsche, Menschliches I, § 51

⁵⁵ Nietzsche, l.c. § 52

⁵⁶ Näheres zur Problematik des Heuchlers in den beiden Essays von D. Sternberger: »Die Lüge im Gesicht« u. »Miene der Unschuld«. In: Sternberger, Figuren der Fabel, Berlin u. Frankfurt 1950

⁵⁷ Sternberger, Die Lüge im Gesicht, l.c. p.143

Gegenseitigkeit im Komplizenverhältnis zwischen Valmont und der Marquise ist, von hier aus betrachtet, eine Inkonsequenz. Im eigentlichen Bösesein handelt es sich darum, zu nehmen ohne zu geben. Darüber hinaus ist der Böse als solcher auch gar nicht fähig, etwas zu geben, das von ihm selbst käme. Denn indem er sich auf ein ambivalentes Verhalten eingespielt hat, hat er zugleich auf alle Innerlichkeit verzichtet, und das heißt letztlich: auf die Freiheit, sich selbst zu verstehen in dem, was er ist und tut. Hierin liegt dann auch, wie Madame de Merteuil zu ahnen scheint, die Unmöglichkeit, das alte Liebesverhältnis wieder aufleben zu lassen. Valmont — darin sieht die Marquise ganz klar — würde nicht mehr imstande sein, sich von seinen Prinzipien zu befreien, denen zufolge eine Frau so viel wert ist wie die andere (152/384).

Das, woran der Verführer schließlich zugrunde geht, ist seine Unfähigkeit, in wahrer Freiheit er selbst zu sein. Was ihn verzweifelt davon abhält, den einmal gewählten Charakter, das konsequente Bösesein, aufzugeben, ist zwar auch er selbst; aber dieses Selbst hat keine Gültigkeit: es ist nichtig, da es sich lediglich nach dem Eindruck bemißt, den es, als Ausdruck des Bösen, bei anderen Menschen hervorrufft. Dieses unfreie, eitle, nicht an sich realisierbare Selbst kennt nur die Freiheit, zu tun, was sinnlos ist. Es steht, da es sich aller Transzendenz versagt, isoliert sozusagen im leeren Raum. Konkreter gesprochen: es sieht sich außer Beziehung gesetzt, weil es sich verschließt, weil es sich verstellt — im doppelten Sinn dieses Wortes: weil es in der Verkleidung den anderen, aber letztlich gerade auch sich den Zugang zu seinem Selbst verwehrt.

»Le sens du Mal affirmé est affirmation de la liberté, mais la liberté du Mal est aussi négation de la liberté«⁵⁸. Gleichwohl bleibt die Freiheit (wie das Gute) immerhin als das Verhältnis dazu bestehen, nämlich als unüberhörbare Forderung, als Gegenstand eines tieferen Wollens. Aus dem ambivalenten Verhalten Valmonts zu den beiden Frauen, der Präsidentin und der Marquise, die er wohl liebt und doch nicht lieben kann, wird dies hinreichend deutlich. Jedes Mal, wenn die Freiheit sich im Bewußtsein des verschlossenen Selbst meldet, findet sich das böse Individuum durch die Verheißung des Guten in seiner Selbstherrlichkeit bedroht. Mag es sich nur im Stolz verhärten: dieser ist ihm vergiftet durch das Gefühl der Einsamkeit. Von der Einsamkeit her erhält die Verführung ihre existentielle Bedeutung: sie ist ein Fluchtweg, ein verzweifelter Versuch des Unmöglichen, das darin besteht, aus der Verschlossenheit des Selbst auszubrechen, ohne diese aufzuheben. Die wesentlich verhinderte Gemeinsamkeit mit anderen Menschen soll erlistet und erzwungen werden. Es ist dies die furchtbare Illusion des Bösen, daß er wähnt, die gelöste Verbindung mit den anderen wieder herstellen zu können, indem er diese zu seinesgleichen macht.

Es gibt nichts im Leben des Verführers, das ihm so wichtig wäre wie die

⁵⁸ G. Bataille, *La Littérature et le Mal*, 1957, p.101 f.

Liebe, nichts aber auch, vor dem er sich fürchtete wie vor ihr. Gleichwohl muß er sich immer wieder auf sie einlassen, ängstlich besorgt dabei, daß sie ihn nicht festhalte. Nur einen Augenblick in Flammen stehen — das genügt schon: in diesem Augenblick wird der entzündende Funke überspringen und sein Opfer erfassen. Einmal ist kein Mal — so scheint sich der Verführer wegen seiner Inkonsequenz dann zu trösten. Und damit hätte er gewissermaßen recht. Denn das flüchtige, von vornherein sich aller Zukunft versagende Gefühl vermag den Bann, der auf seiner Freiheit lastet, nicht zu lösen. Wie Liebe nur in der Dauer, nur im innigen Festhalten des Gegenstandes ihren geistigen Sinn erfüllt, so ist der Wille nur frei in der Kontinuität eines in sich widerspruchslosen Wollens. Der Verführer jedoch will jetzt dies und dann jenes, ja er will womöglich beides zugleich, ohne Rücksicht darauf, daß eines das andere ausschließt. Indem Valmont die Verführung der Präsidentin unternimmt, steht für ihn schon fest, daß er sie verlassen wird. Ja, sie zu verlassen, ist das eigentliche Ziel der Verführung. Geht es doch letztlich um den Beweis, daß er die, welche er liebt, nicht liebt⁵⁹. Er muß sie ferner verlassen, um die Tatsache, daß er sich um sie bemüht hat, im Sinn des Bösen zu rechtfertigen, — um das Vergnügen des augenblicklichen Bei-der-Sache-Seins zu sühnen, möchte man hinzufügen.

Mit der Freiheit des sich in Willkür behauptenden Verführers ist es also seltsam bestellt. Indem er die Konsequenz der Inkonsequenz zum Grundsatz seines Handelns macht, indem er mithin das jeweils Augenblickliche isoliert und aus dem Zeitbezug herauslöst, verliert alles Erreichte, eben dadurch, daß es erreicht ist, seinen Wert. »Conquérir est notre destin« (4/40) — dieses Wort des Valmont besagt es: kein Ende, kein erreichtes Ziel krönt das Werk; immer wieder muß aufs neue begonnen werden. — Als Folge der in ihm entfesselten Willkür, der Freiheit, die sich dem Guten verschließt, um sich in grundlosen, vergeblichen Akten zu verzehren, zerfällt und zerstückelt das Leben des Verführers in vielerlei zusammenhanglose Einzelteile. In diesem Sinne — da er letztlich sich selber nicht mehr als ein Ganzes zu begreifen vermag — gibt es für den Bösen keine Geschichte.

Die Freiheit eines Valmont erlischt im Nichtigen einer bloß äußeren Aktivität. Entsprechend wird die Treue zu sich selbst, als die Garantie der Freiheit, nicht wesentlich im Verhältnis des Individuums zu sich selbst gesucht, sondern äußerlich in der Untreue gegen andere. Indem aber Selbstbestätigung und Sinnerfüllung der Freiheit von außen erwartet werden, ist es mit der Autonomie schlechterdings vorbei: kann es doch nun nicht ausbleiben, daß das Subjekt sein Verhalten nach der Beschaffenheit des jeweiligen Gegenübers einrichtet. Der konsequente Ausdruck solcher Heteronomie ist die mit innerer Verstellung einhergehende Heuchelei, die, wesentlich gesehen, wiederum nichts anderes als Abhängigkeit und Unfreiheit bedeutet.

Auf den ersten Blick lassen sich die Akteure der »Liaisons dangereuses«

⁵⁹ Vgl. Lettre 4, p.42: »J'ai besoin d'avoir cette femme, pour me sauver du ridicule d'en être amoureux.«

gewiß kaum etwas anmerken von ihrer wesentlichen Unfreiheit. Schon gar nicht Madame de Merteuil. Näher betrachtet jedoch, scheint gerade ihr unbändiges Emanzipationsstreben einem Gefühl der Abhängigkeit zu entspringen. Erst aus der Erwägung der ihr als Frau drohenden Gefahr erwachsen ihr die zur rigorosen Selbstbehauptung nötigen Kräfte. »Croyez-moi, Vicomte, on acquiert rarement les qualités dont on peut se passer« (81/198). Auf ein unfreies, gleichsam zwanghaftes Reagieren-Müssen deutet aber auch die Plötzlichkeit, mit der Entschlüsse und Taten aus ihr hervorbrechen. — Die Heteronomie des Vicomte de Valmont erweist sich demgegenüber augenfälliger. Das hat seinen Grund darin, daß sein Verhalten mehr als das der Marquise einer ästhetischen Bestimmung unterliegt. Indem es ihm vor allem auf die »gloire« und das »plaisir« ankommt, zeigt sich die Freiheit begrenzt durch die Verfügungen seiner Eitelkeit. Der Gedanke, daß seine Teufeleien eines Tages bekannt werden, ist Valmont geradezu unentbehrlich: wie einen Schauspieler beflügelt ihn die Vorstellung des durch ihn beeindruckten Publikums, und nur im Hinblick auf dessen Reaktion vermag er zu agieren.

Von Freiheit kann also hinsichtlich der beiden von Laclos gezeichneten Verführer nicht eigentlich die Rede sein. Die absolute Unabhängigkeit, die sich ihr Stolz zugute hält, ist lediglich eine Illusion und beruht als solche auf der Verkennung der ihrer Willkür eigenen Dialektik. Da sie sich letztlich überhaupt einem wesentlichen Selbstverständnis verschließen, erliegen sie fortwährend dem Wahn, zu sein, was sie sein wollen. Am deutlichsten wird das dort, wo sie glauben, sich über das Allzumenschliche des Gefühlslebens erheben zu können. Hier findet sich das Merkwürdige, daß sich die primär gegebene Humanität, aller Willensanstrengung zum Trotz, nicht gänzlich unterdrücken läßt. Verständlich wird diese Schwierigkeit, wenn man sich erinnert, daß das Böse eine gegen das eigene Selbst geführte Bewegung ist und mithin vollkommen konsequent nur in der totalen Selbstvernichtung sein kann. Es ist also zu begreifen, wenn einer, wie Valmont, auf diesem Weg der Entselbstung nur zögernd voranschreitet — wie dies von Madame de Merteuil (freilich im Sinne der dem Bösen entsprechenden inversen Auffassung des Selbstseins) getadelt wird: »Mais vous, vous qui n'êtes plus vous, vous vous conduisez comme si vous aviez peur de réussir« (10/53).

Wenn Valmont trotzdem keineswegs vor äußersten Untaten zurückschreckt, so sieht er sich zwischendurch doch immer wieder von humanen Regungen erfaßt, die ihn in Widerspruch zu sich selbst als denjenigen bringen, der er sein will und auch zu sein wähnt. Da heißt es beispielsweise, anläßlich der von ihm inszenierten Wohltäterkomödie: »J'avouerai ma faiblesse; mes yeux se sont mouillés de larmes, et j'ai senti en moi un mouvement involontaire, mais délicieux« (21/72). Mit dieser Feststellung bestätigt er gewissermaßen den seiner Epoche so geläufigen Gedanken der Koinzidenz von Tugend und Vergnügen⁶⁰, gegen den auf der anderen Seite jedoch seine

⁶⁰ Vgl. Merlant, *Le roman personnel*, p.76

Bosheit auch wieder einschreitet, indem sie gerade das von aller Innerlichkeit befreite Vergnügen postuliert. Er empfindet ein Vergnügen, gewiß — aber insofern er zugleich auf der Konsequenz im Bösen besteht, muß er es sich durch Selbsttäuschung erswindeln. Von richtigem Glück (zu dem immer ja ein sinnerfüllender Gehalt gehört) kann in diesem Dilemma sicherlich nicht die Rede sein. Dennoch, in der Begegnung mit Madame de Tourvel wird, nach gewissen Momenten der Selbstvergessenheit, anscheinend doch auch Valmont von der Ahnung berührt, daß man, um glücklich zu sein, sich umstellen müsse: »Soyons de bonne foi; dans nos arrangements, aussi froids que faciles, ce que nous appelons bonheur est à peine un plaisir« (6/46). Aber die Liebe, die er hier der seelenlosen Geschlechtsbefriedigung gegenüberstellt, ist in seinen Augen nach wie vor nichts als Illusion, und so bleibt er dabei, sein Heil, statt in der inneren Umkehr, lieber im Abenteuer des Bösen zu suchen.

Nichtsdestoweniger ist es erstaunlich, welche Geständnisse Valmont zu machen hat. Als er die Papiere der Präsidentin durchwühlt und dabei, sorgsam verwahrt und deutliche Tränenspuren aufweisend, die Fetzen jenes von ihm stammenden Briefes entdeckt, den die tugendhafte Frau damals empört vor seinen Augen zerrissen hat, freut er sich wie ein wahrhaft Liebender: »je cédaï à un mouvement de jeune homme, et baisai cette Lettre avec un transport dont je ne me croyais plus susceptible« (44/119 f.). Wieder also überkommt den Verführer eine Gefühlsbewegung, über die er sich hinausgewachsen glaubte, und die durchaus nicht mehr zu dem selbstentworfenen Bildnis paßt, in dem er doch zu versteinern gewillt ist. Dann auch, als Madame de Tourvel, nun persönlich, ihm ihre Schwäche für ihn zu erkennen gibt und zugleich ihn anfleht, ihrer zu schonen, sieht er sich, von echtem Mitleid ergriffen, inkonsequent werden: »J'étais, je l'avoue, vivement ému, et je crois que j'aurais consenti à sa demande, quand les circonstances ne m'y auraient pas forcé« (99/254). Immer wieder aber, so scheint es, findet Valmont zu sich selbst als dem Verführer, d.h. zu seinem positiven uneigentlichen Selbst, zurück — auch dann noch, nachdem er in den Armen der Präsidentin, wiederum völlig selbstvergessen, eine zuvor nie gekannte Beglückung erfahren hat. Hat er ihr soeben noch, aus ganzer Überzeugung (»il faut tout avouer, je pensais ce que je disais«), ewige Liebe geschworen, so ist er alsbald schon damit beschäftigt, den nachhaltigen Eindruck loszuwerden, sich zu zerstreuen und, in einem genauen Bericht an die Komplizin, sich sozusagen über seine eigenen Empfindungen lustig zu machen (125/328).

Wie erklären sich solche Verwandlungen bei einem zur Konsequenz entschlossenen Menschen? — Daß Valmont die Selbstbeherrschung verlöre, ist nicht recht glaubhaft; schließlich geschieht mit ihm ja nicht das geringste, das die Ausführung seines ursprünglichen Verführungsplanes vereitelte. Es hat vielmehr schon den Anschein, er begeben sich aktiv in die Passivität: er lasse absichtlich, sozusagen aus Experimentierfreude, humane Regungen in sich erwachen, um sich so gleichsam eine Energiequelle für sein schwieriges Unter-

fangen zu erschließen. Daß er dann allerdings auch an der sonst entbehrten Gefühlswärme mit einem Mal Geschmack findet, ist ein sekundäres Faktum. Jetzt aber, da die Beziehung zum eigenen Selbst erscheint, macht sich die unterdrückte Humanität wirklich spontan geltend. Es ist das ein Augenblick, in dem der Verführer sich selbst, durch die Anfechtung des Guten, in Frage gestellt sieht.

Valmont muß sich entscheiden. Aber eine klare Entscheidung, — eine Entscheidung, die alle Zweideutigkeit entwirrt, ist wiederum nur aus der Haltung des Guten möglich. Sie kann nur von einem Individuum geleistet werden, das in seinem Innersten bereits entschieden ist in dem Sinne, daß es Gut und Böse als die entscheidenden moralischen Qualitäten anerkannt hat. Entsprechend gilt für Valmont: er müßte zunächst ein von Grund auf anderer sein wollen, um in einer besonderen Sache wesentlich ein anderer sein wollen zu können. Indessen, so tief, daß er sich zur radikalen Umkehr entschließen könnte, geht der Eindruck, den Madame de Tourvel auf ihn macht, auch wieder nicht.

Da der Verführer sich also nicht bereit findet, seine Inkonsequenz als ersten Schritt zum Guten, d.h. in Richtung einer neuen Konsequenz, die sein ganzes bisheriges Denken und Dasein verurteilen müßte, zu betrachten; und da er sie andererseits auch nicht im Sinne des Bösen zu bedauern vermag (schließlich handelt es sich ja um höchst angenehme Empfindungen), bleibt ihm nur die eine Wahl — die freilich das Böse recht eigentlich aufs neue bestätigt: die Entscheidungslosigkeit. Sie besteht darin, daß Valmont das, was ihm widerfahren ist, in seiner Zweideutigkeit beläßt und sich versagt, dazu Stellung zu nehmen. Seiner Sophistik ist hier denn eine schwierige Aufgabe gestellt, zumal hinsichtlich der Merteuil, die ihn beim Wort nimmt und des Selbstbetrugs beschuldigt. Aber seine Verteidigung ist schwach; sie variiert immerfort dieses Sophisma: »Mais de ce que l'esprit est occupé, s'ensuit-il que le cœur soit esclave? non, sans doute« (133/344). Die einzig passende Erwiderung darauf ist das alte Moralistenwort: »L'esprit est toujours la dupe du cœur«⁶¹, oder — wie es in der Formulierung der Marquise lautet: »votre cœur abuse votre esprit, et le fait se payer de mauvaises raisons« (134/346).

Auf Valmonts Selbstbetrug wird weiter unten noch einzugehen sein. Hier sollte zunächst geklärt werden, daß sich in gelegentlichen Regungen einer natürlichen Menschlichkeit keineswegs schon eine innere Umkehr vorzubereiten braucht; daß vielmehr gerade die Diskontinuität des Wollens als ein

⁶¹ *La Rochefoucauld, Réflexions*, No 102

Ein weiteres Argument für die Merteuil fände sich in dem Pascal zugeschriebenen Discours sur les passions de l'amour: »L'on ne peut presque faire semblant d'aimer que l'on ne soit bien près d'être amant, ou du moins que l'on n'aime en quelque endroit; car il faut avoir l'esprit et les pensées de l'amour pour ce semblant, et le moyen d'en bien parler sans cela?« Pascal, *Oeuvres compl.*, ed. J. Chevalier, (Pléiade) 1954, p.546

Vgl. ferner *Ovid, Ars amatoria* I, 615

Merkmal des Bösen zu gelten hat. Auch mag sich hier schon angedeutet haben, daß die geforderte Idealität, die unbedingte Prinzipientreue des Bösen ein Unding ist, da sie, wo sie erreicht würde, notwendig ein charakterisierendes Element des Guten, nämlich den absolut konsequenten Willen, in sich aufgenommen haben müßte. — Wie wenig der Wille zur Konsequenz den inneren Selbstwiderspruch aufzuheben imstande ist, zeigt aufs deutlichste der — im eigentlichen Wortsinn — fatale Ausgang der »Liaisons dangereuses«. Die Katastrophe wird ausgelöst durch das Eindringen menschlicher Imponderabilien in ein verwegenes sachliches, auf scheinbar leidenschaftslose Einhelligkeit gegründetes Komplizenbündnis. Indem jeder der beiden Partner bald eigene Wege zu gehen beginnt, fühlt sich der andere zurückgesetzt; es wird offenbar, daß Stolz (Merteuil) und Eitelkeit (Valmont) dies nicht zulassen können. Auf beiden Seiten tritt hinzu, was die Spannung gefährlich verschärft: die Eifersucht. In ihr kommt, sozusagen auf dem Schleichwege, die verleugnete Humanität wieder zum Vorschein; und sie ist es, die, im Bund mit gekränktem Stolz und verletzter Eitelkeit, aus dem Bösen selbst heraus die Idealität des Bösen zerstören, die Überhebung über das Allzumenschliche bestrafen wird.

Im Grunde geht es bei dem Zusammenspiel der beiden Intriganten um mehr als um das Schicksal Céciles und der Präsidentin; es ist darin nämlich, ohne daß sie es recht begreifen, auch ihrer Freundschaft eine Belastungsprobe zugemutet⁶². Gefährdet ist diese Freundschaft schon auf Grund ihrer Vorgeschichte; geht ihr doch ein Liebesverhältnis voraus, das beide Beteiligte als das bedeutsamste ihres Lebens betrachten. Was hat Valmont und Madame de Merteuil dazu bewogen, das Verhältnis in seinem ursprünglichen Charakter zu suspendieren, obwohl anscheinend keinerlei Überdruß oder wechselseitige Verärgerung diesen Schritt nahelegte?

Hier gilt es wohl, zwei merkwürdigen Äußerungen Beachtung zu schenken. Die erste stammt aus der Feder des Vicomte: »je ne me rappelle jamais sans plaisir le temps où vous m'honoriez de noms plus doux. Souvent même je désire de les mériter de nouveau, et de finir par donner, avec vous, un exemple de constance au monde. Mais de plus grands intérêts nous appellent; conquérir est notre destin; il faut le suivre: peut-être au bout de la carrière nous rencontrerons-nous encore; car, soit dit sans vous fâcher, ma très belle Marquise, vous me suivez au moins d'un pas égal« (4/40). Und dieser doppelte Klang von Wehmut und Stolz, dieses Gemisch aus Trotz und Rührung läßt sich auch den — freilich weniger pathetischen — Worten der Merteuil abhören: »rappelez-vous le temps où vous me rendîtes vos premiers soins: jamais hommage ne me flatta autant: je vous désirais avant de vous avoir vu. Séduite par votre réputation, il me semblait que vous me manquiez à ma gloire; je brûlais de vous combattre corps à corps. C'est le seul de mes goûts qui ait jamais pris un moment d'empire sur moi« (81/205).

⁶² Vgl. dazu *Seylaz*, l.c. p.44 ff

Solchen Äußerungen zufolge stellt sich das Verhältnis der beiden Komplizen, wie es sich aus einer ursprünglich intimeren Verbindung entwickelt hat, als ein Kompromiß einander widerstreitender Ansprüche dar. Der anfängliche Zustand, in dem wohl die Liebe den Stolz milderte und der Stolz die Liebe in Grenzen hielt, wäre — da es in der Natur beider Affekte liegt, Absolutheit zu beanspruchen — auf die Dauer nicht zu erhalten gewesen. Das haben Valmont und Madame de Merteuil offenbar rechtzeitig erkannt. Sie entschlossen sich also, dem sonst unausbleiblichen Konflikt vorzubeugen, und zwar dadurch, daß sie ihre Liebe zugunsten des Stolzes suspendierten.

Nun ist eine derartige Suspension freilich eine sophistische Maßnahme. Denn ihre Liebe ist darin ja in keiner Weise auch der Idee und Möglichkeit nach aufgehoben. Zwar ist der über alles behauptete Stolz an ihre Stelle getreten, aber letztlich doch nur in dem Sinn, daß er innerhalb des verwandelt weiterbestehenden Verhältnisses ihre, der Liebe, Funktion übernommen hat. Dies wird darin offenkundig, daß der Stolz des einen Partners es nicht verträgt, wenn der andere Anstalten macht, ihre alte, suspendierte Liebe durch eine neue Liebe zu ersetzen, — mit einem Wort darin, daß das gegenseitige Verhalten fortan gleichermaßen durch Eifersucht und Rivalität bestimmt ist.

Eine ständige innere Gefährdung ihres Bündnisses liegt also in der nicht auszulöschenden Erinnerung an die einstige Liebschaft. Diese nämlich bewirkt einerseits, daß jeder bei dem, was er tut, darauf bedacht ist, sich vor dem anderen auszuzeichnen. (Ein Ziel, das sich Valmont so denkt: »vous direz avec enthousiasme: ›Voilà l'homme selon mon cœur!‹.) (4/41) Und andererseits ergibt sich daraus eine merkwürdige Tatsache, die dem geradezu widerspricht: daß keinem der beiden Spießgesellen sonderlich wohl zumute ist, wenn der andere sich mit allzu großem Eifer auf Abenteuer einläßt. Was hier als beunruhigend empfunden wird, hat ein doppeltes Gesicht. Einmal nämlich befürchtet man, vom Komplizen an Kühnheit und Energie des Bösen übertroffen zu werden, wodurch man sich selbst ihm gegenüber in die Inferiorität versetzt sähe. Zum anderen ist es die Möglichkeit, der Freund bzw. die Freundin könnte am jeweiligen Verführungsobjekt mehr Gefallen finden, als es sich für einen »libertin« schickt. Für Komplizen, die solche Bedenken gegeneinander hegen, ist es allerdings bezeichnend, daß sie, wie Madame de Merteuil und Valmont, wechselseitig ihre Erfolge mit Mißtrauen betrachten. In der Tat ist denn auch der Applaus, den einer dem anderen, anlässlich seiner Siege (über Prévan bzw. Madame de Tourvel), darbringt, recht unerheblich.

Wir sehen: das Schicksal der Komplizen ist bestimmt durch die Ausgangsposition ihres Verhältnisses. Indem das Gefühlsmäßige ihrer ursprünglichen Liebe (die sie freilich als eine Illusion der Sinnlichkeit verstanden haben mögen) nicht etwa zerbrochen, sondern bloß suspendiert worden ist, besteht und wirkt es im Grunde fort. Die nunmehr angenommene Berufung zur Erhebung über das Allgemein-Menschliche vermag daran nichts zu ändern; sie rückt das Verhältnis lediglich ins Zeichen einer doppelten, aus Liebe und

Stolz gemischten Eifersucht⁶³. Daß es sich dabei nicht nur um eine ehrgeizig wetteifernde »jalousie d'orgueil«, sondern durchaus auch um die Empfindlichkeit einer »jalousie amoureuse« handelt, läßt sich an jener Beimischung von Melancholie erkennen, die bei beiden Partnern spürbar wird, wenn sie auf ihr einstiges Verhältnis zu sprechen kommen. Symptomatisch ist es vor allem, daß vorerst keiner die neue Situation als unwiderruflich und endgültig betrachtet. Wird die Möglichkeit eines »renouement« direkt auch nur von Valmont erwähnt, so ist es doch gerade Madame de Merteuil, der ursprünglich am meisten daran gelegen zu sein scheint. Die scheinbar beiläufigen Bemerkungen über den Chevalier Belleruche und ihre Absicht, diesem bei nächster Gelegenheit den Laufpaß zu geben, enthalten für den Vicomte die versteckte Aufforderung, seine Chancen bei ihr wahrzunehmen. Selbstverständlich wird sie alles von seiner Reaktion abhängig machen — und diese ist dann allerdings enttäuschend, indem die schöne Präsidentin sein Sinnen und Trachten offenbar zu stark beschäftigt: »Vous finissez votre dernière Lettre par me demander si le Chevalier est mort. Je ne répons pas, et vous ne vous en inquiétez pas davantage« (10/53). Valmont läßt hier die für seine Freundin wünschbare Aufmerksamkeit durchaus vermissen; gleichwohl, als die Marquise sich nun ihrerseits um neue Liebhaber bemüht, reagiert er empfindlich und beweist damit, daß sie ihm keineswegs gleichgültig ist. Eine Äußerung wie die folgende freilich setzt voraus, daß er bei Madame de Tourvel seine Mission erfüllt hat: »Nos liens ont été dénoués, et non pas rompus; notre prétendue rupture ne fut qu'une erreur de notre imagination: nos sentiments, nos intérêts, n'en sont pas moins restés unis« (133/345).

Sicherlich sind die Valmont und Madame de Merteuil verbindenden Gefühle nicht gerade die einer rückhaltlos hingebenden Liebe; aber es sind immerhin doch Gefühle, die eine menschliche Bedingtheit nicht verleugnen können, — Gefühle mithin, die im Widerspruch stehen zu dem angestrebten Ideal einer konsequent im Bösen beschlossenen Existenz. Durch Schwachheit und Inkonsequenz hinsichtlich dieses Ideals ist nun nicht nur das gegenseitige Verhältnis der Komplizen problematisch, sondern auch die Beziehung der Verführer zu ihren Opfern. Valmonts Interesse an der Präsidentin ist zwiespältig und sophistisch; daran gibt es keine Zweifel. Wie es mit der Marquise in diesem Punkt steht, läßt sich nicht so leicht ausmachen. Aber Danceny — will sie ihn wirklich nur zynisch zu ihrem Vergnügen mißbrauchen? Merkwürdig ist eine auf ihn bezügliche Äußerung wie diese: »je serais au désespoir qu'il eût la moindre idée de ce qui se passe. Je veux au moins m'offrir à son imagination, pure et sans tache; telle enfin qu'il faudrait être, pour être vraiment digne de lui« (113/296). Hier spricht immerhin eines dafür, daß eine solche Ängstlichkeit nicht nur taktischen Erwägungen entspringt, sondern auch ihren Grund hat in einer heimlichen Sehnsucht nach Liebe: der für eine Merteuil höchst überraschende Nachsatz, in dem sich eine gewisse Rührung über Dancenys Unschuld nicht verhehlen kann.

⁶³ Vgl. dazu *Seylaz*, I.c. p.42

Madame de Merteuil liebt, obwohl sie ihm nur Komplizin sein will, den Vicomte de Valmont — und umgekehrt. Valmont liebt wider Willen die Präsidentin Tourvel; und die Marquise, enttäuscht von seiner Unzuverlässigkeit, schickt sich an, Danceny, den treulos-treuen Liebhaber der Cécile, zu lieben. All dies läßt sich, mit ebenso guten Gründen, behaupten wie bestreiten. Fest steht doch eines: die innere Widersprüchlichkeit dieser im Bösen vollzogenen Existenz. Bei Valmont wird sie besonders evident in den mannigfachen Versuchen, sich selbst zu hintergehen. Er liebt Madame de Tourvel, ist beglückt von dieser Liebe und will sie gleichwohl nicht wahrhaben.

Wir haben das zweideutige Verhalten des Vicomte bereits früher betrachtet und in ihm seine innere Unfreiheit aufgedeckt. Die ihm eigentümliche Problematik erwächst daraus, daß er nicht folgerichtig zu sein vermag, was er sein will: ein Verführer durch und durch. Gleichmaßen ist ihm aber auch — dies nicht zuletzt durch seine Bindung an Madame de Merteuil — die vollständige Umkehr versagt, durch die er vom heimtückischen Verführer zum aufrichtigen Liebhaber der Tourvel würde. Weder in der einen noch in der anderen Rolle kann Valmont er selbst sein; er kann es deshalb nicht, weil die eine in gewisser Weise die andere bedingt. Um wahrhaftig und eindeutig zu sein, müßte er zuerst einmal, d.h. bevor er überhaupt eine bestimmte Rolle wählt, in der ganzen Fülle seiner Freiheit er selbst sein wollen.

Ob Valmont am Ende den Selbstwiderspruch, in dem er sich befindet, erkennt und einsieht, läßt sich mit Sicherheit nicht ermitteln. Zunächst freilich bietet er alle Sophistik auf, um seine Liebe zu Madame de Tourvel vor sich und der argwöhnischen Komplizin zu verbergen. Er liebt die Präsidentin; das zeigt sich vielleicht auch daran, daß seine verführerischen Beteuerungen nur zu gerne dicht an die volle Wahrheit heran kommen. Gewiß ist er trotzdem noch weit davon, sie aufrichtig zu lieben; wohl aber liebt er sie insgeheim genug, um sie nicht mehr in grober Eindeutigkeit belügen zu können⁶⁴. Darum haftet seinen Lügen etwas Erzwungenes an — wie übrigens seiner Rechtfertigung gegenüber der Marquise etwas Erzwungenes anhaftet: »le surcroît de plaisir que j'ai éprouvé dans mon triomphe, et que je ressens encore, n'est que la douce impression du sentiment de la gloire«. Daß diese Deutung seines Glücksgefühls als die Freude über den endlich errungenen Sieg ihm nicht in unmittelbarer Selbstverständlichkeit aufgeht, sondern sich erst auf Grund einer umständlichen Reflexion einstellt, verrät sich in der darauf folgenden Erläuterung: »Je chéris cette façon de voir, qui me sauve l'humiliation de penser que je puisse dépendre en quelque manière de l'esclave même que je me serais asservie; que je n'aie pas en moi seul la plénitude de mon bonheur; et que la faculté de m'en faire jouir dans toute son énergie soit réservée à telle ou telle femme, exclusivement à toute autre« (125/321). In Wahrheit ist das, was Valmont hier indirekt als Befürchtung ausspricht,

⁶⁴ Vgl. dazu *D. Aury*, Introduction. Zu: *Les Liaisons dangereuses*, Lausanne (La Guilde du Livre) 1950, p.21

prompt eingetroffen: eine ganz bestimmte Frau hat ihn, allein durch den Zauber ihrer unverwechselbaren Person, unwiderstehlich beglückt, so daß er sozusagen nicht wußte, wie ihm geschah.

Mag die Erklärung des Vicomte über die Natur des empfundenen Vergnügens immerhin eine halbe Wahrheit enthalten — die nervöse Eile, mit der er bei der Marquise auf »Belohnung« seiner Verführer-Leistung drängt, verriet (außer der Eifersucht wegen Danceny) seine Gewissensunruhe: es geht ihm darum, seine Treulosigkeit, d.h. seine Unabhängigkeit, gegenüber der Präsidentin zu beweisen. Ihm dabei behilflich zu sein, ist sich Madame de Merteuil, die sofort erkennt, was in ihrem alten Freund vorgeht, allerdings zu schade. Es steht bei ihr jetzt endgültig fest, daß eine Wiederaufnahme der früheren Beziehungen für sie nicht mehr in Frage kommt: »Non, quoi que vous en disiez, c'est un retour impossible. D'abord, j'exigerais des sacrifices que sûrement vous ne pourriez ou ne voudriez pas me faire, et qu'il se peut bien que je ne mérite pas; et puis, comment vous fixer?« (131/340)

Ihre ablehnende Antwort veranlaßt Valmont zu weiteren Rechtfertigungsversuchen. Sie bestehen darin, daß er der Marquise begrifflich zu machen sucht, sein Interesse für Madame de Tourvel gelte keineswegs der Person als solcher, sondern ausschließlich dem höchst seltenen Fall (nämlich einer hingebungsvoll liebenden Frau), der ihm die Gelegenheit zu einzigartigen Erfahrungen biete (133/342 f.). Nun, diese Experimentierfreude, die sie übrigens gar nicht bestreitet, kann Madame de Merteuil ebenso wenig von seiner inneren Ungebundenheit überzeugen wie die Bereitwilligkeit, sich noch in andere Abenteuer zu stürzen. Ihrem unbestechlichen Scharfblick ist es nicht entgangen, daß Valmont sich selbst etwas vormacht: »Or, est-il vrai, Vicomte, que vous vous faites illusion sur le sentiment qui vous attache à Madame de Tourvel? C'est de l'amour, ou il n'en exista jamais: vous le niez de cent façons; mais vous le prouvez de mille. Qu'est-ce, par exemple, que ce subterfuge dont vous vous servez vis-à-vis de vous-même (car je vous crois sincère avec moi), qui vous fait rapporter à l'envie d'observer le désir que vous ne pouvez ni cacher ni combattre, de garder cette femme?« (134/346) Von dem Seitensprung mit Émilie, den sich Valmont so sehr zugute hält, bleibt sie gleichermaßen unbeeindruckt: »Vous paraissez vous faire un grand mérite de votre dernière scène avec la Présidente; mais qu'est-ce donc qu'elle prouve pour votre système, ou contre le mien? Assurément je ne vous ai jamais dit que vous aimiez assez cette femme pour ne pas la tromper, pour n'en pas saisir toutes les occasions qui vous paraîtraient agréables ou faciles; je ne doutais même pas qu'il ne vous fût à peu près égal de satisfaire avec une autre, avec la première venue, jusqu'aux désirs que celle-ci seule aurait fait naître; et je ne suis pas surprise que, pour un libertinage d'esprit qu'on aurait tort de vous disputer, vous ayez fait une fois par projet, ce que vous aviez fait mille autres par occasion.« Dennoch, Madame de Merteuil beharrt darauf: er liebt die Präsidentin: »non pas, à la vérité, de l'amour bien pur ni bien tendre, mais de celui que vous pouvez avoir« (141/360).

Auch der nachdenklichste Leser der »Liaisons dangereuses« dürfte sich dieser Beurteilung Valmonts durch die Marquise anschließen; sie ist richtig, nicht nur der polemischen Lage entsprechend, sondern durchaus objektiv. Insofern kennzeichnet sie auch, wiewohl nur indirekt, eine Situation im Leben des Vicomte, wie sie nach der dem Bösen eigentümlichen Dialektik zu erwarten war: den Selbstbetrug des Betrügers. — Bildlich gesprochen ist Valmont etwa das zugestoßen, was man gern kleinen Kindern prophezeit, die sich das Fratzenschneiden abgewöhnen sollen: daß die Grimasse plötzlich im Gesicht erstarren und ihm für alle Zeit aufgeprägt bleiben werde.

Dadurch, daß der Verführer vor der Frau, die er täuschen will, beharrlich sein wahres Gesicht verleugnet, verleugnet er sich selbst. Er entwickelt sich so, ohne daß er selbst es merkt, ganz allmählich zu dem, den seine Maske vortäuscht. Dies ist freilich auch das Praktischste; denn offenbar verführt sich leichter, wenn man zunächst einmal sich selbst ein wenig verführt⁶⁵. Soweit wäre alles noch relativ eindeutig. Indessen, die Wirklichkeit ist wesentlich komplizierter. Die ursprüngliche Absicht, zu betrügen und zu verderben, läßt sich ja nicht ohne weiteres annullieren, schon gar nicht, wenn man gleichsam von einem »directeur de conscience« überwacht wird. Das Dilemma, in dem sich Valmont hier befindet, ergibt sich also aus der absurden Situation, daß er nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin tendiert: er steht im Widerspruch seines doppelten Anspruchs, gleichzeitig der von Madame de Tourvel und der von der Marquise de Merteuil verkörperten Welt gerecht zu werden.

Die Innere Unfreiheit des Verführers ist indessen nicht nur logisch ermeßbar; sie äußert sich in mannigfachen Zeichen der Furcht um die eigene Überlegenheit und Unabhängigkeit. Wir beobachten da eine stets wache Besorgnis, die vorgetäuschte Liebe könne zu einer echten Liebe auswachsen, oder immerhin von anderen Personen als eine solche ausgelegt werden. »J'ai bien besoin d'avoir cette femme, pour me sauver du ridicule d'en être amoureux«, gesteht Valmont schon zu Beginn der Intrige, — »car où ne mène pas un désir contrarié?« (4/42) Dabei ist nicht zuletzt er selbst es, der — durch eine bewußt gepflegte Umständlichkeit des Vorgehens — sein Begehren durchkreuzt und dessen Erfüllung hinauszögert. Dies deutet allerdings darauf hin, daß die gefürchtete Liebe zumindest latent schon vorhanden ist. Was den Verführer Valmont auszeichnet, ist daher nicht eigentlich Gefühllosigkeit, sondern vielmehr die in seiner maßlosen Eitelkeit begründete Tatsache, daß er seine Gefühle, vor sich selbst nicht weniger als vor der Komplizin, beharrlich in Abrede stellt. Eine derart starre Verleugnung der emotionalen Antriebe aber läuft ohne weiteres auf Selbstverleugnung hinaus. Der Verführer verleugnet sich selbst in seiner Liebe; und indem er, aus Angst, in der Liebe zu versinken, sich genötigt sieht, den geliebten Menschen zu vernichten, ver-

⁶⁵ Vgl. dazu die Bemerkung *Lichtenbergs*: »Kluge Leute glauben zu machen, man sei, was man nicht ist, ist in den meisten Fällen schwerer, als wirklich zu werden, was man scheinen will.« Aphorismen, ed. M. Rychnier, Zürich 1958, p.239

nichtet er sich selbst⁶⁶. Sehr merkwürdig ist es jedenfalls, daß in des Vicomte Verschwörung gegen die Tugend der Tourvel nicht eigentlich Haß am Werk ist. Es handelt sich eher schon um eine Maßnahme der Selbstkasteiung, durch die er in sich alles abtöten will, was ihn für jene »kleinmütige Leidenschaft« der gewöhnlichen Menschen anfällig macht. Das folgende Zitat zeigt deutlich die Momente eines solchen, gegen das eigene Selbst gerichteten Kampfes. Daß sein Sieg im Grunde eine Niederlage und er selbst mehr denn je in Madame de Tourvel verliebt ist, kann Valmont hier nur schlecht verhehlen: »si j'ai eu quelquefois, auprès de cette femme étonnante, des moments de faiblesse qui ressemblaient à cette passion pusillanime, j'ai toujours su les vaincre et revenir à mes principes. Quand même la scène d'hier m'aurait, comme je le crois, emporté un peu plus loin que je ne comptais; quand j'aurais, un moment, partagé le trouble et l'ivresse que je faisais naître: cette illusion passagère serait dissipée à présent; et cependant le même charme subsiste. J'aurais même, je l'avoue, un plaisir assez doux à m'y livrer, s'il ne me causait quelque inquiétude. Serai-je donc, à mon âge, maîtrisé comme un écolier, par un sentiment involontaire et inconnu? Non: il faut, avant tout, le combattre et l'approfondir« (125/320).

Gleichwohl ist mit dem Selbstbetrug, der spitzfindig hergeholtten Erklärung jenes dauerhaften »charme inconnu«, nur ein kleiner Aufschub gewonnen. Valmont muß das Gesetz, nach dem er angetreten ist, erfüllen; Madame de Merteuil, dieses Gesetzes mahrende Stimme, wacht darüber, daß er sich ihm nicht entzieht. Der Verführer wird also fortfahren, sich in dem Gegenstand zu strafen, der ihn immer wieder zu Empfindungen verlockt, die er sich, höherer Interessen halben, verboten hat: er wird die Präsidentin Tourvel vollends vernichten.

Ein tragisches Schicksal: das vernichten zu müssen, was man im Grunde liebt. . . Valmont — behauptet ein Kritiker⁶⁷ — habe etwas von den Helden des Corneille an sich. Doch der Vergleich geht nicht auf. Der Vicomte ist viel zu eitel, viel zu frivol, um sich in diesen Zusammenhang zu fügen. Auch fehlt ihm etwas ganz Entscheidendes, ohne das wir uns echte Tragik nicht vorstellen können: die Selbstgewißheit der Individualität. Valmonts Tragik ist unerheblich, weil er gleichsam in seinem Selbstsein unerheblich ist. Die Konsequenz im Bösen, der zweifelhafte Ruhm, um dessentwillen er Liebe und Glück opfert, ist ein Unwert und ein Unding überdies. Andererseits würde aber der Liebe zu Madame de Tourvel (gesetzt einmal, er hielt ernsthaft an ihr fest) auch nur eine geringe Bedeutung zukommen — es sei denn, sie bewirke bei ihm eine vollkommene innere Wandlung und Abkehr vom Lügenwesen. (Der adäquate Ausdruck einer solchen Konversion wäre freilich wiederum der Verzicht auf die verheiratete Frau und ihre unverdiente Liebe — also genau das, was er ihr im letzten Stadium der Verführung vor-

⁶⁶ Vgl. dazu *Friedrich*, *Immoralismus*, l.c. bes. p.334 f.

⁶⁷ *Aury*, l.c. p.21 f.

heuchelt.) Kurzum, solange die Entscheidung, für oder gegen seine Liebe, nicht auch umfassend sein Verhältnis zu sich selbst betrifft und darauf abzielt, überhaupt sein Mißverhältnis zur Wirklichkeit in Ordnung zu bringen, birgt weder die eine noch die andere Möglichkeit eine Lösung seines inneren Widerspruchs.

Valmonts Verweilen in der Zweideutigkeit, seine Unentschiedenheit in allem, was den subjektiven Grund seiner Existenz angeht, hat nichts gemein mit der Haltung, die wir von einem tragischen Helden erwarten. — Die Einstellung des Verführers zu Madame de Tourvel ist auch dann noch merkwürdig ambivalent, als er sie höhnisch verstoßen und ihrer Verzweiflung preisgegeben hat. Am Schluß noch, nachdem seine Wiederanknüpfungsversuche bei der Marquise endgültig gescheitert sind, kommt er auf sie zurück: er schreibt der sterbenden Frau einen Brief und versucht, Madame de Volanges, seine erbittertste Feindin, als Fürsprecherin zu gewinnen (154/386).

Der Verführer der »Liaisons dangereuses« — das scheint nun klar — ist in einem Maße inkonsequent, daß man geradezu auf den Verdacht kommt, der ganze Aufwand der Verführung sei vielleicht nichts anderes gewesen als die List eines heimlich liebenden Herzens, dem die normale Gefühlseinfaltung versagt ist⁶⁸. Das Identitätsbewußtsein dürfte bei ihm völlig in Verwirrung geraten und er selber sich rätselhaft geworden sein; wähnt er doch, Maske zu sein, wo er (wiewohl nur unvollständig) er selbst ist. »L'esprit«, bemerkt La Rochefoucauld, »ne sauroit jouer longtemps le personnage du cœur«⁶⁹. Schließlich: wenn die Liebe, wie Madame de Merteuil behauptet, nichts ist als »l'art d'aider à la Nature« (5/52), — warum sollte die Natur sich nicht auch des Intellekts als Mittel bedienen, um auf ihre Rechnung zu kommen?

Freilich ist es nicht ganz unbedenklich, im Hinblick auf den Vicomte de Valmont von Liebe zu sprechen. Immerhin läßt er etwas Wesentliches vermissen: den Willen zur Hingabe. Stören mag so die Distanzhaltung, aus der heraus er mit der Partnerin, aber auch mit sich selbst experimentiert. Trotzdem, eine lebhaft affektive, die zudem keineswegs nur auf einem Betroffensein der Sinne beruht, ist auch bei ihm unbestreitbar. Auf Liebe deutet vor allem denn dies: daß das Planmäßige in seinem Verhalten zu Madame de Tourvel fortgesetzt durchkreuzt wird durch das Unwillkürliche jener »charmantes illusions«, gegen die er sich vergeblich mit aller Ironie sträubt. Also wenigstens insofern handelt es sich bei Valmont um Liebe, als hier eine affektive Macht subjektiven Ursprungs den Bestrebungen einer auf Isolierung und Absolutierung bedachten Selbstsucht hemmend entgegenwirkt.

Valmont liebt also Madame de Tourvel — und hört zugleich nicht auf, ihr Schande und Verderben zu bereiten. Diesem Widerspruch entspricht in ihm die Diskrepanz zwischen dem, der er ist, und dem, der er sein will und

⁶⁸ Vgl. *Friedrich*, l.c. p.321 f.

⁶⁹ *La Rochefoucauld*, No 108

zu sein glaubt. Da Valmont nun, wie überhaupt jeder Mensch, in gewisser Weise auch der ist, der er zu sein wünscht — insofern nämlich er demgemäß handelt —, ist es kaum möglich, ihn mit sich selbst zu identifizieren und zu sagen: in diesen Handlungen ist er er selbst und in diesen nicht. — Es ist umso weniger möglich, als er sich zur Existenz im Bösen bestimmt hat: als mithin das Bild, das er von sich selbst konzipiert hat und um dessen Verwirklichung er sich so verzweifelt bemüht, ein Phantom ist. Ein Phantom insofern, als er in ihm, dem Entwurf des konsequenten Bösen, seine unverlierbare Naturbedingtheit schlechthin verleugnet. Mit anderen Worten: Valmont kann es gar nicht gelingen, die »image mythique« (wie Malraux es nennt)⁷⁰ mit der »image vivante« in Übereinstimmung zu bringen, weil er, gemäß jener auf der Vorstellung absoluter Selbstherrlichkeit beruhenden »image mythique«, aufhören müßte, ein menschliches Individuum zu sein.

Die Identität des Vicomte de Valmont läßt sich schließlich nur noch im Paradox fassen: er ist der, der er nicht sein kann. Darin zeigt sich ein gewisser Zusammenhang mit dem Aufklärungsdenken und dem in ihm möglichen dialektischen Dilemma. Nachdem ein überpersönliches Absolutes für das Denken weitgehend irrelevant geworden ist, läßt die sich selbst überlassene Autonomie die Frage nach dem eigenen Selbst nicht mehr zur Ruhe kommen. Der Mensch versteht sich nicht mehr vornehmlich im Hinblick auf Gott, sondern im Hinblick auf die anderen Menschen. Damit ist, was das Menschsein selbst anlangt, alles unsicher geworden. Die Autonomie droht ständig umzuschlagen in Heteronomie: es erweist sich, daß das um Freiheit bemühte Denken einen Weg einschlägt, der in die Unfreiheit von Fremdgesetzlichkeit und Willkür mündet. Und Entsprechendes beobachten wir an dem Libertin Valmont: er ist gerade da am wenigsten er selbst, wo er am meisten bestrebt ist, er selbst zu sein. — Diese Problematik der Identität tritt, so scheint es, immer dann auf, wenn die autonome Vernunft formalistisch wird und anfängt, sich selbst schon für die Wahrheit zu halten. Hier freilich verkehrt sich der Sinn der Aufklärung in sein genaues Gegenteil.

Alle wichtigen Personen der »Liaisons dangereuses«, wengleich dies nur bei dem Vicomte de Valmont besondes deutlich wird, geraten mehr oder weniger in Widerspruch zu sich selbst. Diese Inkonsequenz, die am wenigsten noch bei der ideal gezeichneten Madame de Merteuil hervortritt, deckt sich mit der Inkonsequenz, mit der sie einander behandeln. Da ist es nun merkwürdig, daß selbst von den Opfern Wünsche ausgesprochen werden, welche die Identität der beiden Verführerpersönlichkeiten betreffen. So wünscht sich Madame de Tourvel, Valmont möchte ihr Bruder sein (11/56). Cécile dagegen, um ihre Liebe nicht teilen zu müssen, hätte gern, wenn die Merteuil Danceny wäre (55/140). Danceny seinerseits läßt seine Liebe zu Cécile und der Marquise in eins verschwimmen und beklagt es als Fehler einer Frau, nicht Madame de Merteuil zu sein (118/306).

⁷⁰ Malraux, *Laclos*, I.c. p.421

Was hat dies alles mit dem Bösen gemein? Nun, wir haben früher herausgestellt, daß das Böse, dem Stolz entspringend, ein Mißverhältnis zur Wirklichkeit begründet. Dieses kommt so zustande, daß der Böse, oder der vom Bösen Berührte, seine egoistische Vorstellungswelt in den Rang der Wirklichkeit erhebt. Er substituiert der authentischen Wirklichkeit die ihm mehr zusagende Wirklichkeit des Scheins. Entsprechend verfügt er über sich selbst in der Weise, daß er sich unter Mißachtung der konkreten Gegebenheiten als ein unbedingtes und unbegrenztes Ich bestimmt. Das Böse wird als der Schlüssel zur Freiheit ergriffen. Aber die Freiheit, die sich dem Individuum so erschließt und in die hinein es sich verwirklichen will, ist, da sie sich auf nichts Konkretes, sondern einzig auf das hypothetische Selbst bezieht, gegenstandslos. Indem also die Freiheit keinen konkreten Inhalt hat, verläuft die Bewegung der Selbstverwirklichung richtungslos. Die ganze Aktivität des Bösen ist sozusagen in einer Fiktion beschlossen, und das heißt letztlich: im Selbstbetrug.

Die Verkehrtheit der Weise, in der sich das zum Bösen entschlossene Individuum zu sich selbst verhält, kommt in der Verkehrtheit seines Verhältnisses zur Wirklichkeit überhaupt zum Ausdruck. Das ist in der Betrachtung der beiden Verführer, besonders aber des Vicomte de Valmont, hinlänglich deutlich geworden. Zugleich aber war zu erkennen, daß eine ungebrochene Konsequenz des verkehrten Verhaltens auch wieder nicht möglich ist. Selbst der stolzeste Bösewicht muß gelegentlich seiner Naturbedingtheit und geschöpflichen Bedürftigkeit gerecht werden: er muß, wenn er nicht gleichsam den seelischen Hungertod sterben will, auf die konkrete Wirklichkeit seines eigentlichen Selbst zurückgreifen.

2. Das Dilemma und die notwendigen Grenzen des Bösen

Aus dem zuletzt Dargelegten ist deutlich geworden, daß die in den »Liaisons dangereuses« praktizierte Verführung eine vielfältige Problematik mitbringt: eine Problematik, die nicht erst Folge des bösen Handelns zu sein braucht, sondern die gewissermaßen schon vorgebildet ist in dem Verhältnis der Übeltäter zu sich selbst. »Das Böse kann nicht mit der ganzen Seele getan werden«⁷¹. Dieser Satz Martin Bubers bezeichnet treffend auch die hier gegebene Situation. Mit ganzer Seele das Böse zu wollen, ist ein Unding, weil die Seele, der das eigentliche Selbst ausdrückende geistige Wille, von sich aus immer nur das Gute will oder allenfalls aufhört, es aktiv zu wollen. Indem nun das Böse, wie Valmont und Madame de Merteuil es wollen, nämlich als etwas Grundsätzliches und nicht bloß gelegentliches Vollbringen böser Handlungen, Verwirklichung und Bestätigung eines angemessenen Selbst sein soll, wäre es gerade darauf angewiesen, »mit ganzer Seele« getan zu werden. Denn in einem bloß beiläufigen Tun des Bösen würde das Eigenmächtig-

⁷¹ *Buber, Bilder von Gut und Böse, p.95*

Kreative, die wirklichkeitsfeindliche Künstlichkeit des Bösen ja nicht zum Ausdruck gelangen.

Das Böse kann nicht mit ganzer Seele getan werden: es kann sich nicht schlechthin, sondern, dank dem Widerstand des wahren Selbst, immer nur in einzelnen, isolierten Untaten manifestieren, die — was immer das mit dem Bösen spekulierende Individuum glauben mag — letztlich doch nur sehr bedingten und partikularen Interessen entspringen. Was dem angemäßen Selbst daraus erwächst, ist freilich nur ein Schein von Freiheit: eine Illusion, wie sie bei einem Schwimmer denkbar wäre, der, fortgetragen von einem reißenden Strom, die Kraft dieser Bewegung sich selbst zuschriebe. Solche Illusion hinwiederum ist einem Rausch vergleichbar, der, nachdem er seinen höchsten Grad erreicht hat, in Müdigkeit und Erschlaffung überzugehen droht. Der Böse versucht mit allen Mitteln, diesen desillusionierenden Um Schlag zu verhindern. Aber was kann er dagegen tun?

Valmont beispielsweise baut vor: er läßt sich sein Bösesein so schwer wie möglich werden. Mit dem, was er seine Prinzipien nennt, legt er gleichsam sich selbst Fesseln an, die keinen anderen Zweck haben, als ihn in seiner Handlungsfreiheit zu beschränken. Er möchte die Realisierung des vorgenommenen Bösen möglichst lange hinauszögern. Kurz, er möchte, indem er das »combattre« wichtiger nimmt als das »conquérir«, vor allem die Vorfreude genießen — als ob er zu ahnen scheine, daß nur in ihr, in dem unge lösten Spannungsverhältnis zur Wirklichkeit, die Illusion des Bösen als eines absolut unabhängigen Selbst allein haltbar sei. Aber auch diese Vorfreude ist keineswegs eine reine Freude im Sinne des Bösen. Ist sie doch, was sie ist, eigentlich nur durch die Mitwirkung von Tugenden, nämlich durch die Kräfte der Entsagung und der Selbstzucht, und insofern, vom Bösen her, eine Inkonsequenz. Als eine solche empfindet sie denn auch zweifellos Madame de Merteuil, die ja den Vicomte wiederholt wegen seiner Umständlichkeit tadelt.

Die Perfektion des Bösen ist ein unerreichbares Ideal. Das gilt freilich auch vom Guten. Gleichwohl gibt es einen Unterschied; er besteht darin, daß das Gute immerhin die Gewißheit erlaubt, auf dem rechten Weg zu sein, während der Weg des Bösen ohne Richtung und Ziel verläuft. Hier ist ein sicheres Fortschreiten unmöglich, denn, aufs ganze gesehen, bedeutet jeder Schritt notwendig eine Inkonsequenz, und zwar entweder im Hinblick auf das wahre Selbst, welches das Gute will, oder im Hinblick auf das angemäße Selbst des Bösen. Da also der Böse, gleichviel wie er sich verhält, immer irgendwie inkonsequent ist und da ein fortwährend inkonsequentes Verhalten keinen Sinn zu ergeben vermag, verrinnt seine Existenz recht eigentlich sinn- und glücklos. Höchst seltsam in diesem Betracht ist denn auch die Beglückung, die Valmont in den Armen der Tourvel zuteil wird: nur Inkonsequenz kann sie ermöglicht haben, und dieselbe Inkonsequenz macht sie wiederum fragwürdig. Dabei beruht sicherlich gerade dieses Erlebnis darauf, daß er die hingebende Liebe der tugendhaften Frau als etwas Sinnvol-

les erfährt: als etwas, das seinem Leben, stände es nicht unter dem Imperativ des Bösen, einen Sinn geben könnte.

Das Böse ist mühsam — »conquérir est notre destin« —, und letztlich, indem es, als Illusion und Vorspiegelung eines nicht realisierbaren absoluten Selbst, nie ein Hier und Jetzt für sich hat, beruht es auf Entsagung. »L'incrédulité est le plus grand effort que l'esprit de l'homme puisse faire contre son propre instinct et son goût«⁷². Dieses Wort des Abbé Galiani (1728 — 1787) gilt gleichermaßen für das Böse: es will, prinzipiell angenommen, seine Tendenz fortwährend unter Beweis gestellt haben und wird so in einem Maße anstrengend und unbequem, daß es sich eher als ein schwer lastendes Schicksal denn als ungebundene Willkür existenz darstellt. Wer sich ihm geweiht hat, kennt, solange er seine Mission ernst nimmt, nicht Genuß und nicht entspannende Hingabe an den Augenblick. Wir erinnern uns hier, daß Valmont einen Belleruche beneidet, weil er »sans raisonner, sans se donner la moindre peine, en suivant tout bêtement l'instinct de son cœur, trouve une félicité à laquelle je ne puis atteindre« (15/61). Und daß es auch der Marquise nicht immer danach zumut ist, auf entscheidende Ereignisse hinzudrängen, beweist ihr Bedauern über das rasche Vergehen eines unterhaltenen Abends, den sie gemeinsam mit Prévau, dem noch zu bestrafenden Prahler, der aber eben doch ein »aimable cajoleur« ist, verbracht hat (85/216).

Das Böse erfordert eine Wachsamkeit und Geistesgegenwart, wie sie auf die Dauer kein Mensch aushält. Der Wille zum prinzipiellen Bösesein kennt daher auch keine Erfüllung. Ein Glück, wie es Valmont durch die Präsidentin Tourvel erfährt (»Je suis encore trop plein de mon bonheur, pour pouvoir l'apprécier, mais je m'étonne du charme inconnu que j'ai ressenti«) (125/320), kann nicht das Glück des triumphierenden Bösen sein. Es beruht vielmehr — anders ist es gar nicht denkbar — gerade auf dem Nachgeben und Versagen des bösen Willens. Dies freilich, daß ein glückhaftes, spontanes Erleben an sich schon die Unzulänglichkeit des Bösen andeutet, wird sich der in seiner Anmaßung verstockte Verführer so leicht nicht eingestehen.

Alle Bemühung um das Böse ist letztlich vergeblich. Es ist deshalb vergeblich, weil es niemals zu einem Ergebnis kommt: weil das Böse eigentlich schon da aufhört, wo die planende Überlegung zur Tat schreitet und die Theorie gegenüber der Praxis zurücktritt. Wirklich wird das Böse nur in der Inkonsequenz, durch die Beimischung des Guten, das sich niemals ganz verdrängen läßt. Entsprechend vermag Valmont das Ergebnis seiner Verführung, die Hingabe der Tourvel, nicht eigentlich als Verführer, aus dem Geist des Bösen, zu genießen: wenn er sie überhaupt genießen kann, genießt er sie, im entscheidenden Augenblick, als wahrhaft entzückter Liebhaber. Und daran ändert auch nichts die Tatsache, daß er nachträglich dem Erlebnis einen ganz anderen Sinn gibt. Hierin nämlich, daß er jenen »charme inconnu« als die

⁷² L'Abbé F. Galiani, Lettre à Mme d'Épinay, 21—9—1776. Correspondance, ed. L. Perey et G. Maugras, 1881, II, p.469

Siegesfreude des Bösen verstanden haben will, zeigt sich nur, daß er inzwischen die Reflexion, die allein das Böse ermöglicht, wieder aufgenommen hat: daß er zurückgekehrt ist zu dem eiteln Traum von der Selbstherrlichkeit einer absolut unabhängigen Existenz.

Den Selbstbetrug Valmonts hinsichtlich seiner inneren Einstellung zur Präsidentin haben wir weiter oben betrachtet. Um Selbstbetrug handelt es sich aber nicht nur in der einen Beziehung, daß der Verführer sich über die unwillkürliche Liebe zu seinem Opfer und damit über seine Inkonsequenz im Bösen hinweg täuscht: er ist auch darin gegeben, daß er seinen »Sieg« über Madame de Tourvel nicht als wesenslos und unfruchtbar durchschaut. Das Gelingen der Verführung ist nur scheinbar ein Beweis dafür, daß die Frau ihn liebt. In Wahrheit liebt sie ja gar nicht ihn, d.h. den, der er *ist*: sie liebt den, als der er ihr *erscheint*. Ihre Liebe beruht, was das Objekt anbelangt, also nur auf Täuschung. Es ist bezeichnend für Valmonts Unlauterkeit, und darüber hinaus für sein Ästhetentum, daß er sich mit dem Reflex dieser Täuschung zufriedengibt und den unter der Maske errungenen Sieg als selbst-verdient feiert.

Da Valmont in allem, was er tut, zweideutig bleibt, bringt er niemals ein wesentliches Verhältnis zustande. Seine Eitelkeit vereitelt ihm alles im voraus. Am Schluß steht er als der betrogene Betrüger da und bekommt es obendrein noch von Madame de Merteuil, vor der er sich doch auszeichnen wollte, bescheinigt: »Oui, Vicomte, vous aimez beaucoup Madame de Tourvel, et même vous l'aimez encore; vous l'aimez comme un fou: mais parce que je m'amusais à vous en faire honte, vous l'avez bravement sacrifiée. Vous en auriez sacrifié mille, plutôt que de souffrir une plaisanterie. Où nous conduit pourtant la vanité! Le Sage a bien raison, quand il dit qu'elle est l'ennemi du bonheur« (145/368).

War es das Prinzip des Verführers, zu betrügen, ohne selbst betrogen zu werden, so muß er am Ende seiner Laufbahn erkennen, daß er sich selbst betrogen hat. Indem er selbstsüchtig, im Sinne des Bösen, nur sich selbst liebt, hat er sich von aller Möglichkeit wahrer Liebe und wahren Geliebtwerdens ausgeschlossen. Jetzt endlich erlebt er, ähnlich wie Kierkegaards Verführer Johannes, »die Zweideutigkeit seines negativen Entschlusses, und daß die Treue gegen ihn keinen positiven Lohn hat, daß sie vielmehr unfruchtbar bleibt; er erlebt die Verzweiflung, daß er sein Leben in etwas hat, dessen Wesen seinen Sinn darin besitzt, zu vergehen, daß sein Wesen also im Unwesentlichen besteht. Nicht konzentrisch, sondern nur exzentrisch, nur seinen Stimmungen und Augenblicken und seiner Lust hatte er gelebt und darüber seine Seele verloren«⁷³.

Aber erkennt der Vicomte seinen Irrtum, bereut er seine Verfehlungen? Laclos läßt die Frage offen. Immerhin eines steht fest: daß Valmont es bedauert, Madame de Tourvel der Marquise »geopfert« zu haben. Doch würde

⁷³ *Rehm*, Kierkegaard, p.278 f.

er es auch tun, wenn man ihm die versprochene »récompense« nicht vorenthielte? Es scheint so; denn daß er einen so aussichtslosen Schritt unternimmt, wie den, Madame de Volanges um Fürsprache anzuflehen (154/386), deutet auf echte Verzweiflung. Und dann klingt auch, trotz der sonstigen Heuchelei, das Wort, mit dem er seinen letzten Brief an Danceny beschließt, auf einmal durchaus glaubwürdig: »Ce que j'ajoute encore, c'est que je regrette Madame de Tourvel; c'est que je suis au désespoir d'être séparé d'elle; c'est que je paierais de la moitié de ma vie, le bonheur de lui consacrer l'autre. Ah! croyez-moi, on n'est heureux que par l'amour« (155/390).

So weit auch Valmont von vollkommener Reue noch entfernt sein mag, er ist im Begriff, die Wesenlosigkeit und Glücklosigkeit der Verführer-Existenz am eigenen Leib zu erfahren. Die letzte Konsequenz des Bösen, der Bruch zwischen ihm und der Marquise, läßt die notwendige Inkonsequenz des Ganzen, die Unerfüllbarkeit seines wie ihres und erst recht des gemeinsamen Immoralismus, auf fatale Weise evident werden. Hier offenbart sich, daß ihr Komplizenverhältnis, indem es, bei aller gegenseitigen Sympathie, einen nicht bloß spielerischen Antagonismus einschließt, von Anfang an die »liaison la plus dangereuse de toutes«⁷⁴ ist. »Aussitôt que vous aurez eu votre belle Dévote, que vous pourrez m'en fournir une preuve, venez, et je suis à vous« (20/69). Dieses Versprechen hat Madame de Merteuil, wegen der Unvollkommenheit, die sich an der Erfüllung ihrer Bedingungen durch Valmont, keineswegs zufällig, herausstellte, nicht gehalten. Und da der Vicomte seinerseits, aus Rücksicht gegen seine Libertiner-Ehre, die Schmach einer solchen Behandlung nicht auf sich sitzen lassen kann, muß es zur Katastrophe kommen: zur gegenseitigen Anwendung der längst bereitgehaltenen Vernichtungsmittel. Der letzte Akt ihrer Bosheit besteht darin, daß die beiden einander der Wahrheit überantworten.

Valmont wird von außen her vernichtet. Er fällt — »deux coups d'épée dans le corps« (163/399) — im Duell. Gleichwohl würde man sich täuschen, wenn man diesen Tod nur als ein äußeres Scheitern beurteilen wollte. Valmont stirbt nicht wie einer, der den Grundsätzen, nach denen er gelebt hat, bis zum letzten Hauch treu zu bleiben gewillt ist. Was von seiner Todesstunde berichtet wird, etwa die Aussöhnung mit Danceny, bedeutet mehr als nur eine Formsache. Er endet, wenn nicht bekehrt, so doch sicherlich als ein innerlich gebrochener Mensch, als ein Überführter, der erkennen mußte, daß er in Wirklichkeit ein ganz anderer war als der, der er zu sein wähnte: »il se retrouve dupé, coupable, amoureux et honnête«⁷⁵. Kurzum, er sieht sich in nicht wieder gut zu machender Weise betrogen: betrogen von sich selbst und um sich selbst — und damit um die Liebe und die Freundschaft und überhaupt jegliches Werk, das seinem Leben hätte einen Sinn geben können.

Nicht eben so verhält es sich mit der Marquise de Merteuil. Obwohl auch sie zuletzt auf der ganzen Linie mit ihren Ränken scheitert, wird sie von den

⁷⁴ *Lauffer*, *La structure dialectique*, l.c. p.82 f.

⁷⁵ *Aury*, l.c. p.23

über sie hereinbrechenden Mißgeschicken nicht eigentlich erledigt. Nichts jedenfalls weist darauf hin, daß ihre Entlarvung sie sich selbst fragwürdig werden ließe. Die ihr eigene Seelenstärke und Willensfestigkeit bewährt sich noch bei ihrem letzten Auftritt: sie übersteht die Verhöhnung im Foyer der Comédie Italienne ohne die geringste sichtbare Betroffenheit. Zwar ist sie »unmöglich« geworden für die Gesellschaft, in der sie bisher lebte, nicht aber, wie allem Anschein nach ihr einstiger Komplize, unmöglich auch für sich selbst. Daß sie sich noch nicht am Ende ihrer Möglichkeiten sieht, sondern vielmehr, dem Verlust ihrer Schönheit (Krankheit) und ihres Vermögens (Prozeß) zutrotz, sich noch eine Zukunft gibt, beweist ihre einsame Flucht ins Ausland, von der im letzten Brief berichtet wird.

Wirkt auch die Strafe, die der Autor seiner Protagonistin zuteilt, nicht dermaßen vernichtend wie diejenige, die Valmont erleiden muß, so bleibt doch auch hier die Auffassung, daß wer Böses tut, sich selber schade, unwiderlegt. »Le mal que nous font les méchants nous fait oublier celui qu'ils se font eux-mêmes«⁷⁶. Die innere Bedrängnis des Bösen, auf die dieser Satz Rousseaus anspielt, ist den Helden der »Liaisons dangereuses« sicherlich nicht unmittelbar anzumerken. Gewisse Inkonsequenzen — im Verhalten des Vicomte freilich eher greifbar als in dem der Marquise — lassen jedoch kaum Zweifel daran zu, daß ihre Unberührbarkeit mehr Wunsch als Wirklichkeit ist. Ihre negative Aktivität ist schließlich eine Aktivität ohne Sinn- und Zielrichtung, sie ist sich ihres Wollens sozusagen niemals sicher. Indem sie sich, im Bestreben, konsequent böse zu sein, schlechthin auf totale Vernichtung und Verneinung eingestellt sieht, ist sie letztlich auch gegen das Subjekt selbst gerichtet. Dieser Rückläufigkeit zufolge ist sie zugleich Passivität und erlittenes Schicksal. Der zum Bösen entschlossene Mensch wird überhaupt immer auch zu seinem eigenen Widersacher. Darin liegt, wie Sartre es einmal ausdrückt, der Verrat des Bösen durch das Böse: »Le Mal veut l'échec du méchant, le Mal veut mal au Mal«⁷⁷.

Das Böse kennt eine subjektive und eine objektive, eine innere und eine äußere Grenze. Die erste erfährt es, infolge seiner inneren Widersprüchlichkeit, als geistige Selbstzerstörung, die letztere ist gegeben durch die Maßnahmen, mit denen die Gesellschaft auf die böse Tat, die Verletzung von Sitte und Recht, anwortet. In beiden Fällen begegnet ihm der Widerstand von Ordnungsmächten, die das Gute repräsentieren. Diesen Ordnungsmächten, ihrer Vernichtung gilt freilich schon von vornherein alle Aktivität des Bösen. Das Böse hat sozusagen die Tendenz, sich im aussichtslosen Kampf mit dem Guten aufzureiben. Ein Kampf, der umso sinnloser ist, als er gleichsam nur mit den Waffen des Gegners geführt werden kann. Denn um überhaupt als Streitmacht wirkungsvoll aufzutreten, muß das Böse sich ja formieren und zum System ordnen: es muß sich nicht nur äußerlich an den

⁷⁶ *Rousseau*, *Émile*, ed. F. et P. Richard, (Garnier) 1957, IV, p. 291

⁷⁷ *Sartre*, *Saint Genet*, p.164

Schein des Guten halten, sondern auch, wie bei dem Verführer Valmont, innerlich durch Prinzipien binden, die als solche Elemente der Ordnung und mithin wiederum des Guten darstellen. Das Böse, gemessen an seinem Ideal, der absoluten Selbstherrlichkeit (Gott zum Trotz sein wie Gott), ist also nicht nur notwendig inkonsequent, sondern im höchsten Grade widersinnig: vergleichbar einer Macht, die sich dadurch behaupten will, daß sie die Agenten des Feindes im eigenen Land aufnimmt. Andererseits ist diese Paradoxie gerade ein Charakteristikum des Bösen, denn, mit sich selbst übereinstimmend, müßte sich der böse Mensch am Ende gar wie ein guter vorkommen.

Die genaue Betrachtung des gegenseitigen Verhältnisses von Gut und Böse ergibt letztlich immer die Abhängigkeit des Bösen vom Guten. Ein prinzipielles und konsequentes Bösesein ist unmöglich. Streng genommen gibt es ein Bösesein überhaupt nicht, sondern nur — im Sinne des unerfüllbaren Postulats — ein traumhaft unbestimmtes Bösesein-Wollen. — Wie nun das böse sein wollende Individuum wider Willen das Gute bestätigt, so bestätigt es durch den Haß, mit dem es das Gute verfolgt, eine tiefer sitzende Liebe zum Guten. »Le méchant doit vouloir le Mal pour le Mal et puisque le Bien est antérieur au Mal, comme l'Être au Néant, c'est dans son amour originel du Bien qu'il doit puiser les motifs de mal faire, dans son horreur du Mal qu'il doit découvrir l'attirance du Péché«⁷⁸. Bei Valmont ist es ganz offensichtlich, daß sein Vernichtungswillen namentlich da auftritt, wo er im Grunde liebt: er kann die Präsidentin Tourvel nur deshalb in so teuflischer Weise verführen, weil er sich mit ihr durch Sympathie verbunden fühlt. Allein kraft dieser Sympathie weiß er die Mittel, ihr Leid und Verderben zu bereiten. Über die erotische Anziehung hinaus ist, was sein Interesse erregt, hauptsächlich ihre Tugendhaftigkeit. Entsprechend erscheint die prinzipienlose Cécile Volanges ihm zunächst völlig uninteressant. Läßt er doch keinen Zweifel daran, daß es nicht seine Sache sei, wahllos drauflos zu verführen.

Valmont verfolgt Madame de Tourvel um ihrer Tugend willen. Er haßt diese Tugend, weil sie liebenswert ist, und er haßt und verfolgt sie umso ärger, als auch er selbst sie liebenswert zu finden nicht umhin kann. Damit freilich geht er zugleich gegen sich selbst vor als denjenigen, der sozusagen wider Willen lieben will. »Le méchant s'approuve et se déteste de s'approuver, il s'approuve de se détester«, sagt Sartre⁷⁹. In eben derselben Paradoxie befindet sich der Verführer hinsichtlich seines Verhältnisses zu sich selbst, zur Präsidentin und zum Guten überhaupt. Hier ist alles unendlich verworren und zweideutig: Valmont belügt Madame de Tourvel, indem er vorgibt, sie zu lieben, und belügt sich selbst, indem er sich von jeder Liebe frei wähnt. Er meint also jeweils das Gegenteil von dem, was er tut. Nichts bezeichnet besser das zwielfichtige Wesen des Bösen: es ist, da es niemals rein verwirklicht werden kann, nicht einfach Haß, sondern Haß und Liebe zugleich.

⁷⁸ Sartre, l.c. p.148

⁷⁹ Sartre, l.c. p.32

Die Gegensätze stehen sich unversöhnlich gegenüber. Warum muß die Frau, die allein für Valmont in Betracht fällt, genau das Gegenteil von ihm selbst sein? An dieser Frage kommt auch er nicht vorbei. »Mais quelle fatalité m'attache à cette femme?« — so klagt er in einer schwachen Stunde — »cent autres ne désirent-elles pas mes soins? ne s'empresseront-elles pas d'y répondre? quand même aucune ne vaudrait celle-ci, l'attrait de la variété, le charme des nouvelles conquêtes, l'éclat de leur nombre, n'offent-ils pas des plaisirs assez doux? Pourquoi courir après celui qui nous fuit, et négliger ceux qui se présentent? Ah! pourquoi?« Und in dem Wahn, er könne sich von dem Bann, der auf ihm lastet, doch noch befreien, fährt er fort: »Il n'est plus pour moi de bonheur, de repos, que par la possession de cette femme que je hais et que j'aime avec une égale fureur. Je ne supporterai mon sort que du moment où je disposerai du sien« (100/257).

Mag die Lebensführung des Vicomte sonst auch eine Einstellung befolgen, nach der eine Frau so viel wert ist wie die andere, so macht er hinsichtlich der Präsidentin Tourvel offensichtlich eine Ausnahme. Gleichwohl ist das, was ihn in solch verzehrender Haßliebe an sie fesselt, nicht vornehmlich das Konkret-Individuelle ihrer Person, sondern die makellose Tugend, die sie verkörpert. An ihr fasziniert ihn der Reiz des Gegensatzes und gewissermaßen auch die Grenze seines eigenen Wesens, die experimentell zu überschreiten ja die Lust des Bösen ist (»Il fallait donc trouver, pour mon observation, une femme délicate et sensible« . . .) (133/343). Aber, wie bereits angedeutet, überschreitet der Böse die notwendige Grenze seines Bösesseins nicht nur im zweideutigen Sympathisieren mit dem Guten, sondern schon dadurch, daß er es sich geradezu zur Pflicht und zum Prinzip macht, böse zu sein. Damit nämlich stellt er der Ordnung, die er bekämpfen will, unversehens wieder die Ordnung, dem Guten wieder das Gute entgegen. Das Dilemma des Bösen erweist sich als ausweglos. Wie es Valmont und Madame de Merteuil auch anstellen mögen, ihr Streben nach Unendlichkeit des Subjektiven findet sich immer wieder begrenzt und auf ein menschliches Maß zurückgeworfen.

Kurz sei hier noch auf das Verhältnis eingegangen, in dem sich die Tugend zu ihrem Feind, dem Verführer, verhält. Wie ist es überhaupt möglich, daß der Böse über einen Menschen, der grundsätzlich gut sein will, Macht gewinnt? — Valmont äußert einmal über Madame de Tourvel: »Toute sa Lettre annonce le désir d'être trompée« (70/167). Ist die Präsidentin also selbst schuld daran, wenn sie schließlich in die Fänge des Verderbers gerät? Nein, gewiß nicht. Auch wäre es sicherlich übertrieben, hier ebenfalls vom Reiz des Gegensatzes oder gar von einem Sympathisieren der Tugend mit dem Laster zu reden. Nicht ganz unangebracht ist indessen der Hinweis auf jene Art unfreiwilliger Komplizität, die dadurch entsteht, daß der Gute sich dem Zuspruch des Bösen aussetzt: indem die Tourvel den Worten Valmonts Gehör schenkt, wird sie gewissermaßen zur Mitspielerin im Spiel des Bösen. Sie beginnt in aller Unschuld, den Menschen, der da so schmeichelhaft auf sie

einredet, liebenswert zu finden, und in gewissem Sinne ist sie damit schon disponiert für das, was er mit ihr vorhat. Nicht ohne Grund kann denn auch der Verführer sich freuen, als er dahinter kommt, daß die sonst so spröde Frau seine sämtlichen Briefe aufbewahrt. Hat sie sich doch sogar von seinem ersten Brief, bevor sie ihn ihm zurückschickte, eine Abschrift angefertigt! Ein solches Symptom ist ernst zu nehmen. Kündet es auch noch längst nicht den Zusammenbruch der Tugend und bevorstehenden Sieg des Verführers, so weist es doch darauf hin, daß Madame de Tourvel nicht mehr ganz mit sich selbst übereinstimmt. Es ist unverkennbar ein Widerspruch, wenn sie gleichzeitig ein Interesse bestreitet und bezeugt. Diese Unlauterkeit drückt sich weiterhin darin aus, daß sie ihre Schwäche gern mit dem Gedanken verschleiert, den Vicomte zum Guten zu beeinflussen. »Vous qui le connaissez,« schreibt sie an Madame de Volanges, »vous conviendrez que ce serait une belle conversion à faire« (8/49).

Gewiß, es ist ihr ernst damit, Valmont zu bekehren. Aber kommt ihr dieser Wunsch nicht gerade deshalb, weil sie ihn liebenswert findet? Der Fehler, den Madame de Tourvel begeht, liegt darin, daß sie sich weniger interessiert glaubt, als sie es tatsächlich ist, und zudem in ihrer Tugend sicher und fest genug, um die wohlbegründeten Warnungen ihrer Freundin in den Wind zu schlagen. Letztlich aber ist ihr dies vorzuwerfen: daß sie die Ambivalenz ihres Interesses an der Person des Vicomte nicht wahrhaben will. Das wird ihr denn auch zum Verhängnis: wie sie sich einredet, es ihrer Tugend und Frömmigkeit schuldig zu sein, den Sünder Valmont nicht zu verabscheuen, so gibt nun der Verführer seinerseits vor, sie aus seelischer Bedürftigkeit vor allem um ihres heilsam-sittigenden Einflusses willen zu lieben. Auf diese Weise wird sie zunächst einmal völlig von den ihr drohenden Gefahren abgelenkt und überdies immer tiefer hineingelockt in die Inkonzsequenz, aus der eine Rückkehr schließlich nicht mehr möglich ist.

»Dans sa moralité incertaine, elle voudrait les agréments du vice et les avantages de la vertu«⁸⁰. Mit diesem zugespitzten Vorwurf⁸¹ gehen die Kritiker der Präsidentin zweifellos zu weit. Da möchte man sich eher schon Marcel Arland anschließen, der ihr die allgemeine, nur nach Graden verschiedene Verderbtheit der Menschennatur zugute hält: »Mais c'est enfin ce qu'elle a de meilleur en soi qui l'amène à sa perte«⁸². In der Tat hört ja Madame de Tourvel nicht auf, das Gute zu wollen — nur will sie es eben nicht rein und ausschließlich, indem sie zugleich (insgeheim zwar nur und passiv) die Gegenwart Valmonts will. Was diese ihre relative Unlauterkeit anbelangt, trifft sich Laclos mit der Lehre Kants vom radikalen Bösen. Das Gute — so scheint er sagen zu wollen — bringt der Mensch ebensowenig zur

⁸⁰ *Boisjolin et Mossé, Notes, p.34*

⁸¹ Dem Vorwurf liegt offensichtlich eine Bemerkung Valmonts — *Lettre 110, p.286* — zugrunde (die ihrerseits auf Rousseau zurückgeht): »Non, elle n'aura pas les plaisirs du vice et les honneurs de la vertu«.

⁸² *M. Arland, Les Échanges, p.170 f.*

Perfektion wie das Böse. Am Ende sind sich Tugendheld und Verbrecher, bei aller sonstigen Gegensätzlichkeit, gar nicht so unähnlich: keiner von beiden kann letztlich seine angeborene Schwachheit verleugnen.

Die thematische Entsprechung zum Erfolg der Verführer ist in den »Liaisons dangereuses« die Hinfälligkeit der Tugend. Sie beruht auf mangelnder Wachsamkeit und weiterhin auf einem Verkennen der wahren Natur scheinbar tugendhafter Gefühle. Bei der Präsidentin Tourvel sind es die Gefühle des Mitleids und der Freundschaft, die schließlich in eine verbotene Leidenschaft übergehen. Desgleichen fehlt da die scharf gezogene Grenze, wenn Danceny mit einem Mal in Madame de Merteuil nicht mehr die Freundin, sondern die Geliebte anspricht. Bei ihm freilich, wie auch besonders bei der vollends charakterlosen Cécile, besteht von vornherein kein solcher Tugendanspruch wie bei der Präsidentin. Auch ist er eher frivol als inkonsequent, indem seiner Meinung nach ein unwillkürliches Gefühl ja kein Vergehen sein kann (51/132).

Tragisch erscheint die Inkonsequenz bei denjenigen, die in ihr von vornherein ein Übel sehen. Wie konträr die Tourvel und ihr Verführer dem bewußten Wollen nach auch ausgerichtet sind, sie haben einen gemeinsamen Zug darin, daß sie beide, dem heftigsten Sträuben zutrotz, von ihren Grundsätzen abweichen. Beiden wird das, davor sie sich am meisten fürchten, zum Schicksal: die Liebe (d.h. für den Libertiner die gefühlsmäßige Liebe überhaupt und für die verheiratete Frau die verbotene Liebe zu einem fremden Mann). Ihr Auftreten hat hier nichts wohlütiges. Sie bricht vielmehr herein als eine Macht, die das Innere des Menschen unheilbar aufreißt und tödliche Verzweiflung bereitet. Am schwersten betroffen ist die Präsidentin Tourvel; denn bei ihr zerfällt nicht, wie bei Valmont, ein aus böser Hybris geborenes Schein-Selbst, sondern eine Existenz, die zuvor in sich widerspruchslos und sinnvoll war. Das Offenbarwerden des Selbstwiderspruchs, die doppelte Enttäuschung hinsichtlich der Person des Vicomte und ihrer selbst, wirkt sich bei ihr denn auch so aus, daß sie unrettbar einer zerstörerischen Verzweiflung anheim fällt: »Tout autre sentiment m'est étranger, que celui du désespoir. Rien ne peut plus me convenir, que la nuit profonde où je vais ensevelir ma honte« (143/364).

Diese Verzweiflung, welche die gegen sich selbst tobende Frau als einen Aufenthalt in der Finsternis (»ce sont les ténèbres qui me conviennent«) (147/373) erlebt, ist also weit mehr als das Leiden an einem plötzlich eingetretenen äußeren Umstand, wie dem von Valmont zynisch vollzogenen Bruch und der Beleidigung ihrer Liebe. Sie ist auch, zunächst wenigstens, nicht eindeutig Reue; sie ist vielmehr Verzweiflung im tiefsten Sinn des Wortes, ein gebanntes Starren gleichsam in den Zwiespalt der eigenen Brust und ein qualvolles Innewerden der eigenen heillosen Fragwürdigkeit: sie ist Sünde und Sühne zugleich. Darin liegt die tiefe Bedeutung auch ihrer Geistesverwirrung. Man beachte nur, wie ihr — in dem letzten, nicht mehr adressierten Brief — Valmont abwechselnd als »monstre« und »aimable ami« erscheint und wie sie

darunter leidet, ihn hassen zu müssen. Tragisch über diese subjektive Tragik hinaus ist dann noch etwas anderes: daß Valmont von dem Moment an, da sie ihn endlich erkannt hat, nicht mehr derjenige ist, als der er sich ihr zu erkennen gab — nämlich nicht mehr der zynische Verderber, sondern ebenfalls ein Verzweifelter.

So vollzieht sich ungefähr alles Geschehen der »Liaisons dangereuses« im Widerspruch zu einem eigentlicheren Wollen. Das Böse erscheint als die Macht, die den Menschen von sich selbst trennt, und als das Prinzip der Entzweiung überhaupt. Wir erinnern uns der am Anfang unserer Untersuchung gegebenen Bestimmung, nach der das Böse ein »Vollziehen seiner selbst im Aufgeben seiner selbst« ist. Es kann, wie dies Choderlos de Laclos mit erstaunlicher Folgerichtigkeit veranschaulicht hat, nie und nimmer mit ganzer Seele getan werden. An dieser inneren Begrenzung muß es scheitern, auch wenn es seinem äußeren Tun und Wirken nach glänzende Siege davonträgt.

SECHSTES KAPITEL DIALEKTIK DER WERTE

1. Die zeitgenössische Moralität

Das Böse kann sich nicht als selbständige Wirklichkeit konstituieren. Gleichwohl ist es so wenig unwirklich, wie ein Schatten unwirklich ist; auch dieser, wenn er in seiner wahren Natur verkannt oder mißdeutet wird, kann schwerwiegende Handlungen und Reaktionen auslösen. Die Wirklichkeit des Bösen besteht so in den Folgen einer falschen Selbstbestimmung, sie entspringt der Haltung und dem Gebaren eines Menschen, der — wie Madame de Merteuil und Valmont — von sich und für sich dies Unzutreffende behauptet: ich bin böse und darin, daß ich böse bin, bin ich ich selbst.

So unverkennbar auf der einen Seite, im Bereich des inneren Verhaltens und der geistigen Selbst-Verwirklichung, die von Laclos vorgeführten Bösewichte scheitern müssen, so unzweifelhaft ist auf der anderen Seite, wo es um das Ausführen ihrer verbrecherischen Pläne geht, der ihnen beschiedene Erfolg. — Wie ist dieser Erfolg möglich? Ist er allein bereitet aus der spontan entfalteten Energie und Wirksamkeit der Täter? oder wird er nicht zugleich auch irgendwie provoziert, indirekt begünstigt durch Umstände materieller und geistiger Art? Dies letztere ist nun sicherlich in nicht geringerem Maße der Fall. Denn was die Verführer der »Liaisons dangereuses« vollbringen, ist kein beliebiges Böse; es hat vielmehr ganz und gar das Gepräge einer bestimmten Zeit und Gesellschaft.

Der Roman des Choderlos de Laclos bringt weder Gewalttaten noch unmittelbar sinnfällige Zerstörungen. Nichtsdestoweniger verfolgen wir hier das Wirken zerstörerischer Kräfte; doch sind sie durchaus geistiger Natur und entsprechend indirekt in ihrer Wirkweise. Sie sind umso weniger handgreiflich, als sie sich, äußerlich mindestens, weitgehend in gewisse Tendenzen fügen, welche die Epoche überhaupt kennzeichnen. Das hauptsächlichste Faktum des Romans, die Verführung, ist zumal im frivol spielerischen Dix-huitième, an sich nichts Außerordentliches. Zu etwas Außerordentlichem wird sie erst durch die Eigentümlichkeit der hier am erotischen Spiel beteiligten Subjektivität. Diese hat nun Laclos, wie kaum ein Autor vor ihm, ins Werk gesetzt, und es ist über seine literarische Leistung hinaus ein kultur- und seelengeschichtliches Verdienst, daß er die Verführung einmal in ihrer tieferen Bedeutung, nämlich als das Resultat eines Widerspiels konträr gerichteter Gesinnungen, und überdies vor dem Hintergrund einer zwischen mancherlei Polen schwankenden Gesellschaft exemplifiziert hat.

Nicht daß die Aktivität des Verführerpaares, insofern sie bewußt böse ist, allein aus dem Geist der Zeit zu erklären wäre. Daß der Zeitgeist jedoch mit dem Postulat der Autonomie sowie der Neigung, die bestehenden Werte

in Frage zu stellen, einem Grundzug ihres eigenen Strebens entgegenkommt, läßt sich nicht von der Hand weisen. Valmont und Madame de Merteuil haben sich die epochale Forderung einer umfassenden Revision aller überkommenen Begriffe auf ihre Weise zueigen gemacht. Das Pathos, mit dem gelegentlich auch sie einander zur Wachsamkeit gegenüber Illusionen und Idolen ermahnen, ist das Pathos ihrer Zeit, nur eben gilt es letztlich weder der Wahrheit selbst noch dem Ideal einer aufgeklärten Humanität. Worum es ihnen geht, das ist vielmehr eine ganz persönlich verstandene Welt- und Menschenbeherrschung, eine Überlegenheit also, die das Wissen von der wahren Beschaffenheit des Seienden egoistisch und böseartig zu mißbrauchen gedenkt.

Trotz dieses unernten Verhältnisses zur Wahrheit hat das zynische Unternehmen des Verführers eine erkenntnismäßige Funktion. Indem er sich nämlich daran macht, die Gesellschaft von innen her zu zerstören, offenbart sich ihm, wie sehr sie zerstörbar ist. Umgekehrt freilich liegt bereits in der erahnten Zerstörbarkeit die Herausforderung seiner Zerstörungswut. Diese Wechselwirkung darzulegen, soll im folgenden versucht werden. Als nächstes ist denn zu zeigen, wie der Verführer in seiner Haltung durch die zeitgenössische Umwelt und Moralität bedingt ist. Später wird dann herauszuarbeiten sein, wie die zersetzende Aktivität des Verführers sich nun ihrerseits auf die geistige Substanz der von ihr Betroffenen auswirkt.

Zu Beginn unserer Untersuchung sind wir schon auf jenen eigentümlichen Synkretismus aufmerksam geworden, der sich auch in der Weltansicht der Laclos'schen Helden abzeichnet: auf der einen Seite die hohe Bewertung der persönlichen Freiheit und, allen Inkonsequenzen zum Trotz, das Beharren in der Meinung, daß man sein Schicksal grundsätzlich selbst in der Hand habe; und auf der anderen Seite, vertreten von eben denselben Personen, die materialistische Auffassung von der Naturgesetzlichkeit und kausalen Bedingtheit auch des geistig-seelischen Verhaltens. Handelt es sich bei den hier relevanten Äußerungen auch selbstverständlich nicht um Festlegungen philosophischer Standpunkte, so ist doch keineswegs zu verkennen, daß sich in ihnen über das persönliche hinaus das Denken der Epoche spiegelt. Denn so eifrig man einesteils — ungefähr seit 1750 — dabei ist, die Freiheit zur Parole des Tages zu machen, so unausweichlich tritt auch wieder die mit ihr verknüpfte Problematik ins Bewußtsein gerade der unabhängigsten Köpfe. Helvétius beispielsweise beantwortet die Frage, was es mit der menschlichen Freiheit auf sich habe, im deterministischen Sinne: »On ne pourroit entendre, par ce mot (sc. liberté), que le pouvoir libre de vouloir ou de ne pas vouloir une chose; mais ce pouvoir supposerait qu'il peut y avoir des volontés sans motifs, et par conséquent des effets sans cause. Il faudroit donc que nous puissions également nous vouloir du bien et du mal; supposition absolument impossible. En effet, si le désir du plaisir est le principe de toutes nos pensées et de toutes nos actions; si tous les hommes tendent continuellement vers leur bonheur réel ou apparent; toutes nos volontés ne sont donc que

l'effet de cette tendance. En ce sens on ne peut donc attacher aucune idée nette à ce mot de liberté¹.

Einem solchen Determinismus zufolge erscheint es als das Vernünftigste, sich immer und überall dem Antrieb der Lust zu fügen. Die Freiheit, die damit relativiert wird, weicht im Bewußtsein einem letztlich ungeistigen Libertinage, d.h. einer Gesinnung, die zwischen Gut und Böse nur mehr einen moralisch irrelevanten quantitativen Unterschied wahrhaben will, und zwar in dem Sinne, daß das Gute der Lust und das Böse dem Schmerz zuzuordnen wäre. Eine derartige Geisteshaltung im Hintergrund der »Liaisons dangereuses« anzunehmen, ist sicherlich nicht unangebracht; gleichwohl bleibt zu bedenken, daß das vorsätzliche Tun des Bösen, indem es hier ja deutlich ein Experiment mit der Freiheit darstellt, aus dem Pläsir-Streben allein nicht zu erklären ist.

Trotzdem mag es verlohnen, die zeitgenössische Moralität im Auge zu behalten. Daß die im Materialismus der Holbach, La Mettrie und Diderot begründete Annahme eines universellen Determinismus nicht eben geeignet ist, zu einer streng sittlichen Lebensführung anzuhalten, leuchtet ohne weiteres ein. Hinzu kommt, daß der christliche Offenbarungsglaube, auf dem ja die traditionelle Moral beruhte, von seiten der Enzyklopädisten und Philosophen den heftigsten Angriffen ausgesetzt ist. Die gleichzeitig propagierte »natürliche Moral«, die im wesentlichen nur mehr die gesellschaftliche Ordnung gewahrt wissen will — und nicht wie jene christliche die Befolgung oft unbequemer und zudem »sinnloser« Vorschriften verlangt, wird denn auch von weiten Kreisen, besonders des Adels, angenommen². Hier nun fällt sie, was die in ihr beschlossenen Möglichkeiten eines freieren Lebenswandels anlangt, auf umso fruchtbareren Boden, als es sich um eine im Niedergang begriffene, blasierte und der alten Normen oft überdrüssige Gesellschaft handelt.

Um jedoch abzusehen von den Folgen des philosophischen Materialismus: die Zeit, in der wir die von Laclos geschilderten Geschehnisse anzusetzen haben, die siebziger Jahre des achtzehnten Jahrhunderts, ist — trotz des ständig drohenden Staatsbankrotts — für die privilegierte Schicht im allgemeinen noch immer eine Zeit wirtschaftlicher Prosperität, was sich darin ausdrückt, daß einer den anderen in Luxus und Aufwand zu überbieten sucht. Ein Hinweis darauf findet sich selbst in den »Liaisons dangereuses«. »Nous ne sommes plus au temps de Madame de Sévigné«, schreibt die Marquise an Madame de Volanges. »Le luxe absorbe tout: on le blâme, mais il faut l'imiter; et le superflu finit par priver du nécessaire« (104/267). Der in diesem Zusammenhang — freilich bewußt verleumderisch — geäußerte Verdacht, der junge Danceny unterscheide sich wohl nur deshalb so löblich von seinen Altersgenossen, weil ihm zu einem lockereren Leben die Mittel fehlten (»qui

¹ *Helvétius*, *De l'Esprit*, ed. cit. I, p.50 f.

² Vgl. dazu *Mornet*, *La pensée franç.* au 18e sc., p.47 f.

sait, si cette sagesse apparente, il ne la doit pas à la médiocrité de sa fortune?») (104/267), läßt erkennen, was im Grunde die Mode verlangt.

Die Frivolität, der also die Epoche insgesamt huldigt, hat einen dreifachen Aspekt: einmal drückt sich in ihr, wie sich das zu Zeiten vollreifer Kultur beobachten läßt, die entfesselte Lebensgier aus; zum anderen ist sie Zeugnis einer aufgeklärten Weltansicht, die das Glück des Menschen allen anderen Postulaten voranstellt; und schließlich — denn es kann sich ja schon finanziell nicht jedermann leisten, frivol zu leben — eine der zeitgemäßen Formen persönlicher und gesellschaftlicher Repräsentation. Sofern man nicht altmodisch ist, oder »encroûtée« (5/43) wie die unvergleichliche Präsidentin de Tourvel, demonstriert man denn den Stand seines Vermögens nicht minder als den seines Geistes in dem, was man sich an Annehmlichkeiten und Vergnügungen leisten kann, und wie man Geld braucht um als »libertin« zu leben, so kann man auch (das mag zumal für den arrivierten Bürger zutreffen) »libertin« werden, um seinem Vermögen eine zeitgemäße Geltung zu verschaffen.

In einem macht sich der neue Lebensstil vorzüglich bemerkbar: in der Beziehung der Geschlechter. Die hier zu beobachtende Frivolität wird nun zweifellos begünstigt durch jene Philosophie, die den Menschen unterschiedslos der Naturgesetzlichkeit ausliefert. Man glaubt sich also, indem man unernst lebt und liebt, (und mit dem eigenen Herzen kaum minder spielt als mit dem des Partners), durchaus im Einklang mit dem Willen der Natur, gegen den der eigene Wille doch nicht anzukommen vermöchte. So ist, was Madame de Merteuil der Präsidentin zu schreiben vorschlägt — »On s'ennuie de tout, mon Ange, c'est une Loi de la Nature; ce n'est pas ma faute« (141/362) — bei allem gezielten Zynismus, vom zeitgenössischen Determinismus her betrachtet, durchaus nicht weither geholt. Indem die beiden Verderber Madame de Tourvel derart traktieren, tun sie im Grunde kaum anderes, als daß sie den in einer weitverbreiteten Denkungsart ihrer Zeit latent vorhandenen Antihumanismus bewußt ausspielen. Die Frivolität der aufgeklärten Liebesmoral zeigt sich hier in ihrer grausamsten Konsequenz.

Das Leben im Geist der Sinnlichkeit ist sozusagen zur Mode geworden wie überhaupt alles »Natürliche«. Aber damit ist schon das Paradox ausgedrückt: denn wohl zu keiner Zeit war der Mensch weniger unmittelbar in seinem Verhältnis zur Natur wie im hochzivilisierten Dix-huitième. Wenn trotzdem die Natur in aller Munde war, konnte dieses Verhältnis nur ein reflektiertes sein. Das Liebestreiben in der Gesellschaft hat denn auch weit mehr mit Kunst als mit Natur zu tun. Elementare Leidenschaften und direkte Gefühlsäußerungen wird man hier vergeblich suchen. Dafür aber gibt es die Galanterie, und das ist eine Form des erotischen Verhaltens, der gemäß man mit seinen Gefühlen (sofern man überhaupt welche hat) taktisch operiert. Die Liebe, oder was man so zu nennen beliebt, ist insgesamt zu einem mehr oder weniger geistreichen Pläsir, dem Jagdvergnügen vergleichbar, kurz, zum zeitvertreibenden Gesellschaftsspiel abgesunken.

Daß Verstellung und Heuchelei in dieser Atmosphäre aufs kräftigste gedeihen, kann nicht wundernehmen. Das Empfinden für das Wahre und Richtige, so sehr es sich einesteils pervertiert erweist, ist dabei keineswegs immer völlig erstorben. Man kann, der Mode folgend, das frivole Spiel mitmachen und zugleich von seiner Fragwürdigkeit berührt sein. Ja man kann, wie das fast durchweg bei den »hommes de lettres« festzustellen ist, gesellschaftskritische Ideen verkünden, ohne selbst danach zu leben. Eine selbstmörderische Inkonsequenz scheint überhaupt charakteristisch für die agonisierende Gesellschaft am Ende des Ancien Régime. Beachtenswert in diesem Zusammenhang erscheint eine Bemerkung von Madame de Volanges: »sans doute, je reçois M. de Valmont, et il est reçu partout; c'est une inconséquence de plus à ajouter à mille autres qui gouvernent la société. Vous savez, comme moi, qu'on passe sa vie à les remarquer, à s'en plaindre et à s'y livrer« (32/92). Valmont ist, wie man allenthalben weiß, überaus gefährlich, er wirkt in der Gesellschaft, der er angehört, als zersetzendes Element: gleichwohl scheint man ihn darum eher zu bewundern denn zu verabscheuen. Etwas wie Bewunderung schwingt denn auch mit in den Worten der Volanges, seiner erbittertsten Feindin, wie sie nicht nur »un beau nom, une grande fortune, beaucoup de qualités aimables« an ihm findet, sondern auch vor allem sein »empire dans la société« hervorhebt. — So wäre wohl dem Vicomte nicht ganz umsonst daran gelegen, im Ruf eines gewissenlosen Libertin zu stehen? Und gibt nicht auch die Tatsache zu denken, daß seinesgleichen, Prévau, am Ende vollkommen rehabilitiert und überdies gefeiert wird (173/419)? Manches spricht dafür, daß wir hier einen Typ »à la mode« vor uns haben. Das Verhältnis der Rokoko-Gesellschaft zu solchen Figuren dürfte — mit Kierkegaard zu sprechen — das einer sympathischen Antipathie, einer liebäugelnden Ablehnung, gewesen sein.

Problematisch vor allen Dingen ist die gesellschaftliche Stellung der Frau. Die für sie möglichen Verhaltensweisen und besonders die ihr vom Manne her drohenden Gefahren werden in den »Liaisons dangereuses«, über die Beispiele der Handlung hinaus, theoretisch dargelegt. Es fällt dabei auf, daß die Frau durchweg als Partnerin oder zumindest potentielle Partnerin des Mannes betrachtet wird. Eine Ausnahme macht freilich Madame de Merteuil: in ihr treffen wir einen Grad der Emanzipation an, wie er nicht nur im achtzehnten Jahrhundert für eine Frau exzeptionell ist. Aber gerade was die Marquise zum Frauenschicksal im allgemeinen äußert, ist aufschlußreich; sieht sie doch das Verhältnis der Geschlechter wesentlich als das einer verschworenen Gegnerschaft, bei der die Frau, da die Gesellschaft sie zur Passivität verurteilt, von vornherein die Unterlegene ist. »Dans cette partie si inégale,« schreibt sie an Valmont, »notre fortune est de ne pas perdre, et votre malheur de ne pas gagner« (81/198) — und kennzeichnet damit den ihrem Geschlecht möglicherweise beschiedenen Glücksfall durch seine Negativität. Die der Frau zugestandene, gesellschaftlich sanktionierte Freiheit reicht

demnach kaum weiter, als daß sie sich dem Werben des Mannes verschließen oder ihm nachgeben kann. Im letzteren Fall geht sie ein erhebliches Risiko ein, indem nämlich dem Manne, von der gesellschaftlichen Moralität her, nichts im Wege steht, ihr bei Belieben ein »abandon humiliant« zu bereiten. Aber auch sonst ist sie — sofern sie nicht, wie eben Madame de Merteuil selber, auf illegitime Mittel zurückgreift — der männlichen Willkür hilflos ausgeliefert: »A la merci de son ennemi, elle est sans ressource, s'il est sans générosité: et comment en espérer de lui, lorsque, si quelquefois on le loue d'en avoir, jamais pourtant on ne le blâme d'en manquer?« (81/199)

Wir haben keinen Grund, die von Madame de Merteuil gemachten Feststellungen schlechtweg von der Hand zu weisen. Gleichwohl dürfte das hier entworfene Bild der Frau von der Wünschbarkeit gefärbt sein: zeigt es auch sicherlich nicht die Frau, wie sie sich selbst gern sähe, so zeigt es sie doch wohl, wie sie als Frau vom Manne gesehen werden möchte. Zu verstehen ist diese tendenziöse Darstellung des Frauenschicksals als ein Versuch, die vielbenedete Freiheit des Mannes im gesellschaftlichen Leben, aus dem Ressentiment heraus, abzuwerten. Die empirische Wirklichkeit der Frau im achtzehnten Jahrhundert sieht denn freilich etwas anders aus als die von der Marquise gezeichnete. Wenn die Sitte es der Frau auch verwehrt, in irgendeiner Weise öffentlich die Initiative zu ergreifen, so ist es ihr doch unbenommen, indirekt und unauffällig ihren Willen zu behaupten. Darin nun, in der Kunst der mittelbaren Beeinflussung, entwickelt gerade die Frau dieser Epoche eine außerordentliche Geschicklichkeit. Als Paradebeispiel einer machtsüchtigen Frau wäre hier die Marquise de Pompadour (1721 — 1764) zu nennen, und die Merteuil der »Liaisons dangereuses« ist sozusagen eine Pompadour im kleinen, die es sich zum Ziel setzt, die an sich so gefährlichen Männer zum »jouet de mes caprices ou de mes fantaisies« zu machen (81/199).

Das unterschiedliche Maß zugestandener Freiheit kommt in relativer Unterschiedlichkeit des Verhaltens zum Ausdruck. Grob gesprochen, antwortet hier dem männlichen Zynismus die weibliche Hinterlist. Dabei darf nicht übersehen werden, daß die Frau gewissermaßen von der Gesellschaft in ihre Doppelrolle als fügsame Gefährtin und heimliche Lenkerin des Mannes gedrängt wird. Das hauptsächliche Mittel, dessen sie sich bedient, um ihrerseits den Mann zu gängeln, liegt im taktisch geübten Gewähren und Versagen ihrer selbst. Choderlos de Laclos hat in seinem Essay »Des femmes et de leur éducation« für diese Erscheinung, die er als ein (letztlich der männlichen Tyrannei zu Lasten gehendes) Zivilisationsübel erachtet, die folgende Erklärung: »l'expérience d'une longue suite de siècles leur eût appris (sc. aux femmes) à substituer l'adresse à la force. Elles sentirent enfin que, puisqu'elles étaient plus faibles, leur unique ressource était de séduire; elles connurent que si elles étaient dépendantes de ces hommes par la force, ils pouvaient le devenir à elles par le plaisir.« Dabei handeln sie nicht selten wiederum gegen ihr eigenes Interesse: »elles pratiquèrent l'art pénible de refuser, lors même

qu'elles désiraient de consentir«³. — Die Frau sieht sich also, sofern sie ihr Los erleichtern will, auf Verstellung angewiesen. Die Lüge, ist es zunächst auch nur die Notlüge, wird ihr zur einzig wirksamen Waffe der Selbstbehauptung. Selbst Madame de Tourvel, diese »image d'une gaîté naïve et franche« (6/45), macht da keine Ausnahme: »Toute sage qu'elle est, elle a ses petites ruses comme une autre« (25/81).

Was nun das Tugendideal anlangt, dem die Epoche, unbeschadet der gleichzeitigen Frivolität, so gern überschwenglich huldigt, so ist freilich festzustellen, daß seine praktischen Auswirkungen im gesellschaftlichen Leben geringfügig sind. Das mag nicht zuletzt in der etwas fadenscheinigen Sittenlehre des damals aktuellen Materialismus seinen Grund haben, der ja insgemein die Willensfreiheit und mithin die Möglichkeit moralischer Zurechnung leugnet. Die Anhänger Rousseauscher Gefühlsmoral stehen demgegenüber keineswegs besser da. Zwar wird hier noch am »libre-arbitre« festgehalten; indem sich ihr zufolge aber das menschliche Handeln und Betragen einzig auf die Subjektivität, die »unfehlbare« Stimme des Gewissens (»tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal«)⁴ einstellt, verliert es jede überpersönliche Verbindlichkeit. Einig — mit Ausnahme des vor einem theoretischen Amoralismus nicht zurückschreckenden Materialisten La Mettrie (1709 — 1751) — sind sich die französischen Aufklärer darin, daß Tugend die Bedingung menschlichen Glücks sei. Für die meisten hat die Tugend (nach Diderot ist sie geradezu in »bienfaisance« umzutaufen)⁵ freilich kaum mehr einen selbständigen Wert: sie ist, indem mit ihr letztlich nur das Wohltun gemeint ist, das ich meinem Nächsten erweise und das mir durch dessen Gewogenheit wieder zugute kommt, nichts anderes als vernunftgemäß geregelte Selbstliebe.

Die Gefahr eines solchen Tugendbegriffs, der die Gesinnung weitgehend unbeachtet läßt, ist leicht einzusehen. Indem die Tugend von vornherein auf das Glück als ihren Lohn abzielt, wird sie zum Kalkül. Diese fade bürgerliche Tugendauffassung ist es denn auch, die Valmont mit seiner Wohltäter-Posse parodistisch exemplifiziert. Wo man die Tugend vornehmlich im Handeln für andere (das durchaus interessiert sein darf, ja im Grunde notwendig interessiert ist) erblickt und nicht mehr in erster Linie auf das »hochgeartete Sein und Wesen der Seele« (Max Scheler)⁶ sein Augenmerk richtet, besteht die Neigung, sie nur noch, wie überhaupt die Moralbegriffe, für etwas Willkürliches zu erachten. Mit anderen Worten: die Tugend verliert ihre Bedeutung für das Individuum in dem Maße, in dem die Gesellschaft nach ihr verlangt. Wozu das führen kann, entnehmen wir den Worten des Versac in Crébillons »Égarements du coeur et de l'esprit«: »Les vertus, les agréments et les talents

³ Laclos, *Des femmes et de leur éducation*, Chap. 10. Oeuvres compl., p.460

⁴ Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*. Émile IV, ed. cit. p.348

⁵ Vgl. Diderot, *Le Rêve d'Alembert*, ed. cit., p.959

⁶ Bedenken gegenüber der bürgerlichen Tugendauffassung bei Max Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend*. In: *Abhandlungen u. Aufsätze I*, Leipzig 1915

y (sc. dans le monde) sont purement arbitraires, et l'on n'y peut réussir qu'en se défigurant sans cesse«⁷.

Da letztlich nur der Schein ernst genommen wird⁸, gibt man sich mit dem Anschein der Tugend zufrieden. Ist dies auch weitgehend die Wirklichkeit der gesellschaftlichen Moral, der sich die Zyniker wie Valmont geschickt bequemen, so kann es doch gerade darum nicht ihre offizielle Theorie sein. Trotzdem finden sich entsprechende machiavellistische Gedanken auch ausgesprochen, und zwar bei La Mettrie, der erklärt, Tugend und Laster existierten nur innerhalb der Gesellschaft und der Schein der Tugend sei ebenso gut wie die Tugend selbst⁹. Die Tugendbegeisterung der Epoche gilt nämlich vor allem ihrem Erscheinungsbild. Die Zeitgenossen bewundern den tugendhaften Menschen, wie sie den glücklichen Menschen bewundern. Denn Tugend bedeutet für sie ja über den ästhetischen Reiz hinaus die beste Disposition zum Glücklichen. Wo sie, wie bei der Präsidentin Tourvel, aber nicht nur vorgetäuscht, sondern wirklich vorhanden ist, hat sie für einen Libertin vom Schlage Valmonts überdies noch den Vorzug, ein erschwerendes Moment der Verführung zu sein.

Entsprechend der nur selten vorkommenden echten Tugend, begegnen wir auch nur selten einer echten Scham. Wir haben es ja mit einer Zeit zu tun, in der alles weit mehr auf Reputation als auf wahren Charakter ankommt. »L'honnêteté des femmes est souvent l'amour de leur réputation et de leur repos«, sagt La Rochefoucauld¹⁰, und die Bemerkung scheint recht eigentlich auf die Salongesellschaft des achtzehnten Jahrhunderts gemünzt. Abgesehen von der Rücksicht, die man auf seinen Ruf zu nehmen hat, dürfte ihr im allgemeinen an der Scham nichts gelegen sein: aufgeklärt wie man ist, betrachtet man sie als etwas bloß Anerzogenes, von dem man sich ohne weiteres befreien kann wie von einem Vorurteil. Eine tiefere Auffassung der Scham beweist allerdings Marivaux in seinen Komödien. Charakteristisch aber ist schon ein Betragen wie das der Cécile nach Valmonts erstem nächtlichen Besuch: ihre Scham ist darum so wenig überzeugend, weil sie genau dem konventionellen Reaktionsschema entspricht (97/244)¹¹. Laclos hat hier mittels der Ironie, mit der er den Bericht der kleinen Volanges von Madame de Merteuil aufnehmen läßt, durchblicken lassen, wie seine Zeit in diesem Punkt denkt.

Immer wieder zu beobachten ist die Abhängigkeit von öffentlicher Meinung und allgemeinem Urteil. Diese spiegeln aber nicht, wie man es erwarten sollte, den Durchschnitt der aktuellen Überzeugungen, sondern unterstehen durchaus noch der Macht der längst verabschiedeten Vorurteile: sie sind mithin weniger bestimmt durch das, was die Leute wirklich denken und

⁷ *Crébillon* fils, *Les Égaréments du coeur et de l'esprit*, ed. cit. I, p.27

⁸ Siehe Kap. IV, Anm. 51

⁹ In: *L'Anti-Sénèque ou le Souverain bien* (1750). Vgl. dazu *G. Gorer, Marquis de Sade*, p.117

¹⁰ *La Rochefoucauld, Réflexions*, No 205

¹¹ Vgl. dazu *Seylaz*, l.c. p.76

empfinden, als durch das, was sie denken und empfinden zu müssen glauben. Aufschlußreich in dieser Hinsicht ist die Art, wie Madame de Merteuil die plötzliche Abreise der Präsidentin beurteilt: »Que voulez-vous que fasse une pauvre femme qui se rend et qu'on ne prend pas? Ma foi, dans ce cas-là, il faut au moins sauver l'honneur« (106/274). Bei allem Libertinage, dem sie sich insgeheim hingibt, ist ihr das allgemeine Urteil niemals gleichgültig; war sie doch schon als junges Mädchen mit ihrer Lektüre darauf bedacht, die konventionell gebilligten Gepflogenheiten kennenzulernen: »et je m'assurai ainsi de ce qu'on pouvait faire, de ce qu'on devait penser, et de ce qu'il fallait paraître« (81/203).

Immer ist die Gesellschaft als Publikum gegenwärtig. Das gilt, wie wir schon früher sahen, in besonderer Weise für den Verführer¹². Valmont braucht die Gesellschaft für seine bösen Triumphe: er braucht ihre Bewunderung oder Empörung zur Selbstbestätigung, er braucht sie als Objekt seines Zynismus und als Medium seiner Indiskretion; kurz, sie ist ihm Gegenspielerin, Mitspielerin und Zuschauerin zugleich. Insbesondere aber ist nicht zu übersehen, daß er die Krönung seiner Machenschaften in dem Klatsch erblickt, der sich unvermeidlich an seinen Verführer-Erfolg anknüpfen wird. Dies ist freilich nur darum möglich, weil die Gesellschaft an sich schon der üblen Nachrede zugetan ist. Hören wir Helvétius darüber: »Aussi ne cherche-t-on, dans les cercles, qu'à malignement interpréter les actions des hommes; à saisir leur côté foible, à les persiffler, à tourner en plaisanterie les choses les plus sérieuses, à rire de tout, et enfin à jeter du ridicule sur toutes les idées contraires à celles de la bonne compagnie. L'esprit de conversation se réduit donc au talent de médire agréablement«¹³. Die tadelnde Feststellung bezieht sich ausdrücklich auf den »esprit du siècle«. Mit einem Wort: die »médiance« ist das gebräuchlichste Mittel der damaligen Gesellschaftsintrige. Und Leuten wie Valmont und der Marquise de Merteuil bereitet es eine hämische Freude, wenn sie etwas zur »Gazette de médiance« (141/362) beitragen können¹⁴.

Bemerkenswert ist gleichwohl, daß solche Boshaftigkeit sich allgemeiner Beliebtheit erfreut. Der Grund für eine derartige Geschmackspervertierung wird in der Langeweile und Blasiertheit zu suchen sein. Außerdem kann man sie, wie dies Duclos tut, als eine Art Sport und Wettkampf der Eitelkeiten erklären: »La méchanceté . . . a cessé d'être odieuse, sans même perdre son nom. . . Aujourd'hui la méchanceté est réduite en art, elle tient lieu de mérite à ceux qui n'en ont point d'autre, et souvent leur donne de la considération«¹⁵. In dem Sinne, daß es den Lästern vor allem um den Beifall der Gesellschaft zu tun ist, äußert sich auch Helvétius und fügt hinzu: »C'est

¹² Vgl. dazu *Stendhal*, *De l'Amour*, l.c. p.231 (= Chap. 59)

¹³ *Helvétius*, *De l'Esprit*, ed. cit. II, p.84

¹⁴ Vgl. auch *Lettre 71*, p.172: »A présent que je me suis amusé, il est juste que le Public ait son tour.«

¹⁵ *Ch. P. Duclos*, *Considérations sur les mœurs*, Amsterdam 21752, p.184 f. (Zit. nach Ruff, *L'esprit du mal*, p.13)

des applaudissements indiscrets qu'on doit ce grand nombre de méchants¹⁶. Vergleichen wir mit diesen Feststellungen das Verhalten und Ansehen eines Valmont, so bekommen wir den Eindruck, daß der geistreiche Zynismus seiner Zeit geradezu in Mode steht. Gegenüber dem voraufgegangenen Jahrhundert zeichnet sich damit eine Entwicklung ab, welche die Begriffe »honnêteté« und »mérite« immer mehr durch »vanité« und »reputation« zu ersetzen erlaubt. Und was die um sich greifende Sittenverderbnis anlangt, scheint Diderot jedenfalls kaum zu übertreiben, wenn er (am 7. 10. 1761) an Sophie Volland schreibt: »Les libertins sont bien venus dans le monde, parce qu'ils sont inadvertants, gais, plaisants, dissipateurs, doux, complaisants, amis de tous les plaisirs . . . En un mot, un libertin tient la place du libertinage qu'on s'interdit: et puis ils sont si communs que, s'il falloit les bannir de la société, les dix-neuf vingtièmes des hommes et des femmes en seroient réduits à vivre seuls. On les reçoit, parce qu'on ne veut pas trouver les portes fermées. On est, on a été, et peut-être un jour sera-t-on libertin. Que cela soit ou non, on a été tenté de l'être. A tout hasard, une femme est bien aise de scavoir que, si elle se résout, il y a un homme tout prêt qui ménagera sa vanité, son amour-propre, sa vertu prétendue, et qui se chargera de toutes les avances¹⁷.

Das Libertinage — das ist nun freilich nicht zu übersehen — ist auch in dieser Form ein Produkt der Aufklärung. Er ist eine Folge der materialistischen Philosophie, die weitgehend atheistisch ist, und zudem eine Reaktion auf die herkömmliche Moral. Als spezifische Geisteshaltung entspringt er, wie dies Paul Valéry in seinem Vorwort zu den »Lettres persanes« dargelegt hat, dem Zustand einer allzu selbstverständlich gewordenen, gesicherten Gesellschaftsordnung¹⁸. Indem der Geist nicht mehr damit beschäftigt ist, die Grundlagen der Freiheit zu schaffen, wird er gleichsam übermütig: er wird kritisch, greift die Bedingungen der Gesellschaft als auf Vorurteilen beruhend an — und vergißt dabei, daß er seine aktuelle Freiheit letztlich gerade den zivilisatorischen Konventionen verdankt. Der freie Geist wendet sich gegen den ihn ermöglichenden Grund: genau das bezeichnet die Position des Libertinage im Gang der Aufklärungsdialektik.

Die Geisteshaltung des Libertin ist anfänglich die eines rigorosen Skeptizismus. Wie Stendhals Lamiel wittert er hinter jeder sogenannten Tugend eine Hypokrisie. So falsch und hinterlistig sein Betragen gegen andere auch sein mag, für seine Person ist er fest entschlossen, sich nichts vormachen zu lassen, auch von sich selbst nicht. Typisch ist etwa, wie Valmont das Verhalten Danceny beurteilt, als dieser den Vorschlag, er solle der Mutter Céciles, um sie zu beruhigen, Verzicht auf seine Liebe versprechen, energisch zurückweist: »Ce serait tromper, me répétait-il sans cesse: ce scrupule n'est-il pas édifiant, surtout en voulant séduire la fille? Voilà bien les hommes! tous

¹⁶ *Helvétius*, l.c. p.85 f.

¹⁷ *Diderot*, *Lettres à Sophie Volland*, I, p.224 f.

¹⁸ Vgl. *Valéry*, *Préf. aux Lettres persanes*, ed. cit. I, p.510

également scélérats dans leurs projets, ce qu'ils mettent de faiblesse dans l'exécution, ils l'appellent probité« (66/161). Die libertinistische Vorurteilslosigkeit hat hier, wie überhaupt bei Valmont und Madame de Merteuil, die Grenze überschritten, die sie vom Zynismus trennt: sie ist Selbstzweck geworden. Wenn freilich das der Fall ist, d.h. wenn der Kampf gegen die Vorurteile aufhört, der Wahrheitssuche zu dienen, tritt der Moment ein, wo Aufklärung in Barbarei umschlägt. Kulturhaß, im Sinne einer Umwertung aller Werte, ist aber gewissermaßen auch das, was sich im Treiben der von Laclos geschilderten Verführer ausdrückt.

Der auffälligsten Erscheinung libertinistischer Vorurteilslosigkeit begegnen wir in der hemmungslosen Promiskuität. Dahinter steht, als ideelle Voraussetzung, letztlich die materialistische Weltansicht, der zufolge Körper und Geist substantiell nicht voneinander verschieden sind. Ein vollkommen demystifizierter Liebesbegriff ist die Folge davon. Er findet bei Laclos seinen Niederschlag in Äußerungen, wie wir sie im zweiten Abschnitt des dritten Kapitels betrachtet haben. Die Schamlosigkeit, wie sie sich etwa in den Bemerkungen über die vorzunehmende »Erziehung« der kleinen Volanges ausdrückt, ist gleichermaßen, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, eine Erscheinung der Aufklärung. Bei Diderot findet sich das Wort, daß der Verlust der Vorurteile einen für den Verlust der Unschuld entschädige¹⁹. Dem fortgeschrittenen Libertinage der Merteuil aber ist die Unschuld vollends ein Hindernis für die geistige Ausbildung. »Je lui ai promis de la former,« heißt es von Cécile, als die Marquise noch daran denkt, sie zu ihrer Vertrauten zu machen — »mais je ne puis en rien faire, tant qu'elle ne sera pas. . . ce qu'il faut qu'elle soit« (54/138).

Ist man, wie Valmont und die Merteuil, einmal entschlossen, als Libertin zu leben, so hat der Gedanke, daß ein Mädchen, um zu geistiger Selbständigkeit zu gelangen, zuerst seine Unschuld verlieren müsse²⁰, bald nichts Außerordentliches mehr. Das Ungeheuerliche daran empfindet nur, wer ethischem Denken verhaftet ist. Ebenso verhält es sich mit den Praktiken des Libertinage überhaupt: der »aufgeklärte« Geist sieht sie demystifiziert und qualitätslos und hat für den, der in ihnen mehr erblickt als das, was sie der Sache nach sind, nur Hohn und Spott. Mit der Idee des Sakrilegs schwindet dann freilich auch der Begriff Sünde, und selbst das Obszöne, das der sittlich gebundene Mensch als Beschmutzung empfindet, erscheint mit einem Mal moralisch indifferent.

Dieser letzte Gedankengang — das können wir ohne weiteres unterstellen — gehört sozusagen zum theoretischen Fundament des Libertinage der Aufklärungszeit. Gleichwohl besteht kein Zweifel, daß auch hier die Praxis

¹⁹ Siehe Kap. I, Anm. 66

²⁰ Vgl. Mme de Merteuil an Cécile, Lettre 105, p.271: »Mais si vous ne vous formez pas davantage, que voulez-vous qu'on fasse de vous? Que peut-on espérer, si ce qui fait venir l'esprit aux filles, semble au contraire vous l'ôter?«

anders aussieht. In Wahrheit ist die Unsittlichkeit, zunächst wenigstens, durchaus noch nicht gleichgültig. Dem widerspricht schon der intellektuelle Eifer, mit dem die »roués« sich gegen die Tugend, vor allem der Frau, verschwören, sowie die lüsterne Neugierde, mit der sie die Wirkung beobachten, die ihre Schandtaten bei den Opfern hervorrufen. Ohne den geheimen Glauben an die Möglichkeit des Sakrilegs dürfte etwa ein Valmont kaum Interesse daran haben, Cécile mit einem »cathéchisme de débauche« zu versehen und zu erleben, wie sie sich arglos der »mots techniques« bedient (110/288). Überhaupt ist zu bemerken, daß die teuflische Lust, mit der in den »Liaisons dangereuses« Schändlichkeiten verübt werden, der intellektuellen Ausgangsposition des Libertinage, der vorurteilslosen Sachlichkeit, in gewisser Weise widerspricht. Eine gewisse Unsicherheit drückt sich jedenfalls auch darin aus, daß man auf der einen Seite die Prüderie einer Tourvel verspottet (5/43), während man auf der anderen Céciles schamlose Gelehrigkeit durchaus verächtlich findet (»Ces sortes de femmes ne sont absolument que des machines à plaisir«) (106/275).

Der Geist des achtzehnten Jahrhunderts erscheint also gerade da pervertiert, wo er sich am folgerichtigsten zu verwirklichen glaubt. Allerdings muß hier daran erinnert werden, daß das Böse, wie es in dem Werk des Choderlos de Laclos vorkommt, letztlich nicht aus den Ideen der Aufklärung, ja vollständig nicht einmal aus dem ethischen Indifferentismus des geistigen Libertinage erklärt werden kann. Entscheidend ist hier vielmehr immer eine besondere Subjektivität. Aber bestehen bleibt nichtsdestoweniger die Tatsache, daß die dort entwickelten Ideen geeignet sind, dem Bösen den Weg zu ebnen. Was sich vor allem als verhängnisvoll erweist, ist die aus der Doktrin des Materialismus erfolgende Relativierung der Werte. »Es gibt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen«, wird Nietzsche später sagen²¹; aber das ist bereits die Auffassung der meisten Enzyklopädisten. Für Helvétius etwa ist das Böse schon nichts anderes mehr als natürliche Interessenbehauptung im Sinne der Selbsterhaltung²². Da alles Geschehen der Naturgesetzlichkeit unterliegt, kann keine Tat mehr zugerechnet werden. Schuld und Unschuld sind damit zu relativen Begriffen entwertet. In gewisser Hinsicht gleicht denn auch das Wirken Valmonts und seiner Komplizin dem einer Schicksalsmacht; zumindest scheint unter ihrer Einwirkung offenbar zu werden, daß es keine absolute Unschuld gibt²³. Vernehmen wir, wie am Schluß des Romans der gereifte Danceny Cécile zu rechtfertigen versucht: »ce cœur si simple, ce caractère si doux et si facile, ne se seraient-ils pas portés au bien, plus aisément encore qu'ils ne se sont laissés entraîner vers le mal? Quelle jeune personne, sortant de même du Couvent, sans expérience et presque sans idées, et ne portant

²¹ Nietzsche, *Jenseits*, § 108

²² Vgl. Helvétius, l.c. p.96

²³ Vgl. dazu Salomon, *Liberté et libertinage*, l.c. p.60

dans le monde, comme il arrive presque toujours alors, qu'une égale ignorance du bien et du mal; quelle jeune personne, dis-je, aurait pu résister davantage à de si coupables artifices? Ah! pour être indulgent, il suffit de réfléchir à combien de circonstances indépendantes de nous, tient l'alternative effrayante de la délicatesse, ou de la dépravation de nos sentiments« (174/420 f.).

An der Verderbtheit Céciles sollen also gewissermaßen die äußeren Umstände schuld sein. Diese Erklärung legt die Frage nahe, ob dies nicht auch bei den Verführern zutrefte. Ist die Frage auch nicht anhand des Materials, das der Roman selbst bietet, zu bejahen, so kann man sie in etwa doch positiv beantworten, und zwar durch den Hinweis auf die allgemein laxen Moralität der Epoche, deren ideelle Ursachen und praktische Folgen wir im vorangehenden angedeutet haben. Dennoch gilt es hier eines zu berücksichtigen: Valmont und Madame de Merteuil selbst betrachten ihr eigenes Tun in keiner Weise als Ausfluß der Fatalität. Wenn auch im »Abschiedsbrief« an die Präsidentin der vorgebliche Überdruß mit den Worten begründet wird: »c'est une Loi de la Nature; ce n'est pas ma faute« (141/362), so ist das doch barer Hohn, der keineswegs einen Glauben an solche Naturgesetzlichkeit bezeugt, sondern im Gegenteil ihn lächerlich macht.

Das Böse der »Liaisons dangereuses« wird vielmehr geistig und im vollen Bewußtsein der Freiheit ergriffen, ja auch sein eigentliches Ziel ist geradezu die Steigerung des Freiheitsbewußtseins. Indem das Böse aber gleichsam eine Anstrengung des Geistes im Sinne des Fleisches darstellt, muß der Geist im selben Augenblick auch wieder seine Freiheit verneinen, um in den Dienst der animalischen Triebe zu treten. Die fortschrittlich erscheinende Reaktion auf die moralischen »Vorurteile«, vor allem der Tugendideologie, erweist sich so letztlich als intellektuelle Freude an der Regression überhaupt. Daraus ergibt sich freilich auch die vollständige Perversion des Gewissens, d.h. gewissenlos zu leben und das Böse zu tun, wird zur Pflicht desjenigen, der das Böse wählte, um von allen Pflichten frei zu sein. Die hier geforderte Verhöhnung der Moral sieht dann in der Praxis so aus, daß man eigens das tut, wofür man — wenn es mit rechten Dingen zuginge — bestraft und verachtet zu werden verdiente.

2. Der Angriff auf die aktuellen Werte

Valmont und die Marquise de Merteuil verhöhnen die Moral auf jede nur erdenkliche Art; vorzüglich aber tun sie es in der Weise, daß sie sich der von ihr vorgesehenen Formen parodistisch bedienen, indem sie sie als Maske einer ganz anderen Gesinnung benützen. Die Neigung zum Persiflage ist der Epoche freilich überhaupt eigen, und so bestimmt der Spott auch den Ton der Korrespondenz, welche die beiden Komplizen miteinander haben. Schließlich läßt sich, wie Seylaz bemerkt, der ganze Roman betrachten »comme une entreprise de démystification, dans la mesure où les valeurs attachées

traditionnellement ou conventionnellement à l'image de l'homme classique se trouvent sans cesse récuses et soumises à l'action corrosive du persiflage²⁴.

Da begegnen dem Leser beispielsweise spöttische Anspielungen auf das Ideal des heroischen Lebens, das dem klassischen Jahrhundert noch durchaus teuer und wert gewesen war. Madame de Merteuil apostrophiert den Vicomte als Ritter, der gleichsam in ihrem Dienst steht, und erteilt den Auftrag, die kleine Volanges zu verführen, in entsprechender Form: »jurez-moi qu'en fidèle Chevalier, vous ne courrez aucune aventure que vous n'ayez mis celle-ci à fin. Elle est digne d'un Héros: vous servirez l'amour et la vengeance«. Die parodistische Absicht enthüllt sich jedoch sogleich in dem zynischen Zusatz: »ce sera enfin une rouerie de plus à mettre dans vos Mémoires« (2/37). Ein anderes Mal soll Valmont einen Brief als Beweis seines Triumphes über die Präsidentin beibringen: »semblable à nos preux Chevaliers qui venaient déposer aux pieds de leurs Dames les fruits brillants de leur victoire« (20/69). Und schließlich bekommt er von der Merteuil den Vorwurf zu hören, seine Zurückhaltung gegenüber der Präsidentin sei »digne des plus beaux temps de notre Chevalerie« (106/274).

Die Verhöhnung der konventionellen Werte kann indessen weit schärfere Formen annehmen. Das Beispiel jenes dreist zweideutigen Briefes, aus dem Bett der Dirne Émilie an Madame de Tourvel adressiert, haben wir schon früher angeführt. Hier wird die Sprache leidenschaftlicher Liebe in geradezu unwahrscheinlicher Weise mißbraucht. Indem die gebrauchten Worte mit dem Wechsel der Perspektive ihren Sinn ins genaue Gegenteil verkehren und der Ausdruck schwärmerischer Huldigung in den gemeinsten Beleidigung umschlägt, wird gewissermaßen nicht nur die Liebe, sondern auch alle Sprache, in der sie sich mitzuteilen pflegt, höhnisch herabgesetzt²⁵.

So sehr in der Sucht, die menschliche Innerlichkeit und ihre Ausdrucksformen zu diskreditieren, auch entschieden das Böse zum Vorschein kommt, ist es doch nicht zu verkennen, daß die Reaktion auf das Pathos der großen Gefühle und Worte immerhin ein ursprünglicher Zug der Aufklärung ist. Hier freilich war die Skepsis — zunächst wenigstens — durchaus vernünftig: sie benahm sich im Sinne einer notwendig gewordenen Neuorientierung und Klärung der Begriffe. Die Frivolität, die so leicht zum Bösen ausarten konnte, beginnt erst da, wo mit dem suspekten Wort unterschiedslos die bezeichnete Sache abgetan wird. Im Sprachgebrauch der Libertins, besonders aber der Laclos'schen Verführer, sieht dies dann so aus, daß ein Wort wie »Liebe« eigentlich gar kein selbständiger Begriff mehr ist, sondern nur noch eine Umschreibung (»un prétexte« oder »un mot parasite«, wie sie selbst sagen würden) (51/202, 85/220) für die Regungen des Geschlechtstriebes.

Beliebt ist es offenbar auch, mit der Sprache der Religion seinen Spott zu treiben. Wie im Mittelalter²⁶ müssen sakrale Ausdrücke herhalten, um eine

²⁴ Seylaz, l.c. p.95

²⁵ Vgl. dazu Seylaz, l.c. p.94 f.

²⁶ Vgl. dazu *Huizinga*, Herbst des Mittelalters, Stuttgart ⁸1961, p.153

sexuelle Angelegenheit zweideutig zu bezeichnen. So heißt es etwa in einem Brief des Vicomte an die Marquise — was als eine Parodie auf die frommen Reden von Madame de Tourvel zu verstehen ist: »depuis que, nous séparant pour le bonheur du monde, nous prêchons la foi chacun de notre côté, il me semble que dans cette mission d'amour, vous avez fait plus de prosélytes que moi. Je connais votre zèle, votre ardente ferveur; et si ce Dieu-là nous jugeait sur nos œuvres, vous seriez un jour la Patronne de quelque grande ville, tandis que votre amis serait au plus un Saint de village« (4/40). Gemeint ist hier freilich eben derselbe Gott Amor, den Valmont insgeheim im Sinn hat, als er der Präsidentin erklärt, seine Gefühle für sie seien von der Art, daß er sie ohne weiteres selbst der Gottheit als Huldigung darbringen könne (36/102 f.). Madame de Merteuil aber überreicht Belleruche den Schlüssel ihrer »petite maison« mit der Bemerkung: »c'est au Sacrificateur à disposer du Temple« (10/55). Und bezüglich jener gefühlsselligen Frauen, die angeblich fortwährend den Liebhaber mit der Liebe verwechseln, heißt es, sie brächten abergläubisch dem Priester Glaube und Ehrfurcht entgegen, wie sie nur der Gottheit selbst zukämen (81/199).

An erster Stelle wird in den »Liaisons dangereuses« die Tugend verhöhnt. Die Diskreditierung geschieht hier freilich weniger durch lästerliche Reden als durch den Mißbrauch ihrer Ausdrucksformen, die perfekte Tartüfferie. Da sie der Verführung dient, ist der Zweck dieser Tugend-Heuchelei genau das Gegenteil der Tugend. In der Entwertung der Tugend, wie sie ihre parodistische Verwendung mit sich bringt, sieht Hugo Friedrich zu Recht den Sinn der von Valmont praktizierten Verführung: »Sein Immoralismus, geschult in der Mimesis aller menschlichen Ausdrucksformen, ahmt auch die empfindsame Denkart, Geste und Sprache nach, um sie von innen her zu zerstören«²⁷. Dies ist schließlich auch die bittere Wahrheit unseres Romans: wenn die an sich untadelige Präsidentin dem Verführer verfällt, so nur darum, weil er es versteht, sie durch sein Tugendgerede und Tugendgehabe zu ködern.

Dadurch daß Laclos seinen Lesern den Sieg des Scheins über das Sein vorführt, macht er gewissermaßen auch auf Folgen aufmerksam, die sich aus der seiner Zeit eigenen Neigung zur Ästhetisierung der Tugend ergeben. Was nämlich hier deutlich wird, ist die Mißbrauchbarkeit eines Tugendbegriffs, der mehr nach der Liebenswürdigkeit als nach dem Verdienst hin orientiert ist. Hätte Madame de Tourvel weniger Valmonts schöne Beteuerungen und mehr sein effektives Betragen beachtet, so wäre sie besser beraten gewesen. Nur indem auch sie letztlich das Wort mit der Sache verwechselt, kann sie dem Verführer zum Opfer fallen.

Der Mißbrauch der Ausdrucksmittel besteht darin, daß diese invers als Mittel der Verkleidung gebraucht werden. Freilich handelt es sich bei den fraglichen Ausdrucksformen durchweg um solche konventioneller Art; über-

²⁷ Friedrich, Immoralismus, l.c. p.330

haupt ist ja der konventionelle Charakter einer Form erst die Voraussetzung für das parodistische Spiel damit. Sie zu *mißbrauchen* ist nur da möglich, wo sie eigentlich schon *verbraucht* sind: wo sie einer allgemeinen Vorstellung schon allzu gut entsprechen. Dies trifft durchaus zu auf die Sprache der Zeit und vor allem das zur Mode gewordene Tugendgeschwätz. Wenn schon ein Diderot feststellen mußte, daß die »ehrlichsten Ausdrücke nahezu lächerlich« geworden sind²⁸, so konnte das auch den immer schadenfrohen Libertins nicht verborgen bleiben. Daß Valmont diese Sprache von vornherein nicht mehr als verbindlich achtet, geht aus mancherlei Bemerkungen hervor (99/252, 129/335), und auch die Marquise läßt uns nicht im unklaren darüber, wie sie von jenem »jargon d'usage« denkt, dessen sich der überschwengliche Dan-ceny befleißigt (121/310 f.).

Die Sprache der Tugend-Empfindsamkeit, wie die Zeit sie bei gleichzeitigem Mangel an echter Tugendgesinnung entwickelt, bietet sich den Libertins also gewissermaßen zum parodistischen Mißbrauch an. Nicht wenig allerdings ist an der Zersetzung der Ausdrucksformen und der damit verbundenen ideellen Werte auch die Angst vor dem »ridicule« beteiligt, die sich im ganzen Ancien Régime²⁹, ja bis zu Stendhal hin, bemerken läßt. Das vermeintlich Lächerliche aber — wie in libertinistischer Sicht alles, was nach Innerlichkeit aussieht — wird kurzerhand abgewiesen, und zwar in eben der Weise, daß man es gegen die Vertreter dieser befremdlichen Welt in täuschender Parodie ausspielt. Indem Valmont Sprache und Gebärde der Tugend, sie künstlich aufs höchste steigernd, in den Dienst der Lüge und seiner vollkommen unmoralischen Absicht stellt, indem er also ihre bekannten Ausdrucksformen heuchlerisch mißbraucht, will er darauf hinaus, die Tugend überhaupt zu erniedrigen. Die aber für ihn die Tugend verkörpert, Madame de Tourvel, lockt er hinein in den Sog äußerer und innerer Dialektik: sie wird durch Vorspiegelung dessen, was ihr lieb und zusagend ist, dazu gebracht zu wünschen, was sie im Grunde verabscheut. Die Erniedrigung der Tugend gelingt vollständig nach Wunsch und Plan des Verführers. Wie er es prahlerisch voraussagte, steht die Präsidentin, »ce modèle cité de toutes les vertus«, am Ende tatsächlich da: »oubliant ses dévoirs et sa vertu, sacrifiant sa réputation et deux ans de sagesse, pour courir après le bonheur de me plaire, pour s'enivrer de celui de m'aimer« (115/299).

Gewiß, was hier gegen die Tugend einer unbescholtenen Frau unternommen wird, ist ausgemacht böse und in keiner Weise zu entschuldigen. Nicht zu verkennen ist aber auch, wie gesagt, im Ursprung dieses Immoralismus die aufklärerische Skepsis bezüglich der überkommenen Wertbegriffe. Wie die Angst vor dem Lächerlichwerden kulturell bedeutsam werden kann, in-

²⁸ Siehe Kap. IV, Anm. 42

²⁹ Vgl. dazu *F.Schalk*, Das Lächerliche in der franz. Lit. des Ancien Régime, (Arbeitsgem. für Forsch. des Landes Nordrh.-Westf., Geisteswissenschaften, Heft 19) 1954, bes. p.28

dem sie zur Ausbildung geschmacklicher Delikatesse beiträgt³⁰, so vermag im Moralischen das Böse gleichsam als Korrektiv zu wirken. Das geschieht freilich nur indirekt, solcherart nämlich, daß die von außen angegriffene und damit auch innerlich bedrohte Tugend sich gedrängt fühlt zur Selbstbesinnung. Die Bösen, läßt Voltaire den Eremiten zu Zadig sagen, »servent à éprouver un petit nombre de justes répandus sur la terre, et il n'y a point de mal dont il ne naisse un bien«³¹. In der Berührung mit dem Bösen sieht der Mensch sich auf die Probe gestellt. Er muß, ob er will oder nicht, bekennen, was es mit seinem Tugendanspruch auf sich hat: ob er wesentlich begründet ist oder nur konventionell in der Rücksicht auf Reputation und Mode. Das Böse, wenn es als Verführung einwirkt, macht also Entscheidungen notwendig. Darin nun, daß es die Freiheit des Menschen aktualisiert, drückt sich gewissermaßen eine ihm eigene humane Funktion aus: es ruft den Menschen dazu auf, von seinem spezifisch menschlichen Vermögen Gebrauch zu machen.

Die Moral bestätigt sich in der Anfechtung, ja, weitgehend läßt sich sagen, daß sie als Gesinnung überhaupt nur da lebt, wo sie sozusagen fortgesetzt auf dem Spiel steht³². In diesem Sinne wäre auch die desillusionierende Wirkung des Bösen in den »Liaisons dangereuses« einzuschätzen. Von einem Sieg des Guten über das Böse kann hier allerdings — trotz des schließlichen Untergangs der Bösen — nicht die Rede sein. Im Gegenteil: die Tugendheldin, Madame de Tourvel, erliegt ja letztlich den Verführungskünsten des Vicomte. Aber damit die Moral aufs neue bestätigt werde, bedarf es nicht einmal eines solchen Sieges; es genügt, daß die Demütigung, die ihre Tugend durch die vom Verführer entfesselte Sinnlichkeit erfährt, diese Tugend nicht auslöscht, sondern vielmehr zum Eingeständnis ihrer Schuld und Fragwürdigkeit und damit zu neuem Tugendwillen bewege.

Letztlich besteht denn die korrektive Wirkung des Bösen darin, daß es den Menschen immer wieder mit sich selbst konfrontiert: daß es ihn aller Überformungen entkleidet und gewissermaßen seine Substanz bloßlegt. Der Gesellschaft einen unbestechlichen Spiegel vorzuhalten, ist nicht nur die (angebliche) Absicht des Autors Choderlos de Laclos: ohne jeden Zweifel ist dies auch die Absicht seiner Hauptakteure — wenngleich Valmont und Madame de Merteuil freilich keineswegs an der Wahrheit, sondern allein

³⁰ Vgl. dazu *Hofmannsthal*, Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation: »in der Tat tönt dort (in Frankreich) alles überein mit allem. Was Selbstzucht allein nicht wirken könnte, wirkt die ehernen Disziplin des Geschmacks und der Über-einkunft. Der Möglichkeiten, lächerlich zu sein, sind unzählige, die Resonanz jedes Fehlers fast unbegrenzt, der witzige Kommentar immer parat und bis zur Vernichtung scharf. In der Medisance wird die ganze Nation zum Autor und zum geistig Genießenden.« Ausgew. Werke in zwei Bänden, Frankfurt 1957, II, p.726

³¹ *Voltaire*, *Zadig*, Oeuvres, ed. Beuchot, 1829, XXXIII, p.144

³² Vgl. dazu *Bataille*, *La Littérature et le Mal*, p.148

an der Entlarvung als solcher interessiert sind. Sie bezweifeln und verdächtigen, ganz wie ernsthafte Moralisten, die Tugend der sogenannten Tugendhaften. Aber dahinter steht gewiß weniger die Suche nach einer bereinigten, wahren Größe des Menschen als vielmehr die Gier nach obszöner Nacktheit. (»Sérieusement, je suis curieuse de savoir ce que peut écrire une Prude après un tel moment, et quel voile elle met sur ses discours, après n'en avoir plus laissé sur sa personne.«) (20/69) Was sie in ihrem Forschen nach der menschlichen Wirklichkeit beflügelt, ist, mit einem Wort, das Böse: das Böse, das sich selber sucht, — das sich überall, am liebsten aber in der Seele des anerkannt Guten, bestätigt sehen will.

Alles ist böse, und was nicht böse, sondern gut scheint, ist Scheinheiligkeit und Selbsttäuschung. Tugendhaft lebt, wer — wie Danceny — der Seelenstärke ermangelt, die das Böse bei der Ausführung verlangt. Anständigkeit ist nichts als konventionell sanktionierte Schwäche. — In diesem Geiste machen sich die beiden Verführer ans Werk. Es gilt ihnen, zu beweisen, daß alle Tugend nur ein Scheinwert ist. Bei der kleinen Cécile, deren Tugend wahrlich nur an der Oberfläche haftet, fällt dies allerdings nicht schwer. Man wird überrascht, wie bald die Marquise ihr das bißchen fadenscheinige Empörung über Valmonts Betragen ausgeredet hat. »Je vois bien«, schreibt Cécile der vermeintlichen Freundin, »que ce que je croyais un si grand malheur, n'en est presque pas un; et il faut avouer qu'il y a bien du plaisir; de façon que je ne m'afflige presque plus« (109/283). Sie gibt damit zu, daß die zunächst bekundete tugendhafte Verzweiflung nicht echt war. Was aber entscheidender ist: man meint, in dieser naiven Verdorbenheit spräche sich endlich die wahre Menschennatur aus. Madame de Merteuil jedenfalls bekommt genau das zu hören, was zu hören sie wünschte und erwartete.

So glatt geht die böse Rechnung bei der Präsidentin freilich nicht auf. Et was zu entlarven gibt es gleichwohl auch hier, wenschon dies niemals eine so niedrige Gesinnung sein kann. Worauf Valmont bei ihr hinaus will, ist denn auch keineswegs, wie bei Cécile, eine Art Umerziehung. Im Gegenteil: Madame de Tourvel soll nur an ihren tugendhaften Grundsätzen festhalten; dies wird ihn nicht daran hindern, ihre wahre Natur aufzudecken. Er will sie bloßstellen *mit* ihren Tugendbegriffen! Er will sie zwingen, die geheimen Wünsche und verbotenen Gefühle, die trotz ihrer sogenannten Tugend zu hegen sie nicht umhin kann, ihm zu offenbaren (70/167). Und damit will er ihr, sich selbst und der Welt beweisen, daß alle Tugendgesinnung nichts taugt, daß sie im Grunde nur der Verstellung dient, daß sie im Widerspruch steht zur eigentlichen Wirklichkeit des Menschen.

In der Tat, es ist nicht zu leugnen, daß Valmont alles, wie er es wollte, bestätigt findet. Das Beispiel einer solchen Niederlage, wie sie von ihm der Präsidentin bereitet wird, ist fürwahr geeignet, dem Ansehen der Tugend beträchtlich zu schaden. Zeigt es doch, auf den ersten Blick wenigstens, das Böse als die entschieden stärkere Macht. Letztlich allerdings ist es nicht eigentlich das Böse selbst, das über die Tugend triumphiert; aus eigener Kraft und

Machtvollkommenheit wäre es gar nicht dazu imstande. Der wirkliche Sieger und Tugendüberwinder ist vielmehr die Liebe, jener mächtige Naturtrieb, von dem es in Vergils zehnter Ekloge heißt, daß jeder besiegt ihm weichen müsse. Ihn also macht Valmont, indem er die Rolle eines Liebenden spielt, zu seinem Bundesgenossen, ihm vertraut er sich an, daß er seine Sache bei Madame de Tourvel fördere, ja gewissermaßen identifiziert er sich mit ihm: »Quel Dieu osait-elle invoquer? en est-il d'assez puissant contre l'amour? En vain cherche-t-elle à présent des secours étrangers: c'est moi qui réglerai son sort« (23/78).

Insoweit hat der Verführer sich nicht verrechnet: die von ihm beschworene Liebe erweist sich tatsächlich als eine »Zaubermacht«, als ein »sentier qui ne permet plus de retour, et dont la pente rapide et dangereuse l'entraîne malgré elle, et la force à me suivre« (96/240). Freilich gibt die Tourvel im inneren Kampf zwischen Pflicht und Neigung, Tugend und Leidenschaft, der letzteren erst da nach, wo diese leidenschaftliche Liebe ihrerseits mit dem Charakter einer Tugendforderung auftritt: wo sie nämlich glauben muß, daß Valmonts Glück und sogar sein Leben davon abhängen. Aber dies ändert nichts daran, daß ihr Schicksal, der Zusammenbruch ihrer Tugend, schon vorher besiegelt war. Allzu bald ja hat sie sich selbst aufgegeben, genauer gesagt: insgeheim hingegeben an die gleichermaßen ängstigende und erregende Möglichkeit, Valmonts Geliebte zu werden. Im Bewußtsein des ihr drohenden Versagens schreibt sie, schon etwa einen Monat vor ihrer Schicksalsstunde, nachdem der Verführer ihr das Liebesgeständnis abgerungen hat, an Madame de Rosemonde: »il vaut mieux mourir que de vivre coupable. Déjà, je le sens, je ne le suis que trop; je n'ai sauvé que ma sagesse, la vertu s'est évanouie. Faut-il vous l'avouer, ce qui me reste encore, je le dois à sa générosité« (102/262). Die Präsidentin Tourvel will also gleichwohl lieber sterben als vollends schuldig werden. Als dann der entscheidende Moment für sie kommt, als Valmont es nun wirklich darauf anlegt, zum Ziel vorzustößen, ist auch wiederum vom Tod die Rede. Aber — ein höchst merkwürdiger Effekt: nun steht er nicht mehr in ihrer, sondern in des Verführers Alternative, und die lautet: »vous posséder ou mourir« (125/324). Und an ihr, Madame de Tourvel, ist es nun, dem augenscheinlich Verzweifelnden gegenüber Generosität zu beweisen — und sich hinzugeben.

Das weitere Schicksal der Präsidentin ist bekannt. »Tout ce que je puis vous dire,« berichtet sie der alten Rosemonde, »c'est que, placée par M. de Valmont entre sa mort ou sa bonheur, je me suis décidée pour ce dernier pari. Je ne m'en vante ni ne m'en accuse: je dis simplement ce qui est« (128/333). Es sind dies unvergeßliche Worte, und sie bekundet damit eine schöne Haltung, wenn nicht gar Seelengröße — aber der strenge Tugendstandpunkt ist das nicht mehr. Schließlich hat sie mit ihrer Nachgiebigkeit ja auch die Bekehrung des Vicomte, seine moralische Gesundung, an der ihr angeblich so viel gelegen war, vereitelt. Darin zeigt sich nicht nur eine gewisse Schwäche für das profane Glück, sondern wohl überhaupt auch die Bedenklichkeit

jener zeitgenössischen Moralauffassung, die Tugend schlechterdings mit »bienfaisance« gleichsetzt³³.

Das Experiment, die Entlarvung, scheint völlig gelungen. Seinen Erkenntniswert drückt Valmont, bevor er den endgültigen Beweis noch in Händen hält, so aus: »je suis bien aise de voir que la franche coquetterie a plus de défense que l'austère vertu« (99/255). Jedenfalls hat sich für ihn die Annahme bestätigt, daß auch die strengste Tugend gebrechlich und bestechlich ist. Und trotzdem, wie es genau genommen nicht das Böse ist, das den Sieg davonträgt, sondern die Naturmacht des Eros, ist es eigentlich auch nicht die Tugend als solche, die der Schlag trifft. Was sich hier als korruptibel erweist, ist vielmehr die ihr reichlich beigemischte Sentimentalität, jene modische Gefühlseligkeit, die zwischen Meiden und Begehren sowie zwischen Liebe und Mitleid unversehens nicht mehr zu unterscheiden weiß. Aber wie dem auch sei, behaupten läßt es sich immerhin, daß der im achtzehnten Jahrhundert verbreitete und respektierte Glaube an die Macht der Tugend mit dem Sturz der anerkannt tugendhaften Präsidentin Tourvel empfindlich erschüttert wird³⁴. Was demgegenüber den Fall der kleinen Cécile betrifft, so wird mit ihr ebenfalls ein Ideal, das der Zeit lieb und wert war, zugrunde gerichtet: das Ideal der naturfrischen Naivität und kindlichen Unschuld. Indem Laclos zeigt, wie selbstverständlich solch ein unbeschriebenes Blatt die bedenklichsten Züge aufzunehmen geneigt ist, scheint er, Rousseau zutrotz, die wahre Natur des Menschen aufdecken zu wollen. Hier liegt es nahe, sich an Baudelaire zu erinnern: »Le mal se fait sans effort, *naturellement*, par fatalité; le bien est toujours le produit d'un art«³⁵; indessen sind in den »Liaisons dangereuses« eigentlich böse ja gerade diejenigen, die es vorsätzlich sind und mit großer Kunst zu Werke gehen. Sollten sie — nicht nur indem sie mit gefährlichen Illusionen ihrer Zeit aufräumen — letztlich doch wieder, wiewohl nur unbewußt, in Affinität zum Guten stehen? Merkwürdig ist immerhin, daß die von Valmont künstlich entfachte Leidenschaft zwar die sich sträubende Tugend der Tourvel überwindet, dann aber, auf ihn selber zurückgreifend, auch ihn in seinen bösen Prinzipien angreift und in Widerspruch bringt zu sich selbst.

3. Krise und Selbstzerstörung der Aufklärung

Alles in allem schildert Choderlos de Laclos das triumphierende Böse und die Ohnmacht der Tugend ihm gegenüber. Dennoch, bei schärferem Zusehen zeigt sich, daß die Positionen so eindeutig nicht bestimmt sind. Man ist dann womöglich überrascht, traditionelle Tugendelemente wie Rationalität, Besonnenheit und Willensenergie vor allem bei den Bösen anzutreffen, während

³³ Vgl. etwa *Voltaire*, Discours sur l'homme VII (= Sur la vraie vertu), ed. cit. XII, p.96 ff.

³⁴ Vgl. dazu *Seylaz*, l.c. p.448

³⁵ *Baudelaire*, Éloge du maquillage, ed. cit., p.912

sich ihre Opfer, die von Hause aus Guten, eher durch Nachgiebigkeit und Dummheit auszeichnen. In dieser Hinsicht weist das Buch Züge auf, die einer Umwertung der Werte das Wort zu reden scheinen. Prägt der Gedanke einer wechselseitigen Bedingtheit von Gut und Böse in den »Liaisons dangereuses« auch keine deutliche Spur, so entsteht doch der Eindruck, daß jede der beiden Positionen von der anderen her nicht nur innerlich begrenzt, sondern, bis zu einem gewissen Grade, auch durchdrungen wird. Mit einem Wort: trotz der trennenden Gegenüberstellung von Verführer und Opfer erscheint, hier wie dort, der Mensch als ein Wesen, das an und für sich schon, im Verhältnis zu sich selbst, Verführer und Opfer zugleich ist. Dies sichtbar zu machen, d.h. den Menschen zu zeigen, wie er wirklich ist, bleibt freilich den Verführerpersönlichkeiten überlassen.

In der Tat läßt es sich nicht leugnen: die von Valmont und der Merteuil bewußt angewandte Hypokrisie fördert im Endeffekt die Hypokrisie der Gesellschaft und zumal die Brüchigkeit ihrer traditionellen Ideale zutage. Es sind also gerade die Maskierten, welche die anderen demaskieren, und so erweist es sich dann, daß auch diese, die Opfer, eine Maske trugen. Angesichts dieser Tatsache erscheint das von Laclos geschilderte Böse in einem neuen Licht. Es fügt sich mit einem Mal in das um Demystifikation bestrebte Unternehmen der Aufklärung. Die beiden Verführer, indem sie sich die Entlarvung und indirekt auch die Desillusionierung der Gesellschaft angelegen sein lassen, wären demnach sozusagen Aufklärer auf eigene Faust.

Beschränken wir uns auf die Feststellung, daß der Roman des Laclos, dank der von den Verführern entfalteten Wirksamkeit, den Menschen zeigt, nicht wie er sich gerne sieht und seinen Mitmenschen erscheinen möchte, sondern wie er wirklich ist. — Wir begegnen hier der besonderen Sehweise des Moralisten, der, unvoreingenommen und skeptisch, sich nicht scheut, das Mit- und Ineinander von Tugend und Laster in einer und derselben Person auszumachen, — einer Sehweise, die allerdings gerade auch der des Libertin verwandt ist; denn — wie J.-J. Salomon feststellt: »Il n'est pas d'innocence ni de culpabilité absolue pour le libertin, car il ne voit ni le bien ni le mal dans les choses, et ne croit pas que la vie ait, par elle-même, des exigences définies. Il prendrait volontiers le monde, la société et ses institutions comme ›un ouvrage inachevé‹ s'il n'avait trouvé comment les transformer, et leur attribuer des valeurs particulières. C'est alors que l'ordre habituel des choses se trouve aboli, et inversé: la vertu est dans le vice; et le vice dans la vertu«³⁶.

Freilich muß hier auch das Abweichende beachtet werden. Ist es doch ein Unterschied, ob die beschriebene Haltung letztlich doch nur, wie in der Moralistik, ein heuristisches Verfahren begründet oder ob sie, wie vom Libertin, zum Vorwand genommen wird, die bestehende Weltordnung schlechtweg zu verachten. Denn schließlich unternimmt der Libertin etwas

³⁶ Salomon, Liberté et libertinage, l.c. p.55

ungeheuer Folgenschweres: er entfesselt, indem er den Begriff von Gut und Böse auflöst, die Mächte, die durch ihn gleichsam beschworen und gebannt waren; und sofern er sich als Verführer betätigt, befreit er die vom Geist gehaltenen Kräfte des animalisch-unmittelbaren Lebens. Dadurch aber, daß er Feindschaft stiftet zwischen seinem geistigen und seinem fleischlichen Wollen, führt er den Menschen in die Irre. Kurz, er entfacht in ihm den inneren Widerstreit, konfrontiert ihn mit seiner Schwäche und zwingt ihn also, sich selbst zu sehen, wie er, aller positiven Bindungen ledig, wirklich ist.

Gewiß, Verführung hat nicht ohne weiteres eine solch umfängliche Wirkung. Ist aber, wie bei den Libertins der »*Liaisons dangereuses*«, gleichzeitig ein aufklärerischer Impuls gegeben, so wird sich das dialektische Verhältnis von Gut und Böse besonders stark ausdrücken. Dialektisch gespannt im Sinne einer der Aufklärung eigentümlichen Dialektik ist bereits die Ausgangsposition. Denn was den vollwertigen Libertin zu seinem Verführungswerk anreizt, ist sein genaues Gegenteil: die vollwertige Tugend der in anerzogener Religion und Sittlichkeit festverwurzelten Frau: »*Vous connaissez la Présidente de Tourvel, sa dévotion, son amour conjugal, ses principes austères. Voilà ce que j'attaque; voilà l'ennemi digne de moi*« (4/41). Cécile gegenüber gilt das Interesse dann überhaupt nicht mehr der Gesamtpersönlichkeit, sondern ausschließlich der Tatsache, daß sie ein völlig unerfahrenes, naiv-unschuldiges Mädchen ist und in dieser Eigenschaft von Ger court zur Frau begehrt wird.

In solchem Aufeinander-bezogen-Sein der Gegensätze kommt die Gefährlichkeit der »gefährlichen Verbindungen« recht eigentlich zum Vorschein. »*Les Liaisons dangereuses*,« schreibt Salomon, »*ce sont celles qui lient le mystificateur au mystifié, le maître du jeu au dupé, celui qui prend à celui qui donne, enfin l'homme libre à l'esclave des contingences*«³⁷. Alle sichtbare Aktivität liegt in diesem Verhältnis auf seiten der Verführer; aber ein gewisses Entgegenkommen findet auch von der Gegenseite her statt. Immerhin erweist sich die »Unschuld« der kleinen Volanges als überaus gelehrig gegenüber der libertinistischen Erziehung, die ihr die Marquise und ihr Helfer angedeihen lassen. Auch für Madame de Tourvel läßt sich nicht behaupten, daß der Mann, der sie fortwährend in Bedrängnis bringt, ihr darum unsympathisch würde. Statt ihn, wie es die Situation erforderte, brüsk abzuweisen, hält sie im Gegenteil — aus welchen Motiven auch immer — hartnäckig an der Idee fest, ihn zur Tugend und Freundschaft bekehren und so gewissermaßen ihm eine legitime Rolle in ihrem Leben einräumen zu können. Da es sich bei der anspruchsvollen Verführungsmethode Valmonts keineswegs darum handelt, das Opfer zu überrumpeln, spielt sich alles so ab, daß ihr mit der Angst das Begehren und mit dem Begehren die Angst gleichzeitig wächst.

³⁷ Salomon, l.c. p.57

Andererseits bleibt, wie wir im vorigen Kapitel dargelegt haben, das dialektische Verhältnis auch für den Verführer Valmont nicht ohne Folgen. Auch in ihm geht ja eine Entwicklung vor sich, die ihn, obwohl er äußerlich konsequent sein Ziel verfolgt, innerlich seinen ursprünglichen Absichten entfremdet. Wie seine Maßnahmen Madame de Tourvel allmählich dahin bringen, zu wollen, was sie im Grunde nicht will, so verleitet ihre Haltung ihn dazu, nicht mehr nicht zu wollen, was er im Grunde will. Angesichts dieser merkwürdigen Tatsache ist man geneigt — wie es der Kritiker G. Poulet dem Sinne nach tut —, von einer dialektischen Untergrundbewegung innerhalb des Romans zu sprechen: »Ainsi s'introduit subrepticement, dans un roman qui est celui de la conquête préméditée d'une victime par un séducteur, un autre roman, inattendu, imprévisible, qui est celui de la conquête non préméditée du séducteur par la victime«³⁸.

Was ists, das hier wie dort zur mehr oder minder beträchtlichen Zerrüttung der Grundhaltung führt? Sehr seltsam, es ist genau das Gefühl, das auf der einen Seite aus libertinstischen, auf der anderen aus tugendhaften Prinzipien zunächst hart unterdrückt wird: die Liebe — und mithin auch eben die Naturmacht, die der Verführer künstlich mobilisiert hat, damit sie dem Bösen zum Sieg ver helfe. Aber ist mit einem Mal nicht alles unsicher geworden? Erscheint jetzt das menschliche Wollen nicht überhaupt fragwürdig, da es sich doch selber aufhebt? Offenkundig läßt Laclos sein Spiel von Gut und Böse unentschieden ausgehen. »L'humanité n'est parfaite dans aucun genre, pas plus dans le mal que dans le bien. Le scélérat a ses vertus, comme l'honnête homme a ses faiblesses« (32/91). Gewiß, eine triviale Wahrheit, was hier Madame de Volanges ausspricht; aber augenscheinlich kam es dem Autor darauf an, die in ihr angedeutete Dialektik zur Entwicklung zu bringen. Was er in den »Liaisons dangereuses« darstellt, ist, auf eine Formel gebracht, das Schicksal des Menschen, gut im Bösen und böse im Guten sein zu müssen³⁹.

Beide Versuche menschlicher Selbstverwirklichung, der in der Tugend wie der im Laster angestellte, sind also mißglückt. Gescheitert vor allem, *notwendig* gescheitert ist jedoch nur das vom Verführer unternommene Experiment einer willkürlich über das Menschliche hinaus greifenden Selbstverwirklichung im Bösen. Die geistige Anstrengung, die Valmont auf das Böse hin machte, mußte in dem Maße nachlassen, wie die Tugend der Präsidentin schwächer wurde. Da man ferner unmöglich — wenn dies das Primäre (die These) darstellt — nicht bedingt sein kann durch das, zu dem man sich als Gegensatz (Antithese) bestimmt, mußte er, indem er die bestehende Wert-

³⁸ G. Poulet, *La Distance intérieure* (= *Études sur le temps humain II*), 1952, p.77

³⁹ Zum gleichen Ergebnis kommt auch *Helvétius*: »Plus de conséquence dans la conduite des hommes supposerait en eux une continuité d'attention dont ils sont incapable; ils ne different les uns des autres que du plus au moins. L'homme absolument conséquent n'existe point encore; c'est pourquoi rien de parfait sur la terre, ni dans le vice, ni dans la vertu.« *De l'Esprit*, ed. cit. I, p.65 f.

ordnung angriff, letztlich sich selbst in seinem ermöglichenden Grund anzugreifen. Darin aber zeigt sich die Verwobenheit seines persönlichen Schicksals mit der eigentümlichen Dialektik der Aufklärung.

Zweifellos entspricht die wertzersetzende Tätigkeit der Verführer in gewisser Hinsicht der Funktion des analytischen Denkens, wie es im achtzehnten Jahrhundert, immer selbstherrlicher werdend, hervortritt. Das Musterbeispiel eines solchen Analytikers ist der bereits mehrfach zitierte Helvétius mit seinem Werk »De l'Esprit« (1758). Die Gefahr seiner Denkweise, die auf Condillacs Auffassung der psychischen Wirklichkeit als einer bloßen Transformation von Sinnesempfindungen zurückgeht, charakterisiert Ernst Cassirer folgendermaßen: »Sie besteht in der *Nivelierung*, die dem Bewußtsein dadurch droht, daß seine lebendige Fülle im Grunde gelehrt und als bloße Maske, als Verkleidung genommen wird. Das analytische Denken reißt den seelischen Inhalten diese Maske ab; es entlarvt sie und es entdeckt nach dieser Entlarvung, statt ihrer scheinbaren Vielfältigkeit und ihrer inneren Unterschiedlichkeit, ihr nacktes Einerlei. Die Differenz der *Gestalten* wie die der *Werte* verschwindet; sie erweist sich als eine trügerische Illusion. So gibt es jetzt innerhalb des Seelischen kein »Unten« und »Oben«, nichts »Höheres« und »Niederes« mehr. Alles gehört der gleichen Ebene an; es ist gleichwertig und gleichgültig geworden«⁴⁰.

Diese in der Aufklärung begründete, auf Relativierung der Werte hinauslaufende Denkmethode, die (wie wir besonders im zweiten Kapitel dargelegt haben) unverkennbar auch das intellektuelle Verhalten unserer Verführer geprägt hat, führt letztlich also zur Entzauberung der Welt. Fernerhin nimmt das analytische Denken gerade in dem Maße, in dem es von den wertsetzenden Instanzen unabhängig und autonom sein will, in seiner nicht mehr beschränkten Konsequenz den Charakter eines Zwangsmechanismus an. Es verfällt formal seinem je zufälligen Gegenstand und fügt sich zugleich unwillkürlich dem natürlichen Interesse, von dem das Subjekt gerade beherrscht wird. Das heißt allerdings, daß die Natur, die das autonome Denken, um sie beherrschen zu können, demaskieren wollte, nunmehr verkleidet in ihm selbst wieder aufersteht. Das Denken findet sich also gleichsam in die Natur zurückversetzt⁴¹.

Nicht anders ergeht es den Libertins Valmont und Madame de Merteuil. Ihre Bosheit bezeichnet innerhalb der geschichtlichen Dialektik der Aufklärung den kritischen Punkt, wo der Intellekt sozusagen zur Leidenschaft wird und die entfesselte Vernunft ins Irrationale umschlägt. Indem das Böse, an der Zweideutigkeit festhaltend, den dialektischen Fortgang gleichsam stagnieren läßt, ergibt sich die paradoxe Situation, daß die autonome Vernunft ihre Autonomie an die Natur abtritt. In der Existenz des Verführers entspricht dem die Zersplitterung des Denkens, Wollens und Fühlens in einzel-

⁴⁰ Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, p.33

⁴¹ Vgl. dazu *Horkheimer* u. *Adorno*, Dialektik der Aufklärung, bes. p.53 f. u. p.107

ne, selbstständige, einander widerstrebende Momente; sie aber ist wiederum die innere Spiegelung jener völlig rational gedachten Wirklichkeit, die statt des Ganzen einer gestuften und geordneten Welt nur mehr isolierte Einzelteile aufweist.

Was Laclos in den »Liaisons dangereuses« seinen Lesern vorführt, ist also gewissermaßen die Krise des aufklärerischen Denkens. Er zeigt, welches Schicksal der Vernunft bestimmt ist, die sich nicht mehr geistig, nicht mehr aufs Ganze verstehen will, sondern, durch und durch praktisch geworden, sich als Organ verselbständigt und so nur noch bereit ist, zu vereinzelter Objekten und Naturaspekten in Beziehung zu treten. Wie Valmont von der Liebe, die er der Präsidentin ablistet, schließlich selber affiziert wird, so wenden sich überhaupt die vom Intellekt erschlossenen Naturkräfte zurück gegen diesen selbst⁴². Das nämliche Los ist der Freiheit beschieden, die in die Unfreiheit zurückfällt, nachdem sie ihren eigenen Grund, die gesicherte Gesellschaftsordnung, übermütig verhöhnt und untergraben hat. Freilich wird sich diese Entwicklung erst unter dem Terror der Revolutionstribunale erfüllen; die Geschehnisse des Romans zeigen aber immerhin schon die Verheerungen, die ein freier, aller primitiven Sorgen enthobener Geist im privaten Bereich anzurichten fähig ist. Unverkennbar ist ferner, daß hier die Zivilisation, gleichsam aus Überdruß an sich selbst, zum Mißbrauch ihrer Errungenschaften und Ausdrucksformen und damit zu ihrer Zerstörung schreitet. Was schließlich dahinter steckt: der Zwiespalt zwischen Kulturhaß und Kulturbekämpfung⁴³, in welchem dem Jahrhundert seine Problematik am eindringlichsten aufgegangen sein dürfte, da er ja in der verbissenen Auseinandersetzung seiner beiden Hauptexponenten Rousseau und Voltaire für alle Öffentlichkeit grell genug zum Ausdruck kam, — dieser Zwiespalt ist auch, wenngleich merkwürdig verdeckt, in den »Liaisons dangereuses« fühlbar. Zwar wird hier, soweit wir sehen, keine Stimme laut, die sich direkt und eindeutig für oder gegen die Kultur ausspricht. Nicht zu leugnen ist indessen, daß das Böse, wie es in den Gestalten Valmonts und der Merteuil auftritt, mit ihr aufs engste verknüpft und durch sie, durch ihre Konventionen und Spielregeln, recht eigentlich bedingt ist. Mit anderen Worten, ihr Verhältnis zur Kultur ist, wie ihr Verhältnis zur Wirklichkeit überhaupt, ambivalent. Sie bejahen die Kultur als Form und verneinen sie als Geist. Sie trennen willkürlich, was zusammengehört und nur in der Einheit wirklich sein kann: sie zerstören die Wirklichkeit. In der Bosheit aber, aus der heraus sie ihr Zerstörungswerk vollbringen, sind sie gewissermaßen Vollstrecker einer ausgereiften Zivilisationsepoche, die im Übermut oder Überdruß ihrer vollendeten Rationalität sich insgeheim die Rückkehr in die Barbarei erträumt.

⁴² Vgl. dazu *Seylaz*, l.c. p.151

⁴³ Vgl. dazu *H. Friedrich*, Voltaire und seine Romane, In: Die Neue Rundschau, 1959, p.80 ff.

SIEBTES KAPITEL

ABSCHLIESSENDES ZUM WELT- UND MENSCHENBILD

Es erweist sich als ein überaus heikles, ja letztlich müßiges Unterfangen, die in den »Liaisons dangereuses« gegebene Problematik abrundend zu charakterisieren. Der Grund für diese Verlegenheit ist jedoch nicht ein allzu großer Beziehungsreichtum nach außen hin; Welthaltigkeit oder Lebensbreite wäre das letzte, daß man dem Werk des Artilleristen Choderlos de Laclos nachrühmen könnte. Was sich hier dem Zugriff des Interpreten entzieht, liegt nicht in der Fülle, es liegt vielmehr in der einzigartigen Tiefe beschlossen: in der unendlichen Bedeutsamkeit der doch so präzise gezeichneten Vorgänge. Entsprechend erscheinen uns die vom Autor dargestellten Menschen umso weniger eindeutig, je tiefer wir analysierend in ihr Denken und Treiben eindringen.

In den vorausgehenden Kapiteln haben wir das Böse der »Liaisons dangereuses« nach mannigfachen Gesichtspunkten untersucht. Indem wir zuerst auf die Äußerungen des bösen Willens, insofern sie betont willensmäßig hervortreten, unsere Aufmerksamkeit richteten, stellten wir fest, daß der Macht- und Unabhängigkeitsanspruch, mit dem vor allem die Marquise de Merteuil auftritt, luziferischem Hochmut entspringt. Das unbändige Bestreben, sich über das allgemeine Menschenlos gleichsam ins Unbedingte einer gottähnlichen Existenz zu erheben, geht einher mit der Verachtung alles Menschlich-Bedingten, was sich folgerichtig im Mißbrauch der spezifisch menschlichen Kräfte, zumal der Liebe ausdrückt. Ein weiterer Schritt bestand darin, zu zeigen, daß auch die Willkür, wenn sie wirksam sein will, ohne Grundsätze nicht auskommt. Auf feste Prinzipien gegründet schien da insbesondere das Verhalten des Verführers Valmont. Gegenüber der pragmatisch eingestellten Marquise erweist er sich vornehmlich als der Theoretiker des Bösen; mehr auch als sie neigt er zur Selbstbespiegelung. Beide sind erfüllt von einer Vorstellung ihrer selbst, die es im Bösen zu verwirklichen gilt. Das Charakteristikum dieser Existenz ist die absolute Rationalität. Auf ihr vor allem, auf der grundsätzlichen Ablehnung des Gefühls, beruhen Macht und Einfluß des Verführers.

Für Valmont konnte sodann nachgewiesen werden, daß er dem Typus des reflektierten Verführers angehört. Indem er sich nur ein indirektes, psychologisch ausgeklügeltes Vorgehen gestattet, geht es ihm weniger um das Ziel als um den Weg. Diese Auffassung der Verführung als einer sozusagen schon für sich bedeutsamen Kunstleistung entspricht, wie wir ausführlich darlegten, einem ästhetisch bestimmten Verhältnis zur Wirklichkeit. Demnach interessiert den Verführer die Wirklichkeit nur insofern, als sie ihm angenehme Empfindungen und unverbindliche Reizerlebnisse vermittelt. Das böse Handeln ist denn auch im Grunde stets darauf bedacht, die Wirk-

lichkeit dem subjektiven Geschmack anzupassen. Dieser kann sich freilich je nur auf den Schein beziehen. Es handelt sich also darum, den Schein gegenüber dem Sein zu isolieren. — Als schwerste Folge dieser Einstellung war die Dissoziation von Gefühl und Verstand sowie Körper und Geist zu betrachten. Hierin macht sich das Böse mit seiner Eigenart, das Besondere dem Allgemeinen vorzuziehen, recht eigentlich bemerkbar. Bezeichnend erschien uns aber auch die in der Sucht nach neuen, stärkeren Reizen begründete Geschmacksperversion: die Vorliebe für das Abnorme, Bizarre und Zweideutige.

Eine weitere eingehende Untersuchung widmeten wir der Verführer-Praxis. Hier zeigte sich, daß die willkürlich mit Schein und Sein umspringende Verstellungskunst nicht erst in der effektiven Täuschung der Opfer ihren Zweck erfüllt, sondern gewissermaßen schon um ihrer selbst willen ausgeübt wird. Denn was der Böse letztlich beabsichtigt, ist die Artifizierung der Natur, die Abschaffung alles Ursprünglichen und Echten zugunsten des Surrogats und des Imitativen. Durch die Lüge entwertet er die Sprache zur leeren Bedeutung. Indem er überall mit unerhörtem Erfolg die Fälschung zur Geltung bringt, betreibt er systematisch die Zerstörung der Wirklichkeit. Freilich, wie hier das Verhältnis zu anderen Menschen gefälscht und unwahr ist, so gefälscht und unwahr ist am Ende auch das Verhältnis des Verführers zu sich selbst. Wessen Leben im So-als-ob-Tun verläuft, lebt nicht wirklich sein eigenes Leben. Die Existenz, die sich ausschließlich auf Schein-Wirkung einstellt, ist schließlich nur mehr eine Schein-Existenz. Derartige Selbstentfremdung führt zum unfreiwilligen Selbstwiderspruch, wie dies vor allem für die Person des Vicomte aufzuweisen war. Er ist insofern unausbleiblich, als das Böse niemals mit ganzer Seele getan werden kann. Zum Schluß steht denn der Verführer als betrogener Betrüger da, als einer jedenfalls, der nicht umhin konnte, mit dem Schaden, den er anderen Menschen zufügte, sich selber zu schaden.

Wir beschlossen unsere Ausführungen mit einem Übergriff in zeitgenössische Verhältnisse. Hier, so stellten wir fest, zeichnet sich eine Entwicklung ab, der diejenige der »Liaisons dangereuses« in gewisser Weise entspricht. Das Böse, wie es sich in den beiden Verführergestalten ausprägt, ist ein Produkt des im Denken der Aufklärung begründeten Libertinage. Wenn Valmont und Madame de Merteuil sich daran machen, die bestehenden Werte und zumal das Tugendideal zu zersetzen, so folgen sie zwar an erster Stelle dem Antrieb ihres persönlichen bösen Willens, zugleich aber — das ließen mannigfache Äußerungen erkennen — handeln sie sozusagen in Sympathie mit einer Tendenz ihrer Zeit, die auf Umwertung und Nivellierung der Werte abzielt. Alles in allem war hier ein dialektischer Prozeß zu beobachten, wie er für alle Aufklärung, die übers Ziel hinaus schießt, zum Schicksal wird. Er ist gekennzeichnet durch den Übergang höchst zivilisierter Gepflogenheiten (Galanterie) in barbarische Praktiken (Verführung) sowie den Hereinbruch unkontrollierter Gefühlsmächte im Augenblick äußerster Bewußtheit und Verstandesklarheit.

Soviel über Gang und Ergebnisse unserer Untersuchung, insoweit sie sich auf die Problematik des Bösen bezieht. — Wenn zum Schluß die Dialektik des von Laclos geschilderten Bösen mit der Geschichte der autonomen Vernunft im achtzehnten Jahrhundert in Zusammenhang gebracht wurde, so darf dies nicht mißverstanden werden. Eine Auffassung, der gemäß das Böse eine notwendige Folge des konsequenten Rationalismus wäre, liegt hier völlig fern. Nicht ihr Verstand als solcher ist schuld daran, daß Valmont und die Merteuil ihre Existenz dem Bösen verschreiben. Denn an und für sich ist der Verstand nicht mehr und nicht weniger als das Organ menschlicher Vernunft und mithin im Guten ebenso wie im Bösen anwendbar. Erst wo der Mensch, verführt durch die Errungenschaften seines Verstandes, aufhört, sich der Unvollkommenheit und Fehlbarkeit dieses Werkzeugs bewußt zu sein, wo er also in der Absolutierung des Verstandes sich selbst zu überheben geneigt ist, — da erst haben wir es mit dem Bösen zu tun. Was nun die in Analogie gezogene Kultur- und Geisteskrise des späten achtzehnten Jahrhunderts betrifft, so ist sie als geschichtliches Faktum freilich nicht böse zu nennen. Eine formale Entsprechung zum persönlichen Bösen der Helden unseres Romans besteht aber gleichwohl, indem nämlich, was sie auf eigene Faust gewissermaßen experimentell betreiben: die Abspaltung des Verstandes vom Gefühl und darüber hinaus überhaupt der Form vom Gehalt, im geistesgeschichtlichen Raum gleichsam schicksalhaft geschieht. Daß die im Roman beschlossene dialektische Entwicklung des Bösen wie die der gleichzeitigen Geschichte neue, weitgehend veränderte Verhältnisse zeitigt, läßt sich ebenfalls nicht übersehen. Zu berücksichtigen ist schließlich noch dies: daß die Werte und Positionen, die dort durch die zerstörerische Aktivität des Bösen, hier durch die unaufhaltsam auflösende Kritik radikaler Zeitgenossen zu Fall gebracht werden, letztlich nur darum einstürzen können, weil sie innerlich, in ihrem gefühlsmäßigen Kern, schon vorher nicht mehr völlig intakt gewesen sind. Es ist, als habe eine solche Entwicklung der Dinge, wie wir sie in den »Liaisons dangereuses« verfolgen, den Sinn, den Menschen an seine natürliche, durch nichts zu heilende Brüchigkeit und Hinfälligkeit zu erinnern.

Vor diesem Hintergrund wird der Skandal verständlich, den das Buch des Choderlos de Laclos 1782 bei seinem Erscheinen hervorrief. Die moralische Entrüstung war dabei wohl hauptsächlich nur Vorwand; schließlich gehörten Schamlosigkeiten und auch Teufeleien damals zur literarischen Tagesordnung, und was Gesellschaftskritik anbelangt, so zeigten oft genug sogar die von ihr Betroffenen ein geradezu selbstmörderisches Verständnis dafür. Was das Publikum aufregte, dürfte denn eher etwas anderes gewesen sein: die Tatsache etwa, das Laclos rücksichtslos die Wahrheit des Menschen aufdeckte. Zu einer Zeit, da man sich gemeinhin gerne im Glauben an Fortschritt und Perfektibilität des Menschengeschlechts wiegte, mußte ein derart pessimistisches Buch — ähnlich wie Kants Schrift über das radikale Böse (1792) — Unbehagen verbreiten. Das Besondere dieses wahrhaft drama-

tischen Romans lag immerhin darin, daß hier einmal nicht, wie man es gewöhnt war, frivol über zu beseitigende Übel und Mißstände gewitzelt wurde, — es lag vielmehr in der Bloßstellung des Menschen selbst als eines, wenn nicht rettungslos verderbten, so doch rettungslos korruptiblen Wesens.

Bedeutet dies, daß der Autor das Überwiegen des Bösen gegenüber dem Guten in der Welt habe behaupten wollen? Nun, Laclos hat offenbar kein Interesse an der Lösung metaphysischer Probleme; sein Werk jedenfalls ist von der Art, die eher geeignet ist, Fragen aufzuwerfen als zu beantworten. So hat sich die Kritik seit jeher den Kopf darüber zerbrechen dürfen, wie der Ausgang der »Liaisons dangereuses« zu verstehen sei. Es ist dies im wesentlichen die Frage nach der Moral des Buches, die ja der heikle Gegenstand herausfordert: Wie verhalten sich Triumph und Scheitern, Verbrechen und Strafe der Bösen zueinander? Aber da zeigt sich bald, daß es nicht angeht, etwa den Tod der Präsidentin durch den Tod des Vicomte oder Céciles Rückzug ins Kloster durch das Fliehenmüssen der Merteuil aufzurechnen. Es zeigt sich, daß der Autor Laclos das Geschehen seines Romans nur scheinbar der Ordnung von Schuld und Sühne unterwirft: daß in Wahrheit gar kein notwendiger Zusammenhang besteht zwischen dem Endergebnis auf seiten der Verführer und dem auf seiten der Opfer. Denn hätte in dem Duell, das für Valmont tödlich ausging, nicht ebensogut der Chevalier Danceny unterliegen können? Und Madame de Merteuil — hätte sie die Blattern nicht auch bekommen, wenn sie ein guter Mensch gewesen wäre? — Alles in allem jedenfalls erscheint das, was den von Hause aus Guten widerfährt, weitaus schlimmer als das, was die Bösen schließlich selbst erleiden müssen.

Also letztlich keine ausgleichende Gerechtigkeit. (Ihr Fehlen wird übrigens auch durch die Rehabilitierung des Prévan bestätigt, eines Mannes also, der sicherlich nicht besser ist als unser Komplizenpaar.) Doch nicht eigentlich darum, weil die Tugend keinen sichtbaren Vorteil gegenüber dem Laster voraushat, erscheint die Moralität des Buches bedenklich. Schließlich hätte auch das Sterben der Präsidentin Tourvel den Charakter eines sieghaften Martyriums haben können. Das aber ist nun gar nicht der Fall. Im Gegenteil, da wir die unglückliche Frau bis zuletzt mit ihrer Leidenschaft kämpfen sehen, erhalten wir den Eindruck, daß sie noch immer in der Verstrickung des Bösen, die der Verführer über sie gebracht hat, befangen sei. Sie stirbt demnach nicht eigentlich im Bewußtsein, ihre Schuld, als etwas Abgeschlossenes, zu sühnen, sondern in der Verzweiflung des fortdauernden Konflikts zwischen Pflicht und Neigung. Die Liebe zu dem Verführer ist zweifellos weiterhin ihr Lebensinhalt, und was sie vordem an Madame de Rosemonde geschrieben hat, sie wolle nichts bereuen, daran hält sie, gleichsam wider Willen, auch jetzt noch fest. Mehr noch als in der Verzweiflung über ihre sittliche Verfehlung liegt denn die Ursache ihres Todes in der Verzweiflung darüber, daß derjenige, dem sie sich mit Leib und Seele verschrieben, ihre Liebe aufschändlichste betrogen und mißbraucht hat.

Also nicht einmal dies: daß Madame de Tourvel gestorben sei, um ihr

Versagen zu sühnen, läßt sich mit Sicherheit behaupten. Dennoch sind die »Liaisons dangereuses« weit davon, ein unmoralisches Buch zu sein; sie sind es umso weniger, als hier nichts wieder eingerenkt, nichts nach allgemeiner Wünschbarkeit geregelt wird. Ohne Zweifel ist, was in der von Laclos geschilderten Welt triumphiert, eher das Böse als das Gute. Aber gleichzeitig — und diesem Einblick öffnet sich die Tiefe des einzigartigen Werkes — bemerken wir die innere Widersprüchlichkeit und Absurdität, die gerade ihm zugrunde liegt und die genau genommen alle darauf gegründete Existenz von vornherein als verfehlt charakterisiert. Daraus erhellt denn auch: was Laclos sich des Bösen annehmen läßt, ist nicht das Böse als metaphysisches, theologisches oder soziales Problem, ja ist eigentlich nicht einmal das Böse selbst — es ist vielmehr der Riß, der tief klaffende Abgrund, der sich im Menschen bei der Berührung durch das Böse auftut. Kein Wunder also, daß diese Neuentdeckung, die Zwiespältigkeit der menschlichen Natur, die zur praktischen Vereinfachung neigenden Zeitgenossen schockieren mußte. Was jedoch die Moralität des Buches betrifft, so besteht sie schlicht darin, dem Leser die Augen zu öffnen. Angedeutet ist dies in den Worten, mit denen Danceny die Briefe der kleinen Volanges Madame de Rosemonde aushändigt: »Si vous les lisez, vous verrez peut-être pas sans étonnement qu'on puisse réunir tant d'ingénuité et tant de perfidie« (174/420).

»Psychologie der menschlichen Mehrschichtigkeit und Erkenntnis von der Unzuverlässigkeit der Erscheinungen ist« — nach Hugo Friedrich — »das eigentliche Interesse des Romans«⁴⁴. Laclos will hier einen Tatbestand nicht bewerten, sondern analysieren. Dies nun tut er freilich in der Weise, daß das Ergebnis für die Guten kaum schmeichelhafter ausfällt als für die Bösen. Fragwürdig erscheint schließlich überhaupt die qualitative Unterscheidung, indem der »Böse« ebenso wenig frei ist von einer gewissen Schwäche fürs Gute wie der »Gute« von dem heimlichen Hang zum Bösen. »Ce ne sont plus des pervers et des bons, mais des bourreaux et des victimes«, bemerkt Marcel Arland⁴⁵ und bringt damit Kategorien auf, die angesichts der von Laclos beschriebenen Verhältnisse zweifellos sicherer sind. — Abschließend wäre denn zum Weltbild der »Liaisons dangereuses« das folgende zu sagen: Wonach der Mensch auch strebt, in nichts bringt er es zur Vollkommenheit. Jede seiner Positionen birgt Elemente des entsprechenden Gegensatzes. In der Tugend so gut wie im Laster wohnen Seelengröße und Schwäche, Generosität und Berechnung nebeneinander. Unschuld und Verdorbenheit mischen sich in einer und derselben Person. Alles ist unrein, gewissermaßen schon der Substanz nach. Was in der Welt gilt und herrscht, ist der Schein. Er allein ist faßbar, wenngleich notwendig Trug und Verführung. Die Wahrheit ist für alle verschlossen. Wer sie zu besitzen glaubt, wer glaubt, sie anderen voraus zu haben, ist selber der am tiefsten Verirrte.

⁴⁴ Friedrich, *Immoralismus*, l.c. p.336

⁴⁵ Arland, *Les Échanges*, p.168

Das ist unstreitig der stärkste, gewichtigste Aspekt des von Laclos entworfenen Menschenbildes: ein wahrhaft düsterer. Doch lassen wir nicht vorschnell ab; dem ausharrenden Auge enthüllt sich noch eine andere, wiewohl weniger vordergründige und faßliche Seite. Sie ist durch die Tatsache gegeben, daß den Personen des Romans in etwa dem gleichen Maße wie das Böse — die Liebe, genauer, der erotische Naturtrieb zum Schicksal wird. Zwar ist einerseits gerade er es, der, in seinen verschiedenen Ausprägungen, wie Leidenschaft, Sinnlichkeit, Eifersucht, leicht zum Bösen vorstößt. Nicht zu übersehen ist andererseits jedoch, daß er auch wiederum, wenn nicht das Böse überhaupt, so doch das »Böse um des Bösen willen« vereitelt. Kurzum, der Eros wirkt hier als eine Naturmacht, die alle Absolutierung — im Guten allerdings wie im Bösen — sprengt und damit die Möglichkeit weiterer Entwicklung offen hält. Wenn auch die »Liaisons dangereuses« eine solche Entwicklung im Fortgang nicht aufweisen, sondern mit dem Tod bzw. dem Verschwinden der Helden alles abbrechen lassen, so steht doch die Liebe, und zumal die unfreiwillige Liebe des Vicomte de Valmont, als ein Zeichen da, daß es eine solche geben könnte, — als ein Zeichen mithin auch dafür, daß das Böse in der menschlichen Existenz kein hoffnungslos unwiderrufliches Faktum darstellt.

Indessen, wie gesagt: der düstere Aspekt überwiegt. Insofern ist das Werk, als ganzes gesehen, recht eigentlich zweideutig. Doch nicht nur zweideutig: es ist, trotz scheinbarer Transparenz, auch erregend geheimnisvoll. Denn was Valmont und die Merteuil wirklich denken und fühlen, was sie letztlich einander doch vorenthalten, bleibt unerfindlich. Die Briefe sind eben keine Seelenergüsse, sondern zweckgerichtete Mitteilungen. Sie sind niemals unmittelbare Selbstäußerung, sondern immer nur Darstellung eines Selbst, das absichtsvoll im Hinblick auf den anderen konzipiert ist. Alles ist mit ständiger Rücksicht auf den Adressaten gesagt. In diesem Umstand, in der reinen Briefform des Romans sowie im zweifelhaften Charakter vor allem der beiden Hauptakteure und -briefschreiber, liegt denn auch das Heikle und Schwierige eines jeden Versuchs, die »Liaisons dangereuses« zu deuten. *Muß der Interpret sich doch geradezu davor hüten, das zu tun, was für gewöhnlich ein Interpret zu tun hat: den Text beim Wort zu nehmen.* —

Bei Valmont war immerhin seine Ambivalenz noch durchscheinend; seine innere Widersprüchlichkeit konnte anhand von sicheren Indizien erschlossen werden. Was aber die Marquise de Merteuil anlangt, die sich ja, obwohl sie den Vicomte an Bosheit sicherlich noch übertrifft, für unsere Untersuchung des Bösen weit weniger ergiebig zeigte, so muß zugegeben werden, der Autor hat sie als einen undurchdringlichen Charakter gestaltet. Wenn wir gleichwohl auch ihr Inkonsequenzen nachweisen konnten, so gewiß weniger, weil sie sich bei solchen ertappen ließ, als weil wir, aus Kenntnis der Natur des Bösen, nach ihnen forschten. Letztlich blieb und bleibt sie jedoch eine Figur von unauflöslicher Rätselhaftigkeit. Die Souveränität und Unbeirrbarkeit, mit der sie in der Ausübung des Bösen voranschreitet, läßt das Widernatür-

liche ihrer Existenz gerade wieder natürlich erscheinen. Sie ist, indem es ihr weitgehend gelingt, sich über das allgemeine Menschenlos der Bedingtheit und Abhängigkeit zu erheben, nahezu eine ideale Verkörperung des Bösen. Valmont hingegen, ihr Komplize, weist bei aller Anstrengung, die er dagegen aufbietet, immer noch genügend menschliche Züge auf. Er ist daher auch, wie wir meinen, von den beiden Bösewichten die interessantere Figur.

Als letztes wäre in aller Kürze noch das Verhältnis der »Liaisons dangereuses« zur zeitgenössischen Auffassung des Bösen zu bedenken. Hier zunächst die Frage: Wie steht das achtzehnte Jahrhundert dem Bösen gegenüber? — Der aufklärerische Optimismus — so mag die verallgemeinernde Antwort lauten — zeigte sich allenthalben geneigt, das Böse im Bewußtsein wenn nicht zu verdrängen, so doch zu verharmlosen. Es war dies eine Epoche, die sich vom Bösen sozusagen nicht betroffen fühlte. Am wenigsten war mit dem herrschenden Zeitgeist das christliche Dogma von der Erbsünde zu vereinbaren. Man begnügte sich also damit, das Böse, das moralische wie das physische (das Übel), als notwendiges Resultat der bestehenden Schöpfungsordnung zu erklären⁴⁶, und glaubte im übrigen mit Leibniz, daß diese Welt im großen und ganzen in Ordnung sei.

Soweit die Grundstimmung der Epoche. — Vor diesem Hintergrund lassen sich gleichwohl zumindest zwei verschiedene Auffassungen des Bösen feststellen. Sie unterscheiden sich danach, ob sie das Böse an erster Stelle persönlich oder unpersönlich, subjektiv oder objektiv begreifen. Nach der einen, deren Exponent Voltaire ist, läßt sich das Moralisch-Böse auf das Physisch-Böse⁴⁷, nach der anderen, die Rousseau vertritt, das Physisch-Böse, weitgehend wenigstens, auf das Moralisch-Böse zurückführen⁴⁸. Voltaire — so mag man weiter simplifizieren — betont die Allmacht Gottes und die

⁴⁶ Vgl. dazu *Diderot*: »Le mal existe; et il est une suite nécessaire des lois générales, et non l'effet d'une ridicule pomme. Pour que le mal ne fût pas, il faudrait que ces lois fussent différentes.« Introduction aux grands principes ou Réception d'un philosophe. Oeuvres compl., ed. J. Assézat, 1875, II, p.85

Ferner *Voltaire*: »Le mal physique et le mal moral sont l'effet de la constitution de ce monde, sans doute; et cela ne peut être autrement.« Homélie prononcées à Londres en 1765 I, ed. cit. XLIII, p.235

⁴⁷ Vgl. dazu *Voltaire*: »Le mal moral, sur lequel on a écrit tant de volumes, n'est au fond que le mal physique. Ce mal moral n'est qu'un sentiment douloureux qu'un être organisé cause à un autre être organisé.« Dictionnaire philosophique: Bien. Du bien et du mal physique et moral. Ed. cit. XXVII, p.350

⁴⁸ *Rousseau*: »Je ne vois pas qu'on puisse chercher la source du mal moral ailleurs que dans l'homme libre, perfectionné, partant corrompu; et quant aux maux physiques, si la matière sensible et impassible est une contradiction, comme il me semble, ils sont inévitables dans tout le système dont l'homme fait partie.« Lettre à Voltaire, 18—8—1756. Oeuvres compl., ed. Armand-Aubrée, 1832, XIV (= Correspondance I), p.193

Ohnmacht des Menschen⁴⁹, sein Antipode Rousseau dagegen besteht auf Gottes Güte und der Freiheit des Menschen⁵⁰. Entsprechend ist für den Menschen das Böse Verhängnis in den Augen des ersten und Schuld in denen des letzten. Um aber endlich auf den wichtigsten Unterschied zu kommen: für Voltaire ergibt sich das Böse vor allem aus der ungebildeten Natur, während es für Rousseau eine Folge gerade der Denaturierung, der Abkehr von der ursprünglichen Natur sowie der Vergesellschaftung ist⁵¹. Wofür dieser also die Zivilisation verantwortlich macht, das rechnet jener dem Mangel an Zivilisation, der Unzivilisiertheit zu⁵².

Rousseaus These vom natürlichen Gutsein des Menschen (die freilich noch kein Gutsein im sittlichen Sinne meint) ist für unseren Zusammenhang besonders interessant. Indessen bedarf sie einiger Erläuterung⁵³. — »Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme«, lautet der erste Satz des »Émile« (1762). Er besagt, daß die Ausgangsposition des Menschen in Ordnung ist und das Böse erst durch ihn wird. Rousseau nimmt also — durchaus im Gegensatz zur christlichen Erbsündenlehre — einen ethisch indifferenten Anfangszustand an und begreift das Böse genealogisch als etwas in der Geschichte des Menschen Entstehendes und Entstandenes. Voraussetzung für die Entstehung des Bösen ist die menschliche Gesellschaft, indem hier »le bien de l'un fait nécessairement le mal de l'autre«⁵⁴. Das Böse kommt so nie selbständig, sondern immer nur als Abweichung vom Guten vor, wie es sich im unverfälschten Naturzustand ausdrückt. Mit einem Wort: das Böse, nach Rousseau, ist das Naturwidrige.

In dieser Zuspitzung des Begriffs wird der Unterschied gegenüber der kirchlichen Anthropologie erkennbar. Während für diese das Böse primär das Verhältnis des Menschen zu Gott betrifft, betrifft es für Rousseau primär sein Verhältnis zur Natur. War nach christlicher Auffassung der Abfall des Menschen von seiner ursprünglichen Natur erst die Folge seines Abfalls von Gott, so kann man nun bei ihm bemerken, daß er diese Reihenfolge um-

⁴⁹ Vgl. *Voltaire*, Poëme sur le Désastre de Lisbonne ou Examen de cet axiome: Tout est bien: »Dieu tient en main la chaîne, et n'est point enchaîné; Par son choix bienfaisant tout est déterminé: Il est libre, il est juste, il n'est point implacable. Pourquoi donc souffrons-nous sous un maître équitable? Voilà le nœud fatal qu'il fallait délier.« Ed. cit. XII, p.193—195

⁵⁰ Vgl. *Rousseau*, Profession de foi du vicaire savoyard: »Si l'homme est actif et libre, il agit de lui-même; tout ce qu'il fait librement n'entre point dans le système ordonné de la Providence, et ne peut lui être imputé. Elle ne veut point le mal que fait l'homme, en abusant de la liberté qu'elle lui donne; mais elle ne l'empêche pas de le faire, soit que de la part d'un être si faible ce mal soit nul à ses yeux, soit qu'elle ne pût l'empêcher sans gêner sa liberté et faire un mal plus grand en dégradant sa nature.« Émile IV, ed. cit., p.340 f.

⁵¹ *Rousseau*: »Otez nos funestes progrès, ôtez nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme, et tout est bien.« L.c. p.342

⁵² Vgl. *Voltaire* an Rousseau, Brief vom 30. 8. 1755

⁵³ Vgl. dazu *M. Rang*, Rousseaus Lehre vom Menschen, Göttingen 1959, p.107 ff.

⁵⁴ *Rousseau*, Émile II, ed. cit. p.99 (Fußnote)

kehrt und gewissermaßen das Symptom für die Krankheit selbst ansieht⁵⁵. Speziell aber gegenüber dem Erbsündendogma, wie übrigens auch gegenüber Kants Lehre vom radikalen Bösen, liegt die Abweichung Rousseaus darin, daß bei ihm das Böse, wo es historisch in Erscheinung tritt, keineswegs mehr zurück deutet auf ein ihm vorausliegendes zeitloses Böse.

Hierin endlich, in der immanenten Begründung des Bösen, trifft sich Rousseau wieder mit Voltaire und überhaupt seiner Epoche. Alle nicht-kirchlichen Denker stimmten wohl darin überein, daß das Moralisch-Böse sozusagen eine intern menschliche Angelegenheit sei. Und Voltaire schrieb im »Dictionnaire philosophique«: »Or, comme nous ne pouvons assurément faire aucun mal à Dieu, il est clair, par les lumières de la raison (indépendamment de la foi, qui est tout autre chose), qu'il n'y a point de mal moral par rapport à l'Être suprême«⁵⁶. Es kam, um es kurz zu machen, für die vernünftigen Zeitgenossen nur eine »natürliche Moral« in Frage. Aber was wollte denn die Natur? Nun, letztlich — darin waren sich alle einig — wollte sie das Glück des Menschen. Allerdings konnte er dieses Ziel nur erreichen, wenn er tugendhaft lebte⁵⁷. Die Morallehren des achtzehnten Jahrhunderts waren also im wesentlichen Tugendlehren. Was man unter Tugend verstand, haben wir weiter oben, andeutungsweise, dargelegt. Gab es auch sonst genügend Unterschiede in der Begründung und Auffassung der Moralprinzipien, so wurde die Tugend, wie ihr Gegenteil, das Laster, doch insgesamt im Hinblick auf die Gesellschaft begriffen⁵⁸. Tugendhaft-gut war demnach, wer der Gesellschaft nützte, lasterhaft-böse aber, wer ihr schadete⁵⁹. Dieses Nützen und Schaden ist freilich in einem nicht nur praktischen Sinn zu verstehen, so daß dabei auch an freundliche bzw. feindliche Gefühle zu denken wäre. Jedenfalls funktionierten die moralischen Wertbegriffe als Bezeichnungen nicht eines spontanen, sondern eines relativen Verhaltens. Charakteristisch ist dann weiterhin (eine Folge dies der eudämonistischen Ausrichtung der Moral), daß das tugendhafte Nützlichsein zugleich als im eigenen Interesse des Subjekts

⁵⁵ Vgl. dazu *Rang*, l.c. p.448

⁵⁶ Artikel »Bien. Du bien et du mal, physique et moral«, l.c. (s. Anm. 47) p.350
Vgl. ferner *De l'Âme*: »Tout ce qu'on peut dire, c'est que le mal est pour nous, et non pas pour Dieu.« Ed. cit. XLVIII, p.80

⁵⁷ Vgl. dazu *Diderot*: »Quels sont, à votre avis, les devoirs de l'homme? — De se rendre heureux. D'où dérive la nécessité de contribuer au bonheur des autres, ou, en d'autres termes, d'être vertueux.« Introduction aux grands principes, l.c. (s. Anm. 46) p.85

Vgl. auch *Shaftesbury*: »L'homme ne peut donc être heureux que par la vertu, et que malheureux sans elle.« *Principes de la philosophie morale*. . ., frz. von Diderot. *Diderot*, Oeuvres compl., ed. cit. I, p.121

⁵⁸ Vgl. dazu *Voltaire*: »Il est si vrai que le bien de la société est la seule mesure du bien et du mal moral, que nous sommes forcés de changer, selon le besoin, toutes les idées que nous nous sommes formées du juste et de l'injuste.« *Traité de métaphysique* IX (= *De la vertu et du vice*), ed. cit. XXXVII, p.337.

⁵⁹ Vgl. dazu *Voltaire*, ebd. p.336: »La vertu et le vice, le bien et le mal moral, est donc en tout pays ce qui est utile ou nuisible à la société«.

liegend empfunden wurde. Der Böse, so hieß es, schade letztlich sich selbst⁶⁰.

Solche Betonung der Zweckmäßigkeit tugendhafter Lebensführung war jedoch nicht unbedenklich angesichts der Tatsache, daß gute Menschen oft leiden müssen, während böse sich wohl befinden. Lag es hier doch nahe, wie der Abbé Galiani zu reagieren, der einmal an Madame d'Épinay schrieb: »Si la vertu ne nous rend pas heureux, de quoi diable sert-elle? Je vous conseille donc d'avoir autant de vertu qu'il en faut pour vous procurer vos aises, votre commodité, et pas davantage«⁶¹. Da ist Rousseau — hierin ein Vorläufer Kants — schon zu verstehen, wenn er im Gegenteil den Eigenwert und die Zweckfreiheit sittlichen Handelns behauptet: »Chacun, dit-on, concourt au bien public pour son intérêt. Mais d'où vient donc que le juste y concourt à son préjudice? Qu'est qu'aller à la mort pour son intérêt? Sans doute nul n'agit que pour son bien; mais s'il est un bien moral dont il faut tenir compte, on n'expliquera jamais par l'intérêt propre que les actions des méchants«⁶². Letzten Endes dürfte jedoch, wenn auch nicht unbedingt in der frivolen Auslegung à la Galiani, der Nützlichkeitsstandpunkt die größere Popularität gehabt haben. Überzeugt davon, daß Gemeinnutz und Eigennutz grundsätzlich nicht voneinander verschieden wären, konnte man immerhin hoffen, durch die Förderung von Vernunft und Einsicht das Böse in der Welt allmählich auf ein unerhebliches Minimum einzuengen. —

Was von all dem — so fragen wir endlich — hat in den »Liaisons dangereuses« seinen Niederschlag gefunden? — Wir bemerkten, das Buch sei, was seine Moralität anlangt, ambivalent; in besonderer Weise gilt dies auch für sein Verhältnis zur zeitgenössischen Weltansicht. Erfährt diese doch in ihm ebenso ihre Bestätigung wie ihre Verwerfung. Einmal nämlich ist es die gesteigerte Rationalität, die hier schreckliche Triumphe feiert, und dann erkennt man plötzlich, daß die Schritte und Maßnahmen der Menschen letztlich doch von anderen Mächten bestimmt werden. Zumindest gibt es da etwas in der Tiefe, das den intellektuell errungenen Sieg über die Seele als zu teuer erkaufte entwertet.

Insgesamt hinterläßt das Buch den Eindruck, daß sich gegenüber den zu seiner Zeit herrschenden Ideen bei Laclos ein tieferes Wissen von der Wirklichkeit des Bösen durchsetzt. Ein erheblicher Unterschied liegt schon darin,

⁶⁰ Vgl. *Shaftesbury* über den Bösen: »si son état, contraire à la nature, est misérable, horrible, accablant, c'est donc pécher contre ses vrais intérêts et s'acheminer au malheur, que d'enfreindre les principes de la morale.« *Essai sur le mérite et la vertu*, frz. von *Diderot*. L.c. (s. Anm. 57) p.121

Ferner *Diderot*: »le méchant est perpétuellement en action et en guerre avec lui-même et avec les autres: voilà pourquoi il ne rit point.« *Cinqmars et Derville*, ed. cit. IV, p.472

Endlich *Voltaire*: »la vie de ceux qui bravent les lois est d'ordinaire la plus misérable.« *Traité de métaphysique* IX, l.c. p.342

⁶¹ L'Abbé *Galiani*, *Lettre à Mme d'Épinay*, 7—11—1772. *Correspondance*, II, p.135 f.

⁶² *Rousseau*, *Prof. de foi*, *Émile* IV, ed. cit. p.352 f.

daß er das Böse als eine todernste Sache behandelt. Nichts hier von der frivolen Verharmlosung, die sonst üblich ist. Nichts aber auch vom romantischen Schwefelgeruch: Valmont ist im entferntesten nicht mit Mephisto noch die Merteuil mit einer Hexe vergleichbar. Darin zeigt sich das eminent Aufklärerische der Konzeption Laclos', daß er in seiner Gestaltung des Bösen auf alle Dämonie, zumal allen »faulen Zauber« verzichtet. Wenn gleichwohl vor den Augen des Lesers das Bild eines kaum zu überbietenden Bösen ersteht, so deutet das auf eine hohe Leistung psychologischer Analyse.

Trotzdem, bei aller scheinbaren Rationalität entbehrt das Böse hier nicht des Geheimnisses; denn schließlich erhalten wir keinerlei Aufschlüsse über seine Entstehung. Die beiden Verführer begehen ihre Untaten letztlich ohne triftigen äußeren Antrieb. Ihre Bosheit ist von vornherein nicht nur wirksam, sondern, dem Anschein nach, auch wesentlich vorhanden. Darin erkennen wir einen gewichtigen Unterschied gegenüber der vorherrschenden Auffassung des achtzehnten Jahrhunderts und zumal Rousseaus, der ja eine immanente, zeitliche Entstehung des Bösen annahm. Indem Laclos das Böse so gleichsam einem unergründlichen Grund entspringen läßt, scheint er nachgerade für das verpönte Erbsündendogma einzutreten. Dafür spricht in der Tat auch Céciles frühe Verdorbenheit. Das junge Mädchen erscheint verderbt, dem Bösen zugänglich, bevor es noch seine Natürlichkeit eingeübt hat: das zeugt immerhin gegen Rousseaus These von der ursprünglichen Güte der Menschennatur.

Wenn Laclos einerseits Naivität (Cécile) und Empfindsamkeit (Madame de Tourvel) denkbar schlecht davonkommen läßt, so bedeutet dies freilich nicht, daß er auf der anderen Seite Intellektualismus und Formalismus verherrliche. Erweist sich auch die Gefühlseligkeit einer Madame de Tourvel gewiß nicht als inkorruptibel, so ist doch vor allem die einseitige Intellektualität der Boden, auf dem das Böse gedeiht. Sie nämlich ist die Voraussetzung jenes höchsten, ästhetisch orientierten Bösen: des Bösen um der Lust am Bösen willen. Indem also Laclos den Verführer als einen Menschen zeichnet, der, mit dem Schein experimentierend, stets außer sich, im Widerspruch zu seinem eigentlichen Selbst lebt, und die Wesenlosigkeit einer solchen Existenz durchschauen läßt, bewegt er sich am Ende doch unverkennbar in den Gedanken der Rousseauschen Kulturkritik.

Sagen wir es frei heraus: das in den »Liaisons dangereuses« entworfene Bild des Menschen zeigt eine verwirrende Vielschichtigkeit. Hier Cécile als Beispiel unverfälschter Natur, dort die Verführer als konsequente Bösewichte intellektueller Prägung, und dazwischen etwa die sittlich gebundene, seelenvolle Natürlichkeit der Präsidentin Tourvel. Merkwürdig nun die Entwicklung, die jede dieser Personen durchmacht. Die von Hause aus Guten, oder wenigstens willentlich dem Bösen Abholden, erliegen objektiv dem Bösen Zuspruch der Verführer; die entschlossen Bösen, die Verführer selbst, scheitern schließlich subjektiv an der Unmöglichkeit eines innerlich konsequenten Böseins. Bei jenen zeichnet sich, kraft der stärkeren Natur, die Tendenz

vom Guten zum Bösen ab, bei diesen dagegen, ebenfalls kraft der stärkeren Natur, die Tendenz vom Bösen zum Quasi-Guten. Worauf — so fragen wir — will das hinaus? Choderlos de Laclos, der trotz der philosophischen Dimension, die er seinem Werk gab, keinen Thesen-Roman schrieb, bleibt uns die Antwort schuldig. Soviel dürfte immerhin ausgemacht sein: was sich in den »Liaisons dangereuses« spiegelt, ist das dialektische Zwielicht einer ihrer eigenen Voraussetzungen unsicher gewordenen Epoche.

BIBLIOGRAPHIE

A. Zum Bösen, Verführertum etc.

- Bataille, G., *La littérature et le mal*, Paris 1957
Buber, M., *Bilder von Gut und Böse*, Köln u. Olten 1952
Das Böse. Mit Beiträgen von: M.-K. von Franz, L. Frey-Rohn, K. Kerényi, K. Löwith, V. Maag, M. Schlappner, K. Schmid, G. Widengren; Zürich u. Stuttgart 1961 (= Studien aus dem C.G. Jung-Institut, Bd. 13)
Elsen, C., *Homo eroticus. Esquisse d'une psychologie de l'érotisme*, Paris 1953
Faurie, J., *Essai sur la séduction*, Paris 1948
Gendarme de Bévoite, G., *La légende de Don Juan, son évolution dans la littérature des origines au romantisme. Thèse*, Paris 1906 (bes. pp.261—265)
Kant, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, ed. K. Vorländer, Hamburg 1956 (= Philos. Bibl., Bd. 45)
Kierkegaard, S., *Entweder/Oder. Ges. Werke*, 1. u. 2. Abt., Düsseldorf 1956 u. 1957
Mann, O., *Der moderne Dandy. Ein Kulturproblem des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1925 (= Philos. Forsch., 1. Heft)
Petroni, H., *Die verführte Unschuld*, Hamburg 1953 (= Hamb. Romanist. Studien, Reihe A, Bd. 38)
Rehm, W., *Kierkegaard und der Verführer*, München 1949
—, *Roquairol. Eine Studie zur Geschichte des Bösen*. In: *Orbis litterarum*, T.8, Copenhagen 1950; pp.161—258
Ruff, M. A., *L'esprit du mal et l'esthétique baudelairienne*, Paris 1955
Sartre, J.-P., *Baudelaire*, Paris 1947
—, *Saint Genet, comédien et martyr* (= *Œuvres complètes de Jean Genet*, I), Paris 1952
Welte, B., *Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung*, Freiburg i.Br. 1959
Werner, Ch., *Le problème du mal dans la pensée humaine*, Lausanne 1946

B. Zum 18. Jahrhundert

- Bellessort, A., *18e siècle et romantisme*, Paris 1941
Cassirer, E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932
—, *Das Problem J.-J. Rousseau*. In: *Archiv für Gesch. der Phil.*, Bd. 41 (1932) pp. 177—213 u. 479—513
François, A., *La langue post-classique*. In: F. Brunot, *Hist. de la langue franç. des origines à 1900*, Paris 1932/33; VI, 2e partie
Gass, K.-E., *Antoine de Rivarol (1753—1801) und der Ausgang der französischen Aufklärung*, Phil. Diss. Bonn 1939
Gohin, F., *Les transformations de la langue française pendant la seconde moitié du 18e siècle. Thèse*, Paris 1903
Goncourt, É. et J. de, *La femme au 18e siècle*, Paris 1862 (bes. Kap. L'amour)
Gorer, G., *Marquis de Sade, Schicksal und Gedanke*, (a.d.Engl.) Wiesbaden 1959
Grappe, G., *Sous le feuillage classique*, Paris 1923
Hazard, P., *La pensée européenne au 18e siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris 1946, 3 vol.
Hettner, H., *Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts*. 2. Teil: *Die franz. Lit. im 18. Jh.*, Braunschweig 1860
Horkheimer, M. u. Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947

- Hübener, E., *Der höfische Roman des französischen Rokoko*, Phil. Diss. Greifswald 1936
- Le Breton, A., *Le roman au 18e siècle*, Paris 1898
- Monglond, A., *Le préromantisme français*, Paris 1930, 2 vol. (I, pp.3—11)
- Mornet, D., *La pensée française au 18e siècle*, Paris 1926
- Rang, M., *Rousseaus Lehre vom Menschen*, Göttingen 1959
- Rousset, J., *Une forme littéraire: Le roman par lettres*. In: *La Nouv. Rev. Franç.* 1962; I: Mai, pp.829—841; II (fin): Juin, pp.1010—1021
- Rubrecht, H., *Sitte und Sittlichkeit in den Werken von Crébillon fils*, Phil. Diss. Hamburg 1951
- Saulnier, V.-L., *La littérature du siècle philosophique*, Paris 1963 (= *Que sais-je?* N° 128)
- Schalk, F., *Das Lächerliche in der französischen Literatur des Ancien Régime*. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein.-Westf., Geisteswissenschaften, Heft 19, 1954 (bes. p.28)
- Skommodau, H., *Der französische psychologische Wortschatz der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig 1933
- Servais, E., *Le genre romanesque en France depuis l'apparition de la Nouvelle Héloïse jusqu'aux approches de la Révolution*, Paris 1922
- van Tieghem, P., *La sensibilité et la passion dans le roman européen au 18e siècle*. In: *Revue de littérature comparée*, VI (1926)
- Toth, K., *Französisches Salonleben um Charles Pinot-Duclos (1704—1772)*, Wien 1918
- Trahard, P., *Les maîtres de la sensibilité française au 18e siècle (1715—1789)*, Paris 1933; IV
- Valéry, P., *Préface aux Lettres persanes*. Œuvres I, ed. J. Hytier, Paris 1957; pp.508—517
- Versin, L., *De quelques noms de personnages dans le roman du 18e siècle*. In: *Revue d'hist. litt. de la France*, 61e année N° 2 (Avril—Juin 1961); p. 177 ff.

C. *Zu Laclos und den Liaisons dangereuses*

1) Wichtige neuere Ausgaben:

- Choderlos de Laclos, *Lettres inédites*, ed. L. de Chauvigny, Paris 1904
- , *Les Liaisons dangereuses*, ed. J. Mistler, Monaco 1948 (Text folgt, nach Gutdünken des Hg., teils Originalausg., teils Ms.; mit Varianten)
- , *Les Liaisons dangereuses*, ed. Y. Le Hir, Paris 1952 (Text nach Ms.; Bibliothèque nationale, fonds fr. 12845)
- , *Œuvres complètes*, ed. M. Allem, Paris 1951 (Liaisons dangereuses hier im Text der Originalausg. von 1782; Manuskript-Varianten u. Bibliographie der Ausgaben bis 1932 im Anhang)

2) Darstellungen und Untersuchungen:

- Aldridge, A. O., *Essai sur les personnages des Liaisons dangereuses en tant que types littéraires*, Paris 1960 (= *Archives des Lettres modernes*, N° 31)
- Allem, M., *Choderlos de Laclos et les Liaisons dangereuses*. In: *La Table Ronde*, Oct. 1956; pp.113—115
- , *Introduction*. Zu: *Laclos, Œuvres complètes*, Paris 1951
- d'Allonville, Comte A.-F., *Mémoires secrets de 1770 à 1830*, Paris 1838; I, pp.368—372 (= *Chap. 34: Dernier coup d'œil sur la société de l'Ancien Régime*)
- Amelung, P., *Nachwort*. Zu: *Gefährliche Liebschaften* (= *Liaisons dangereuses*, dt. von H. Kauders), München 1959
- Arland, M., *Laclos et les Liaisons dangereuses*. In: *Arland, Les échanges*, Paris, 5e éd. 1946; pp.159—181
- Augustin-Thierry, A., *Les Liaisons dangereuses de Laclos*, Paris 1930

- Aury, D., Introduction. Zu: *Les Liais. dang.*, Paris, Lausanne 1950
- , La révolte de Madame de Merteuil. In: *Les Cahiers de la Pléiade*, XII (Printemps-Été 1951); pp.91—101
- Baudelaire, Ch., Notes sur les Liais. dang. *Œuvres compl.*, ed. Y.-G. Le Dantec, Paris 1954; pp.995—1002
- van Bever, A., Préface. Zu: *Les Liais. dang.*, Paris 1926
- Benchat, Ch., De Restif à Flaubert, ou Le naturalisme en marche, Paris 1939; pp.51—57
- Boisjolin, J. de, et G. Mossé, Notes sur Laclos et les Liais. dang., Paris 1904
- Bourget, P., Sensations d'Italie, Paris 1891; p.294 f.
- Carco, F., Introduction. Zu: *Les Liais. dang.*, Paris 1931
- Caussy, J., Laclos, d'après des documents originaux, suivi d'un mémoire inédit de Laclos, Paris, 2e éd. 1905
- Charpentrat, P., Préface. Zu: *Les Liais. dang.*, Paris 1950
- Chauvigny, L. de, Préface. Zu: *Lettres inédites de Choderlos de Laclos*, Paris 1904
- Cherpack, C., A new look at *Les Liais. dang.* In: *Modern Language Notes*, Baltimore, 74 (1959); pp.513—521
- Dard, É., Le général Choderlos de Laclos, auteur des Liais. dang., Paris, Nouv. éd. 1936
- Derla, L., Questioni di critica laclosiana. In: *Studi francesi*, 4 (1960); pp.278—289
- Dounic, R., Études sur la littérature française, 5e série, Paris 1906; pp.195—217 (Le vertueux Laclos)
- Esmonin, É., La société grenobloise au temps de Louis XV. Le problème des clés des Liais. dang. (= Procès-verbaux de la société dauphinoise d'ethnologie et d'archéologie, Oct.-Déc. 1950)
- Friedrich, H., Immoralismus und Tugendideal in den Liais. dang. In: *Roman. Forsch.*, XLIX (1935); pp.316—342
- Gide, A., Les dix roman que. . . In: *Morceaux choisis*, Paris 1921
- Giraudoux, J., Préface. Zu: *Les Liais. dang.*, Paris 1932
- Green, F. C., Minuet. A critical survey of French and English ideas in the 18th century, London 1939; pp. 399—430 (= Three seducers: Rousseau, Richardson, Laclos)
- Grimm, Baron F.-M. de, Correspondance littéraire, philosophique et critique, Paris 1880; XIII, pp.108—111
- Grimsley, R., Don Juanism in *Les Liais. dang.* In: *French Studies*, 14 (1960); pp. 1—17
- Guyon, B., La psychologie de la Présidente de Tourvel. In: *L'Anneau d'or*, Numéro spécial: De l'enfance au mariage
- Henriot, É., Les livres du second rayon, Paris 1926; pp.313—337, 344—345
- Hoog, A., Préface. Zu: *Les Liais. dang.*, Paris 1946
- Koppen, E., Laclos' Liais. dang. in der Kritik (1782—1850). Ein Beitrag zur Geschichte eines literarischen Mißverständnisses, Wiesbaden 1961 (= Mainzer Romanist. Arbeiten, Bd. 4)
- Laclos, *Les Liais. dang.* Mit Beiträgen von: R. Vailland (Préface), A. Decaux (Le monde des L.d.), J. Cocteau, P. Guth, J. Dutourd, P.-H. Simon (Les L.d. et les écrivains d'aujourd'hui); Paris 1959, 2 vol.
- La Harpe, J.-F. de, Correspondance littéraire. *Œuvres*, Paris 1820; XI, pp.473—476 (= Lettre 153)
- Lalou, R., Défense de l'homme (Intelligence et sensualité), Paris 1926
- Laufer, R., La structure dialectique des Liais. dang. In: *La Pensée*, 93 (Sept./Oct. 1960); pp.82—90
- Le Hir, Y., Introduction. Zu: *Les Liais. dang.*, Paris 1952

- Lohse, M., *Die Liais. dang. von Laclos in ihrem Verhältnis zu den Romanen Richardsons und Crébillons*, Phil. Diss. Hamburg 1951
- Loiseau, Y., *Rivarol, suivi de Le vrai Laclos*; Genève, Paris 1961
- Malraux, A., *Laclos*. In: *Tableau de la littérature française, 17e — 18e siècles, de Corneille à Chénier*, Paris 1939
- Mann, H., *Choderlos de Laclos*. In: *Geist und Tat. Franzosen 1780—1930*, Weimar 1946
- Marat, J., *Les Liais. dang., roman de l'intelligence pure*. In: *Revue de Suisse*, 17 (20—11—1951)
- Maurois, A., *Les Liais. dang.* In: *Historia*, XXVI (1959); pp.653—659
- Maynial, É., *Introduction*. Zu: *Les Liais. dang.*, Paris 1943, 2 vol.
- Merlant, J., *Le roman personnel de Rousseau à Fromentin*. Thèse, Paris 1905; pp.73—81
- Mistler, J., *Introduction*. Zu: *Les Liais. dang.*, Monaco 1948
- Monglond, A., *Clefs dauphinoises des Liais. dang.* In: *Almanach dauphinois*, 1937
- Moreau, P., *Les Stendhaliens avant Stendhal. III: De Valville à Valmont*. In: *Revue des cours et conférences*, I (1926—1927); pp.734—746
- Palache, J. G., *Four Novelists of the Old Régime: Crébillon, Laclos, Diderot, Restif de la Bretonne*, New York 1926
- Pizzorusso, A., *La struttura delle Liais. dang.* In: *Pizzorusso, Studi sulla letteratura*, Pisa 1956; pp.7—52
- Poulet, G., *Études sur le temps humain, II: La distance intérieure*, Paris 1952
- Régnier, H. de, *Portraits et souvenirs*, Paris 1913; pp.9—22
- Rivarol et Champcenetz, *Petit dictionnaire des grands hommes de la Révolution*, Paris 1790
- Salomon, J.-J., *Liberté et libertinage. Les Liais. dang.* In: *Les Temps Modernes*, № 45 (Juillet 1949); pp.55—70
- Seylaz, J.-L., *Les Liais. dang. et la création romanesque chez Laclos*; Genf, Paris 1958
- Solaroli, L., *Choderlos de Laclos*, Roma 1952
- Thelander, D. R., *Choderlos de Laclos and the epistolary novel*. Thèse, Columbia 1960
- Tilly, Comte A. de, *Mémoires pour servir à l'histoire des mœurs de la fin du 18e siècle*, Paris 1828; I, pp.319—327
- Vailland, R., *Laclos par lui-même*, Paris 1953
- , *Préface*. Zu: *Les Liais. dang.*, Paris 1957
- 3) *Zur bibliographischen Ermittlung weiterer Laclos-Literatur: A Critical Bibliography of French Literature, IV: 18th century*. Ed. Bond/Havens, Syracuse 1951; pp.96—98
- Klapp, O., *Bibliographie der französischen Literaturwissenschaft*, Frankfurt/Main 1960/61. I: 1956—58, p.143 f.; II: 1959—60, p.198 f.; III: 1961—62, p. 205
- Talvart et Place, *Bibliographie des auteurs modernes*, Paris; X (1950), pp.289—306