

Moralistik und gesellschaftliche Norm

Strosetzki, Christoph

First published in:

Brockmeier, P.; Wetzel, H. H. (Hrsg.): Französische Literatur in Einzeldarstellungen. Bd. 1:
Von Rabelais bis Diderot. Stuttgart : Metzler, 1981, S. 177-223

ISBN: 3-476-00473-2

© 1981 J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag Stuttgart

Moralistik und gesellschaftliche Norm

1. Begriff und Wort »Moralistik«

Das deutsche Wort »Moralistik« ist wie Logik oder Technik mit dem griechischen Suffix »ikos« gebildet und bezeichnet: »das zur Moral Gehörige«. »Moral« bezieht sich auf das lateinische Wort »mores«, d. h. Sitte, Brauch, Gewohnheit, Betragen, Verhalten oder aber auch Gesetz, Vorschrift. Den Begriff »Moralistik« definiert Hugo Friedrich folgendermaßen:

Im *historischen* Sinne meint man mit den Moralisten eine Gruppe französischer Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts (was eine unzulässige Einschränkung ist). Im *begrifflichen* Sinne meint man Geister, die auf die Frage, *was der Mensch sei*, antworten durch Betrachten und *Beschreiben* aller Erscheinungsweisen des Menschen in seelischer, sittlicher, sittengeschichtlicher, gesellschaftlicher, politischer Hinsicht, jeweils nach den Verschiedenheiten der Räume und Zeiten – und die eigentlich *keine Antwort auf jene Frage* geben, sondern sie, im Anblick bisher unentdeckter Tiefenschichten und Verwicklungen, immer wieder *neu stellen*, als die unbeantwortete Frage schlechthin. Da der moralistische Gegenstand, der Mensch, ein tausendfach aufgesplittertes, widerspruchsvolles Gebilde ist, bedient sich die moralistische Darstellung mit Vorliebe der *offenen literarischen Formen*, die zu keiner Systematik nötigen, vielmehr Wiederholungen, Variationen, Nuancen, jedes Für und Wider erlauben. Vor allem aber sieht die Moralistik, die ihrem ursprünglichen Ort, *der Satire*, *entwachsen* ist, von ethischer Bewertung und Bevormundung ab oder drängt sie in den Hintergrund. Sie ist *keine Morallehre*. *Ebensowenig* ist sie eine *Moralphilosophie*, d. h. Ergründung der sittlichen *Normen* in einem Allgemeinen oder Metaphysischen.[1]

H. Friedrich bestimmt »Moralistik« zweifach: historisch und ahistorisch-begrifflich. In der Begriffsdefinition bezieht er sich auf die Thematik der moralistischen Schriften, die Lösung dieser Thematik und deren Formgebung durch Bevorzugung bestimmter literarischer Gattungen. Schließlich betont er den Gegensatz zwischen Moralistik und Metaphysik oder normativer Moralphilosophie. In Friedrichs Definitionen werden also sehr unterschiedliche Ebenen zusammengeführt.

Wissenschaftsbezug und Normencharakter definiert Gerhard Hess in entgegengesetzter Richtung, indem er die Moralistik als normative und wissenschaftlich begründete »französische Lebensphilosophie« kennzeichnet: »Der Moralist will eine Wissenschaft vom Menschen geben; er will zugleich Anweisungen zur Beherrschung des Lebens geben durch klares Denken und Urteilen.«[2]

Fritz Schalk spricht nicht von »Moralistik«, sondern von den »Moralisten« im engeren Sinne, die den Menschen und sein aus einem Dualismus von Ideal und

Wirklichkeit heraus meist zwiespältiges Verhältnis zur Gesellschaft thematisieren, menschliche Leidenschaften nuancieren und klassifizieren, die »aus der Atmosphäre der Geselligkeit« über sie hinaus in das Reich der stoisch oder noch christlich gefärbten »Weisheit« streben.[3] Um »die ganze Fülle des Lebens zu verstehen« [4], kämpfen sie gegen die Systematik und bevorzugen die aphoristische Form. Eine erweiterte Fassung des Begriffs, die nach Schalk der französischen entspricht, sieht als Moralisten alle Denker, »die das Wesen des Menschen, Fragen der Menschenkunde und Lebensführung zum Problem erhoben haben«.[5] Diese Bestimmung sieht von der zeitlichen und gattungsspezifischen Festlegung ab, so daß sie auch Romanschriftsteller wie Stendhal oder Philosophen wie Aristoteles mit einbezieht. Schalk spricht schließlich auch die komparatistische Perspektive der französischen Moralisten [6] an, die Margot Kruse in den Vordergrund ihrer Analysen stellt. Sie betont den Zusammenhang mit antiken Formen und Gestalten und deren Umdeutungen in Renaissance und Barock. Kruse führt die Entstehung der Bezeichnung »die französischen Moralisten« auf Anthologien zurück, die seit Beginn des 19. Jahrhunderts die heute unter diesem Begriff zusammengefaßten Autoren in einen Zusammenhang bringen.[7] Kruse betont die »Gemeinsamkeiten in der Themenstellung«, z. B. die Beobachtung der Sitten, die Analyse des eigenen Verhaltens und der Umwelt oder Fragen nach dem Wesen des Menschen und den Motiven seiner Handlungen sowie unter den »Ausdrucksformen« z. B. die unsystematische, dem Gegenstand der Beobachtung angemessene Form.[8]

Harald Wentzlaff-Eggebert vergleicht den Gegenstandsbereich der Moralistik »mit dem Arbeitsfeld der modernen Humanwissenschaften Anthropologie, Psychologie, Soziologie und Politologie« [9], von denen sie sich allerdings durch die stärkere subjektive Prägung persönlich erlangter Evidenzen unterscheidet. Es handle sich um eine praktische Philosophie, die sich wissenschaftsgeschichtlich von dem theologischen, hierarchischen, normativen Wissenschaftsbegriff des Mittelalters ablöse und sich stilistisch in der Antisystematik des Aphorismus niederschlage.[10] Schon 1935 sieht Helmut Anton die französischen Moralisten ganz ähnlich in einem Zusammenhang mit wissenschaftlichen Disziplinen. Er spricht von »psychomoralischer Literatur«, »gesellschaftsmoralischen Schriften« und von »moralisch-didaktischer Literatur«.[11] Der belehrende, moralisierende Aspekt wird in der *Geschichte der französischen Literatur* von Suchier und Birch-Hirschfeld hervorgehoben, die auch in der römischen Literatur eine »moralisierende Richtung« [12] entdeckt und den »geistlichen Moralschriften« der Jansenisten und Calvinisten »das berühmteste moralische Werk aus weltlicher Feder, La Rochefoucaulds »Maximen« [13], gegenüberstellt. Derartige normative Fassungen des Begriffs erstaunen umso mehr, als der deutsche Sprachgebrauch »Moralistik« schon früher nicht normativ auslegt. In Meyers Konversations-Lexikon aus dem Jahre 1877 ist der Moralist

Sittenlehrer, aber im Gegensatz zum Moralphilosophen (Ethiker) Lehrer derjenigen sittlichen Grundsätze, nach welchen die Menschen zu handeln *pflügen*, statt derjenigen, nach welchen sie handeln *sollen*. Jener wird daher wohl auch als *Sittenkenner*, dieser als *Sittenrichter* bezeichnet. Sittenbeobachter, wie Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvenargues, La Bruyère u. a., welche die faktischen Sitten (*mores hominum*) schildern, sind Moralisten.[14]

Ein Blick auf die neuere Geschichte des Wortes »Moralist«, »Moralistik« ergibt also ein recht uneinheitliches Bild. Definiert wird ausgehend von der Thematik, der inhaltlichen und formalen Bearbeitung dieser Thematik, dem Vergleich mit normativen oder wissenschaftlichen Texten, schließlich der historisch-konkreten oder der begrifflich-abstrakten Dimension dieses Wortes. Hierbei werden die unterschiedlichen Ebenen der Definition nicht immer vollständig, zuweilen mit unterschiedlicher Verlagerung des Schwerpunktes, zuweilen mit gegensätzlichen Positionen belegt. Sogar die die Moralistik inhaltlich konstituierende Frage nach dem Menschen läßt sich in die verschiedensten Fragen aufspalten. Gefragt wird nach der Psyche, den Leidenschaften, der Lebensführung, den Handlungsmotiven der gesellschaftlichen Interaktion, der Beziehung Mensch – historische, politische, soziale Umwelt. Die aphoristische Form wird meist konstatiert. Ob sie aber auf die Vielschichtigkeit des thematisierten Menschen, auf die Überwindung eines systematischen Wissenschaftskonzepts, auf traditionelle antike Formen oder eine spezifische historische Situation zurückzuführen ist, bleibt umstritten. Die Divergenz in der Frage der Einbeziehung der moralistischen Schriften in den Komplex philosophischer, theologischer, anthropologisch deskriptiver, moralisierender oder didaktischer Literatur ergibt sich aus der Betrachtung des Inhalts, nicht der literarischen Form. Denn es existiert ein primär inhaltsorientierter und ein primär gattungsorientierter Moralistikbegriff, wie es einen historischen, z. B. auf das Frankreich des 16. bis 18. Jahrhunderts beschränkten, und einen ahistorischen gibt, der auf jede Epoche und jedes Land anwendbar ist.

Diese unterschiedlichen Perspektiven führen zu ganz unterschiedlichen Autorengruppierungen, wie auch die traditionell der Moralistik zugerechneten Autoren unter ganz unterschiedlichen Perspektiven zusammengefaßt werden. Im folgenden mögen einige Beispiele illustrieren, unter welchen Etikettierungen, wie und in Nachbarschaft welcher Autoren Moralisten besonders in Anthologien und Literaturgeschichten auftreten.

F. Schalk nimmt in seine Anthologie der französischen Moralisten La Rochefoucauld, Vauvenargues, Montesquieu, Chamfort, Galiani, Rivarol, Joubert und Jouffroy auf.[15] M. Kruses zusammenfassende Darstellung der französischen Moralistik beschäftigt sich besonders mit La Rochefoucauld, Pascal, Saint-Evremond, Fontenelle, La Bruyère und dem Chevalier de Méré.[16] Die umfassendste Bibliographie zum moralistischen Schriftentum nennt über 600 Titel. Ihr Autor R. Toinet dehnt die Gruppe der französischen Moralisten stark aus, da er sich nicht auf aphoristische Texte beschränkt.[17] Moralpädagogische Texte findet H. Anton bei Morvan de Bellegarde, Andry de Boisregard, Jacques de Callières, François de Callières, La Chétardie, Jacques Esprit, Abbé Goussault, Pierre de Villiers und Ortigue de Vaumorière.[18] Die *Geschichte der französischen Literatur* von Eduard Engel nennt im Kapitel »Die Prosa« Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère, Bayle, Bossuet, St. Simon, Mme de Sévigné.[19] Heinrich P. Junker thematisiert 1909 in seinem Grundriß der Geschichte der französischen Literatur unter der Kapitelüberschrift »Didaktische und geschichtliche Prosa« Saint-Evremond, Bussy-Rabutin, La Rochefoucauld, de Gondy, die Kanzelredner, Fénelon, Mme de Sévigné, La Bruyère und Bayle.[20] Eine sehr frühe Einordnung der Moralisten unter die Bezeichnung

Wirklichkeit heraus meist zwiespältiges Verhältnis zur Gesellschaft thematisieren, menschliche Leidenschaften nuancieren und klassifizieren, die »aus der Atmosphäre der Geselligkeit« über sie hinaus in das Reich der stoisch oder noch christlich gefärbten »Weisheit« streben.[3] Um »die ganze Fülle des Lebens zu verstehen« [4], kämpfen sie gegen die Systematik und bevorzugen die aphoristische Form. Eine erweiterte Fassung des Begriffs, die nach Schalk der französischen entspricht, sieht als Moralisten alle Denker, »die das Wesen des Menschen, Fragen der Menschenkunde und Lebensführung zum Problem erhoben haben«.[5] Diese Bestimmung sieht von der zeitlichen und gattungsspezifischen Festlegung ab, so daß sie auch Romanschriftsteller wie Stendhal oder Philosophen wie Aristoteles mit einbezieht. Schalk spricht schließlich auch die komparatistische Perspektive der französischen Moralisten [6] an, die Margot Kruse in den Vordergrund ihrer Analysen stellt. Sie betont den Zusammenhang mit antiken Formen und Gestalten und deren Umdeutungen in Renaissance und Barock. Kruse führt die Entstehung der Bezeichnung »die französischen Moralisten« auf Anthologien zurück, die seit Beginn des 19. Jahrhunderts die heute unter diesem Begriff zusammengefaßten Autoren in einen Zusammenhang bringen.[7] Kruse betont die »Gemeinsamkeiten in der Themenstellung«, z. B. die Beobachtung der Sitten, die Analyse des eigenen Verhaltens und der Umwelt oder Fragen nach dem Wesen des Menschen und den Motiven seiner Handlungen sowie unter den »Ausdrucksformen« z. B. die unsystematische, dem Gegenstand der Beobachtung angemessene Form.[8]

Harald Wentzlaff-Eggebert vergleicht den Gegenstandsbereich der Moralistik »mit dem Arbeitsfeld der modernen Humanwissenschaften Anthropologie, Psychologie, Soziologie und Politologie« [9], von denen sie sich allerdings durch die stärkere subjektive Prägung persönlich erlangter Evidenzen unterscheidet. Es handle sich um eine praktische Philosophie, die sich wissenschaftsgeschichtlich von dem theologischen, hierarchischen, normativen Wissenschaftsbegriff des Mittelalters ablöse und sich stilistisch in der Antisystematik des Aphorismus niederschlage.[10] Schon 1935 sieht Helmut Anton die französischen Moralisten ganz ähnlich in einem Zusammenhang mit wissenschaftlichen Disziplinen. Er spricht von »psychomoralischer Literatur«, »gesellschaftsmoralischen Schriften« und von »moralisch-didaktischer Literatur«.[11] Der belehrende, moralisierende Aspekt wird in der *Geschichte der französischen Literatur* von Suchier und Birch-Hirschfeld hervorgehoben, die auch in der römischen Literatur eine »moralisierende Richtung« [12] entdeckt und den »geistlichen Moralschriften« der Jansenisten und Calvinisten »das berühmteste moralische Werk aus weltlicher Feder, La Rochefoucaulds »Maximen« [13], gegenüberstellt. Derartige normative Fassungen des Begriffs erstaunen umso mehr, als der deutsche Sprachgebrauch »Moralistik« schon früher nicht normativ auslegt. In Meyers Konversations-Lexikon aus dem Jahre 1877 ist der Moralist

Sittenlehrer, aber im Gegensatz zum Moralphilosophen (Ethiker) Lehrer derjenigen sittlichen Grundsätze, nach welchen die Menschen zu handeln *pflügen*, statt derjenigen, nach welchen sie handeln *sollen*. Jener wird daher wohl auch als *Sittenkenner*, dieser als *Sittenrichter* bezeichnet. Sittenbeobachter, wie Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvenargues, La Bruyère u. a., welche die faktischen Sitten (*mores hominum*) schildern, sind Moralisten.[14]

Ein Blick auf die neuere Geschichte des Wortes »Moralist«, »Moralistik« ergibt also ein recht uneinheitliches Bild. Definiert wird ausgehend von der Thematik, der inhaltlichen und formalen Bearbeitung dieser Thematik, dem Vergleich mit normativen oder wissenschaftlichen Texten, schließlich der historisch-konkreten oder der begrifflich-abstrakten Dimension dieses Wortes. Hierbei werden die unterschiedlichen Ebenen der Definition nicht immer vollständig, zuweilen mit unterschiedlicher Verlagerung des Schwerpunktes, zuweilen mit gegensätzlichen Positionen belegt. Sogar die die Moralistik inhaltlich konstituierende Frage nach dem Menschen läßt sich in die verschiedensten Fragen aufspalten. Gefragt wird nach der Psyche, den Leidenschaften, der Lebensführung, den Handlungsmotiven der gesellschaftlichen Interaktion, der Beziehung Mensch – historische, politische, soziale Umwelt. Die aphoristische Form wird meist konstatiert. Ob sie aber auf die Vielschichtigkeit des thematisierten Menschen, auf die Überwindung eines systematischen Wissenschaftskonzepts, auf traditionelle antike Formen oder eine spezifische historische Situation zurückzuführen ist, bleibt umstritten. Die Divergenz in der Frage der Einbeziehung der moralistischen Schriften in den Komplex philosophischer, theologischer, anthropologisch deskriptiver, moralisierender oder didaktischer Literatur ergibt sich aus der Betrachtung des Inhalts, nicht der literarischen Form. Denn es existiert ein primär inhaltsorientierter und ein primär gattungsorientierter Moralistikbegriff, wie es einen historischen, z. B. auf das Frankreich des 16. bis 18. Jahrhunderts beschränkten, und einen ahistorischen gibt, der auf jede Epoche und jedes Land anwendbar ist.

Diese unterschiedlichen Perspektiven führen zu ganz unterschiedlichen Autorengruppierungen, wie auch die traditionell der Moralistik zugerechneten Autoren unter ganz unterschiedlichen Perspektiven zusammengefaßt werden. Im folgenden mögen einige Beispiele illustrieren, unter welchen Etikettierungen, wie und in Nachbarschaft welcher Autoren Moralisten besonders in Anthologien und Literaturgeschichten auftreten.

F. Schalk nimmt in seine Anthologie der französischen Moralisten La Rochefoucauld, Vauvenargues, Montesquieu, Chamfort, Galiani, Rivarol, Joubert und Jouffroy auf.[15] M. Kruses zusammenfassende Darstellung der französischen Moralistik beschäftigt sich besonders mit La Rochefoucauld, Pascal, Saint-Evremond, Fontenelle, La Bruyère und dem Chevalier de Méré.[16] Die umfassendste Bibliographie zum moralistischen Schriftentum nennt über 600 Titel. Ihr Autor R. Toinet dehnt die Gruppe der französischen Moralisten stark aus, da er sich nicht auf aphoristische Texte beschränkt.[17] Moralpädagogische Texte findet H. Anton bei Morvan de Bellegarde, Andry de Boisregard, Jacques de Callières, François de Callières, La Chétardie, Jacques Esprit, Abbé Goussault, Pierre de Villiers und Ortigue de Vaumorière.[18] Die *Geschichte der französischen Literatur* von Eduard Engel nennt im Kapitel »Die Prosa« Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère, Bayle, Bossuet, St. Simon, Mme de Sévigné.[19] Heinrich P. Junker thematisiert 1909 in seinem Grundriß der Geschichte der französischen Literatur unter der Kapitelüberschrift »Didaktische und geschichtliche Prosa« Saint-Evremond, Bussy-Rabutin, La Rochefoucauld, de Gondy, die Kanzelredner, Fénelon, Mme de Sévigné, La Bruyère und Bayle.[20] Eine sehr frühe Einordnung der Moralisten unter die Bezeichnung

»Caractère« findet sich bei dem französischen, in Berlin lebenden Emigranten J.-H.-S. Formey in den *Principes élémentaires des belles lettres* (1763). In Anlehnung an La Bruyère definiert er »Caractère« als Gattung.

Tous les Ouvrages dans lesquels l'homme se trouve dépeint, et où l'on approfondit sur-tout les ressorts secrets de sa conduite, quelque titre qu'ils portent, appartiennent à la classe des *Caractères*. [...] Les meilleurs Ecrits de cet ordre que nous ayons, sont les *Maximes* de Mr. le Duc de La Rochefoucauld, la *Fausseté des Vertus Humaines* par Mr. Esprit, les *Considérations sur les Mœurs de ce Siecle* par Mr. Du Clos, et les *Essais* de Mr. l'Abbé Trublet.[21]

Hier wird bereits die spätere thematische Definition der Moralistik vorweggenommen und durch Zuordnung einiger Werke exemplifiziert.

Rückblickend auf die Definitionen und Zuordnungen lassen sich folgende Schlüsse ziehen:

Je nach Wahl der Definition ergeben sich andere Bereiche der moralistischen Literatur. Historisch reicht das Spektrum in Frankreich vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. Vom Texttyp her werden moralistische Schriften zum Teil einfach in den Rahmen der Prosa gestellt – vielleicht aus Verlegenheit, weil sie den bekannteren »großen« literarischen Gattungen Lyrik, Epik und Dramatik nicht zuzuordnen sind. Auch Formeys Definition in Anlehnung an ein konkretes Werk ist ein Zeugnis für diese Verlegenheit. Oder sie werden in die Nähe didaktischer, geschichtlicher oder politischer Literatur gerückt. Der Kreis moralistischer Schriften wird größer, je weniger man sich auf Maxime und Porträt beschränkt, je mehr man längere Reflexionen, Sammlungen von Reflexionen in Form der Ana oder Adagia, Reden, wenig systematische Abhandlungen theologischer und philosophischer Art, historische Darstellungen und Erziehungsbücher einbezieht. So liegt es nahe, daß viele scheinbar widersprüchliche Aussagen über die Moralisten sich vereinbaren lassen, indem jeweils Zahl und Typ der betreffenden Autoren variiert oder erweitert werden. Die Definition der Moralisten ist immer bedingt durch die Auswahl der thematisierten Autoren, wie die Definition der Moralisten die Auswahl der thematisierten Autoren bedingt.

2. Moralistische Autoren

Aus der Gruppe der oben genannten Autoren des 17. Jahrhunderts sollen Faret, Pascal, La Rochefoucauld, Méré, La Bruyère und Morvan de Bellegarde herausgegriffen werden und besonders häufig zu Wort kommen. Sie repräsentieren die Vielschichtigkeit des Reflektierens über den Menschen und die unterschiedlichen Motivationen und Tendenzen dieses Reflektierens besonders deutlich, und ihre Schriften werden weder den großen Gattungen Lyrik, Epik und Dramatik noch dem traditionellen Kanon der Einzelwissenschaften zugerechnet. Absichtlich sind dabei, mit Ausnahme von Faret, nur Autoren der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts gewählt worden, um eine Einheitlichkeit des geschichtlichen Hintergrunds zu gewährleisten. Faret kommt die Aufgabe zu, Veränderungen seit der ersten Jahrhunderthälfte zu verdeutlichen. Die Autoren seien im folgenden kurz vorgestellt:

Nicolas Faret (1596–1646) [22], Sohn einer Schuhmacherfamilie italienischen Ursprungs, zunächst Advokat in Bourg-en-Bresse, wird 1623 Sekretär von Henri de Lorraine, Comte d'Harcourt, dann Sekretär der »armée navale«, dann der »armée d'Italie« und schließlich beratender Sekretär des Königs. Er hat Teil an der Einrichtung der »Académie française« und besitzt guten Kontakt zu Coëffeteau, Saint-Amant und zur Gruppe um Conrart. Farets wichtigstes Werk ist *L'Honneste Homme ou l'Art de plaire à la Court* (1630), das vieles aus dem *Cortegiano* von Baldesare Castiglione (Venedig 1528, 1. französische Übersetzung 1537) übernimmt, aber ebenso von Guazzo und Guevara, wie von Montaigne und de Refuge inspiriert ist. Er gibt Vorschriften und Ratschläge für moralisches Handeln und gesellschaftlichen Umgang. Dabei widersprechen sich äußere Etikette und innere moralische Motivation nicht. Gottesfurcht, moralische Qualitäten, meisterhafte Ausübung des Kriegshandwerks, Kenntnisse in Kunst und Wissenschaft und Beherrschung der Feinheiten des höfischen Benehmens und der äußeren Erscheinung sind es, die den »honnête homme« kennzeichnen. So stellt Faret die Frage nach dem Menschen, wie er sein sollte, um am Hof Erfolg zu haben. Indem er als Antwort den »honnête homme« als Ideal und Idealtyp postuliert, steht er am Anfang der Reihe von Moralisten, deren Beschäftigung mit dem Menschen nicht zuletzt eine Auseinandersetzung mit dem Konzept des »honnête homme« sein wird. Sie erfolgt bei ihm allerdings in der Form einer weitgehend systematischen Gedankenabfolge.

Blaise Pascal (1623–1662) [23], Sohn eines »président à la Cour des Aides«, entfaltet schon früh eine ungewöhnliche mathematische und naturwissenschaftliche Begabung und Produktivität. Seine angegriffene Gesundheit bedingt 1651 eine Unterbrechung seiner wissenschaftlichen Arbeiten: Er wendet sich dem mondänen Pariser Leben zu, besucht den Salon der Mme de Sablé, lernt La Rochefoucauld und den Chevalier de Méré kennen, bis er sich ab 1654 nach einer mystischen Krise ganz der christlichen Religion in der Form der jansenistischen Lehre zuwendet, die er nunmehr gegen Ungläubige und Andersgläubige verteidigt. Die *Lettres à un Provincial* (1656–57) stellen eine theologische Auseinandersetzung des Jansenismus mit den Jesuiten in der Frage der göttlichen Gnade dar. Wegen der *Pensées* rückt man Pascal in den Bereich der Moralisten. In diesem Werk wird die Frage nach dem Menschen je nach seiner Gottnähe und Gottferne unterschiedlich beantwortet. Pascal spricht von der »misère de l'homme sans Dieu« und der »félicité de l'homme avec Dieu«. Der durch die Erbsünde gefallene Mensch weiß sich fern von Gott und daher im Elend. Unbeholfen sucht er mondäne Zerstreungen, »divertissements«, um sich von diesem Wissen abzulenken. Pascal hatte eine umfassende Apologie des christlichen Glaubens konzipiert, die er jedoch nicht vollenden konnte. Die *Pensées* sind wohl vorbereitende, aber noch ungeordnete Notizen, die in dieses Werk aufgenommen werden sollten. Späteren Herausgebern blieb es vorbehalten, ein Ordnungsprinzip für diese Gedankensplitter zu finden.

Der Duc de La Rochefoucauld (1613–1680) [24] aus altem adligen Hause sucht erst auf dem Schlachtfeld, dann in der Politik seinen Erfolg. Nachdem auch Intrigen ihm kein Staatsamt eingebracht hatten und die Fronde, an der er beteiligt war, scheiterte, zieht er sich 1652 verbittert auf seine Ländereien zurück und beginnt,

Memoiren zu schreiben. 1656 kehrt er nach Paris zurück, um in den Salons der Mlle de Scudéry, der Mlle de Montpensier und der Mme de Sablé ein müßiges und geselliges Leben zu führen. Die Unterhaltungen und Gesellschaftsspiele dieser Salons haben ebenso wesentlichen Anteil an der Entstehung der *Maximes* (1665) wie La Rochefoucaulds Verbundenheit mit antiker Tradition. In fünf aufeinanderfolgenden Auflagen verbessert er immer wieder Altes und fügt Neues hinzu. Pessimistisch entdeckt er in allen scheinbaren Tugenden, wie Liebe, Freundschaft, Heldenmut, Mitleid etc., einen versteckten Egoismus, den »amour-propre«.

Antoine Gombaud, Chevalier de Méré, (1607–1684) [25] beginnt erst mit 61 Jahren, Schriften zu veröffentlichen. Als Sohn eines Adligen besaß er einen Lehenssitz in der Poitou. Er erhält Unterricht im Jesuitenkolleg von Poitiers, wird 1644 Erzieher der Duchesse de Lesdiguières und erhält so Zugang zur vornehmen Pariser Gesellschaft, lernt Guez de Balzac kennen, mit dem er 25 Jahre über die Kunst zu schreiben und die Kunst zu gefallen korrespondiert. Diese mondäne Kunst zu gefallen, die er im Ideal der »Honnêteté« verkörpert sieht, rühmt er sich, Pascal und Mlle d'Aubigné, die spätere Mme de Maintenon, gelehrt zu haben. Seine *Conversations* (1668), die *Discours des agréments, de l'esprit, de la conversation* (1677) und die 1700 posthum von Abbé Nadal herausgegebenen *Discours* lehren in lockerer Form mondäne Lebensart, Umgangsform und Konversation, wobei Erklärung, klassische Reminiszenz, persönliche Erfahrung und Anekdote miteinander wechseln.

Jean de La Bruyère (1645–1696) [26] entstammt einer bürgerlichen Familie, wird von den Oratorianern in Paris erzogen, bei denen er Griechisch lernt, wird »avocat au Parlement de Paris«, kauft 1673 nach einer Erbschaft das Amt eines »trésorier des finances en la généralité de Caen«, dessen Einkünfte ihm ein zurückgezogenes, dem Studium gewidmetes Leben erlauben. Auf Empfehlung von Bossuet wird er 1684 vom Grand Condé zum Erzieher des Duc de Bourbon bestellt, den er in Geschichte, Geographie und Rechtskunde unterrichtet. Mit der Familie Condé lebt er abwechselnd in Paris wie auf den Schlössern Chantilly und Montmorency. Dabei findet er Gelegenheit zu den Beobachtungen, die er 1688 in seinem sehr bald erfolgreichen Buch *Les Caractères de Theophraste, traduits du grec, avec les caractères ou les mœurs de ce siècle* niederlegt. In den schnell aufeinanderfolgenden von ihm überarbeiteten Neuauflagen tritt die Übersetzung des Theophrast immer mehr in den Hintergrund, die Porträts, Maximen und Reflexionen dagegen, die sich mit La Bruyères eigener Zeit beschäftigen, werden vermehrt. 1693 nimmt man ihn in die »Académie« auf, nachdem er schon 1691 vergeblich kandidiert hatte. Seine *Dialogues sur le Quiétisme*, eine religiöse Schrift, konnte er nicht mehr vollenden.

In den *Caractères* folgt La Bruyère keinem streng systematischen Aufbau. Er begnügt sich, die Resultate seiner täglichen Beobachtungen in einige Rubriken einzuordnen. Die ersten vier Kapitel weisen keine logische Verbindung auf: »Des ouvrages de l'esprit«, »Du mérite personnel«, »Des femmes«, »Du cœur«. Bis Kapitel 10 analysiert er immer wieder von neuem das äußere Verhalten der Menschen in der Gesellschaft, wobei er die unterschiedlichen Gruppen der Gesellschaftshierarchie in getrennten Kapiteln darstellt. Das Innere des Menschen, Psyche und Denken, sind

Thema der Kapitel 11–13. In den letzten beiden Kapiteln werden religiöse Fragen angesprochen.

Morvan de Bellegarde (1648–1734) [27], aus Piriac bei Nantes, tritt früh in das Jesuitenkolleg dieser Stadt ein und verläßt den Orden nach über 16jähriger Mitgliedschaft, bleibt aber in Verkehr mit jesuitischen Kreisen. Er widmet sich eklektizistisch philosophisch-mathematischen Studien, lebt als freier Schriftsteller vom Erlös seiner Schriften. Man hat Belege über seine Freude an der Schriftstellerei, seine Frömmigkeit, seine christliche Nächstenliebe. Er soll sich in der Bretagne, in Burgund und Paris aufgehalten haben. Seine letzten Lebensjahre verbringt er in der Communauté de St. François de Sales, nachdem er sich vom weltlichen Leben zurückgezogen hatte.

Bellegarde übersetzt Schriften der Kirchenväter, schreibt religiöse Erbauungsbücher, Bibelkommentare und Spruchsammlungen. Er übersetzt lateinische Literatur, schreibt gesellschaftstheoretische Bücher, wie z. B. *Réflexions sur ce qui peut plaire ou déplaire dans le commerce du monde* (1688) oder die *Réflexions sur le ridicule et les moyens de l'éviter* (1696), lehrt in den *Modèles de la conversation* (1697) die Kunst der Unterhaltung und in den *Réflexions sur l'élégance et la politesse du stile* (1695) guten sprachlichen Ausdruck. Seine historischen Werke fanden keine Beachtung.

In seinen gesellschaftstheoretischen Schriften, die uns hier interessieren, bevorzugt er den Dialog, eine Form, die es erlaubt, im geselligen Plauderton ohne feste Ordnung den Leserkreis der Salons und der weltmännisch Gebildeten anzusprechen. Die Geschichte dient ihm als riesige Sammlung von Beispielen für Belehrungen, in denen er das Gute lobt und das Böse tadelt. Häufig verwendet er Maximen und Porträts, wie er auch Maximen als Sammlung herausbringt. In seinen »entretiens« setzt er sich inhaltlich keine Grenzen. So schneidet er in den *Réflexions sur la politesse des mœurs, avec des maximes pour la société civile* so disparate Themen wie z. B. die Verwirrung der Leidenschaften, Moral, Politik, Umgang mit Frauen, geschichtliche Fakten, kirchliche Fragen und Tendenzen der Mode an.

Um zu erfahren, aus welchem Grund sozial und intellektuell so verschieden situierte Autoren beginnen, ein Menschenbild zu entwerfen oder menschliche Verhaltensweisen zu diskutieren, scheint es erforderlich, das sie umgebende soziale und intellektuelle Klima zu umreißen. Zu fragen ist nach der Verbreitung und Bedeutung von Erziehungsschriften, nach Form und Funktion der Erziehung, nach Salon-, Geselligkeits- und Konversationskultur, nach dem Fortleben antiker Lebensweisheit, nach religiösen Kontroversen und schließlich nach dem sozialen Kontext, der das Interesse an moralistischen Schriften ermöglichte.

3. Kontext der Erziehungsbücher

Das 17. Jahrhundert ist ein Zeitalter der Erziehung. Die religiöse Erziehung wird durch eine weltliche ergänzt, die sich nicht nur mit Kindern, sondern auch mit Erwachsenen befaßt und bei Méré bis zur Weltkenntnis (»science du monde«) stilisiert wird.[28] Erziehen ist nicht nur Ziel von Schulen, sondern auch von Roma-

nen, Theaterstücken oder ganz gewöhnlichen geselligen Zusammenkünften. Höfischen Lebensstil und höfische Umgangsformen konnte man sich theoretisch z. B. durch Bücher der Etikette, Romane oder Modellkonversationen erwerben. Gérard skizziert das Ziel seines Erziehungsbuches *Le caractère de l'honneste homme moral* (1682) wie folgt:

Pour vous en ébaucher ici en peu de mots l'idée; j'introduis d'abord à la Cour un Gentilhomme, qui en ignore les manieres, et qui est dans la resolution d'y faire sa résidence aussibien que sa fortune. Je veux lui apprendre à s'y bien ménager; et pour cela je lui donne des Regles solides pour s'atirer la faveur des Grands, l'amitié des égaux, et le respect des inferieurs.[29]

Romane werden oft als unterhaltsame stumme Lehrmeister höfischer Lebensart gelesen. In ihnen will man lernen, wie man Briefe schreibt, wie man sich den Damen unterwirft, wie sich Standesunterschiede ausdrücken lassen. Besonders praktische Anleitungen sind die Modellkonversationen, die das richtige Verhalten in typischen, immer wiederkehrenden Situationen, z. B. mögliche Repliken junger Mädchen auf Liebeserklärungen oder Liebesbeteuerungen junger Männer, lehren. Diese theoretische Erziehung muß von praktischem Einüben begleitet werden:

Pour ne manquer jamais à la bonne conduite du Discours, ny au bel usage des paroles, il faut les sçavoir connoistre et s'y estre accoustumé insensiblement; Cela s'apprend dans les bons Livres du Siecle, et dans la compagnie des personnes capables qui sont aussi quelquefois les plus honnestes Gens.[30]

Mondäne Erziehung wird durch die Praxis ergänzt, sei es durch Teilnahme an gesellschaftlichen Veranstaltungen, sei es – wie Méré vorschlägt – durch den ständigen Kontakt mit einem nachahmenswerten Modell, einem in diesen Dingen kompetenten Lehrer.

Abträglich erschien hingegen der mondänen Erziehung in vieler Hinsicht der Besuch von Schulen und Universitäten, der die Entwicklung begabter Kinder hemme, Überflüssiges, nicht Nützliches lehre, zum Pedanten, nicht aber zum »honnête homme« führe. Bellegarde resümiert:

mais je suis fort persuadé que l'étude de la Politique, de la Morale, de l'histoire, du Monde, est plus utile que tout ce qu'on apprend au Collège, et que la Philosophie même qui n'a que des idées abstraites, et des raffinemens de nul usage pour le comerce de la vie [...].[31]

Gesellschaftliches Leben und Literatur werden also als Beiträge zur Erziehung verstanden. Die Bedeutung, die man der Erziehung zuschrieb, läßt sich auch aus der großen Menge der Erziehungsbücher ablesen. Einen umfassenden Überblick über die Entwicklung der Höflichkeitsformen von 1600 bis 1660, ausgehend vor allem von Erziehungsbüchern, bietet Maurice Magendie in seinem umfangreichen Buch *La politesse mondaine*.^[32] Magendies Bibliographie nennt u. a. seinerzeit verbreitete Autoren wie Bardin, René Bary, Bouhours, Caillères, Dubosc, Du Souhait, Fortin de la Hoguette, Grenaille, La Serre, Nervèze, N. Pasquier, Pluvinel, de Refuge, wie auch Faret und Méré. Die Erziehungsbücher waren nicht nur zahlreich, sondern auch beliebt, was ihre häufigen Neuauflagen beweisen.

Erziehungsschriften aller Zeiten haben auf das 17. Jahrhundert gewirkt. Der Einfluß beginnt schon in der Antike, etwa bei Cicero, Plutarch, dem Stoiker Dionysius Cato oder in der Schule von Salerno.[33] Im Mittelalter sind Verhaltensvorschriften aus der lateinisch sprechenden Klerikergesellschaft und seit dem 13. Jahrhundert entsprechende Zeugnisse in Laiensprachen, zunächst aus dem Umkreis der ritterlich-höfischen Gesellschaft bekannt.[34] Wichtigste italienische Vorbilder, besonders für Faret, sind der *Libro del Cortegiano* (1528) von Baldesare Castiglione, *Il Galateo* von Giovanni della Casa (1558) und Stefano Guazzos *La civil conversazione* (1586). Für Spanien wäre B. Graciáns *El Héroe* (1637) anzuführen.

Besondere Bedeutung kommt der *Civilitas morum puerilium* zu, einem Buch, das Erasmus von Rotterdam 1530 für Henri de Bourgogne, ein kleines Kind, schrieb. Der lateinische Text, der mit dem Alphabet beginnt und den Schüler dann, sobald er lesen kann, in die Etikette einführt, sowie seine französischen Übersetzungen und Nachahmungen gehörten zur Pflichtlektüre der Kinder, auch an den Schulen. Das Buch erlebte bis zum 18. Jahrhundert 130 Auflagen.[35]

Auch im 17. Jahrhundert entstehen viele Erziehungsbücher aus der Tradition der Prinzenziehung, die für Adlige eine individuelle Erziehung durch hervorragende Pädagogen oder deren Schriften vorsah. Der Moralist La Bruyère verdankt seinen sozialen Aufstieg sowie einen Teil seiner schriftstellerischen Inspiration der Tätigkeit als Prinzenzieher. Als Prinzenzieher schreiben auch La Mothe le Vayer *De l'instruction de Monsieur le Dauphin* (1630), Pierre Nicole den *Traité de l'éducation d'un prince* im 2. Band von *Essais de morale* (1671) oder *De l'éducation des enfants, et particulièrement des princes, où il est montré de quelle importance sont les premières années de la vie* (1679). Solche Unterweisungen sollen nicht trocken sein, sondern unterhaltsam. P. Le Moyne nimmt in seinen *Les Peintures morales, ou les passions sont representees par Tableaux, par Caracteres, et par Questions nouvelles et curieuses* (1640) in Anspruch, er könne, »instruire agréablement le Lecteur, et luy donner un diuertissement vtile et serieux«.[36]

Ziel derartiger Erziehungsbestrebungen war im Mittelalter die »courtoisie«, d. h. die Art, wie man sich an den Höfen benimmt. Daraus wurde im 16. Jahrhundert die »civilité«, als die Rittergesellschaft und die Einheit der Kirche zerbrachen. Erasmus ordnet seine Vorschriften zur »civilité« nicht einer bestimmten sozialen Schicht zu. Im Gegenteil kann man zu Recht behaupten, daß er nicht so sehr die tatsächlich existierenden Regeln der Etikette einer spezifischen Schicht niedergeschrieben, als vielmehr seine Zeitgenossen kritisiert hat, indem er ihnen, vielfach gerade nicht das, was er bei ihnen sah, vorschrieb.[37] Erst im 17. Jahrhundert, in dem alte soziale Verbände aufgelockert und umgebildet, Individuen unterschiedlicher sozialer Herkunft durcheinandergewirbelt werden, gesellschaftlicher Auf- und Abstieg sich schneller vollziehen, entsteht eine neue Oberschicht. Da funktionslos gewordene, nur den Adelsstand repräsentierende Höflinge eine äußere Legitimation brauchten, wurde, wie Philippe Ariès betont, das einheitliche gute äußere Verhalten der Oberschicht als Erkennungs- und Legitimationszeichen notwendig.[38] In welcher sozialen Position sich der Höfling anerkannt wissen wollte, konnte er mit den Mitteln der Etikette verdeutlichen, die vorschrieb, welche Unterschiede in der Behandlung der

Untergebenen, Gleichgestellten oder Höhergestellten zu machen sind. Er verdeutlicht also seinen Platz in der sozialen Hierarchie weniger durch seine Herkunft oder sein Vermögen als durch sein Verhalten. Das war nötig geworden, da Bürger in verstärktem Maß bisher Adligen vorbehaltene Funktionen übernahmen und Adlige aufgrund ihrer sich verschlechternden finanziellen Verhältnisse immer mehr darauf angewiesen waren, sich am Hof beliebt zu machen, die Gunst der Mächtigen zu erheischen, um von ihnen Pensionen und finanzielle Zuwendungen zu bekommen. Ariès weist im gleichen Zusammenhang auf den stärkeren Öffentlichkeitscharakter des Lebens im Ancien Régime hin, auf die, verglichen mit heute, geringere Aussicht des einzelnen, sich im Kreise einer Familie isolieren und nach außen abschirmen zu können. Diese Situation machte es notwendig, schriftliche Verhaltensmodelle zu geben, die möglichst viele Eventualitäten bereits vorentscheiden, vorstrukturieren und es unnötig werden lassen, in jedem Fall bei Null anzufangen. Jene Erziehung, die heute dem öffentlichen Schulwesen übertragen ist, ging zur Zeit des Erasmus von der mündlichen in die schriftliche Überlieferung über, so daß im 17. Jahrhundert Kolporteure Erziehungsbücher an diejenigen verkauften, die gerade lesen gelernt hatten.

4. *Geselligkeit und Öffentlichkeit*

Zum intellektuellen Klima gehört nicht nur die starke Verbreitung von Erziehungsschriften, sondern auch die besondere Begriffsbestimmung, die die Öffentlichkeit im 17. Jahrhundert erhält. Das öffentliche Leben dringt in den Oberschichten stark in die Privatsphäre ein. Der Höfling erarbeitet sich seine finanzielle Sicherung und seinen Status durch ein ausgeprägtes gesellschaftliches Leben. Gesellschaftliche Vergnügungen (»divertissements«) bedeuten daher nicht Entspannung außerhalb öffentlicher Verpflichtungen, sondern sie gehören gleichsam in den Bereich des aristokratischen Berufslebens der Öffentlichkeit. Dieses Leben wird häufig mit einem Theaterstück verglichen, in dem der Höfling Schauspieler vor den Augen eines Publikums wird.[39] Morvan de Bellegarde betont die Wichtigkeit dieses gesellschaftlichen Lebens im Tagesablauf des Adligen: »La plus part des gens de qualité qui sont d'ordinaire assez oisifs, et qui n'ont nulle occupation, passent leur temps à rendre, ou à recevoir des Visites.«[40] Jeder versucht, in der Konversation einen besseren Eindruck als der andere zu hinterlassen. Das ist für Bellegarde der Grund dafür, daß man nach den meisten Konversationen so unzufrieden ist.[41] Der Höfling, wie der ihn nachahmende Bürger, muß sich also in der Kunst des gesellschaftlichen Umgangs bestens auskennen. Das Beherrschen der Weltkenntnis (»science du monde«) ist für ihn ebenso wichtig wie für den Advokaten die Fähigkeit, mit Gesetzen umzugehen. So ist das höfische Leben nach La Bruyère sehr ernst zu nehmen:

La vie de la cour est un jeu sérieux, mélancolique, qui applique: il faut arranger ses pièces et ses batteries, avoir un dessein, le suivre, parer celui de son adversaire, hasarder quelquefois, et jouer de caprices: [...] souvent, avec des pions qu'on ménage bien, on va à dame, et l'on gagne la partie: le plus habile l'emporte, ou le plus heureux.[42]

Man traf sich nicht nur bei Festen am Hof, sondern auch in privaten Zirkeln wie den Salons, einer Einrichtung, die es Mitgliedern unterschiedlicher Bildungs- und Gesellschaftsgruppen erlaubte, sich regelmäßig zu treffen.[43]

Beliebteste gesellschaftliche Vergnügung war die Konversation. La Rochefoucauld gesteht in seinem Selbstporträt:

La conversation des honnêtes gens est un des plaisirs qui me touchent le plus. J'aime qu'elle soit sérieuse et que la morale en fasse la plus grande partie; cependant je sais la goûter aussi quand elle est enjouée et si je n'y dis pas beaucoup de petites choses pour rire, ce n'est pas du moins que je ne connaisse bien ce que valent les bagatelles bien dites.[44]

Mündliche Gesprächskultur war Zentrum nicht nur für das gesellschaftliche Leben, sondern auch für zahlreiche Bücher zur Erlernung der Konversation sowie für moralistische Reflexionen. Dort wurden Typen der Konversation – etwa »conversation enjouée« und »conversation sérieuse« – differenziert; dort wurde gefragt, wie die ideale Konversation auszusehen habe, welche unterschiedlichen Arten von Konversationspartnern es gibt und wie man sich ihnen gegenüber jeweils zu verhalten habe; wann Bestandteile wie Spott, Scherz, Kompliment oder Schweigen angebracht sind, welche möglichen Gesprächsinhalte bei welchen Gelegenheiten sinnvoll erscheinen, und welche charakterlichen und gesellschaftlichen Normen man erfüllen muß, um ein angenehmer Konversationspartner zu sein.[45]

Wieviel Raum Konversation und gesellschaftliche Vergnügungen im Tagesablauf einnehmen, sollte nach A. de Courtin jeder davon abhängig machen, ob er reich oder arm, abhängig oder unabhängig ist. Jedenfalls empfiehlt er: »Je veux que vous les [les divertissemens honnêtes] goutiez davantage en les entrecoupant d'un peu de travail, et non pas en les rendant vostre occupation ordinaire.«[46]

Gleichgültig, welche Vergnügung man wählt, die Regeln der »bienséance« gelten unvermindert und fordern Beachtung. Von ihnen wird man bei keiner gesellschaftlichen Vergnügung entlastet.

Diesem mondänen Leben steht der Rückzug in die Privatheit eines religiösen oder kontemplativen Lebens gegenüber, wie es B. Beugnot untersucht hat.[47] Dieser Rückzug (»retraite«) wird etwa von Méré als sinnvolle Vorbereitung für höfische Verhaltensweisen angesehen, über die man sich besser in der Entfernung vom Schauplatz des Geschehens Klarheit verschaffen kann. Während in der ersten Jahrhunderthälfte der Rückzug ins Privatleben noch enthusiastisch gelobt wird, glaubt man in der zweiten mehr und mehr denjenigen, der vorgibt, sich aus religiösen oder meditativen Gründen zurückzuziehen, bloßer Selbstgefälligkeit zu überführen. »Ils oublient le monde, qui est si disposé à les oublier; leur vanité même est consolée par leur retraite.«[48] Moralistisches Nachdenken, das einen derartigen Rückzug produktiv machen könnte, weist der in seinem Exil vom mondänen Pariser Leben entfernte Libertin Saint Evremond von sich: »Je tomberais aisément dans la morale: c'est le penchant de tous les malheureux dont l'imagination est quasi toujours triste.«[49] oder: »Pour être heureux, il faut faire peu de réflexions sur la vie, mais sortir souvent comme hors de soi.«[50] Eben dem hält Pascal aus religiösen Gründen entgegen, daß das mondäne Leben mit seinen Äußerlichkeiten nur vom inneren Wesen des Men-

schen und seinem Bezug zu Gott ablenkt. Dem mondänen Rückzug aus dem Leben, der das Ich im Bezugsrahmen von »honnêteté« und »bienséance« beläßt, steht also ein religiöser, nonkonformistischer Rückzug gegenüber, der das Ich transzendiert.[51] Damit leitet die Betrachtung der Geselligkeitskultur in die religiöse und philosophische Dimension über, die als Kontext für die Moralistik im folgenden thematisiert wird.

5. Antike Tradition und religiöser Kontext

Die Bedeutung des religiösen Kontexts ergibt sich im 17. Jahrhundert nicht zuletzt dadurch, daß Schulwesen und Erziehung in der Hand der Kirche lagen: der Jansenisten, der Jesuiten und Oratorianer, der Kanzelprediger, deren Reden gesellschaftliche Veranstaltungen waren. Literarische Autoren waren häufig selber Theologen. So ist es nicht verwunderlich, daß antike Tugendlehren schließlich religiös rezipiert und umgedeutet wurden.[52] Bei Montaigne, dem ersten bedeutenden französischen Moralisten, wurde antikes Gedankengut so in den eigenen Gedankengang einbezogen, daß es von eigener Reflexion nicht mehr zu trennen war. Dagegen haben Pascal und La Rochefoucauld zwar ebenfalls von der Stoa, den Schulen Epikurs und Pyrrhons gelernt, sie setzen sich aber mit ihnen auseinander.

Am Ende des 16. Jahrhunderts, zur Zeit der Religionskriege, versuchte eine neostoizistische Strömung, die Morallehren Senecas und Epiktets für einen christlichen Stoizismus fruchtbar zu machen. Die stark verbreiteten Affektenlehren der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts führen dann zur Überwindung der Leidenschaften ohne die Hilfe göttlicher Gnade, z. B. bei Charron und La Mothe le Vayer. Überwindung der Leidenschaften und tugendhaftes Leben sind dagegen für die Jansenisten gegen Mitte des Jahrhunderts nur durch den christlichen Glauben möglich, ebenso für den Oratorianer J. Esprit. Diese christliche Kritik heidnischer Tugenden führt dann zur säkularisierten Kritik derselben Tugenden bei La Rochefoucauld, der eben die stoische Affekten- und Tugendlehre thematisiert. Pascal setzt sich in seinem *Entretien avec M. de Sacy sur Epictète et Montaigne*, das erst 1728 aus den Memoiren von Fontaine veröffentlicht wurde, mit dem Stoizismus auseinander. Er macht Epiktet zum Vertreter der Stoiker und Montaigne zum Vertreter der Skeptiker, erkennt beide Ansichten als unvollkommen und versucht, wie auch in den *Pensées*, zwischen beiden zu vermitteln. Dabei setzt er sich mit den Hedonisten, den Schülern Epikurs, wie z. B. Saint-Evremond, auseinander.

Die Thematisierung der Beherrschung der Leidenschaften, die sowohl für das menschliche Wohlergehen in der Gesellschaft wie auch für die Tugendlehre bedeutend war, geht nach Liane Ansmann auf vier Quellen zurück, die die Autoren zwar nicht immer im Original vor Augen hatten, die aber doch in irgendeiner Vermittlung bekannt waren [53]:

Der Neoplatonismus, der in mondäner Gestalt in der Renaissance wiederauflebte, dann im höfischen Roman des 17. Jahrhunderts sowie in den Salons der Präziosen gepflegt wurde, kultiviert das Ideal der reinen Liebe. Die aristotelische Affektenlehre,

von Thomas v. Aquin übernommen, war zur Doktrin der Jesuiten geworden, die die Seele in einen rationalen und einen irrationalen Teil und damit die Tugenden in intellektuelle und moralische aufteilt, wobei sich letztere auf Affekte beziehen, die an sich weder gut noch böse sind, sondern es erst durch die Haltung werden, die man ihnen gegenüber einnimmt. Moralische Tugenden sind hier immer mittlere Verhaltensweisen zwischen zwei entgegengesetzten Affekten. Der Stoizismus, von Reformatoren und Rechtsgelehrten des späten 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts übernommen, verkündet das Ideal der Ataraxie, das Ideal des Weisen, dessen absolute Freiheit weder durch physisches Leid noch durch Affekte verletzt werden kann. Denn Affekte sind für den Stoiker Krankheiten des Logos, Fehltritte, die ausgerottet werden müssen. Die vierte Gruppe schließlich wird vom Augustinismus geprägt, der die Leidenschaften, die von der Gottesliebe hervorgerufen sind, als moralisch gut, jene aber, die nicht durch sie, sondern etwa durch die Eigenliebe bedingt sind, als moralisch schlecht beurteilt. Dabei bedarf der Mensch, durch die Erbsünde verdorben, des ständigen Eingriffs göttlicher Gnade, um moralisch gute Leidenschaften befolgen zu können.[54] Der Fundierung menschlichen Handelns werden also verschiedenste Systeme als Bezugspunkte angeboten. Spannungen gibt es zwischen Jansenisten und Jesuiten, zwischen Epikureern und Stoikern, Platonikern und Aristotelikern, zwischen christlicher und profaner Rezeption der antiken Tradition.

Antike, religiöse, erzieherische, gesellige Angebote im Kontext der moralistischen Schriften können erst unter Berücksichtigung des gesellschaftlichen Kontextes des 17. Jahrhunderts den Bedarf an moralistischer Literatur erklären. Die von uns erwähnten Schriften beschäftigen sich primär mit Analysen, Diskussionen und Normierungen von menschlichem Handeln in der Gesellschaft und der Beziehung dieses Handelns auf irgendeine moralische, religiöse oder philosophische Grundlage. Offenbar ist dieses Handeln problematisch geworden – vielleicht durch das Ansteigen der Mobilität gesellschaftlicher Gruppen sowie durch die immer häufigere und unplanbarere Veränderung der Besetzung von Positionen innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie.

6. *Gesellschaftlicher Kontext*

Der Adel war im System des Feudalismus ein auf eigenen Ländereien frei herrschender Stand, dem Gerichtsbarkeit, Steuereinnahmen und Verteidigung der Vasallen zukamen. Das absolutistische System änderte dies, in Verfolgung wichtiger Ansätze, die sich schon im Mittelalter finden, im 17. Jahrhundert endgültig. Zentralisierende Maßnahmen durch Richelieu und Mazarin vereinigten die Macht beim König, indem sukzessive die ehemaligen Aufgaben der Adligen bürgerlichen Beamten, denen man einen Adelstitel verlieh, übertragen wurden. Diese »noblesse de robe« gab es auch schon vorher, ohne allerdings die gleiche systemverändernde Bedeutung zu erreichen. Die auf ihren Ländereien durch Rückgang der Realeinkünfte aus Landbesitz verarmenden Adligen fühlten sich vom Königshof angezogen, wo sich ihnen die Chance königlicher Pensionen und Zuwendungen für mehr oder weniger

fiktive Ämter bot. Der König seinerseits finanzierte Präsenz und Pracht dieses Adelsstandes am Hof, um seine Macht in den Augen der inzwischen mächtiger gewordenen Bürger augenfällig zu machen. Wie die Höflinge von ihm, so war er von den Höflingen abhängig, da ohne höfisches Zeremoniell der parasitäre Charakter des Adelsstandes offenkundig geworden wäre, aus dem allein er seine Machtposition bezog. So aber konnte ein Anschein der Legitimität seiner Herrschaft gewahrt bleiben. Es gelang dem König, »noblesse de robe« gegen »noblesse d'épée« auszuspielen, Bürger gegen Höflinge, wie den Klerus gegen die weltliche Macht.[55] Der Höfling war der Spiegel, in dem der König seinen Glanz bewundert und bestätigt sehen konnte.

Höflinge befanden sich in absoluter Abhängigkeit vom König und seinen Vertrauten, deren Gunst sie erwerben mußten. Die Entwurzelung und Höfisierung des Adels nahmen immer stärkere Ausmaße an, so daß sie beim Adel zunächst zu einem politischen Aufstand (die Fronde um 1650) und dann nach Mißlingen dieses Aufstandes zur Identitätskrise führen mußten, in der gegenwärtige Handlungsnormen gegenüber alten adligen Legitimationstugenden als falsch oder vorgetäuscht empfunden wurden.[56] Die mondäne Lebensart, die die Adligen am Hof auszeichnet, dient Bürgern und Provinzbewohnern als Vorbild, so daß die aristokratisch-höfische Lebensform nicht mehr an den aristokratischen Stand geknüpft ist, sondern auch von wohlhabenden Bürgern kopiert wird [57]: »Un homme de la ville est pour une femme de province ce qu'est pour une femme de ville un homme de la cour«.[58] Nicht selten gibt die Übernahme adliger Verhaltensmuster durch den Bürger Anlaß zur Kritik:

voir les Bourgeoises replâtrées, dont la parure, le train, les emmeublemens, la table font envie aux femmes de la premiere qualité: mais elles se consolent par le ridicule où tombent ceux qui s'élevent au-dessus le leur rang.[59]

Ein sozialer Aufstieg, der eine Veränderung des Handlungsmusters erfordert, scheint schon 1642 nicht seltener gewesen zu sein als der gesellschaftliche Abstieg, der die Veränderung in entgegengesetzter Richtung nahelegt.

Nous voyons plus de gens de petite extraction qui deviennent grands, que de grands qui se maintiennent en mesme estat. C'est que les uns negligent quelquefois tout, où les autres ne negligent rien.[60]

So erklärt sich eine allgemeine, durch gesellschaftliche Mobilität bedingte Unsicherheit in der Normenorientierung.

7. *Moralistisches Normenangebot*

Die Folge ist, daß unterschiedliche Normenangebote miteinander konkurrieren. Ein an der tatsächlichen gesellschaftlichen Praxis orientiertes Sozialisierungswissen steht einem gegen diese gesellschaftliche Praxis gerichteten kritischen Wissen gegenüber. Letzteres argumentiert entweder »ex negativo« und kritisiert das Bestehende ohne Alternative, oder es bietet gesellschaftliche Gegenentwürfe an, oder es rekur-

riert schließlich auf eine nicht-gesellschaftliche – etwa theologische (z. B. bei Pascal) oder philosophische – Argumentationsbasis.

7.1. An gesellschaftlicher Praxis orientierte Normen

Autoren wie Faret, Bellegarde und Méré bewegen sich in der Tradition der Erziehungsbücher. Sie beschreiben die Gesellschaft und menschliche Handlungsnormen, werten sie positiv und formulieren Imperative, Sollenssätze für den Leser, der sich in diese positiv beurteilte Gesellschaft integrieren soll. Damit vermitteln sie ein Wissen, das den individuellen Leser zur Sozialisierung führt. Sie orientieren sich meist an tatsächlichen oder zumindest als tatsächlich angenommenen, in die Oberschichten projizierten Beobachtungsdaten. Ihre Identifizierung mit den Oberschichten drückt sich ganz besonders in dem von ihnen vertretenen Konzept der »bienséance« aus.

Nach der »bienséance« kommt im gesellschaftlichen Leben jeder Person sowie jeder Handlung ein vorgegebener Platz zu. Unvorhergesehenes gibt es nicht. Die Lehre von der »bienséance« ist zurückzuverfolgen bis auf Aristoteles, Horaz und Cicero. Nach Bellegarde soll sie auf Geschlecht, Alter, Beruf, Charakter, Zeit und Ort Rücksicht nehmen.[61] Ortigue de Vaumorière läßt seiner Definition einige Beispiele folgen:

Je voudrais aussi que l'on suivit exactement ce qu'approuveroit la bienséance, selon le sexe, l'âge, et la profession, et que l'on observât même la difference des tems et des lieux. En effet, une Dame seroit-elle fort charmante, si elle avoit les emportement d'un Gendarme; un Officier général d'Armée auroit-il bonne grace s'il affectoit de parler gras comme une petite Coquette, et un Vieillard ne seroit-il pas ridicule de faire le doucereux comme s'il n'avoit que vingt ans? [62]

Die »bienséance« wird von Bellegarde ins Zentrum gesellschaftlichen Lebens und gesellschaftlicher Rücksichtnahmen gestellt:

Des Bienséances. La science des égards, est pour ainsi dire, l'ame de la société: c'est ce qui fait qu'on rend à chacun ce qui lui appartient, et ce qui compasse tellement les actions, qu'on ne fait jamais rien qui puisse déplaire à personne. Il suffit d'observer les bienséances pour éviter le ridicule.[63]

Das gesellschaftliche Wohlverhalten hängt unmittelbar mit dem Begriff der Höflichkeit zusammen:

L'Impolitesse n'est pas un défaut unique; elle est l'effet de plusieurs vices; c'est quelquefois une ignorance grossière des bienséances, ou une indolence stupide, qui empêche qu'on rende aux autres ce qu'on leur doit.[64]

Schließlich ist für Bellegarde die Höflichkeit die schönste Errungenschaft einer Gesellschaft. Erst durch sie wird nachgiebiges und rücksichtsvolles Verhalten möglich. Erst sie macht es möglich, den Launen anderer geduldig nachzugeben, auf sie einzugehen, sie sanft zur Vernunft zu bringen – und das alles, indem man sich dabei noch beliebt macht.[65]

Die »bienséance« differenziert Arten der Höflichkeit nach sozialem Status. Bellegarde rät, das Verhalten der jeweiligen gesellschaftlichen Rolle anzupassen:

Un homme engagé dans le commerce du monde, doit proportionner sa vertu à son état; il ne faut pas qu'il se pique d'une vertu si austere, qu'il en devienne bizarre et incommode. Ce qui convient au Solitaire et aux Chartreux ne conviendrait nullement à l'Intendant de Finances, et au Magistrat qui ne peut pas toujours être en oraison.[66]

Oder:

La politesse qui convient à un homme d'épée, n'est pas de la même espee que celle qui convient à un Abbé, dont le caractère est plus serieux, et qui demande plus de retenue et plus de reserve. Un Magistrat est obligé d'être grave, modeste, circonspect; il ne faut pas cependant que cette gravité soit si austere, qu'elle effraie tout le monde, et qu'elle ôte la liberté de l'approcher.[67]

Ja, Bellegarde geht sogar so weit, daß er verbietet, jeden gleich zu behandeln, etwa dem Heruntergekommenen ebenso achtungsvoll Ehrerbietung zu zollen wie dem »honnête homme«.[68] Die »bienséance« erfordert es, daß man seinen eigenen Rang gegenüber den anwesenden Personen jeweils richtig definiert und sich entsprechend selbst verhält:

C'est pourquoy, de même que pour vivre dans la bien-seance avec les personnes superieures, l'unique regle est de les considerer par tout plus que soy-même, l'unique regle aussi pour vivre dans la bien-seance avec les personnes égales est de les considerer par tout comme soy même.[69]

Die Beispiele für einzelne Formen der »bienséance« beschreiben Situationen der Realität, werten reales Verhalten positiv oder negativ, d. h. als beispielhaft oder nicht, und fordern den Leser auf, sein eigenes Handeln an der »bienséance« zu orientieren.

Die »bienséance« gibt Normen faktischen Verhaltens eines Teils der Oberschicht an, bezieht sich damit auf die Realität, bietet aber andererseits für andere Gesellschaftsschichten zum großen Teil faktisch nicht eingehaltene, aber vernünftig erscheinende, nachzuahmende Verhaltensnormen, die von ihnen – wie auch von den in die Gesellschaft hineinwachsenden, zu erziehenden Kindern – faktisch nicht praktiziert werden. So ist es erklärlich, daß sich die Theoretiker der »bienséance« einerseits auf die Vernunft (»raison«), andererseits auf die realen Gegebenheiten (z. B. des »usage«) beziehen, um ihre Normen zu rechtfertigen.

Wie die »bienséance« einen geregelten fixierten Kosmos beschreibt, so soll auch das Verhalten derer, die sich innerhalb dieses Kosmos bewegen, geregelt und konstant bleiben. Bellegarde fordert Konstanz im Verhalten, verbietet es, von einem Verhaltensextram gleich in das entgegengesetzte zu fallen, dieselben Personen erst höflich, dann aber verachtend zu behandeln, sie einmal zu bevorzugen und dann zu ignorieren.[70]

Dieses Verlangen nach Konstanz entspricht einem Bedürfnis nach Kalkulierbarkeit des Verhaltens, ohne die eine gesellschaftliche Operation des Höflings nicht möglich erschien. Die Moralisten, die die »bienséance« lehren, sind sich der Tatsache bewußt, daß ihre Regeln abhängig sind von historischen Bedingungen, daß diese Regeln von einem Land zum anderen wechseln, daß sie also nur relativen Wert haben. Die »bienséance« umschreibt einen Kosmos, in dem jede mögliche Situation geplant und

ableitbar ist. Sie vermittelt ein Gefühl der Geborgenheit und Sicherung vor Unvorhergesehenem, der Kohärenz, das im Gegensatz zu intellektuellen und sozialen Inkohärenzen und Antinomien steht.

Im Rahmen der »bienséance« ist als Freiraum die Mode ausgespart, deren kurzzeitige Veränderungen zu befolgen die »bienséance« gebietet. Die Mode ist zeitbedingter als die »bienséance«, erhält aber im konkreten Zeitpunkt dieselbe normative Macht.[71]

7.2. Gegen gesellschaftliche Praxis gerichtete Normen

Es ist zu fragen, ob bei der zweiten Gruppe der Moralisten, der kritischen Gruppe, eine ähnliche Trias von Beschreiben, Bewerten und imperativischem Sollens-Satz anzutreffen ist. Außer Frage steht, daß La Rochefoucauld seine Maximen und Reflexionen an der gesellschaftlichen Realität orientiert, daß er in ihnen ein Bild gesellschaftlicher Realität zeichnet. Schwieriger ist die Frage nach seiner Bewertung dieser gesellschaftlichen Realität zu beantworten. Betrachtet man seine Wahl von Adjektiven und bestimmten syntaktischen Strukturen, so lassen sich viele Werturteile finden.[72]

La Rochefoucauld beurteilt und verurteilt meist nicht gesellschaftliches Verhalten, sondern gesellschaftliche Interpretationen gesellschaftlichen Verhaltens. Diese Urteile äußern sich in den Maximen. In derselben Maxime stehen sich meist Darstellung und Kritik der gesellschaftlichen Meinung gegenüber [73]:

Nous nous persuadons souvent d'aimer les gens plus puissants que nous; et néanmoins c'est l'intérêt seul qui produit notre amitié. Nous ne nous donnons pas à eux pour le bien que nous leur voulons faire, mais pour celui que nous en voulons recevoir.[74]

Er deckt falsche Meinungen auf, die durch den äußeren Schein entstanden sind.[75] Was man in der Liebe als konstant ansieht, sei in Wirklichkeit eine permanente Inkonstanz.[76] Die Meinung zum Beispiel, nur heftige Leidenschaften könnten immer die Oberhand behalten, entlarvt La Rochefoucauld als Täuschung, da auch Faulheit bestimmend werden kann.[77] Was landläufig als Dankbarkeit angesehen wird, ist nach La Rochefoucauld nur der geheime Wunsch, noch größere Wohltaten zu empfangen.[78] Die Vorstellung, ein anderer sei vernünftig, ist in den Augen La Rochefoucaulds nichts anderes als die Meinung, der andere stimme mit der eigenen Ansicht überein.[79]

Bewertungen werden in den Maximen häufig durch Adjektive vorgenommen, z. B. »les faux honnêtes gens« [80], »le vrai honnête homme« [81], »la véritable éloquence«.[82] Negative Bewertung findet sich auch in bestimmten Konstruktionen, etwa in der häufigen Verwendung von »ne-que«, die einen Mangel ausdrückt: »La plupart des gens ne jugent des hommes que par la vogue qu'ils ont, ou par leur fortune.«[83]

Implizierte Kritik bzw. negative Wertung ergibt sich ebenso durch Überzeichnung von Mißständen: »La vanité, la honte, et surtout le tempérament, font souvent la valeur des hommes et la vertu des femmes.«[84] Dieses Stilmittel führt zur Ironie:

»Il y a des faussetés déguisées qui représentent si bien la vérité que ce serait mal juger que de ne s'y pas laisser tromper.«[85]

Die negative Bewertung eines Faktums leitet in den Maximen häufig zum Imperativ über: »Ce n'est pas assez d'avoir de grandes qualités [negative Bewertung]; il en faut avoir l'économie [Imperativ].«[86] oder: »On ne doit pas juger du mérite d'un homme par ses grandes qualités [negative Bewertung], mais par l'usage qu'il en sait faire [Imperativ].«[87] Nicht selten verzichtet La Rochefoucauld in seinen Maximen auf die Konstatierung sowie auf die Bewertung und begnügt sich mit dem bloßen Imperativ, z. B.: »Il doit y avoir une certaine proportion entre les actions et les desseins si on en veut tirer tous les effets qu'elles peuvent produire.«[88]

La Rochefoucaulds Maximen und Reflexionen beschränken sich allerdings nicht auf Beschreibung von Verhalten oder Verhaltensnormen, Wertung und Imperativen. Es finden sich auch theoretische Formulierungen, die gesellschaftliches Tun auf allgemeiner begrifflicher Ebene resümieren und erklären; z. B.: »Les vertus se perdent dans l'intérêt, comme les fleuves se perdent dans la mer.«[89] Oder: »Nous ne ressentons nos biens et nos maux qu'à proportion de notre amour-propre.«[90] Viele, sicherlich nicht alle Gedankengänge La Rochefoucaulds lassen sich aus dem Prinzip der Eigenliebe systematisch deduzieren. Neben Bewertung, Imperativ und theoretischer Erklärung des Gegebenen wagt La Rochefoucauld auch positive Gegenentwürfe:

Si les hommes ne voulaient exceller que par leurs propres talents et en suivant leurs devoirs, il n'y aurait rien de faux dans leur goût et dans leur conduite; ils se montreraient tels qu'ils sont; ils jugeraient des choses par leurs lumières, et s'y attacheraient par raison; il y aurait de la proportion dans leurs vues et dans leurs sentiments; leur goût serait vrai, il viendrait d'eux et non pas des autres, et ils le suivraient par choix, et non pas par coutume ou par hasard.[91]

Gesellschaftliche Mißstände werden also auf individuelles Fehlverhalten zurückgeführt, wie positive gesellschaftliche Gegenentwürfe ausgehend vom Charakter des Individuums und nicht vom Gesellschaftssystem, wie im 18. Jahrhundert, konzipiert werden.[92]

Ebensowenig wie man La Rochefoucauld systematisch auf Eigenliebe reduzieren kann, ist es sinnvoll, ihn systematisch auf Gesellschaftsanalyse und Gesellschaftskritik zu beschränken. Neben den genannten Aspekten sind bei ihm ebenso häufig Betrachtungen rein psychologischer Art sowie logische und stilistische Spielereien oder Wortspiele zu finden. Stärker noch als La Rochefoucauld ist La Bruyère auf die Analyse der Gesellschaft ausgerichtet. Wie jener beschreibt, beurteilt er, d. h. er bewertet negativ; seine Imperative an den Leser allerdings kann man nur implizit aus seiner negativen Beurteilung erschließen. La Bruyère thematisiert in seinen *Caractères* das gesellschaftliche Handeln der Großen, des Klerus, sowie die Verhältnisse im Staat. Die Stadt Paris sei aufgeteilt in unterschiedliche Gesellschaften, die wie kleine Republiken eigene Gesetze, Gebräuche, ihre eigene Sprache und eigene Witze hätten.[93] Der hohe Amtsadel gebe an den niedrigen die Demütigungen weiter, die er am Hof erfahren habe.[94] Wer eine neue Stellung erhalten habe, richte sein Verhalten nicht mehr nach der Vernunft, sondern nach der Stellung und dem damit

verbundenen neuen Status, woraus sich Stolz, Härte, Arroganz und Undankbarkeit gegenüber anderen erkläre.[95] Der Hof sei beherrscht von Eigeninteresse:

L'on se couche à la cour et l'on se lève sur l'intérêt; c'est ce que l'on digère le matin et le soir, le jour et la nuit; c'est ce qui fait que l'on pense, que l'on parle, que l'on se tait, que l'on agit.[96]

Wie La Rochefoucauld überzeichnet La Bruyère negative Aspekte bei seiner Wirklichkeitsdarstellung, wodurch dem Leser eine negative Wertung suggeriert wird. So etwa auch durch Überspitzung und Ironie: »Il n'y a rien à la cour de si méprisable et de si indigne qu'un homme qui ne peut contribuer en rien à notre fortune: je m'étonne qu'il ose se montrer.«[97] Oder: »L'esclave n'a qu'un maître; l'ambitieux en a autant qu'il y a de gens utiles à sa fortune.«[98]

La Bruyère stellt Suggestivfragen wie: »Qui est plus esclave qu'un courtisan assidu, si ce n'est un courtisan plus assidu?«[99] Eine andere Suggestivfrage wird einer negativen Zeichnung des Gegensatzes zwischen reich und arm angeschlossen:

Ce garçon si frais, si fleuri, et d'une belle santé est seigneur d'une abbaye et de dix autres bénéfiques: tous ensemble lui rapportent six vingt mille livres de revenu, dont il n'est payé qu'en médailles d'or. Il y a ailleurs six vingt familles indigentes qui ne se chauffent point pendant l'hiver, qui n'ont point d'habits pour se couvrir, et qui souvent manquent de pain; leur pauvreté est extrême et honteuse. Quel partage! Et cela ne prouve-t-il pas clairement un avenir? [100]

Grund für den häufigen Ruin der Adligen sei ihre Orientierung am Status und nicht am Vermögen.[101]

Hier kommen Beschreibung, Kritik und die implizite Aufforderung zu anderem finanziellen Gebaren zusammen. Adel werde durch Geld erkaufte [102], Verwaltungsbeamten fehle die Ausbildung.[103] La Bruyère beschreibt also. Indem er aber Mißstände beschreibt, kritisiert er, wertet er das Bestehende negativ. Nur selten verläßt er den negativen Bereich, um in einem Imperativ zu sagen, was er eigentlich will, z. B.: »Je veux un homme qui soit bon, qui ne soit rien davantage, et qui soit recherché.«[104]

Bei aller Kritik bleibt La Bruyère konservativ. Der Hof repräsentiert trotz allem gesellschaftliches Leben schlechthin [105], und die Gesellschaft seiner Zeit bleibt die einzig für ihn denkbare: »Dans cent ans le monde subsistera encore en son entier: ce sera le même théâtre et les mêmes décorations, ce ne seront plus les mêmes acteurs.«[106] La Bruyère, der scharf die Ungläubigen kritisiert [107], versteht seinen Konservatismus nicht zuletzt aus einem religiösen Denken heraus: »Une certaine inégalité dans les conditions, qui entretient l'ordre et la subordination, est l'ouvrage de Dieu, ou suppose une loi divine.«[108]

Inwieweit La Rochefoucaulds und La Bruyères Gedanken auf theologischem Fundament aufbauen, soll hier nicht im Detail analysiert werden.[109] Nicht selten sind Argumente ihrer Gesellschaftskritik vergleichbar mit denen großer Kanzelredner wie z. B. Bossuet.[110]

Ausdrücklich bezieht sich Pascal in seinen *Pensées* auf ein theologisches Fundament. Die Sitten der Welt sind bei ihm nicht Selbstzweck von Beschreibung oder Wertung, sondern Elemente einer Argumentationskette, die zur Rechtfertigung des christlichen Glaubens führen soll. In diese Kette gehören neben der gesellschaftlichen

Analyse auch kosmologische, erkenntniskritische und rechtsphilosophische Aspekte, die hier nur gestreift werden sollen.

Sein Argumentationsgang ist folgender: Er stellt zunächst den Menschen dar, seine Denk- und Handlungsnormen in der Gesellschaft, soweit sie durch die Erbsünde korrumpiert und nicht auf Gott bezogen sind. Er wertet sie negativ bzw. greift nur negative Aspekte heraus, die die »*misère de l'homme sans Dieu*« ausmachen. In einem zweiten Schritt stellt er den Menschen dar, insoweit er auf Gott bezogen ist, sich denkend seiner Gottferne und seines irdischen Elends bewußt werden kann, und wertet ihn in der »*grandeur de l'homme avec Dieu*« positiv. Schließlich versucht Pascal, vom Vorzug des Glaubens gegenüber dem Unglauben – denn nur der Ungläubige, nicht der Gläubige, könne etwas verlieren –, der Religion gegenüber der Philosophie sowie der katholischen Religion gegenüber der muselmanischen oder der protestantischen zu überzeugen.

In der Darstellung und Abwertung gesellschaftlicher Handlungsnormen sind Übereinstimmungen mit La Rochefoucauld meist äußerlich. Auch Pascal kritisiert die Eigenliebe, die die »*bienséance*« bestimme:

Il y a différents degrés dans cette aversion pour la vérité; mais on peut dire qu'elle existe dans tous en quelque degré, parce qu'elle est inséparable de l'amour-propre. C'est cette mauvaise délicatesse qui oblige ceux qui sont dans la nécessité de reprendre les autres, de choisir tant de détours et de tempéraments pour éviter de les choquer. [...] Il arrive de là que si on a quelque intérêt d'être aimé de nous, on s'éloigne de nous rendre un office qu'on sait nous être désagréable. On nous traite comme nous voulons être traités: nous haïssons la vérité, on nous la cache,[111]

oder:

dire la vérité est utile à celui à qui on l'a dit, mais désavantageux à ceux qui la disent, parce qu'ils se font haïr. Or, ceux qui vivent avec les princes aiment mieux leurs intérêts que celui du prince qu'ils servent; [...] Personne ne parle de nous en notre présence comme il en parle en notre absence. L'union qui est entre les hommes n'est fondée que sur cette mutuelle tromperie; [...] L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même et à l'égard des autres.[112]

Radikal verurteilt hier Pascal, was die »*bienséance*« eines Bellegarde als Wissen von den Rücksichtnahmen (»*science des égards*«) unter dem Prinzip des Gefallens (»*plaire*«) vorschreibt. Wenn aber La Rochefoucauld dabei stehenbleibt, die in der gesellschaftlichen Praxis vorgeschobenen Tugenden als Eigeninteresse zu entlarven, so ist das der Punkt, bei dem Pascal erst ansetzt. Denn diese Eigenliebe wird bei ihm zum Erkenntnisprinzip. Sie steht der wahren Erkenntnis bei Selbstbesinnung und Kommunikation im Wege – ebenso wie Einbildungskraft (»*imagination*«) und Brauch (»*coutume*«): Der Mensch kann sich seiner Gottesferne und damit seines Bedürfnisses an Religion nur bewußt werden, wenn er solche erkenntnishemmenden Prinzipien ausschaltet. Pascal nennt veranschaulichende Beispiele für erkenntnishemmende Prinzipien. So tragen etwa Richter und Ärzte ihre eindrucksvolle Berufskleidung nur, um die Einbildungskraft glauben zu lassen, sie seien unfehlbar.[113] So werden zufällige gesellschaftliche Denkgewohnheiten und Denknormen, wie z. B. die Berechtigung des Kriegshandwerks [114], mit Wahrheiten der menschlichen Natur verwechselt:

La coutume est une seconde nature, qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature? Pourquoi la coutume n'est elle pas naturelle? J'ai grand'peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature.[115]

Nicht nur Eigeninteresse, falscher Schein und falsche gesellschaftliche Normen verstellen den Blick für die religiöse Wahrheit, sondern auch jede Art der von den Theoretikern der »bienséance« so sehr propagierten gesellschaftlichen und geselligen Aktivitäten, die Pascal pauschal als Vergnügung [116] bewertet. Der Mensch empfinde Unbehagen, den »ennui«, wenn er an seine »misère« denke, empfinde also das Bedürfnis, sich davon abzulenken:

Et c'est aussi ce qui forme le bonheur des personnes de grande condition, qu'ils ont un nombre de personnes qui les divertissent, et qu'ils ont le pouvoir de se maintenir en cet état. Prenez -y garde, qu'est-ce autre chose d'être surintendant, chancelier, premier président, sinon d'être en une condition où l'on a le matin un grand nombre de gens qui viennent de tous côtés chez [eux] pour ne leur laisser pas une heure en la journée où ils puissent penser à eux-mêmes? [117]

Wenngleich diese Ablehnung der Vergnügung in letzter Konsequenz zu politischer und gesellschaftlicher Inaktivität verurteilt, interessiert sich Pascal – inkonsequent – selbst für das Prinzip der Gesetzgebung, das er im Recht des Stärkeren und in ungerechtfertigten Traditionen sieht. Die in jansenistischer Sicht verdorbene Natur des von Gott entfernten Menschen kann eine halbwegs funktionierende soziale Organisation nur auf negativen Prinzipien wie Furcht, Selbsterhaltungstrieb, Eigeninteresse und Habgier aufbauen.[118] Da Pascal das unwissende Volk seinen revolutionären Theorien nicht für gewachsen hält, will er ihm die Illusion lassen, gerechte Gesetze zu befolgen:

Ainsi il y obéit; mais il est sujet à se révolter dès qu'on lui montre qu'elles ne valent rien, ce qui se peut faire voir de toutes en les regardant d'un certain côté.[119]

Schließlich ist es nicht seine Intention, Imperative für gesellschaftliche Veränderungen oder das gesellschaftliche Handeln des einzelnen zu geben. Solche Themen sind bestenfalls eine Konzession an den zeitgenössischen Lesergeschmack und peripher gegenüber seinem Anliegen, den Leser zum christlichen Glauben zu führen.

La Rochefoucauld, La Bruyère und Pascal beschreiben also gesellschaftliches Handeln ihrer Zeit, bewerten es negativ und relativieren es – La Bruyère durch ständige Negierung, La Rochefoucauld durch Kritik der Interpretation bestehender Gesellschaftsnormen und Andeutung einer anderen Gesellschaftsmoral und Pascal durch Aufforderung zur Hinwendung an eine religiöse Transzendenz. So gelingt es ihnen, positive – explizite oder implizite – Imperative auszusprechen oder anzudeuten.

8. »Honnête homme« als Norm

Projektion normativer und modellhafter Vorstellungen der Moralisten vom Menschen ist der »honnête homme«. Er setzt die Tradition des mittelalterlichen Helden, wie des selbstbewußten universalgebildeten Individuums der Renaissance fort. Im

18. Jahrhundert wird er abgelöst vom »philosophe«. Während der mittelalterliche Held sich durch fast übermenschliche, außerordentliche Fähigkeiten auszeichnet und damit weitgehend von der Menge der anderen getrennt ist, zeigt sich der »honnête homme« als Gesellschaftsmensch, der seine Tugenden erst im Zusammenleben mit den anderen entfaltet.

Die Eigenschaften des »honnête homme« ändern sich im Laufe des 17. Jahrhunderts. Während in der ersten Hälfte ethische und religiöse Qualitäten überwiegen, etwa bei Bardin und Faret, bezeichnet der Ausdruck in der zweiten Hälfte vorwiegend gute gesellschaftliche Umgangsformen und bezieht sich auf moralische wie religiöse Bindungen eher beiläufig. Gegen Ende des Jahrhunderts erfolgt eine Rückbesinnung auf die Konzeption der ersten Hälfte. Der Kleriker La Chétardie, Gousault, wie auch Morvan de Bellegarde, vertreten im ausgehenden 17. Jahrhundert eine christianisierte Auffassung von der »honnêteté«, ohne aber ihre weltlichen Komponenten zu verleugnen. Selbst Méré bemüht sich in seinen letzten Schriften um eine Verbindung christlicher und mondäner Moral.

Werden im »honnête homme« Farets zu Anfang des Jahrhunderts noch standesmäßig bedingte Qualitäten des feudalen Rittertums, neben den Pflichten des Fürsten auch die vollkommene Beherrschung des Waffenhandwerkes, sichtbar, so zeigt sich in der späteren mondänen Konzeption des »honnête homme« eine Erweiterung des Ideals auf potentiell sämtliche gesellschaftlichen Schichten, wenngleich auch hier adlige Geburt als besonders erleichternd oder vollendend angepriesen wird.[120] Schließlich wird der Adelsstand von La Bruyère weniger mit den Vorzügen des »honnête homme« Farets als mit den juristischen und verwaltungstechnischen Vermögens-, Erbschafts- und Pensionsfragen des Höflingsalltags in Verbindung gebracht.[121]

Da die Fähigkeit angenehmer Geselligkeit grundsätzlich jedem zugänglich wurde und ihre Konzeption im Begriff des »honnête homme« sich großer Beliebtheit erfreute, entstand eine Kritik an der bloßen Äußerlichkeit dieses Ideals, das nunmehr auf ein innerliches oder religiöses Korrelat bezogen wurde. Eine landläufige, verbreitete »honnêteté« wird im Namen einer »véritable honnêteté« verurteilt.

Méré vertritt eine euphorische Auffassung der »honnêteté« und sieht sie als höchste Tugend, ohne die Leben in der Gesellschaft unerträglich wäre.

»Je ne comprends rien sous le Ciel au dessus de l'honnêteté; c'est la quintessence de toutes les vertus; et ceux qui ne l'ont point, sont mal reçus parmi les personnes de bon goût«.[122] Die Haltbarkeit und Ehrlichkeit dieser von Méré vertretenen optimistischen Auffassung wird von anderen Moralisten angegriffen, sogar vom sonst positiv eingestellten Bellegarde [123], der die Scheinhaftigkeit und Künstlichkeit der »honnêteté« kritisiert und erklärt, sie könne nicht sehr tief verwurzelt sein, da sie die »honnêtes gens« immer dann im Stich lasse, wenn es darauf ankomme.

Für La Bruyère bewegt sich der »honnête homme« zwischen moralischer Qualität und kühler Berechnung, wobei letztere immer beherrschender werde.[124] Der äußere Schein moralischer und gesellschaftlicher Vorzüge weiche, sobald man in das Privatleben schaue.[125]

Wie Stegmann sehr richtig herausgearbeitet hat, begnügt sich La Bruyère nicht mit der psychologischen Entlarvung der Ungerechtigkeit des »honnête homme«. Er begründet auf der anderen Seite die »bienséance« des angenehmen mondänen Zusammenlebens aus der Notwendigkeit, einen »modus vivendi« in der Gemeinschaft zu finden.[126]

Auch La Rochefoucauld wertet den »honnête homme« einerseits positiv. Kontakt und Gespräch mit »honnêtes gens« gehören zu den Vergnügen, die er bevorzugt.[127] Er bezieht die »honnêteté« auf keine bestimmte gesellschaftliche Schicht, sondern auf alle.[128] Ja, er stellt auch Normen für den »honnête homme« auf: »Les honnêtes gens doivent approuver sans prévention ce qui mérite d'être approuvé, suivre ce qui mérite d'être suivi, et ne se piquer de rien.«[129] Die »vrais honnêtes gens« unterscheidet er von den »faux honnêtes gens«, formuliert also für ein verbreitetes Verhaltensmuster eine Alternative, ein Gegenideal zum heruntergekommenen Ideal der »honnêteté«: »Les faux honnêtes gens sont ceux qui déguisent leurs défauts aux autres et à eux-mêmes. Les vrais honnêtes gens sont ceux qui les connaissent parfaitement et les confessent.«[130] Der wahre »honnête homme« sollte den Wunsch verspüren, sich ständig vor den Augen der Öffentlichkeit zu bewegen, nie also etwas verbergen zu wollen.[131] Die durch einen falschen Schein anderen vorgetäuschte »honnêteté« ist es auch, die La Rochefoucauld am meisten kritisiert. Ganz besonders bei den Frauen beschränke sich die »honnêteté« auf den Schein oder sei zurückzuführen auf den Mangel an Gelegenheit oder auf das bloße Bedürfnis nach gutem Ruf und Ruhe.[132] Wer – wie La Rochefoucauld – den falschen Schein oder das Fehlen von »honnêteté« in der gesellschaftlichen Realität kritisiert, beharrt noch auf der Möglichkeit der Realisierung dieses Ideals zum Zweck harmonischen menschlichen Zusammenlebens.

Diese Möglichkeit negiert Pascal prinzipiell vor dem Hintergrund seiner religiösen Überzeugung. Pascal bejaht einerseits den »honnête homme«, insofern er den »homme universel« repräsentiert. Er verneint andererseits den »honnête homme«, insofern er eine Affirmation des eigenen Ichs repräsentiert.[133] Wenn Méré optimistisch überzeugt ist von einer möglichen Harmonie zwischen den Menschen, von echter Kommunikation, dann ist es Pascal, der diese Vision pessimistisch zerstört.[134] Es ist nicht nötig, diesen Pessimismus sogleich auf den religiösen Hintergrund zurückzuführen.[135] Schon die Regeln der »bienséance«, ihre Anwendung, geben Anlaß zu Bedenken. Denn wohlgemeinte Komplimente können häufiger langweilen als gefallen.[136] Gefallen – das ist ja die Bedingung der Realisierung einer harmonischen gesellschaftlichen Situation – führt in den meisten Fällen zum Betrug, da Negatives auch dann nicht gesagt werden darf, wenn es der Realität entspricht. Dieser Betrug verkehrt die angestrebte Harmonie von vorneherein zur Disharmonie.[137] Mit solchen Irrtümern will Pascal den Libertin, den Adressaten seiner Apologie, konfrontieren. Der Libertin steht nämlich hinsichtlich seiner Mentalität dem »honnête homme« näher als dem »pédant«. Hätte sich – bemerkt Mesnard [138] – Pascal an einen Leser aus dem Kreise der »pédants« richten wollen, dann hätte er theoretischer und systematischer argumentieren müssen.

Pascal muß das Ich ungerecht erscheinen, wenn es sich zum Zentrum macht. Dann

wird es zum Tyrannen gegenüber den anderen, die es sich unterwerfen will, indem es sie – ihnen gefallend – an sich bindet. Ein nicht unangenehmes Ich handele in dieser Hinsicht nicht richtig und könne den in Pascals Perspektive richtig Denkenden gerade nicht gefallen.[139] In dem Maße, wie das Ich sich beliebt macht und andere anzieht, täuscht es sie, die doch allein Gott lieben sollen. Das Ich ist nicht berechtigt, trotz seines Mangels und seiner Unbeständigkeit, die anderen an sich zu ziehen: »Il n'y a que la religion chrétienne qui rende l'homme aimable et heureux tout ensemble. Dans l'honnêteté, on ne peut être aimable et heureux ensemble.«[140] Wie La Bruyère und La Rochefoucauld stützt Pascal seine Kritik auf die Betrachtung gesellschaftlicher Praxis. Wenn jene die Diskrepanz zwischen gesellschaftlichem Schein und gesellschaftlicher Realität kritisieren, halten sie an einem Ideal des harmonischen menschlichen Zusammenlebens fest, dessen Verfall in der gesellschaftlichen Realität sie allerdings kritisieren. Pascal dagegen widerlegt die Realisierbarkeit des Ideals, da sie sich in sein religiöses Gedankengebäude nicht einfügt.

9. »Honnête homme« als Bildungsnorm

Da das Modell des »honnête homme« nichts anderes ist als ein Bildungsideal, verwundert es nicht, daß unterschiedliche Bildungsinhalte gefordert werden, die seine Realisierung ermöglichen sollen. Die Art dieser Inhalte, Wissen und Fertigkeiten, ist abhängig von der jeweiligen Definition des »honnête homme«. Wenn Faret zu Anfang des Jahrhunderts noch kriegerisches, waffentechnisches Können forderte, so begnügt sich die mondäne Konzeption des »honnête homme« mit den Fähigkeiten, die das gesellschaftliche Leben erfordert. Der Höfling benötigt für das Hofleben keine konkreten Fachkenntnisse in Verwaltung, Militär oder Rechtsprechung. Ihm genügt, um fiktive Ämter und Renten vom König zu erwerben, die optimale Beherrschung des gesellschaftlichen Umgangs. Demgegenüber werden für den Fürsten selbst umfassende Kenntnisse in den für die Staatsführung nötigen Disziplinen gefordert:

La connoissance exacte de l'Histoire, des sciences, de certaines maximes générales qu'on applique dans des conjonctures particul[ie]res, tout cela est fort nécessaire à ceux qui gouvernent les peuples, et qui sont nez pour commander.[141]

Der gesellschaftliche Umgang des Höflings erfordert ein Minimum an speziellem Fachwissen und ein Maximum an oberflächlichen Einsichten in den allgemeinen Wissenskanon. Der Höfling soll kein Pedant sein, der von einer Sache alles, sondern ein »honnête homme«, der von allen Dingen etwas weiß:

Il semble, dit Ariste, que la memoire des savans garde ce qu'ils savent dans des replis secrets, tant ils ont de peine à le développer; c'est pourquoi ils cherchent longtems ce qu'ils veulent dire; et ils le disent sans agrément. Au contraire, un homme qui a l'usage du monde, et qui a acquis, dans les conversations, l'habitude de parler, s'explique facilement sur toutes sortes de matieres; quoi que sa memoire ne soit pas remplie de choses savantes, il ne se met point en peine de chercher ce qu'il veut dire.[142]

Wer dagegen zu viel weiß, läuft Gefahr, auf die Konversationsgegenstände hochnützlich herabzuschauen, von denen er nichts weiß, und sie als Bagatellen zu erklären.[143] Weiß man tatsächlich in einem Punkt mehr als die anderen, dann sollte man in der Konversation sein Wissen niemals ausbreiten, um keinen Anstoß zu erregen. Weiß man viel, dann setzt man sich der Gefahr aus, als ein »Phénix des beaux esprits« gelten zu wollen, der besonderen Anspruch auf die Bewunderung des Publikums erheben kann. Ganz unmöglich sind im gesellschaftlichen Umgang diejenigen, die eine lange Schulbildung und Unterricht im Streitgespräch genossen haben.[144]

Wie ein zu großes Wissen zum dogmatischen Ton führen kann, kann auf der anderen Seite eine zu große Unwissenheit gefährlich werden: »C'est la profonde ignorance qui inspire le ton dogmatique. Celui qui ne sait rien croit enseigner aux autres ce qu'il vient d'apprendre lui-même.«[145] Dem, der das für eine Konversation notwendige Wissen erwerben will, das schon Faret seinem »honnête homme« empfohlen hatte – »une médiocre teinture des plus agréables questions qui s'agissent quelquefois dans les bonnes compagnies« [146] –, gibt Sorel folgenden Rat:

Pour y estre bien préparé, il faut s'estre instruit soigneusement aux matieres qui tombent à toute heure en sujet, et avoir tous les Livres qui en parlent, ou des Extraits methodiques qu'on relise souvent, et dont l'on tasche chaque jour d'apprendre quelque chose par cœur afin d'éprouver si l'on s'en pourra servir dans la conversation ordinaire, ou dans les occasions les plus importantes.[147]

Bei der Diskussion der Vor- und Nachteile der einzelnen Wissensgebiete wird den praktischen Disziplinen gegenüber den theoretischen, wie z. B. Philosophie, Mathematik und Metaphysik, der Vorzug gegeben. So ist denn konsequenterweise die »science du monde« die wichtigste Disziplin für den »honnête homme«. Méré sieht als Ziel seiner Unterweisungen Zöglinge, »savans, mais de la science du Monde plutôt que celle des Docteurs!« [148] »Cette science est proprement celle de l'homme, parce qu'elle consiste à vivre et à se communiquer d'une maniere humaine et raisonnable.«[149] Bellegarde gibt die Begründung: »Les hommes sont nez pour la société; ainsi la plus utile de toutes les sciences est celle qui apprend à vivre.«[150]

La Rochefoucauld stellt dem oberflächlichen Wissen die Forderung nach einem gründlichen Wissen gegenüber, das allerdings so unendlich wäre, daß es uns unerreichbar ist und wir uns doch mit der Oberfläche begnügen müssen.[151] Wenn wir uns selbst zum Gegenstand unseres Wissens machen, dann werden wir durch erkenntnisleitende Bedingungen, wie Eigenliebe oder Launen, beeinflusst [152], können also objektives Wissen nicht erreichen. Unser Verstand begnügt sich nach La Rochefoucauld weitgehend mit den Erkenntnissen, die ihm leicht und angenehm zu erreichen sind.[153] Damit erklärt La Rochefoucauld erkenntnispsychologisch die Bildungskonzeption des »honnête homme« und betont gleichzeitig die Schwierigkeit und Berechtigung seines eigenen gesellschaftskritischen Ansatzes.

Auch Pascal gibt dem Universalwissen gegenüber dem Detailwissen den Vorzug. [154] Denn der erkennende Mensch kann nach Pascal weder das extrem Unendliche im Detail noch die letzten Prinzipien erkennen.[155] Schließlich haben die Wissenschaften potentiell unendlich viele Einzelaussagen.[156] Wenn wir auch wissen, daß

es das Unendliche gibt, so wissen wir doch nicht, was es im einzelnen ist.[157] Denn die ersten Prinzipien, die Axiome, werden uns nicht durch die Vernunft (»raison«), sondern durch das Gemüt (»cœur«) vermittelt. [158] So kann Pascal eine wahre Moral und eine andere unterscheiden, wobei er die wahre Moral auf Gefühl (»sentiment«) und die kritisierte auf Geist (»esprit«) zurückführt.

C'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit, qui est sans règles. Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. La finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit.[159]

Die Totalität ist in den Wissenschaften dem Verstand unerreichbar. Besteht die Wahl zwischen Naturwissenschaft und Wissenschaft vom Menschen, so entscheidet sich Pascal eindeutig für letztere, die »science des mœurs«:

La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale au temps d'affliction, mais la science des mœurs me consolera toujours de l'ignorance des sciences extérieures.[160]

Dieses Wissen muß bei Pascal allerdings dann zum göttlichen Prinzip hinführen. In ihrer Konzeption des Wissenswerten sind sich die Moralisten also weitgehend einig: Universalwissen wird dem Spezialwissen, Praktisches dem Theoretischen vorgezogen, wobei die meisten Moralisten das praktische Wissen gleichsam sozialpsychologisch auf den gesellschaftlichen Umgang beziehen, Pascal aber anthropologisch an die Situation des Menschen im Kosmos denkt.

10. Bedeutung der Frau

Der »honnête homme« ist ein Konstrukt, das sich oft aus dem gesellschaftlichen Umgang definiert. Sein Wissen, sein Handeln, sein Denken sind daraufhin konzipiert. Optimale Voraussetzung ist natürlich, daß er von fester, geregelter Arbeit freigestellt ist. Dies war traditionell ein Privileg des weiblichen Geschlechtes, das Etikette benötigt, um Abstufungen im Kreis der Verehrer zu kennzeichnen, das auch Zeit und Interesse an der Ausbildung der Etikette und der gesellschaftlichen Verhaltensformen hatte:

Je vous ai dit tantôt que les personnes de grand loisir faisoient plus de cérémonies que les Gens qui sont occupez: Ainsi vous ne serez pas surpris quand vous verrez des Dames assez savantes dans cet Art pour en donner des leçons. Elles font des révérences a certaines personnes, des souïres à d'autres, et veulent que leurs Gens gardent un exact Registre des différens sièges qu'il faut donner, des fauteüils, des chaizes, et des ploians.[161]

Die gesellschaftliche Höflichkeit, die in dieser Form durch die Frauen geprägt ist, wird – das beklagen manche Moralisten – [162] auf die gesamte Gesellschaft und auf den Prototyp des »honnête homme« übertragen, der ja als Höfling wie die Frau keiner geregelten Arbeit im bürgerlichen Sinn nachgeht.

So ist es nicht verwunderlich, daß die Frauen die größte Bedeutung haben, will man gesellschaftliches Verhalten erlernen.

Ce n'est qu'en frequentant des Dames, que nous acquerons cet air du monde, et cette politesse que nul conseil, ny aucune lecture ne peuvent donner. Un guerrier qui seroit simplement homme de guerre, qui n'auroit jamais adouci ses mœurs dans l'entretien des Dames, feroit plus de peur qu'il ne donneroit d'envie de rechercher sa conversation.[163]

Wenn der »honnête homme« ein oberflächliches universales Wissen haben sollte, sich seines Wissens in der Konversation nicht rühmen durfte, dann galt dies erst recht für die »honnête femme«. Frauen haben bestenfalls Elementarkenntnisse, sind daher in der Konversation eher flatterhaft und gehen schnell von einem zum anderen Thema über. Um den Dingen auf den Grund zu gehen, reicht ihr Wissen eben nicht aus. Zumindest ist das die verbreitete Meinung, deren Berechtigung La Bruyère immerhin in Frage stellt:

Par quelles lois, par quels édits, par quels rescrits leur a-t-on défendu d'ouvrir les yeux et de lire, de retenir ce qu'elles ont lu, et d'en rendre compte ou dans leur conversation ou par leurs ouvrages? [164]

So ist das Konversationsverhalten des »honnête homme« nach dem Modell der Frau konzipiert. Wissensaneignung durch popularisierte Stoffdarbietung, verständlich gemacht für die Frau, wird auch zur Lektüre des »honnête homme«. Phänomene, die traditionell der Frau zugeschrieben wurden, werden nun in den Verhaltenskodex des »honnête homme« eingeführt. Dies wird manchmal schon wieder vergessen, dann etwa, wenn für die Frau das Verhalten des »honnête homme« gefordert wird: »Une belle femme qui a les qualités d'un honnête homme, est ce qu'il y au monde d'un commerce plus délicieux: l'on trouve en elle tout le mérite des deux sexes.«[165] Ergab sich beim Ideal des »honnête homme« zeitweise eine Bevorzugung der mondänen Qualitäten gegenüber der Moral, dann wird bei der »honnête femme« moralische Qualität so selbstverständlich gefordert [166], wie ihr Fehlen entlarvt wird.[167]

11. »Plaire« als Verhaltensnorm

Das Gefallenwollen, das vorher auf die Frau beschränkt war, wird nun zum allgemeinen Prinzip gesellschaftlichen Handelns. Wie die Frau dem Mann, will der Höfling den Mächtigen gefallen. Nicht selten wird diese Übertragung des Verhaltens beklagt:

Il est bien vray, dit Angelique, que je suis souvent en colère en moy-même, de voir des hommes mener une vie de femme, et de les voir aussi consolez, aussi contents de leurs personnes que s'ils faisoient les plus grandes affaires de l'estat.[168]

Das Gefallen (»plaire«), bei der Frau mit dem Spiel von Liebe und Galanterie verbunden, wird zum gesellschaftlichen Prinzip, da auch der Höfling in seinem gesellschaftlichen Status seinem König und seinen Standesgenossen gefallen muß. Will man gefallen, rät La Rochefoucauld, soll man in der Konversation mehr auf den anderen eingehen, nicht nur an das denken, was man sagen will, sondern aufmerksam zuhören und antworten.[169]

Wenngleich La Rochefoucauld kritisch anmerkt, daß man häufig eher durch Fehler als durch gute Eigenschaften gefällt [170], so hat er am Prinzip des Gefallens selbst nichts auszusetzen. Wiederholt gibt er diesbezüglich Empfehlungen: Man solle sich nicht so sicher sein zu gefallen, denn dann mißfalle man gerade mit Sicherheit.[171] Auch mißfalle man, wenn man nicht Verhalten, Worte und Gedanken aus dem eigenen gesellschaftlichen Status ableite.[172] Gefallen erscheint bei La Rochefoucauld nicht nur als Mittel des Intriganten zum gesellschaftlichen Reüssieren, es wird fortgesetzt zum erstrebenswerten Ideal im gemeinschaftlichen Zusammenleben:

On doit aller au-devant de ce qui peut plaire à ses amis, chercher les moyens de leur être utile, leur épargner des chagrins, leur faire voir qu'on les partage avec eux quand on ne peut les détourner, les effacer insensiblement sans prétendre de les arracher tout d'un coup [...] il y a de la politesse, et quelquefois même de l'humanité, à ne pas entrer trop avant dans les replis de leur cœur.[173]

Man gefällt durch »complaisance«, Entgegenkommen und Nachgiebigkeit. So ist in der Konversation der Widerspruch unerlaubt, wie auf der anderen Seite ein übertriebenes Entgegenkommen, das zur Schmeichelei absinkt. Das Entgegenkommen richtet sich immer nach dem eigenen Rang und dem des Partners. Es kulminiert im Prinzip, sich so zu verhalten, daß man nirgendwo aneckt und niemandem lästig wird:

Il me semble que c'est un bon moyen pour ne pas déplaire dans une Compagnie, de ne l'embarrasser jamais.
Pour trouver de la douceur dans la Société civile, il ne faut ni gêner, ni contraindre personne.[174]

Selbst soll man sich zurückhalten, um besser die Vorzüge des anderen hervortreten zu lassen. Nicht belehren soll man die anderen, sondern sie selbst Ideen finden lassen, die sie in der Konversation glänzen lassen. Schließlich wollen sie nicht bewundern, sondern bewundert werden.[175] Der Höfling muß gefallen, will er seinen gesellschaftlichen Status aufrechterhalten. Offenbar ist dieser Zwang unausweichlich: La Rochefoucauld bewältigt ihn, indem er ihn zur Tugend stilisiert, La Bruyère träumt von einem goldenen Zeitalter ohne ihn:

Ne faire sa cour à personne, ni attendre de quelqu'un qu'il vous fasse la sienne; douce situation, âge d'or, état de l'homme le plus naturel.[176]

12. Normierung des Umgangs mit Leidenschaften und »médiocrité« als Norm

Soll die »bienséance« befolgt werden, muß das Verhalten des einzelnen sich vernünftig an ihre einzelnen Imperative halten. Unkontrollierte Leidenschaften, die es aus dem Rahmen der »bienséance« werfen, werden verboten. Das mondäne Verhalten orientiert sich also an der Vernunft, die stets konstantes Handeln ermöglicht, und nicht an den Leidenschaften, die zu unberechenbarem Handeln führen würden. Der Primat der Vernunft gegenüber den Leidenschaften wird nicht

nur von den Theoretikern des mondänen Lebens vertreten, sondern auch von allen Moralisten.

Es soll hier als Beispiel einer schädlichen Leidenschaft der Zorn dargestellt werden. Wer sich dem Zorn überläßt, verliert die Kontrolle über sein Handeln. Nur selten glückt eine von diesem Affekt hervorgebrachte Handlung. »La colère ne réussit que par hasard en tout ce qu'elle fait, parce qu'elle est aveugle, et quelque jouissante qu'elle soit, elle n'entreprenant rien de grand ny de beau.«[177] Verallgemeinernd gibt Bellegarde allen Leidenschaften die Schuld an Mißständen im menschlichen Zusammenleben:

Ce qui fait que les hommes commettent tant d'injustices dans le commerce qu'ils ont ensemble, c'est qu'ils agissent toujours par quelque passion: Les passions qui sont d'ordinaire intéressées, cherchent à se satisfaire, sans garder aucunes mesures. Tout homme qui a une passion, quelque déraisonnable qu'elle soit, croit toujours avoir raison.[178]

Wer die Herrschaft über seine Handlung und Rede verliert, verrät an unpassender Stelle Geheimnisse, wird indiskret, unbesonnen und nimmt keine Rücksicht auf Vertrauliches.[179] Die Leidenschaften sind also von der Vernunft zu beherrschen. Läßt man ihnen völlig freien Lauf, dann wird man gesellschaftsunfähig, wie es sich am Beispiel des Zornes zeigt. Nur der von der Vernunft geleitete Höfling kann seine Leidenschaften bewußt für die Verwirklichung seines Interesses an Selbsterhaltung einsetzen. Auch die allgemeine »bienséance« ist nur zu tragen, wenn jedes Mitglied der Gesellschaft seine Leidenschaften vernünftig regelt. Nur wenn alle die Regeln der »bienséance« befolgen, wird sie als Kommunikationssystem interpretierbar, so daß Verhaltenserwartungen aufgebaut und Verhaltensweisen des anderen kalkulierbar werden.

Leidenschaften führen zu extremen Handlungen. Diese aber sind dem Höfling untersagt, da er durch sie auffallen und sich der Lächerlichkeit aussetzen könnte. Ihm wird ein goldenes Mittelmaß (»médiocrite«) angeraten. Bellegarde tadelt jede Übertreibung, auch in den Höflichkeitsbezeugungen:

Tout excès est vicieux, et blesse les personnes délicates, qui ont un discernement juste; des civilités excessives ou trop étudiées sont importunes; des hauteurs trop fières sont choquantes. Le grand art de plaire consiste à trouver le milieu entre trop et trop peu.[180]

Auch in den Äußerlichkeiten der Konversation ist ein gewisses Mittelmaß erforderlich. So dürfe man nicht zu laut, noch zu leise lachen, seine Stimme nicht zu stark, nicht zu wenig erheben, soll immer in einem gewissen Mittelmaß bleiben.[181] Außerdem sei es oft besser, Kleinigkeiten zur Erheiterung anzubringen als nur das Großartigste.[182] Nach Bellegarde haben die, die in der Konversation immer die großartigsten Dinge erzählen wollen, den geringsten Erfolg.[183] Der Bessere, den man ständig zu bewundern hat, wird unerträglich.[184] Geselligkeit wird erst möglich durch Gleichheit, die im Kompromiß eines Mittelmaßes angesiedelt wird. »C'est la conformité qui fait qu'on se plaît ensemble«.[185]

Wer aus diesem empfohlenen Mittelmaß ausschert, wird von anderen lächerlich, d. h. gesellschaftsunfähig, gemacht. Das Thema der Lächerlichkeit hatte große

Bedeutung. Bellegarde widmet ihm ein ausführliches Buch: *Réflexions sur le ridicule et sur les moyens de l'éviter, où sont représentés les mœurs et les differens caractères des personnes de ce siècle* (1696). Es handelt sich hier nicht um die plumpe Lächerlichkeit eines völlig Anormalen, sondern um die, der sich der Normale preisgeben kann, wenn er die Regeln der »bienséance« und des Mittelmaßes übertritt. Das Prinzip des »honnête homme« dient zwar der Distinktion des einzelnen von den vielen. Innerhalb der Gesellschaft der »honnêtes gens« sind allerdings nach B. Tocanne Unterscheidungsmerkmale unerwünscht.[186] Nur eine farblose Mittelmäßigkeit bewahrt vor dem Spott der anderen und damit vor der Lächerlichkeit:

On peut tomber dans le Ridicule avec de l'esprit, du mérite personnel, de belles qualitez, de rares talens, si l'on ne y sait pas les mettre en œuvre: Au contraire, des personnes qui n'ont qu'un médiocre mérite, se font rechercher, et effacent par leur politesse, et par leurs agrémens, les plus beaux Esprits.[187]

Primat der Vernunft gegenüber den Leidenschaften ist eine alte philosophische und christliche Frage [188], ebenso die Forderung nach der »aurea mediocritas«. [189]

So wünscht auch La Bruyère ein Mittelmaß zwischen Glück und Unglück.[190] Er bewegt sich dabei auf der Ebene der Kritik am positiven Entwurf der Moralisten, die die Eingliederung in die bestehende Gesellschaft lehren. In Kenntnis ihrer Ideale bezweifelt er deren Realisierbarkeit oder kritisiert die gesellschaftliche Praxis, die weit von ihrer Realisierung entfernt ist. Zu diesem Zweck relativiert er z. B. die Beziehung Vernunft-Leidenschaft, die das Handeln bedingt, durch äußere Gegebenheiten, die das Handeln ebenso sehr bedingen, wie Gunst, Macht, Intelligenz, Reichtümer, Adel, Fleiß, Schwäche, usw.[191] Konstanz kann La Bruyère bei den Menschen nicht entdecken. Sie haben keinen Charakter, da sie sich ständig bis zur Unkenntlichkeit verändern.[192] Ihre entgegengesetzten Leidenschaften treiben sie von dem einen zum anderen Extrem.[193] Der nicht konstante Mensch besteht also aus vielen unterschiedlichen Menschen.[194] Nur der Einfältige sei konstant, weil wie ein Automat auf ein bestimmtes Verhalten fixiert.[195]

Auch La Rochefoucauld greift die Berechtigung des Ideals vernunftgemäßer Herrschaft über die Leidenschaften und konstanten an einer Mitte orientierten Handelns nicht theoretisch an. Auch er kritisiert die Realität, die dieser Forderung nicht gerecht wird. So seien Leidenschaften über uns mächtig, solange wir leben.[196] Große Taten seien nicht immer Resultate großer Pläne, sondern zum Teil ganz niedriger Affekte, wie der Eifersucht.[197] Leidenschaften trieben uns von einem Extrem ins andere.[198] So sehr man auch achtgebe, die Leidenschaften zu verdecken, irgendwo kommen sie doch immer zum Vorschein.[199] Leidenschaften und Fehler seien miteinander verbunden: »Toutes les passions nous font faire des fautes, mais l'amour nous en fait faire les plus ridicules«.[200] Alle Leidenschaften seien schließlich bedingt von der größten Leidenschaft, der Eigenliebe.[201]

Leidenschaften sind es, die das Elend des Menschen ausmachen.[202] Wer seine Leidenschaften beherrscht und äußerlich den Eindruck der Konstanz entstehen läßt, hat möglicherweise nur den Kampf der Leidenschaften ins Innere verlegt. [203] Konstanz in der Liebe existiert nicht und ist Selbsttäuschung, immer neue Qualitäten

des anderen werden geliebt.[204] Der Vernunft sollte zwar gefolgt werden, aber: »Nous n'avons pas assez de force pour suivre toute notre raison.«[205]

Bei Pascal werden Vernunft und Leidenschaft in einen neuen Rahmen gesetzt. Zwischen Vernunft und Leidenschaften bestehe ein ständiger innerer Krieg.[206]

Bewertet werden Vernunft und Leidenschaften bei ihm nach ihrer Fähigkeit, zu den religiösen Wahrheiten hinzuführen. Die Vernunft könne getäuscht werden durch »imagination« [207], daher sei sie zu ergänzen durch die intuitive Wahrheitserkenntnis: »Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur.«[208] »C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison.«[209] Vernunft dürfe allerdings nicht ausgeschlossen werden [210], müsse aber ihre Grenzen erkennen.[211] Vernunft wird also in ihrer Erkenntnismöglichkeit relativiert. Da auch die Leidenschaften den Menschen an der Erkenntnis hindern, rät Pascal, sich von ihnen frei zu machen [212]: »Travaillez donc, non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions.«[213] Der Konflikt Vernunft – Leidenschaft wird also bei Pascal in einen erkenntniskritischen, nicht in einen praktischen Rahmen gestellt. Kommt er allerdings auf das praktische Handeln zu sprechen, fordert er wie andere Moralisten die Beherrschung der Leidenschaften:

Ses passions ainsi dominées sont vertus: l'avarice, la jalousie, la colère, Dieu même se les attribue; et ce sont aussi bien vertus que la clémence, la pitié, la constance, qui sont aussi des passions. Il faut s'en servir comme d'esclaves et, leur laissant leur aliment, empêcher que l'âme n'y en prenne. Car quand les passions sont les maîtresses, elles sont vices, et alors elles donnent à l'âme de leur aliment, et l'âme s'en nourrit et s'en empoisonne.[214]

Der gesellschaftliche Kosmos, den die »bienséance« absteckt, muß also, um sich durchzusetzen, von einem subjektiven Kosmos, in dem Vernunft und Leidenschaften aufeinander abgestimmt sind, ergänzt werden, damit das Gesellschaftssystem funktioniert. Traditionelle philosophische Forderungen nach der Herrschaft der Vernunft über die Leidenschaften konnten von moralistischen Theorien des höfischen Lebens übernommen werden. Zweifel an der Berechtigung des Prinzips werden nicht angemeldet. Nur auf der Ebene der Realisierung wird kritisiert. Auch wenn Pascal aus religiöser Richtung argumentiert, stimmt er mit dem mondänen Denken überein.

Wir haben festgestellt, daß die moralistischen Schriften auf drei Ebenen zu verstehen sind: Betrachtung und Beschreibung der gegebenen Verhältnisse, ihre positive oder negative Wertung und ein impliziter oder expliziter Appell an den Leser als Aufforderung und Imperativ. Diese drei Ebenen werden nicht in jedem einzelnen moralistischen Satz explizit. Dennoch bilden sie die Grundstruktur moralistischen Denkens und lassen sich unschwer aus größeren Textabschnitten erkennen. Dabei – das sei noch einmal zusammenfassend gesagt – gehen die Moralisten, die die Eingliederung in die Gesellschaft lehren, von der Betrachtung des Gegebenen aus, werten es positiv, identifizieren sich und fordern auch den Leser zur Identifikation und Sozialisation auf, so daß er vorhandene Normen übernimmt. Die zweite Gruppe der kritischeren Moralisten geht ebenso von der Betrachtung des gesellschaftlich Gegebenen

nen aus, wertet es negativ und fordert den Leser einerseits zum Abrücken von diesem negativ gewerteten Gegebenen auf und andererseits zu einer Alternative. Diese Negation des Gegebenen kann, wie sich bei La Rochefoucauld und Pascal gezeigt hat, zu einer positiven Ausgestaltung der negierenden Alternative, einer positiven Setzung führen. Negiert und kritisiert werden können eine gesellschaftliche Norm, ein reales gesellschaftliches Verhalten sowie die Interpretation eines gesellschaftlichen Verhaltens durch eine Norm.

13. *Begriff der Norm*

Was ist bei den Moralisten unter Norm zu verstehen? Eine plausible und in unserem Zusammenhang nützliche Unterscheidung bietet der Sprachpragmatiker Searle an [215], indem er konstitutive von regulativen Regeln trennt. Die konstitutive Regel läßt sich im Satz: »x gilt als y« formalisieren. Sie interpretiert ein Verhalten, eine Handlung und verleiht ihr Sinn. Ein solches Verhalten wäre ohne die entsprechende Sinninterpretation irrelevant oder gar nicht herbeizuführen. So zieht der Schachspieler beispielsweise seine Steine nur deswegen in bestimmter Weise, weil seine Züge festgelegte Sinnstrukturen haben. La Rochefoucauld thematisiert solche Handlungsinterpretationen, konstitutive Normen, indem er Handlungen, die als ehrenhaft, großherzig und tugendhaft gelten, entlarvt und die Falschheit dieser Normeninterpretationen aufdeckt: »La reconnaissance de la plupart des hommes n'est qu'une secrète envie de recevoir de plus grands bienfaits.« [216] Dieser Satz läßt sich auflösen in eine implizierte allgemeine gesellschaftliche Interpretation: »Eine Handlung (x) gilt als ›reconnaissance‹« und La Rochefoucaulds Kritik an dieser Norm: »Die Handlung (x) gilt nicht als ›reconnaissance‹, sondern die Handlung (x) soll gelten als »une secrète envie de recevoir de plus grands bienfaits.« Den konstitutiven stehen die regulativen Normen gegenüber. Regulative Normen gehen von vorhandenen Tatbeständen und Sachverhalten aus, um auf deren Grundlage eine Handlung zu fordern. Sie lassen sich formalisieren: »Wenn (x), dann (y).« Diese Form der Norm verdeutlichen besonders Mérés, Bellegardes und Farets Forderungen zur »bienséance«, denen z. B. die Struktur zugrundeliegt: »Wenn der Gesprächspartner (A) ranghöher ist, dann soll der Gesprächspartner (B) sich in bestimmter Weise verhalten.« Oder: »Wenn eine Konversation stattfindet, dann soll der angenehme Gesprächspartner Detailnormen, z. B. des Gefallens und Entgegenkommens entsprechen.« Searles Begriff der Regel läßt sich in unserem Kontext ohne weiteres auf die gesellschaftliche Norm übertragen.

Natürlich ist der Übergang von konstitutiven zu regulativen Normen häufig fließend. Bei La Rochefoucauld und La Bruyère hatte sich schon gezeigt, daß die Kritik gewisser konstitutiver gesellschaftlicher Normen in der Negation bereits Alternativen und Aufforderungen zur Überwindung impliziert, d. h. in die regulative Form übergeht.

14. Abstraktionsgrad von Normen und Normenanwendung

Normen können unterschiedliche Abstraktheitsgrade halten. So ist die Norm der »bienséance« abstrakter, als es die Normen der »bienséances« sind, wie auch die Handlungsnormen der »honnêteté« abstrakter sind als die Handlungsnormen des Entgegenkommens. Da Normen immer abstrakter sind als konkrete Einzelsituationen, deren Komplexität eine Norm nie gerecht werden kann, stellt sich das Problem der Vermittlung zwischen abstrakter Norm und konkreter Anwendungssituation. Diese Problematik ist von allen Moralisten sehr deutlich gesehen worden. Méré fordert zum Beispiel neben der Kenntnis abstrakter Normen die Fähigkeit, sie auf konkrete Fälle anzuwenden:

Ce ne sont pas les règles ni les maximes, ni mesme les sciences qui font principalement réussir les bons ouvriers, et les grands hommes [...] Qu'y foudroit-il donc ajouter? Ce seroit de l'esprit, du sentiment, et de l'invention [...] Car les regles qui ne regardent rien en particulier n'en peuvent pas instruire.[217]

Auch Faret hatte schon Bedenken angemeldet und sein gesamtes normierendes Werk relativiert: »Il est impossible de donner des règles certaines de la façon, avec laquelle il faut user des paroles, à cause de l'infinie diversité des rencontres qui se font dans le monde.«[218] Jeder sollte nach Laune seines Gegenübers zu jeder Zeit Sprache und Handlungsmaximen (»maximes«) variieren. Ja, die Komplexität konkreter Situationen führt dazu, daß die Angabe von Normen allein für denjenigen völlig nutzlos ist, der sie nicht anwenden kann.[219] Die Fähigkeit der Anwendung abstrakter Normen auf konkrete Situationen, eine Art vermittelnde Urteilskraft, wird im 17. Jahrhundert oft mit »goût« und »jugement« bezeichnet, Begriffe, die man nicht näher präzisieren konnte und daher mit dem Schleier des geheimnisvollen »je ne sais quoi« belegte.

Die Spannung zwischen abstraktem Urteil und konkretem Fall war durchaus bewußt: La Rochefoucauld hält es für schwieriger, einen einzelnen Menschen zu kennen als eine abstrakte Konstruktion des Menschen.[220] La Bruyère kritisiert, daß in der Staatskunst die »science de détails« von Königen und Ministern vernachlässigt wird.[221] Auch La Bruyère ist sich der Hilflosigkeit des Abstrakten gegenüber der konkreten Vielfalt bewußt. So sei die Physiognomie eines Menschen nicht mit einer Regel zu erfassen, die es erlauben könnte, ihn zu beurteilen.[222] Es gebe kleinere Regeln, abhängig von Ort, Zeit und Personen, die sich nicht theoretisch erfassen lassen, sondern allein durch den Umgang mit den konkreten Umständen erfahrbar sind.[223] Descartes' Regel, Wahrheiten nur dann zuzulassen, wenn sie klar und deutlich erkannt sind, will La Bruyère auf die Beurteilung von Personen übertragen wissen.[224] Diese wenigen Belege mögen verdeutlichen, wie sehr La Bruyère sich der Problematik des Verhältnisses von Abstraktem und Konkretem gesellschaftlich bewußt ist.

Pascal verbindet die vermittelnde Instanz, die Urteilskraft, mit intuitivem Gefühl (»sentiment«) und stellt beiden den Geist der Wissenschaften gegenüber. Feinsinn (»finesse«) gehöre zur Urteilskraft und diskursives Denken (»géométrie«) zum Geist (»esprit«) der Wissenschaften.[225] Doch auch er sieht die Diskrepanz zwischen

Abstraktem und der Unendlichkeit des Konkreten. Dabei denkt er auch an alle Stufen zwischen Art und Gattung:

La diversité est si ample que tous les tons de voix, tous les marchers, toussers, mouchers, éternuers [sont différents]. On distingue des fruits les raisins, et entre ceux-là les muscats, et puis Condrieux, et puis Desargues, et puis cette ente. Est-ce tout? En a-t-elle jamais produit deux grappes pareilles? Et une grappe a-t-elle deux grains pareils? etc. Je n'ai jamais jugé d'une même chose exactement de même. Je ne puis juger d'un ouvrage en le faisant: il faut que je fasse comme les peintres et que je m'en éloigne, mais non pas trop. De combien donc? Devinez.[226]

Pascal hält es nicht für sinnvoll, allgemeine Normen in allgemeinen Sätzen auszudrücken. Er empfiehlt, mit dem konkreten Fall zu beginnen, ohne aber die ihm entsprechende Norm zu vergessen: »Ainsi quand on veut montrer une chose générale, il faut en donner la règle particulière d'un cas. Mais si on veut montrer un cas particulier, il faudra commencer par la règle particulière.«[227] Hier deutet sich bereits ein Grund dafür an, daß die Moralisten, obgleich es ihnen um allgemeine Regeln geht, häufig konkrete Porträts oder konkrete Situationen darstellen.

Allgemeines soll im Konkreten exemplifiziert werden, der Norm wird ein konkreter Anwendungsfall gegeben, dem abstrakten Satz eine konkretisierende Situation, der allgemeinen Definition eine Illustration. Zahlreiche Definitionen bei La Rochefoucauld sind nichts anderes als Versuche der Klärung von Handlungsnormen. Es entspricht dem Verständnis der Definition im 17. Jahrhundert, daß sie zur Klärung einer Sache eine größere Anzahl von Umständen heranzieht und ihre vielfältigen Erscheinungsweisen zusammenstellt.[228] So veranschaulicht La Rochefoucauld seine zahlreichen Definitionen durch Beispiele, Beschreibungen, Porträts, Gegenbegriffe, Teilaspekte, Analogien, Querverweise usw.[229] Auch La Bruyère weiß, daß er abstrakte Normendefinitionen exemplifizieren muß: »ils veulent qu'on leur explique ce que c'est que la vertu en général, et cette vertu en particulier«.[230]

15. *Aphorismus und Systemlosigkeit*

Es ist ein Vorzug aphoristischer Sammlungen, daß Elemente ganz unterschiedlichen Allgemeinheitsgrades aufeinander folgen können. Von einem Aphorismus zum anderen, teilweise auch innerhalb der Aphorismen selbst, muß man sich einen neuen Platz zwischen den Extremen, Norm-Anwendungsfall, Abstraktes-Konkretes und Definition-Illustration, suchen. Im Verlauf der Lektüre ist man genötigt, zwischen diesen Extremen hin- und herzupendeln. In dieser Hinsicht sind die Textelemente heterogen und entsprechen dem Produktions- und Rezeptionsmodus von »honnête homme« und »honnête femme«. Heterogenität entsteht ebenso dadurch, daß die Textelemente in den Sammlungen nicht durch einheitliche Handlung, wie etwa beim traditionellen Roman oder Theaterstück, zusammengehalten werden. Dennoch stehen sie nicht ganz disparat und systemlos gegeneinander. Sie werden durch einen gemeinsamen Grundtenor, z. B. die apologetische Intention bei Pascal oder die Erziehungsabsicht bei Méré, zum Teil durch einen gemeinsamen Objektbereich, z. B.

den höfischen Bereich in *De la Cour* bei La Bruyère, in einen Zusammenhang gebracht. Dennoch bleiben sie aphoristisch, denn:

Als vereinzelte Teile sind sie nicht [in]einander fundiert, sondern erst in einem Ganzen, in einer höheren Einheit. Mögen die einzelnen Glieder solcher Gedankenketten sich auch zur Bedeutungseinheit fügen, sie sind nicht unmittelbar aufeinander bezogen, sondern auseinandergerissen. Eine solche Art der Darstellung, die in jedem Satz gleichsam auf dem Sprunge zu einem neuen Anfang sich befindet, bietet auch mit jedem einen neuen Aphorismus.[231]

Grad und Art der Systemlosigkeit, d. h. des Mangels an Verknüpfung zwischen einzelnen Elementen, ist bei den Moralisten unterschiedlich. Während Farets Erziehungsbuch noch klar gegliedert und systematisch aufgebaut ist, sind bei Méré und Bellegarde systematisch gegliederte Abschnitte seltener und kürzer, werden bei La Bruyère nur einzelne Textelemente unterschiedlichen Kapitelüberschriften zugeordnet, und bei Pascal wie La Rochefoucauld schließlich fehlt jeder Versuch einer Zusammenfassung.[232]

Es läßt sich schwer entscheiden, inwieweit die resignierende Opposition benachteiligter Gruppen des Adels (z. B. bei La Rochefoucauld) gegen absolutistische Strömungen, die religiöse Konfrontation zwischen Jansenisten (z. B. Pascal) und Jesuiten oder aber die Kritik (z. B. von La Bruyère) an einer Vielfalt gesellschaftlicher Mißstände einen gesellschaftlichen Totalitätsverlust anzeigt, und inwieweit gerade aphoristische Formen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts einen solchen Totalitätsverlust widerspiegeln. Denn aphoristisch schreiben auch Méré und Bellegarde, Autoren also, die sich weitgehend mit der bestehenden Gesellschaft identifizieren und für die im Konzept der »bienséance« eine nicht anzugreifende gesellschaftliche Totalität besteht.

16. Aphoristische Formen

Die Moralisten bevorzugten bestimmte aphoristische Formen [233]: Maxime, Porträt, Reflexion, Dialog, Entretien, Briefform und Ana. Maximen [234] finden sich bei allen Moralisten. Besonders La Rochefoucauld ist durch seine Maximen bekannt. Präziöse Kreise bemühten sich seit Anfang des Jahrhunderts in regelmäßigen Zusammenkünften, den Salons, um besonders prägnante Formulierungen. Sie amüsierten sich mit literarischen Spielen und der Lektüre literarischer Werke. Ganz sicher war die Salonkultur ein Nährboden für die Maximen La Rochefoucaulds, der selbst in Salons verkehrte.[235] Allerdings kann sie nicht erklären, warum La Rochefoucauld während der verschiedenen Auflagen seiner Maximen immer ausgefeiltere Formulierungen wählte; ebensowenig wird die literarische, besonders die antike Tradition in dieser Erklärung ausreichend berücksichtigt. Margot Kruse unterstreicht gerade deren Bedeutung gegenüber einer Theorie der Spontaneität der Entstehung.[236] Die Maximen sind syntaktisch, besonders bei La Rochefoucauld, häufig auf einen Satz beschränkt. Er verwendet oft das »wir« (oder »man« in der Bedeutung von »wir«), um die Identifizierung des Lesers zu erleichtern.[237] Er verallgemeinert seine Urteile durch Zusatz von »immer«, »oft« und »im allgemeinen«: »Nous aimons toujours

ceux qui nous admirent; et nous n'aimons pas toujours ceux que nous admirons.«[238] »On fait souvent du bien pour pouvoir impunément faire du mal.«[239] Individualisierende Merkmale, wie Alter, äußere Erscheinung, persönliche Interessen oder Gewohnheiten, werden zugunsten einer jeweilig thematisierten abstrakten Bestimmung, wie z. B. »unser Geschmackempfinden«, »die Freundschaft« oder »diese Vorliebe«, weggelassen. Die Abstraktion geht so weit, daß sie den Leser häufig selbst nötigt, den Sinn der Maximen zu veranschaulichen, indem er ihn auf seine eigene Erfahrungswelt überträgt.

Wie L. Ansmann herausgearbeitet hat, sind die Maximen La Rochefoucaulds im allgemeinen zweigliedrig. Ein erster Teil gibt eine triviale Alltagserfahrung wieder, die jedermann gemacht haben könnte. Sie entspricht nicht selten einem bekannten Sprichwort. Stilistisch entsteht der Eindruck der Verwandtschaft mit dem Sprichwort durch eine knappe, allgemeine und kategorische Formulierung, die beim Leser eine fatalistische Haltung gegenüber dem unabwendbar erscheinenden Gang der Welt hervorruft. Der zweite Teil jedoch enthält eine Aussage, »die darauf abzielt, die Trivialität der vorangehenden Feststellung zu zerstören und die gesamte Aussage plötzlich in einem neuen, unerwarteten Licht erscheinen zu lassen.«[240] Zu diesem Zweck wendet La Rochefoucauld die unterschiedlichsten Mittel an: So geht er von der allgemeinen Aussage des ersten Teils zu einer unerwarteten individuellen Situation oder Motivation über: »Nous oublions aisément nos fautes, lorsqu'elles ne sont sues que de nous.«[241] Oder aber der zweite Teil bringt eine sprichwortähnliche allgemeine Aussage, die jene des ersten Teils relativiert: »L'orgueil ne veut pas devoir, et l'amour-propre ne veut pas payer.«[242] Rhetorische Figuren, wie die des syntaktischen Parallelismus des ersten und zweiten Teils der zuletzt zitierten Maxime oder die Figur der Antithese von »devoir« und »payer« verstärken den Eindruck der Vergleichbarkeit wie das Überraschungsmoment.

Das Schema von Frage und Antwort, das in Ratespielen der Salons praktiziert wurde [243], übernehmen in unterschiedlichster Form die Maximen, deren erster Teil eine Frage in indirekter Form und deren zweiter Teil die Antwort enthält: »Ce qui paraît générosité n'est souvent [...] qu'une ambition déguisée, qui méprise de petits intérêts, pour aller à de plus grands.«[244] Die Antwort bezieht sich in einem paradoxen Verhältnis auf die im folgenden Beispiel denkbare Frage des ersten Teils: »La constance en amour est [...] une inconstance perpétuelle, qui fait que notre cœur s'attache successivement à toutes les qualités de la personne que nous aimons [...].«[245]

Pascals *Pensées* sind häufig wie La Rochefoucaulds *Maximen* knapp und prägnant formuliert. Die auch bei La Rochefoucauld oft bis zum Paradox erhobene Antithetik dient bei Pascal der Verdeutlichung der metaphysisch religiös fundierten Daseinsform des Menschen, der mit Gott groß und ohne Gott nichtig ist.[246] »Nous sommes quelque chose et ne sommes pas tout [...] C'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument.«[247] Das bekannte Oxymoron des »roseau pensant« weist auf die physische Schwäche und geistige Stärke des Menschen hin. Es verdeutlicht die Konzeption der menschlichen Doppelnatur im Pascalschen Paradox, einer »Formel, mit welcher die Vereinigung zweier Unvereinbarkei-

ten an einem einzigen Subjekt oder Objekt als in der Gleichzeitigkeit verwirklicht gedacht und ausgedrückt wird.«[248]

In einem Jahrhundert, in dem die Selbsterkenntnis und die Selbstanalyse, die Definition der eigenen Persönlichkeit und die Analyse des eigenen Verhaltens beliebt ist und notwendig erscheint für die Befolgung der Normen der »bienséance« [249], erstaunt es nicht, daß eine Mode des Porträtierens entsteht. Porträts [250] finden sich in Romanen, Memoiren, geistlichen Reden, in Prologen und in graphischen Gestaltungen der Titelblätter von Büchern [251], in Widmungsbriefen [252] wie in den Textsammlungen der Moralisten. Im Gegensatz zu den Maximen können die Porträts stark individualisierend sein. Ihre Entwicklung läßt sich von einer mehr idealisierend galanten Form hin zu einem stärker wirklichkeitsbezogenen Typ verfolgen.[253] Porträts beschreiben physische wie psychische Eigenschaften, dienen der Selbst- und Fremddarstellung. Aber auch über fiktive Personen werden Porträts verfaßt, z. B. um bestimmte Charaktereigenschaften zu exemplifizieren, wie auch Porträts über reale Persönlichkeiten ohne oder mit falscher Namensnennung verfaßt werden, deren Identität zu erraten dem Leser überlassen bleibt.

La Bruyère will seine Porträts ganz in den Dienst seiner moralisierenden Absicht gestellt wissen:

Je ne me suis point loué au public pour faire des portraits qui ne fussent que vrais et ressemblants [...] Me rendant plus difficile, je suis allé plus loin, j'ai pris un trait d'un côté et un trait d'un autre; et de ces divers traits qui pouvaient convenir à une même personne, j'en ai fait des peintures vraisemblables, cherchant moins à réjouir les lecteurs par le caractère [...] qu'à leur proposer des défauts à éviter et des modèles à suivre.[254]

Gern bedient sich La Bruyère kurzer anekdotischer Geschichten, um eine Person oder ein Verhaltensmuster in einer bestimmten Situation, in einem bestimmten Handlungsverlauf zu konkretisieren. Diese Anekdoten geraten, je pointierter sie sind, in die Nähe des Witzes. So wird Arrias als eine Person beschrieben, die alles gesehen und gelesen haben will: »C'est un homme universel, et il se donne pour tel: il aime mieux mentir que de se taire ou de paraître ignorer quelque chose.«[255] Der allgemeinen Charakterisierung folgt die Schilderung des konkreten Verhaltens in einer besonders aufschlußreichen Situation. Auf den Widerspruch eines Gesprächspartners reagiert Arrias mit den Worten: »Je ne raconte rien que je ne sache d'original: je l'ai appris de Sethon, ambassadeur de France dans cette cour, revenu à Paris depuis quelques jours«, die zur Entlarvung seines momentanen Verhaltens und gleichzeitig seines Charakters führen, »lorsque l'un des conviés lui dit: ›C'est Sethon à qui vous parlez, lui-même, et qui arrive fraîchement de son ambassade.« So wird ein für eine Person repräsentativer Charakterzug in einer konkreten Situation entlarvt und der Kritik preisgegeben – einer Situation, die den Vorzug hat, den Leser zu erheitern und schmunzeln zu lassen.

Eine längere moralistische Form stellt die Reflexion dar. H. Wentzlaff-Eggebert hat in einer Analyse des Titels von La Rochefoucaulds Werk festgestellt, daß im Sprachgebrauch des 17. Jahrhunderts Maximen als Richtschnur des Verhaltens gelten, während Sentenzen allgemeine Wahrheiten suggerieren, daß der Begriff »Maxime« immer beliebter wird und damit auch die Bedeutung von »Sentence«

annimmt. Ihnen gegenüber bezeichne »réflexions« neue durch persönliches Nachdenken entdeckte eigene Einsichten.[256]

Einen anderen Typ moralistischer Gattung bilden die »entretiens«. Viele moralistische Werke sind in Dialogform verfaßt. So unterhalten sich zum Beispiel unterschiedliche Personen unterschiedlichen Standes über Probleme menschlichen Verhaltens. Die Ungezwungenheit mündlichen Gesprächs soll in der literarischen Konversation imitiert werden, wenngleich ein »entretien« kein Stenogramm einer mündlichen Konversation sein darf, sondern literarischen Prinzipien unterworfen ist:

L'entretien écrit devra pourtant concilier deux exigences contraires: la fidélité au caractère détendu de la conversation réelle avec ce qu'elle comporte de risque de laisser aller, sinon de désordre, et la nécessité de concentrer.[257]

Gattungsprinzip literarischer »entretiens« besteht in der Polarität zwischen ästhetischem Ordnungsverlangen und Vortäuschung von Authentizität. Der Inhalt der »entretiens« ist so weit gespannt, daß sie als Nachschlagewerke für Themen dienen, die in der alltäglichen Konversation vorkommen können. Sie informieren über das, was in aller Munde ist und deshalb als wissenswert empfunden wird.[258] Die Vorteile des Perspektivenwechsels bot auch die dem »entretien« verwandte Form des Briefwechsels [259], der sich Moralisten häufig bedienten. Eine weitere literarische Form der Moralisten stellen die Ana [260] dar, Sammlungen unterschiedlichster thematisch und gattungsmäßig äußerst disparater Texte eines Autors.

17. Beliebtheit moralistischer Normierungen

Moralistische Schriften waren zahlreich und erlebten zahlreiche Neuauflagen. Wie läßt sich ihre große Beliebtheit erklären? Sicherlich nicht nur dadurch, daß moralistische Gattungen optimal den Publikumsgeschmack trafen, der Vielheit, häufigen Wechsel des Themas, Einfachheit, Kürze und Pointiertheit suchte. Sie läßt sich auch nicht allein dadurch erklären, daß moralistische Gattungen an der Grenze zwischen schriftlicher und mündlicher Kommunikation stehen, da sie ausgearbeiteter sind als alltägliche Konversationen, aber weniger durchstrukturiert als Theaterstücke oder Romane. Der Grund ist ein anderer. Die Moralisten setzen sich mit gesellschaftlichen Handlungsnormen auseinander, indem sie bestehende Normen vermitteln oder kritisieren und Alternativen andeuten. Durch die Möglichkeit eines häufigen Wechsels von Perspektiven, Aspekten sowie abstrakter und konkreter Ebene gelingt dies den Moralisten besser als den Autoren der großen literarischen Gattungen. Normenunsicherheit auf religiösem, politischem und sozialem [261] Gebiet besonders in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts hat ein breites Publikum geschaffen, das sich für Normendiskussionen interessiert, das nach Regeln sucht, z. B. nach Regeln für die Konversation: »Pour moy, dit Amithone, j'avoue que je voudrois bien qu'il y eût des regles pour la conversation, comme il y en a pour beaucoup d'autres choses.«[262] Normenfreiheit, Zwanglosigkeit sieht dieses Publikum als Nachteil.[263] Die Moralisten der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts sind sich der Problematik aller Hand-

lungsnormen bewußt. Gleichgültig, ob sie gesellschaftlich praktizierte Normen vermitteln oder kritisieren, sie lassen den Leser an der Diskussion von Normen teilhaben und können sich nicht mehr, wie noch Faret in der ersten Hälfte des Jahrhunderts, mit dem bloßen Darstellen von scheinbar absoluten Handlungsorientierungen begnügen. La Bruyère ist sich der Schwierigkeit seiner Aufgabe als Schriftsteller bewußt. Er nennt mögliche Rezeptionstypen [264], fragt, wie klar oder unklar ein Text sein darf [265], wie unabhängig vom Publikumsgeschmack der Zeit [266], und zeigt, wie er sich selbst als Autor sieht. Man kann annehmen, daß er im folgenden Zitat von sich selbst spricht:

Le philosophe consume sa vie à observer les hommes, et il use ses esprits à en démêler les vices et le ridicule; s'il donne quelque tour à ses pensées, c'est moins par une vanité d'auteur, que pour mettre une vérité qu'il a trouvée dans tout le jour nécessaire pour faire l'impression qui doit servir à son dessein. [...] il demande des hommes un plus grand et un plus rare succès que les louanges, et même que les récompenses, qui est de les rendre meilleurs.[267]

Einen Typ totaler Rezeption und Absorption von Regeln drückt das Prinzip der Leichtigkeit (»aisance«) aus: Auch dann, wenn Handeln völlig normiert ist, dürfen seine Regeln nicht sichtbar werden. Der Anschein von Ungezwungenheit und Freiheit muß gewahrt bleiben.[268]

Wie sich gezeigt hat, thematisieren die Moralisten das menschliche Handeln in der Gesellschaft sowie die Normen, nach denen es zu definieren oder von denen es abzuleiten ist. Indem sie Normen diskutieren, werden sie selbst normativ, sobald sie die diskutierten Normen akzeptieren oder kritisieren, d. h. zur Identifikation oder zu Alternativen auffordern. Man kann also durchaus von einer impliziten Ethik sprechen. Durch ständigen Wechsel der Abstraktionsebene gelingt es ihnen, allgemeine Handlungsnormen immer wieder in neuen konkreten Fällen und unter neuen Gesichtspunkten zu veranschaulichen. Vor allem die Systemlosigkeit unterscheidet die moralistischen Schriften von theologischen oder philosophischen. Es scheint, als würde immer wieder eine neue Frage gestellt und die Antwort offengelassen.[269] Tatsächlich handelt es sich aber um ein immer wieder neues Abheben in andere Richtungen, ausgehend von der gleichen Basis.[270] Diese thematische und ideologische Basis der Moralisten sind die Normen des zeitgenössischen gesellschaftlichen Handelns.

Anmerkungen

- 1 H. Friedrich, Montaigne, Bern/München, ²1967, S. 168. Hervorhebungen hier wie auch im folgenden vom Vf., C. S. – Wichtige Anregungen verdanken wir den Vorlesungen »Die französischen Moralisten« (SS 1968) und »Regeln der Literatur und Regeln der Gesellschaft im Frankreich des 17. Jahrhunderts« (SS 1969) von Prof. Ludwig Schrader.
- 2 G. Hess, Alain in der Reihe der französischen Moralisten, Berlin 1932 (Romanische Studien 30), S. 15.
- 3 F. Schalk, Hrsg., Die französischen Moralisten, München 1962 (dtv 6026, 6027) Einleitung, S. 17.
- 4 Ebd., S. 17.
- 5 Ebd., S. 16

- 6 Ebd., S. 18 ff.; vgl. auch zur Moralistik in Spanien das Kapitel »Gracián als Moralist« in: G. Schröder, Baltasar Graciáns »Criticón«, München 1966 (Freiburger Schriften zur romanischen Philologie, 2). S. 66 ff. oder das Kapitel »Die Moralistik« in: Hansgerd Schulte, El Desengaño, München 1969 (Freiburger Schriften zur romanischen Philologie, 17), S. 57 ff.
- 7 Z. B. Amaury Duval (1820) vgl. M. Kruse, Die französischen Moralisten des 17. Jahrhunderts, in: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, hrsg. v. K. von See, Bde. 9/10 »Renaissance und Barock«, hrsg. v. A. Buck, Frankfurt a. M. 1972, S. 280.
- 8 Ebd., S. 280.
- 9 H. Wentzlaff-Eggebert, Gesellschaftsbezogene Reflexion und verweigerte Gattungsbildung (Versuch einer Funktionsbestimmung moralistischer Texte), in: Bildung und Ausbildung in der Romania, Bd. I: Literaturgeschichte und Texttheorie, hrsg. v. R. Klopfer u. a., München 1977, S. 137.
- 10 Vgl. ebd., S. 137 ff.
- 11 H. Anton, Gesellschaftsideal und Gesellschaftsmoral im ausgehenden 17. Jahrhundert. Studien zur französischen Moralliteratur im Anschluß an J.-B. Morvan de Bellegarde, Breslau 1935 (Sprache und Kultur der germanischen und romanischen Völker, C. Romanistische Reihe Bd. 12), S. 1 f.
- 12 H. Suchier, A. Birch-Hirschfeld, Geschichte der französischen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, Leipzig und Wien, ²1913, Bd. 1, S. 131.
- 13 Ebd., S. 131.
- 14 Meyers Konversations-Lexikon, eine Encyclopädie des allgemeinen Wissens, Leipzig ³1877, Bd. 11, S. 729.
- 15 F. Schalk, Hrsg., Die französischen Moralisten.
- 16 M. Kruse, Die französischen Moralisten.
- 17 R. Toinet, Les Ecrivains Moralistes au XVII^e siècle, in: Revue d'Hist. Litt. de la France, 23, 1916, S. 570–610; 24, 1917, S. 296–320; 25, 1918, S. 655–671; 33, 1926, S. 395–407.
- 18 H. Anton, Gesellschaftsideal.
- 19 E. Engel, Geschichte der französischen Literatur von ihren Anfängen bis auf die neueste Zeit, Leipzig ³1891, S. 297 ff.
- 20 H. P. Junker, Grundriß der Geschichte der französischen Literatur von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, Münster ⁶1909.
- 21 J.-H.-S. Formey, Principes élémentaires des belles-lettres, Paris 1763 (repr. Genf 1970), S. 211.
- 22 Zu Faret vgl.: Maurice Magendie, La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en France au XVII^e siècle, de 1600 à 1660, Paris 1925 (repr. Genf 1970) S. 355 ff.; N. Faret, L'honnête homme ou l'art de plaire à la Cour, hrsg. v. M. Magendie, Paris 1925 (repr. Genf 1970) bes.: Vorwort, S. I–LII.
- 23 Zu Pascal vgl.: J. Mesnard, Les pensées de Pascal, Paris 1976.
- 24 Zu La Rochefoucauld vgl.: M. Kruse, Die Maxime in der französischen Literatur. Studien zum Werk La Rochefoucaulds und seiner Nachfolger, Hamburg 1960; G. Hess, Zur Entstehung der »Maximen« La Rochefoucaulds (1957), in: Ders., Gesellschaft, Literatur, Wissenschaft, München 1967, S. 84–99; L. Ansmann, Die »Maximen« von La Rochefoucauld, München 1972.
- 25 Zu Méré vgl.: H. Steiner, Der Chevalier de Méré, Straßburg, Zürich 1930.
- 26 Zu La Bruyère vgl.: L. van Delft, La Bruyère, moraliste, Genf 1971; R. Garapon, Les caractères de la Bruyère, Paris 1978.
- 27 Zu Morvan de Bellegarde vgl.: H. Anton, Gesellschaftsideal.
- 28 Vgl. Ch. Strosetzki, Konversation. Ein Kapitel gesellschaftlicher und literarischer Pragmatik im Frankreich des 17. Jahrhunderts, Frankfurt a. M., Bern, Las Vegas 1978 (Studia romanica et linguistica 7) S. 92.
- 29 A. de Gérard, Le caractère de l'honnête homme moral, Paris 1682, S. 17.
- 30 Ch. Sorel, De la manière de bien parler et de bien écrire. De la connoissance des bons livres ou examen de plusieurs Auteurs, Amsterdam 1672, S. 285.

- 31 Morvan de *Bellegarde*, Les règles de la vie civile avec des traits d'histoire pour former l'esprit d'un jeune prince, Paris 1693; Avertissement.
- 32 M. *Magendie*, La politesse mondaine.
- 33 Vgl.: *Erasmus*, La civilité puérile, précédé d'une notice sur les livres de civilité depuis le XVI^e siècle par A. *Bonneau*, présenté par Ph. *Ariès*, Paris, 1977, S. 6 f.; E. *Ruhe*, Untersuchungen zu den altfranzösischen Übersetzungen der disticha Catonis, München 1968 (Beiträge zur Romanischen Philologie des Mittelalters); E. *Ruhe*, Les proverbes Seneke le philosophe, München 1969 (Beiträge zur Romanischen Philologie des Mittelalters 2).
- 34 Vgl. N. *Elias*, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Frankfurt a. M. ⁵1977/78, 2 Bde., Bd. 1, S. 76 ff.
- 35 Ebd., S. 66.
- 36 Vgl.: H. *Chérot*, Etude sur la vie et les œuvres du P. Le Moyne (1602–1671), Paris 1887 (repr. Genf 1971), S. 82.
- 37 A. *Bonneau*, in: *Erasmus*, La civilité puérile, S. 9.
- 38 Ph. *Ariès*, vgl. Anm. 33; S. XVII und im folgenden S. XII.
- 39 Theatralisierung der Existenz bildet neben aristotelischer Charakterologie, der Konzeption des homo viator und antiken, von der Renaissance neuformulierten Vorstellungen harmonischen sozialen Lebens nach L. *van Delft* eine der Bedingungen für das Entstehen moralistischen Schriftentums im Frankreich des 17. Jahrhunderts. L. *van Delft*, Qu'est-ce qu'un moraliste?, in: Cahiers de l'association internationale des études françaises 30, Paris 1978, S. 106 ff.
- 40 Morvan de *Bellegarde*, Réflexion sur ce qui peut plaire ou déplaire dans le commerce du monde, Paris 1688, S. 258.
- 41 Morvan de *Bellegarde*, Œuvres diverses, 4 Bde., Paris 1723, Bd. 1, S. 16.
- 42 *La Bruyère*, Œuvres complètes, hg. v. J. *Benda*, Paris 1951, S. 236 f. (»De la Cour« 64).
- 43 Vgl. R. *La Thuillière*, La préciosité: Étude historique et linguistique, Bd. 1: Position du problème: les origines, Genf 1966.
- 44 *La Rochefoucauld*, Maximes suivies des Réflexions diverses, du Portrait de La Rochefoucauld par lui-même et des Remarques de Christine de Suède sur les Maximes, hrsg. v. J. *Truchet*, Paris 1967, S. 255.
- 45 Vgl. Ch. *Strosetzki*, Konversation.
- 46 A. *de Courtin*, Traité de la paresse, ou l'Art de bien employer le temps en forme d'entretiens, Paris 1673, S. 179 f.
- 47 B. *Beugnot*, Vie mondaine et Retraite au Temps de Louis XIV, in: Revue du Pacifique, 1, 1975, Sacramento/Calif.
- 48 *La Rochefoucauld*, Maximes, S. 225 (18. Réflexion).
- 49 *Saint-Evremond*, Lettre au comte de Lionne, 1669/1670 vgl.: B. *Beugnot*, Vie mondaine, S. 16.
- 50 *Saint-Evremond*, Sur les plaisirs, 1647, vgl. B. *Beugnot*, Vie mondaine, S. 17.
- 51 B. *Beugnot*, Vie mondaine, S. 31.
- 52 Vgl. im folgenden: M. *Kruse*, Die französischen Moralisten, S. 282 ff.
- 53 Vgl.: L. *Ansmann*, Die »Maximen«.
- 54 Vgl.: ebd., S. 36–44.
- 55 Vgl.: N. *Elias*, Die höfische Gesellschaft, Neuwied/Berlin, 1969; bes. seinen Begriff der »Interdependenz« gesellschaftlicher Kräfte.
- 56 Vgl. unten zum »honnête homme«.
- 57 Z. B. *Fouquet*; die Salons außerhalb des Hofes waren es kurioserweise, die Anfang des Jahrhunderts den Grundstein für höfisches Leben gelegt haben.
- 58 *La Bruyère*, Œuvres, S. 114 (»Des femmes« 30).
- 59 Morvan de *Bellegarde*, Œuvres, Bd. 1, S. 201.
- 60 F. de *Grenaille*, L'honneste Garçon ou l'Art de bien élever la noblesse à la vertu, aux sciences et à tous les exercices convenables à sa condition, Paris 1642, S. 72.
- 61 Morvan de *Bellegarde*, Œuvres, Bd. 1, S. 332.
- 62 *Ortigue de Vaumorière*, L'art de plaire dans la conversation, Paris 1688, S. 23.

- 63 Morvan de *Bellegarde*, Œuvres, Bd. 1, S. 332.
- 64 Morvan de *Bellegarde*, Réflexions sur le ridicule et sur les moyens de l'éviter, où sont représentés les mœurs et les différens caractères des personnes de ce siècle, Paris 1696, S. 5.
- 65 Vgl.: Morvan de *Bellegarde*, Œuvres, Bd. 2, S. 374.
- 66 Ebd., Bd. 2, S. 640.
- 67 Ebd., Bd. 2, S. 412.
- 68 Morvan de *Bellegarde*, Réflexion sur ce qui peut plaire, S. 77.
- 69 A. de *Courtin*, Nouveau traité de la civilité qui se pratique en France parmi les honnestes gens, Paris ²1672, S. 238 f.
- 70 Vgl. Morvan de *Bellegarde*, Œuvres, Bd. 2, S. 621.
- 71 Vgl. ebd., Bd. 3, S. 333 f.
- 72 Vgl. dazu: R. *Linkhorn*, Le point de vue négatif chez La Bruyère, in: Romance Notes, XVIII, 1, 1977, S. 219: »Le négatif comporte toujours l'évocation d'un positif dont il est l'image inversée.«
- 73 Insofern diese Meinung der Legitimierung einer gesellschaftlichen Oberschicht dient, kann man hier von Ideologiekritik sprechen.
- 74 *La Rochefoucauld*, Maximes, S. 26 (Max. 85).
- 75 Z.B.: ebd., S. 42 f. (Max. 163, 166).
- 76 Ebd., S. 45 (Max. 175).
- 77 Ebd., S. 68 (Max. 266).
- 78 Ebd., S. 75 (Max. 298).
- 79 Ebd., S. 83 (Max. 347).
- 80 Ebd., S. 51 (Max. 202).
- 81 Ebd., S. 51 (Max. 203).
- 82 Ebd., S. 64 (Max. 250).
- 83 Ebd., S. 54 (Max. 212).
- 84 Ebd., S. 56 (Max. 220); vgl. auch: ebd., S. 62 (Max. 238) und S. 85 (Max. 356).
- 85 Ebd., S. 72 (Max. 282); vgl. auch O. *Roth*, der die Funktion der Ironisierung bei der Feststellung der Inkongruenz von Faktizität und sittlicher Forderung betont. Der ehemalige Frondeur vertrete wie die Jansenisten eine Sittlichkeit, die der gesellschaftlichen Praxis unter Ludwig XIV. entgegengesetzt sei, sich aber nicht am Augustinismus, sondern an Werten des alten Adels orientiere, um sich als Frondeur zu legitimieren. O. *Roth*, *La Rochefoucauld: Das Wertbewußtsein eines Frondeurs*, in: Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte, 1, 1977, S. 491–513.
- 86 *La Rochefoucauld*, Maximes, S. 41 (Max. 159).
- 87 Ebd., S. 100 (Max. 437).
- 88 Ebd., S. 41 (Max. 161); vgl. auch: ebd., S. 87 (Max. 364) und S. 92 (Max. 392).
- 89 Ebd., S. 44 (Max. 171).
- 90 Ebd., S. 82 (Max. 339).
- 91 Ebd., S. 208 f. (Réflexion 13).
- 92 Zur Bedeutung des subjektiven Ausgangspunktes im Denken des 17. Jahrhunderts, zum Menschenbild als Produkt kollektiver Meinungen und zum Antagonismus zwischen asozialen Tendenzen des Ich und Erfordernissen sozialen Lebens vgl.: B. *Tocanne*, *L'idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Contribution à l'histoire de la pensée classique*, Paris 1978, S. 180.
- 93 *La Bruyère*, Œuvres, S. 203 (De la Ville 4).
- 94 Ebd., S. 204 (»De la Ville« 5).
- 95 Ebd., S. 230 f. (»De la Cour« 51).
- 96 Ebd., S. 221 (»De la Cour« 22).
- 97 Ebd., S. 222 (»De la Cour« 23).
- 98 Ebd., S. 238 (»De la Cour« 70).
- 99 Ebd., S. 238 (»De la Cour« 69).
- 100 Ebd., S. 183 (»Des biens de fortune« 26); vgl. auch: ebd., S. 189 (»Des biens de fortune« 47).

- 101 Ebd., S. 200 (»Des biens de fortune« 81).
- 102 Ebd., S. 406 (»De quelques usages« 1).
- 103 Ebd., S. 420 (»De quelques usages« 48).
- 104 Ebd., S. 224 (»De la Cour« 31).
- 105 Ebd., S. 247 (»De la Cour« 100).
- 106 Ebd., S. 246 (»De la Cour« 99).
- 107 Ebd., S. 449 (»De esprits forts« 3) und S. 453 (»Des esprits forts« 15).
- 108 Ebd., S. 478 (»Des esprits forts« 49).
- 109 Vgl. D. *Schlumbohm*, Die »Caractères« von Jean de La Bruyère: Politische Parteinahme in moralistischer Form, in: *Poetica*, 8, 1976; *Schlumbohm* belegt, daß »die christliche Apologetik unmittelbar in die Apologie des gesamtgesellschaftlichen Systems übergeht«, S. 29. Zum Augustinismus von *La Rochefoucauld* vgl.: J. *Lafond*, *La Rochefoucauld: Augustinisme et littérature*, Paris 1977; J. *Lafond*, *La Rochefoucauld, d'une culture à l'autre*, in: *Cahiers de l'association des études françaises*, 30, 1978, S. 155–169; er sieht bei *La Rochefoucauld* augustinischen und aristokratischen Diskurs unter Berücksichtigung der Vielfalt von »Kulturen« im 17. Jahrhundert widerspruchsfrei vermittelt.
- 110 D. *Schlumbohm*, vgl. Anm. 109, S. 34; zu La Bruyères Kritik an Mißbräuchen der Kanzelrede vgl.: V. *Kapp*, *L'éloquence du barreau et l'éloquence de la chaire. La critique de la prédication mondaine par La Bruyère et l'analyse des problèmes institutionnels et stylistiques de l'éloquence religieuse par Claude Fleury et Fénelon*, in: *Papers on French Seventeenth Century Literature*, 9, 1978, S. 180 ff.
- 111 B. *Pascal*, *Pensées*, hrsg. v. Ph. *Sellier* (d'après la copie de référence de Gilberte Pascal), Paris 1976, S. 435 f.
- 112 Ebd., S. 436.
- 113 Ebd., S. 53.
- 114 Ebd., S. 279 f.
- 115 Ebd., S. 85.
- 116 Ebd., S. 92 ff., 317; »Divertissement« von lat. »devertor« d. h. »sich abwenden«, hier: von der religiösen Wahrheit.
- 117 Ebd., S. 98.
- 118 Ebd., S. 282 und 464 f. (vgl. auch: B. *Tocanne*, *L'idée de nature*, S. 205, 234).
- 119 Ebd., S. 248.
- 120 Z. B. Chevalier de *Méré*, *Œuvres Complètes*, hrsg. v. Ch. *Boudhors*, 3 Bde., Paris 1930, Bd. 3, S. 70.
- 121 Vgl. G. *May*, *Observations sur un passage des »Caractères« de La Bruyère*, in: *Revue d'histoire littéraire de la France*, 11, 1904, S. 592 f.
- 122 *Méré*, *Œuvres*, Bd. 3, S. 71; vgl. auch: ebd., S. 93.
- 123 Morvan de *Bellegarde*, *Réflexion sur ce qui peut plaire*, S. 77 f.
- 124 *La Bruyère*, *Œuvres*, S. 360 (»Des jugements« 55).
- 125 Ebd., S. 163 (»De la société« 43).
- 126 Vgl. A. *Stegmann*, *Les caractères de La Bruyère*, Paris 1972, S. 120: »la nécessité sociale et la vie communautaire lui imposent la recherche compensatoire d'une civilité tolérable, sinon agréable.«
- 127 *La Rochefoucauld*, *Maximes*, S. 255 (»Portrait de La Rochefoucauld«).
- 128 Ebd., S. 174 (Max. 61).
- 129 Ebd., S. 208 (Réflexion 13).
- 130 Ebd., S. 51 (Max. 202).
- 131 Ebd., S. 52 (Max. 206).
- 132 Ebd., S. 52 (Max. 205), S. 88 (Max. 368), S. 142 (Max. 33).
- 133 Vgl.: J. *Mesnard*, *Les pensées*, S. 120.
- 134 Ebd., S. 115.
- 135 Ebd., S. 97.
- 136 Ebd., S. 116.
- 137 Ebd., S. 120.

- 138 Ebd., S. 120 ff.
- 139 Ebd., S. 117.
- 140 *Pascal*, *Pensées*, S. 359.
- 141 Morvan de *Bellegarde*, *Les règles de la vie civile avec des traits d'histoire pour former l'esprit d'un jeune prince*, Paris 1693; »Avertissement«.
- 142 Morvan de *Bellegarde*, *Modèles de conversation pour les personnes polies*, Paris 1697, S. 292 f.
- 143 Morvan de *Bellegarde*, *Réflexions sur le ridicule*, S. 194.
- 144 Morvan de *Bellegarde*, *Œuvres*, Bd. 1, S. 31.
- 145 *La Bruyère*, *Œuvres*, S. 173 (»De la Société« 76).
- 146 N. *Faret*, *L'honnête homme*, S. 26.
- 147 Ch. *Sorel*, *De la manière de bien parler et de bien écrire*, S. 300.
- 148 *Méré*, *Lettres*, Paris 1682, 2 Bde., Bd. 1, S. 54.
- 149 *Méré*, *Œuvres*, Bd. 3, S. 72.
- 150 Morvan de *Bellegarde*, *Réflexions sur le ridicule*, S. 2.
- 151 *La Rochefoucauld*, *Maximes*, S. 30 (Max. 106).
- 152 Ebd., S. 203 (Réfl. 10) ähnlich wie bei Pascal vgl. Anm. 111.
- 153 Ebd., S. 109 (Max. 482).
- 154 *Pascal*, *Pensées*, S. 124.
- 155 Ebd., S. 128.
- 156 Ebd., S. 128.
- 157 Ebd., S. 354.
- 158 Ebd., S. 80.
- 159 Ebd., S. 346 f.
- 160 Ebd., S. 46.
- 161 Ortigue de *Vaumorière*, *L'art de plaire dans la conversation*, Paris 1688, S. 44.
- 162 *Boissimon*, *Les Beautés de l'ancienne éloquence opposées aux affectations de la moderne*, Paris 1698, S. 98 f.
- 163 *Chalesme*, *L'homme de qualité, ou les moyens de vivre en homme de bien et en homme du monde*, Amsterdam 1671, S. 197.
- 164 *La Bruyère*, *Œuvres*, S. 121 (»Des Femmes« 49).
- 165 Ebd., S. 110 (»Des Femmes« 13).
- 166 Vgl. Ch. *Strosetzki*, *Konversation*, S. 95.
- 167 Vgl. *La Bruyère*, S. 107 f. (»Des Femmes«).
- 168 A. de *Courtin*, *Traité de la paresse*, S. 117.
- 169 *La Rochefoucauld*, *Maximes*, S. 37 (Max. 139).
- 170 Ebd., S. 27 (Max. 90).
- 171 Ebd., S. 145 (Max. 46).
- 172 Ebd., S. 190 (Réflex. 3).
- 173 Ebd., S. 188 (Réflex. 2); J.-P. *Dens* sieht die »Réflexions diverses« gegenüber den kritischen »Maximes« als positiven Entwurf gesellschaftlichen Zusammenlebens, als »sagesse sociale« im Rahmen der »bienséance«. Vgl. J.-P. *Dens*, *Morale et société chez La Rochefoucauld*, in: *L'information littéraire*, 27, 2, 1975, S. 55–57.
- 174 *Méré*, *Œuvres*, Bd. 2, S. 108 und Morvan de *Bellegarde*, *Œuvres*, Bd. 2, S. 654.
- 175 *La Bruyère*, *Œuvres*, S. 155 (»De la société« 16).
- 176 Ebd., S. 378 (»Des jugements« 109).
- 177 L. *Bordelon*, *La belle éducation*, Lyon, Paris, ²1694, S. 418.
- 178 Morvan de *Bellegarde*, *Œuvres*, Bd. 1, S. 234.
- 179 Ebd., Bd. 1, S. 38.
- 180 Ebd., Bd. 1, S. 338.
- 181 *Méré*, *Œuvres*, Bd. 2, S. 103.
- 182 Ebd., Bd. 2, S. 109 f.
- 183 Morvan de *Bellegarde*, *Réflexion sur ce qui peut plaire*, S. 269.
- 184 *Méré*, *Œuvres*, Bd. 2, S. 108.

- 185 Ebd., Bd. 2, S. 106.
- 186 Vgl. B. *Tocanne*, L'idée de nature, S. 249.
- 187 Morvan de *Bellegarde*, Œuvres, Bd. 1, S. 1.
- 188 Vgl. Anm. 53, 54 und vgl. hier zum Konzept der sagesse: M. *Kruse*, Sagesse et folie, in: Cahiers de l'association internationale des études françaises, 30, Paris 1978, S. 121–137 »Dans la confrontation entre ›la sagesse et la folie‹, ›la raison et la passion‹, ›l'esprit et le cœur‹, La Rochefoucauld constate toujours que ce sont immanquablement la folie, la passion et le cœur, qui l'emportent.« (S. 132) Die unterschiedlichen Auffassungen von »sagesse« ergeben sich aus dem Gegensatz »sagesse divine – sagesse du monde« (S. 127).
- 189 Vgl. F. *Schalk*, Mediocritas im Romanischen, in: Ders., Exempel romanischer Wortgeschichte, Frankfurt a. M., 1966, S. 211–254.
- 190 *La Bruyère*, Œuvres, S. 189 (»Des biens de fortune« 47).
- 191 Ebd., S. 334 (»De l'homme« 131).
- 192 Ebd., S. 339 f. (»De l'homme« 147).
- 193 Ebd., S. 340 (»De l'homme« 147).
- 194 Ebd., S. 290 (»De l'homme« 6).
- 195 Ebd., S. 337 (»De l'homme« 142).
- 196 *La Rochefoucauld*, Maximes, S. 8 f. (Max. 5, 10).
- 197 Ebd., S. 8 (Max. 7).
- 198 Ebd., S. 9 (Max. 11).
- 199 Ebd., S. 10 (Max. 12).
- 200 Ebd., S. 98 (Max. 422).
- 201 Ebd., S. 167 (Max. 28).
- 202 Ebd., S. 165 (Max. 21).
- 203 Ebd., S. 11 (Max. 20).
- 204 Ebd., S. 45 (Max. 175) und S. 222 f. (Réflex. 17).
- 205 Ebd., S. 16 (Max. 42); zur Funktion von »force« im Zusammenhang mit *La Rochefoucauld*s Kritik am traditionellen Tugendsystem vgl.: J. *Starobinski*, La Rochefoucauld et les morales substitutives, in: Nouvelle Revue française, 28, Juli/Dezember 1966, S. 16–34 und 211–229.
- 206 *Pascal*, Pensées, S. 276 und 38.
- 207 Ebd., S. 50 f.
- 208 Ebd., S. 80.
- 209 Ebd., S. 359.
- 210 Ebd., S. 119.
- 211 Ebd., S. 120.
- 212 Ebd., S. 83.
- 213 Ebd., S. 357.
- 214 Ebd., S. 271.
- 215 vgl. J. R. *Searle*, Speech Acts, Cambridge 1969.
- 216 *La Rochefoucauld*, Maximes, S. 75 (Max. 298).
- 217 *Méré*, Œuvres, Bd. 2, S. 78.
- 218 N. *Faret*, L'honnête homme, S. 47.
- 219 Ebd., S. 47 f.
- 220 *La Rochefoucauld*, Maximes, S. 100 (Max. 436).
- 221 *La Bruyère*, Œuvres, S. 282 (»Du Souverain« 24).
- 222 Ebd., S. 355 (»Des jugements« 31).
- 223 Ebd., S. 356 (»Des jugements« 36).
- 224 Ebd., S. 357 f. (»Des jugements« 42).
- 225 *Pascal*, Pensées, S. 347.
- 226 Ebd., S. 255 f.
- 227 Ebd., S. 248.
- 228 Vgl. Ch. *Schlumbohm*, Definition und Veranschaulichung. Zu einem Grundprinzip pre-

- ziöser Kleinformen, aufgezeigt an La Rochefoucaulds »Maximes« und »Réflexions diverses«, in: Romanistisches Jahrbuch, 26, 1975, S. 56.
- 229 Vgl.: ebd.
- 230 *La Bruyère*, Œuvres, S. 4 (»Discours sur Théophraste«).
- 231 F. Schalk, Das Wesen des französischen Aphorismus, in: Die neueren Sprachen, 41, 3, 1933 (S. 130–140) und 41, 7/8, 1933 (421–436), S. 139.
- 232 Bei *Pascal* ist unsicher, ob der Mangel an System in den »Pensées« auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß er sein Werk nicht vollendet hat, oder ob es sich dabei um eine bewußte stilistische Intention handelt.
- 233 Zu »Aphorismus« vgl.: F. Schalk, Zur Geschichte des Wortes Aphorismus im Romanischen, in: Ders., Exempla romanischer Wortgeschichte, Frankfurt a. M., 1966, S. 1–20; J. v. Stackelberg, Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes »Aphorismus«, in: Zeitschrift für romanische Philologie, 75, 3/4, 1959, S. 322–335. Zu einigen moralistischen Formen vgl.: L. van Delft, Qu'est-ce qu'un moraliste?, S. 115 ff. Als Charakteristikum führt *Delft* auch den Mangel an Fiktionalität (S. 117) und den Hang zur stilistischen Spielerei mit Worten (S. 118) an.
- 234 Vgl. Anm. 24.
- 235 Vgl. G. Hess, Zur Entstehung der »Maximen«.
- 236 Vgl. M. Kruse, Die Maxime in der französischen Literatur.
- 237 Hier und im folgenden vgl. L. Ansmann, Die »Maximen«, bes. S. 198, 213, 218, 224, 234 f.
- 238 *La Rochefoucauld*, Maximes, S. 74 (Max. 294).
- 239 Ebd., S. 33 (Max. 121).
- 240 L. Ansmann, Die »Maximen«, S. 233.
- 241 *La Rochefoucauld*, Maximes, S. 49 (Max. 196).
- 242 Ebd., S. 58 (Max. 228).
- 243 Zu *La Rochefoucaulds* Stellung zu den präziösen Gesellschaftsspielen vgl. L. Ansmann, Die »Maximen«, S. 241 f.
- 244 *La Rochefoucauld*, Maximes, S. 63 (Max. 246).
- 245 Ebda., S. 45 (Max. 175).
- 246 Vgl. H. Friedrich, Pascals Paradox. Das Sprachbild einer Denkform, in: Zeitschrift für Romanische Philologie 56 (1936), S. 322–370, bes. S. 337; vgl. M. Kruse, Die Maxime, S. 121 f. zum Unterschied zwischen *Pascals* und *La Rochefoucaulds* Paradox.
- 247 *Pascal*, Pensées, S. 130.
- 248 H. Friedrich, Pascals Paradox, S. 334.
- 249 Vgl. B. Tocanne, L'idée de nature, S. 248.
- 250 Vgl. zu »portrait«: Genres mineurs. Texte zur Theorie und Geschichte nichtkanonischer Literatur (vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart), hrsg. und kommentiert von F. Nies unter Mitarbeit von J. Rehbein, München 1978, S. 41 ff.
- 251 Zum Zusammenhang zwischen Autorporträt im Prolog und Autorporträt im Titelblatt vgl.: Margot Kruse, Das Selbstporträt im Titelblatt von Paul Scarron in der Nachfolge des Selbstporträts von Cervantes, in: Romanistisches Jahrbuch, 27, 1976, S. 100–117; zur Mode der literarischen Porträts vgl. D. van der Cruysse, Le portrait littéraire en France au XVII^e siècle, in: Ders., Le portrait dans les »Mémoires« du Duc de Saint-Simon, Paris 1971, Kap. 2.
- 252 Vgl. W. Leiner, Du portrait dans les épîtres liminaires, in: Cahiers de l'association internationale des études françaises, 18, 1966, S. 149–158.
- 253 Vgl. P. Ganter, Das literarische Porträt in Frankreich im 17. Jahrhundert, Berlin 1939 (Romanische Studien 50).
- 254 *La Bruyère*, Œuvres, S. 488 (»Discours prononcé dans l'Académie Française«, »Préface«).
- 255 Ebd., S. 151 (»De la société« 9); im ganzen folgenden Beispiel vgl. ebd.
- 256 Vgl. H. Wentzlaff-Eggebert, »Réflexion« als Schlüsselwort in *La Rochefoucaulds* »Réflexions ou sentences et maximes morales«, in: Zeitschrift für französische Sprache und Literatur, 82, 3, 1972, S. 217–242.

- 257 B. *Beugnot*, *L'entretien au XVII^e siècle*, leçon inaugurale, Montréal, 1971, S. 33; vgl. auch: B. *Bray*, *Le dialogue comme forme littéraire au XVII^e siècle*, in: *Cahiers de l'association internationale des études françaises* 24, 1972, S. 9–29.
- 258 Vgl. z. B. *Bellegarde* *Les Réflexions sur la politesse des mœurs*, in: *Œuvres*, Bd. 2, wo ein ausführliches Sach- und Namensregister das Nachschlagen erleichtert.
- 259 Vgl. F. *Nies*, *Gattungspoetik und Publikumsstruktur. Zur Geschichte der Sévigné-Briefe*, München 1972.
- 260 Vgl. F. *Nies*, *Genres mineurs*, S. 59 f.
- 261 Vgl. P. *Bénichou*, *Morales du Grand Siècle*, Paris 1948; P. *Hazard*, *La crise de la conscience européenne (1680–1715)*, Paris 1961, 3 Bde.
- 262 Mlle de *Scudéry*, *Conversations sur de divers sujets*, Paris 1680, 2 Bde.; Bd. 1, S. 38.
- 263 Vgl. Ortigue de *Vaumorière*, *L'art de plaire dans la conversation*, S. 342.
- 264 *La Bruyère*, *Œuvres*, S. 75 f. (»Des ouvrages de l'esprit« 35) und S. 66 (»Des ouvrages de l'esprit« 8).
- 265 Ebd., S. 87 (»Des ouvrages de l'esprit« 57).
- 266 Ebd., S. 90 (»Des ouvrages de l'esprit« 67).
- 267 Ebd., S. 75 (»Des ouvrages de l'esprit« 34).
- 268 Vgl. Mlle de *Scudéry*, *Conversations*, Bd. 1, S. 40, 43; vgl. auch: B. *Tocanne*, der die Forderung nach Natürlichkeit bei der Befolgung von Regeln auf die Renaissance zurückführt: B. *Tocanne*, *L'idée de nature*, S. 248.
- 269 Vgl. H. *Friedrich*, *Montaigne*, S. 168.
- 270 Vgl. Anm. 231.