



Phantasmata: Techniken des Unheimlichen, hg. v. Martin Doll, Rupert Gaderer, Fabio Camilletti und Jan Niklas Howe, *Cultural Inquiry*, 3 (Wien: Turia + Kant, 2011), S. 185–202

FABIO CAMILLETTI 

Voltaires Verwirrung

ZITIERVORGABE:

Fabio Camilletti, »Voltaires Verwirrung«, in *Phantasmata: Techniken des Unheimlichen*, hg. v. Martin Doll, Rupert Gaderer, Fabio Camilletti und Jan Niklas Howe, *Cultural Inquiry*, 3 (Wien: Turia + Kant, 2011), S. 185–202 <https://doi.org/10.25620/ci-03_12>

ANGABE ZU DEN RECHTEN:

© by the author(s)
This version is licensed under a [Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).

SCHLAGWÖRTER: Freud, Sigmund – Das Unheimliche; Psychoanalyse; Voltaire; Das Phantastische; Romantik; Aufklärung; Verdrängung; Verführung (Motiv); Jungfräulichkeit; Todesangst

VOLTAIRES VERWIRRUNG

Fabio Camilletti

1. »DUBITO«

Eine Anekdote über Voltaire, den Briefen Friedrichs des Großen entnommen.

Im Herbst 1775 war Voltaire, achtzigjährig und von Ruhm überhäuft, Gast Friedrichs im Schloß Sanssouci.

Eines Tages gingen die beiden Freunde in der Nähe der königlichen Residenz spazieren, und Friedrich ließ sich durch die hinreißenden Bemerkungen seines illustren Begleiters bezaubern, der in bester Laune seine unversöhnlichen antireligiösen Doktrinen voll Geist und Feuer darlegte.

Die beiden Spaziergänger vergaßen über ihrem Gespräch Zeit und Ort, und als die Sonne unterging, fanden sie sich unversehens auf freiem Felde.

Gerade in diesem Augenblick hatte sich Voltaire in einem langen kunstvollen Satz ereifert und war besonders heftig über die alten Dogmen hergezogen, die er seit langem bekämpfte.

Plötzlich hielt er mitten im Satz inne und blieb tief verwirrt stehen.

Unweit war ein junges Mädchen, fast noch ein Kind, beim Klang einer entfernten Glocke, die vom Türmchen einer kleinen katholischen Kapelle den Angelus läutete, niedergekniet. Die Hände gefaltet, das Gesicht zum Himmel gewandt, sprach sie laut und inbrünstig ein lateinisches Gebet, und so schnell entführte sie ihre Verzückung in die Regionen des Traums und des Lichts, daß sie die Fremden nicht bemerkte.

Voltaire betrachtete sie mit unsäglicher Angst, die sein gelbes pergamentenes Gesicht noch fahler erscheinen ließ. Eine schreckliche Erregung verkrampfte seine Züge, während ihm unwillkürlich unter dem Einfluß der heiligen Sprache des Gebetes, gleichsam als Antwort, ein lateinisches Wort entschlüpfte: »Dubito«.

Sein Zweifel bezog sich offenkundig auf seine eigenen Theorien über den Atheismus. Man hätte meinen können, ihm sei angesichts der Entdeckung des betenden Mädchens und des nahenden Todes, mit dem er in seinem Alter rechnen mußte, eine Offenbarung des Jenseits zuteil geworden, und Entsetzen vor den ewigen Strafen habe sich seines ganzen Wesens bemächtigt.

Diese Krise dauerte nur einen Augenblick. Dann kräuselte wiederum Ironie die Lippen des großen Skeptikers, und der unterbrochene Satz schloß in beißendem Ton.

Aber der Schlag hatte getroffen, und niemals vergaß Friedrich den kurzen kostbaren Anblick eines Voltaire, der eine mystische Erschütterung erlebt hatte.¹

Das Bild, das Raymond Roussel in diesem kurzen Abschnitt seines *Locus Solus* (1914) zeichnet, ist emblematisch. Es spielt mit der Art und Weise, wie die Restauration den Mythos ›Voltaire‹ neu deutet: den Mythos vom Zerstörer, gezwungen, das Weiterleben jener Ideen zu erkennen, die er glaubte zerstört zu haben. Ein ähnliches Bild entwirft bereits im 19. Jahrhundert Alfred de Musset in seinem Gedicht *Rolla* (1833), in dem der Geist von Voltaire die ›Orte der Tradition‹ besucht. Vor dem nächtlichen Hintergrund eines dekadenten Schlosses und eines zerstörten Klosters wird Voltaires Gespenst von unheimlichen Objekten angezogen – jenen Dingen, die zerstört zu haben er mit kindischem Groll beschuldigt wird.² Die Philosophie hat sie zu Ruinen gemacht:

Schläfst Du zufrieden, Voltaire, und schwirrt noch
Dein abscheuliches Lächeln über deinen abgemagerten Knochen umher?
[...]
Verlässt Du nie die Windel, [...]
um allein zu wandern mit Deiner blassen Stirn
durch ein leeres Kloster oder ein altes Schloss?
Was sagten Dir damals all diese großen leblosen Körper,
diese stillen Wände, diese verwüsteten Altäre,
die dein Atem für die Ewigkeit entvölkert hat?³

Es ist kein Zufall, dass einer der populärsten Geister, die in Phantasmagorien-Vorführungen des frühen neunzehnten Jahrhunderts evoziert wurden, jener des Philosophen aus Ferney war. Voltaire wurde zum Geist und trat in die Gruppe von ›Gespenstern‹ ein, die die Philo-

1 Raymond Roussel, *Locus Solus*, übers. v. Cajetan Freund (Neuwied-Berlin: Luchterhand, 1968), S. 169-71.

2 Vgl. Francesco Orlando, *Illuminismo, barocco e retorica freudiana* (Turin: Einaudi, 1997), S. 26.

3 Alfred de Musset, *Œuvres* (Paris: Charpentier, 1867), S. 85: »Dors-tu content, Voltaire, et ton hideux sourire / Voltige-t-il encore [sic] sur tes os décharnés? / [...] / Ne quittes-tu jamais la couche [...] / Pour t'en aller tout seul promener ton front pale / Dans un cloître desert ou dans un vieux château? / Que te disent alors tous ces grands corps sans vie, / Ces murs silencieux, ces autels désolés, / Que pour l'éternité ton soufflé a dépeuplés?«

sophie angeblich vernichtet hatte.⁴ Die Aufklärung als Kritik an ›Fehlern‹ und ›Illusionen‹ der Tradition lehnt sich – in Gestalt verfallener Schlösser und romantischer Phantasmagorien – gegen sich selbst auf.⁵ Die Anekdote wird zur Allegorie der Romantik, zur Kritik jener Kritik, die die Aufklärung verkörpert hatte: Ich-Diskurs statt universalistischer Spekulation,⁶ Antimodernismus in Ästhetik und Politik,⁷ neokatholisches und neu-mittelalterliches Revival von Nazarenern und Prärafaeliten – all diese Phänomene formieren sich als Reaktion auf die von der Revolution beabsichtigte Zerstörung des kulturellen Universums des ›Ancien Régime‹. Bereits Heinrich Heine verglich diese neue Mittelalterlichkeit mit einer Ausgrabung:

Seltsame und schreckliche Neugierde, die oft die Menschen bewegt, nach den Gräbern der Vergangenheit hinzublicken! Sie kommt in wunderbaren Zeiten an, am Ende einer Epoche, zusammen mit einer Katastrophe oder kurz davor. Wir haben heutzutage ein ähnliches Geschehen bemerkt: [...] das französische Volk hatte einmal die Idee, die Gräber der Vergangenheit abzudecken und die seit langem vergangenen und vergessenen Jahrhunderte bei Tageslicht zu betrachten. [...] Man spürte einen starken Geruch, einen gotischen Hautgout, der die an die klassischen Düfte gewöhnten Nasen angenehm befiel. Die französischen Schriftsteller knieten respektvoll vor dem ausgegrabenen Mittelalter nieder.⁸

-
- 4 Terry Castle, *The Female Thermometer. Eighteenth-Century Culture and the Invention of the Uncanny* (Oxford: Oxford University Press, 1995), S. 149: »Interspersed among these there were single apparitions familiar from the earlier phantasmagoria shows – often the bloody ›revolutionary‹ spectres of Rousseau, Voltaire, Robespierre, and Marat«.
- 5 Die Aufklärung als »pratique« – schreibt Martin Rueff – ist »une méthode: la critique; un critère: l’homme; un ennemi: l’autorité, et un mot d’ordre: la tolerance«. Siehe Martin Rueff, »Morale et mœurs«, in *Dictionnaire européen des Lumières*, hg. v. Michel Delon (Paris: PUF, 1997), S. 730-44 (S. 731). Vgl. ferner Lorenzo Bianchi, »Critica e libero pensiero«, in *Illuminismo. Un vademecum*, hg. v. Gianni Paganini u. Edoardo Tortarolo (Turin: Bollati Boringhieri, 2008), S. 88-102. Über den Zusammenhang von ›Fehlern‹ und ›Illusionen‹ vgl. Arturo Mazzarella, *I dolci inganni. Leopardi, gli errori e le illusioni* (Napoli: Liguori, 1996).
- 6 Diese ist die Hauptcharakteristik der Romantik nach Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, hg. v. Henry Hardy (Princeton: Princeton University Press, 1999).
- 7 Vgl. Antoine Compagnon, *Les antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes* (Paris: Gallimard, 2005).
- 8 Heinrich Heine, *De l’Allemagne* (Paris: Michel Lévy, 1866), I, S. 2: »Étrange et horrible curiosité qui pousse souvent les hommes à porter leurs regards dans

Nach den kollektiven Traumata ›Revolution‹ und ›napoleonische Kriege‹, mehr noch nach dem paradigmatischen Trauma ›Aufklärung‹ erneuern politische Restauration und romantische Künste alles, was gestorben ist, »alles, was geheim und verborgenen bleiben sollte, aber hervorgetreten ist«. ⁹ So interessant werden Roussels Gedanken durch das phobisch-entfremdende Objekt, um das sich das Unheimliche verdichtet – und das Voltaire so tief erschüttert und zum Zweifeln bringt: Es hat nichts mit dem traditionellen Moment des Schrecklichen zu tun, sondern mit einem betenden Mädchen beim Abendgottesdienst. Für den Zerstörer Voltaire wie für den nach-aufklärerischen Rationalismus ist die Volksfrömmigkeit zum Unheimlichen geworden: Reinheit und Unschuld vermögen Angst zu wecken, indem sie die zynische Verhöhnung, der die traditionelle Moral ausgesetzt ist, anschaulich negieren.

Für Pierre Klossowski resultiert Voltaires Angst aus jener Verwirrung, die entsteht, sobald etwas Absurdes, Unvernünftiges und kulturell Überholtes wiederkehrt. In einer gotteslästerlichen und antichristlichen Epoche sei selbst die Idee der Jungfräulichkeit für radikale Denker wie etwa den Marquis de Sade absurd geworden:

Das gesamte Werk von Sade erscheint wie ein einziger hoffnungsloser Schrei gegen das Bild der unerreichbaren Jungfräulichkeit gerichtet; ein verhüllter Schrei, der in einen Gesang von Gotteslästerern eingebettet ist. *Ich bin von der Reinheit ausgeschlossen, weil ich diejenige besitzen will, die rein ist. Ich kann nichts anders, als die Reinheit zu wünschen, aber ich bin zugleich unrein, weil ich die nicht zu genießende Reinheit genießen will.* ¹⁰

les tombeaux du passé! Cela arrive à des périodes extraordinaires, à la fin d'une époque accomplie, ou immédiatement avant une catastrophe. Nous avons vu de notre temps un fait semblable: [...] le peuple français [...] eut, un beau matin, la fantaisie d'ouvrir la tombe du passé, et de considérer à la clarté du jour les siècles depuis longtemps expirés et oubliés. [...] On sentit une odeur forte, un haut-goût gothique qui affecta fort agréablement les nez blasés sur les parfums classiques. Les écrivains français s'agenouillèrent respectueusement devant le moyen âge exhumé«.

9 Sigmund Freud, »Das Unheimliche«, in *Gesammelte Werke*, hg. v. Anna Freud u.a. (Frankfurt/Main: Fischer, 1947), XII, S. 227-68 (S. 266). Wie bekannt entlehnt Freud diese Definition aus Schellings Philosophie; zitiert nach dem *Wörterbuch der deutschen Sprache* von Daniel Sanders.

10 Pierre Klossowski, *Sade mon prochain* (Paris: Seuil, 1947), S. 108-09: »Toute l'œuvre de Sade paraît bien n'être qu'un seul cri désespéré, lancé à l'image de la virginité inaccessible, cri enveloppé et comme enchâssé dans un cantique de blasphèmes. *Je suis exclu de la pureté, parce que je veux posséder celle qui est pure.*

Wenn Sigmund Freud 1919 in »Das Unheimliche« in Erwägung zog, das Verdrängungsschema auf historisch-kulturelle Prozesse anzuwenden,¹¹ dann erscheint es legitim, in der ›absurden‹ Reinheit ebenso die glänzendste Ikone der Aufklärung wie ihren engsten, dunkelsten und geheimsten Ausleger zu sehen: die Rückkehr eines Verdrängten, ehemals Vertrauten, das in entfremdeter Form erneut vor Augen tritt. Freuds Intuition gemäß vermutet Terry Castle, die Romantik sei ein »toxic side-effect« der Aufklärung: die Rückkehr eines verdrängten Kulturellen.¹² Ihre Analyse, die die antirationalistischsten Elemente der Romantik – das Phantastische und die ›ghost story‹ – als aus dem Schlaf der Vernunft entstandene Alpträume betrachtet, sondiert jedoch nicht die unheimliche Seite der Unschuld.

2. DIE WIEDERKEHR DES VERDRÄNGTEN

Kritische Rationalität und polemische Ironie haben den Sinn der Jungfräulichkeit für die von den ›philosophes‹ ersehnte Gesellschaft ein für allemal begraben. Er darf demnach nicht wieder auftauchen. Die einzige Tugend, schrieb Voltaire im *Dictionnaire philosophique* (1764), ist die »bienfaisance envers le prochain«: die Wohltätigkeit gegenüber dem Nächsten.¹³ In diesem Punkt ist der Eintrag »homme« in der *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* besonders deutlich. Es war allein Aberglaube, was den Mythos des Jungfräulichen erzeugt hat – die Anatomie enthüllt die Unsicherheit des Hymens. Die Idee der Jungfräulichkeit ist ein lächerliches Vorurteil, dessen behauptete Allgemeingültigkeit durch die Sitten fremder Völker demontiert wird und das angemessener durch die von jedem sichtbaren Scheinbild abgetrennte »Reinheit des Herzens« zu ersetzen ist;¹⁴ vergleichbar

Je ne puis ne pas désirer la pureté, mais du même coup je suis impur parce que je veux jouir de l'injouissable pureté«.

11 Vgl. Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1975), S. 337-419 und ders., *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (Paris: Gallimard, 1987).

12 Terry Castle, *The Female Thermometer*, S. 8.

13 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, hg. v. René Pomeau (Paris: Garnier-Flammarion, 1964), S. 373.

14 Vgl. Louis de Jaucourt, »Virginité«, in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonnée des sciences, des arts et des métiers*, hg. v. Denis Diderot u.a. (Lausanne-Berne:

der Internalisierung der Sünde, wie Foucault betont hat.¹⁵ Dabei ist die Ausübung der Ehe ein Zwang für Körper und Seele, wie in Diderots Roman *La religieuse* (1780-82) demonstriert wird. Die Klöster beherbergen Geistesgestörte und Unschuldige: von den Familien ausgelieferte Opfer. Diese religiösen Räume sind Vorzimmer für homosexuelle Handlungen, Räume der unterschiedslosen Willkür der Macht des Menschen über den Menschen, der Demütigung auch kleinster weltlicher Leidenschaften.¹⁶ Der Klerus hat sich durch verfängliche jesuitische Auslegungen der heiligen Schrift ständig damit beschäftigt, Lügen zu verbreiten. Lügen über die Vorzüglichkeit der Ehelosigkeit, über den spirituellen Reichtum der Selbstentmannung in Absicht auf das Himmelreich oder über die Enthaltbarkeit. In der Folge wurden ›schöne‹ und ›natürliche‹ Dinge – in einem Wort: Sexualität – in den Bereich der Sünde und des Tabus verbannt, was für Jahrhunderte einen gesunden und natürlichen Gebrauch des Körpers verhinderte. Die zukünftige Gesellschaft – so die konstante Aussage von Boyer d’Argens’ *Ecole des filles* (1655) und *Théâtre philosophe* (1748), die de Sade in die erste Ausgabe von *Justine* (1791)¹⁷ einfügt – wird die Wiedergeburt solcher Infamien verhindern müssen: durch eine Erziehung, die nach rationalistischer Methode die

Les Sociétés Typographiques, 1782), XVIII, S. 650.

- 15 In der Epoche nach der katholischen Reform fängt der Beichtvater an, die Aufmerksamkeit auf »die Einflüsterungen des Fleisches [zu richten, F.C.] [...] Gedanken Begehren, wollüstige Vorstellungen, Ergötzungen verschlungener Regungen der Seele und des Körpers [...] ein Schatten in einer Träumerei, ein Bild, das nicht schnell genug vertrieben wurde, eine Verschwörung zwischen der Mechanik des Körpers und der Willfährigkeit des Geistes: alles muß gesagt werden. Eine Doppelentwicklung zielt darauf, das Fleisch zur Wurzel aller Sünden zu machen und gleichzeitig das wichtigste Moment vom Akt selber auf jene so schwer wahrnehmbare und formulierbare Wirrnis des Begehrens zu verschieben.« Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977), S. 25. Über die Beichte in der katholischen Reform vgl. Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari* (Turin: Einaudi, 1996) und Wietse de Boer, *The Conquest of the Soul. Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan* (Leiden: Brill, 2001).
- 16 Martin Rueff spricht von einem »Zeugungsimperativ«, der den Mönch – gemeinsam mit dem Eunuchen, dem Onanisten und im Allgemeinen dem keuschen Individuum – zu »Feinden« der neuen auf die bürgerliche Familie gegründeten Moral macht. Vgl. Martin Rueff, »Morale et mœurs«, S. 739.
- 17 Sade, *Œuvres*, hg. v. Michel Delon, 3 Bde. (Paris: Gallimard, 1990-98), II, S. 387: »Was die Mönche von Sainte-Marie-des-Bois betrifft, wird die Beseitigung der Orden die grauenhaften Verbrechen von diesem schrecklichen Gesindel auf-

Beseitigung von Vorurteilen anstrebt, sodass nichts Natürliches mehr unterdrückt, dämonisiert und versperrt wird.

Doch das Verdrängte taucht wieder auf, gerade wo es negiert wird. Im März des Jahres 1767 zieht die Geschichte eines etwa achtzehnjährigen Mädchens das Interesse von ganz Paris auf sich. Beschrieben wird es als scheußlicher Charakter (*caractère d'un monstre*) in Gestalt einer Jungfrau (*figure de vierge*). Verliebt in ein anderes Mädchen, hat es versucht, dessen Eltern zu vergiften. Im Hôpital-Général untergebracht, gab das Mädchen vor, eine Hostie anzunehmen, worauf sie sie mit Füßen trat und in die Latrine warf.¹⁸ Was an dieser Geschichte erstaunt, ist zuerst der Modus der Beschreibung: In einer Epoche, in der die Polizeiberichte einem literarischen Modell folgen,¹⁹ wählen die Erzähler in den Flugblättern das Vokabular der Libertinage. In *Thérèse philosophe*, rund zwanzig Jahre zuvor erschienen, wurde ein weiblicher Charakter so beschrieben: »Ihre Haut war von ungewöhnlicher Schönheit, die Haare schwarz wie Pechkohle, die Augen sehr schön, ein Aussehen wie eine Jungfrau«²⁰. In beiden Fällen scheint der Bezug auf den jungfräulichen Aspekt zentral, dem das krankhafte Element hinzugefügt wird: Im Roman Boyer d'Argens' wird die junge Mademoiselle Eradice, die zwischen Hysterie und Heiligkeit ein »air de vierge« zeigt, von ihrem geistlichen Vater missbraucht. Modell steht hier die Profanierung, die systematische Gottlosigkeit (*impiété de système*),²¹ der die geweihten Objekte der Tradition als blasphemische und parodistische Ziele dienen. In diesem Fall ist der Körper der Jungfrau das Objekt. Dass ein Mädchen aus Paris gleichzeitig »figure de vierge« und »caractère d'un monstre« ist, erscheint als eine enigmatische Widersprüchlichkeit, eine oxymoronische Spannung, in der der Schatten der Kompromissbildung unschwer zu erkennen ist. Mit anderen Worten: In derselben Periode,

decken« (»Quant aux moines de Sainte-Marie-des-Bois, la suppression des ordres religieux découvrira les crimes atroces de cette horrible engeance«)

18 Patrick Wald Lasowski, *Romanciers libertins du XVIIIe siècle* (Paris: Gallimard, 2000), S. IX-LX (S. XXIV).

19 Michel Delon, *Le savoir-vivre libertin* (Paris: Hachette Littératures, 2000), S. 15.

20 Jean-Baptiste de Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du P. Dirrag et de Mlle Eradice* (Arles: Babel, 1992), S. 37: »sa peau [est] d'une beauté singulière, blanche à ravir, ses cheveux noirs comme jais, de très beaux yeux, un air de vierge«.

21 Wald Lasowski, *Romanciers libertins du XVIIIe siècle*, S. XXII-XXIII.

in der der libertinäre Gedanke die Jungfräulichkeit als Vorurteil und bloßes medizinisch-physiologisches Phänomen verhöhnt, taucht sie als Objekt der Transgression wieder auf. Aus historischer Perspektive hat Solange Petit Skinner wiederholt betont, dass in diesen Jahren »die Prostitution und die Persionen sich vermehren. Kleine Mädchen und vor allem Jungfrauen sind sehr begehrt«. ²² Die Kritik an der Tradition verrät das Wiederaufleben derselben Tradition als ›toxische Nebenwirkung‹, als Objekt der Profanierung.

Die Literatur zeigt dieselbe Ambiguität in Bezug auf ihre theoretische Absicht: »Eine Horde von Verführern bevölkert den Roman der Aufklärung«. ²³ Eine Horde von Verführern zieht naturgemäß eine Horde von Verführten mit sich, von geschändeten Reinheiten, die, indem sie geschändet werden, ihren Wert betonen. Es geht nicht allein um die Wirkung jener dem Roman innewohnenden ›impasse‹, d. h. es gibt keinen Roman ohne den Bruch mit einer dominanten Ordnung, die im Detail vorgestellt werden muss. Dabei erweist sich »[d]ie Macht des jungfräulichen Tabus [...] als eines der größten Rätsel der Ethik des Romans«. ²⁴ Von seinen theologischen Andachtsimplikationen befreit, begegnet das Tabu der Jungfräulichkeit im Roman der Aufklärung wieder als Mehrwert neben dem Marktwert der heiratsfähigen Mädchen, als Zertifikat, das die ›Ware‹ Frau aufwertet: Die Ehe ist nicht mehr Sakrament, sondern ein Bereich, in dem das bürgerliche Gesetzbuch gilt. Der Roman der Aufklärung – eine zutiefst bürgerliche Gattung – unterscheidet sich wesentlich von der libertinären aristokratischen Literatur. Um das Thema der Jungfräulichkeit verbraucht sich die Widersprüchlichkeit von Theorie und Praxis; hatte die Jungfräulichkeit in der aristokratischen libertinären Literatur keinen Wert, so hat sie großen Wert im aufklärerischen Roman:

22 Solange Petit Skinner, »L'homme et la sexualité«, in *Histoire des mœurs*, hg. v. Jean Poirier, 3 Bde. (Paris: Gallimard, 1990-91), II, S. 929-71 (S. 937): »la prostitution augmente et les perversions aussi. Les petites filles et surtout les vierges sont très recherchées«.

23 Pierre Saint-Amand, *Séduire ou la passion des Lumières* (Paris: Klincksieck, 1987), S. 7: »Une horde de séducteurs peuple le roman des Lumières«.

24 Pierre Fauchery, *La destinée féminine dans le roman européen du dix-huitième siècle 1713-1807. Essai de gynécomythie romanesque* (Paris: Armand Colin, 1972), S. 309: »la puissance du tabou virginal se révèle un des grands mystères de l'éthique romanesque«.

Die Aufwertung [der Jungfrau, F.C.] ist offensichtlich eine bürgerliche Erscheinung [...]. Die Jungfräulichkeit findet sich an den Grenzen zwischen Naturmythen (als Prototyp und Garantie der Frische, des Neuen) und der Obsession für Sicherheit, für die Bewahrung, uralter Angelpunkt bürgerlicher Ängste und Siege.²⁵

Die Begriffe ›Keuschheit‹ und ›Scham‹ bereiten dabei einige Schwierigkeiten. Sie haben natürlich keine religiöse Bedeutung, sondern werden nach dem Modell der Analyse von Leidenschaften einer wissenschaftlichen Überprüfung untergezogen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihre Gestalt in den Physiologien finden wird – von Michelets *L'amour* (1859) und Mantegazzas *Fisiologia dell'amore* (1873) bis zu Bourgets *Physiologie de l'amour moderne* (1891). Die *Encyclopédie* definiert Keuschheit als Mäßigung der Sinne: eine natürliche Praxis, die sich der von der Kirche verlangten ›Enthaltbarkeit‹ entgegensetzt. Ist bei Bayle die Scham ein Nichts [*la pudeur n'est rien*], war sie in Rousseaus *Nouvelle Héloïse* (1761) der natürliche Zustand des Weiblichen. Nur die Verführung vermag die Scham zu verletzen, indem sie die Augen des Mädchens mit einem blassen Schein verschleiert und ihnen den Glanz nimmt.²⁶ In Alessandro Manzonis *Promessi sposi* (1840), wo sich der Roman der Aufklärung und der fortschrittliche, vom Jansenismus geprägte Katholizismus vereinen, wird die »bescheidene Schönheit« von Lucia »hervorgehoben [...] und von einer durch leichte Unruhe erschütterten mäßigen Freude vermehrt«.²⁷ Sie gilt als Zeichen ihrer körperlichen und geistigen Jungfräulichkeit, im Gegensatz zur »erschöpften verblühten und quasi ungehörigen Schönheit« der verlorenen Nonne Gertrude.²⁸

In der Gattung des Romans, genauer: im romanhaften Verführungsdiskurs, kehrt der Geist der Jungfräulichkeit wieder. Er begegnet in Form der Negation – in einer diskursiven Praxis, die ihn impliziert,

25 Ebd., S. 310: »l'évaluation même de [la vierge] porte avec évidence le signe bourgeois. [...] La virginité est aux confins des mythes de la nature (tenue pour prototype et pour garante de la fraîcheur, du ›neuf‹), et de cette obsession de la sécurité, de la conservation, antique point d'appui des craintes et des victoires bourgeoises«.

26 Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des lumières* (Paris: Ophrys, 1977), S. 383.

27 Alessandro Manzoni, *I promessi sposi*, hg. v. Salvatore Silvano Nigro (Mailand: Mondadori, 2002), S. 45.

28 Ebd., S. 170.

um ihn zu negieren und indem sie ihn negiert: als Romanelement, das gebraucht wird, damit es zu einer Handlung kommt, damit aus Handlung Tragödie wird. Das Tabu der Jungfräulichkeit erscheint wieder, um ausmessen zu können, wie sehr der mit allen Charaktereigenschaften des Feindes ausgestattete und folglich als Aristokrat oder Mönch auftretende Libertin, der Verführer, eine »Metamorphose von Satan« ist.²⁹ Die Valmonts, die Lovelaces und die Libertins von de Sade brauchen notwendig die Jungfrau zur Unterstreichung der Abscheulichkeit ihrer Absichten.

3. »INJOUISSABLE PURETÉ«

In diesem Prozess wird erkennbar, was Francesco Orlando meint, wenn er das Verhältnis zwischen der Tradition und der Literatur der Aufklärung eine Beziehung von systematischer und in rhetorischen Figuren geführten Kritik nennt. Wenn eine rhetorische Figur, so Orlando mit Bezug auf Freuds Essay »Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten« (1905), wesentlich eine Bildung des Kompromisses ist, dann ist es möglich, die Literatur der Aufklärung mit Hilfe des Freudschen Schemas von Verdrängung und Verdrängtem ohne Bezug auf den Bereich des Unbewussten zu lesen, indem es nur als ›formelles Modell‹ benutzt wird. Mit anderen Worten: Die aufklärerische Literatur lässt sich als Moment psychischer und kultureller Spaltung lesen. Die kritische Instanz der ›philosophes‹ würde dieselbe Rolle spielen, wie der Verdrängungsprozess im Unbewussten. Und die Tradition – das Objekt der Kritik – wäre das Verdrängte, das zurückkehrt, wenn es annulliert wird – in der zweideutigen Bildung eines Kompromisses, den es in verfremdeter Form zum Ausdruck bringt.

Genau dies geschieht mit der Idee der Jungfräulichkeit. Obwohl dieser ›archaische Glaube‹ von der Ironie der Enzyklopädisten begraben und als Vorurteil, als heuchlerische klerikale Lüge angeprangert wird, taucht er wieder auf, sobald der ausschweifende Aristokrat von einem

29 Deshalb wird in Laclos' *Liaisons dangereuses* der »heuchlerische Verführer«, der »Künstler der Profanierung« fingieren, Gott zu sein, und wird die Frömmigkeit nachäffen: Das Vergnügen des bürgerlichen Verführers ist »das satanische Vergnügen, die Götter nachzuahmen«. Siehe Saint-Amand, *Séduire ou la passion des Lumières*, S. 100-01.

Vorläufer des freien Denkens zum neuen ›villain‹ wird: um seine Fremdheit angesichts der neuen Moral, die einzuführen verlangt wird, hervorzuheben; und um der romanhaften Notwendigkeit des Verstoßes gegen das Tabu zu gehorchen. Die Mechanik der Verführung, die Reinheit voraussetzt, um sie zu schänden, bewahrt qua Wiederkehr des Verdrängten die weibliche Jungfräulichkeit, indem sie sie negiert.

De Sade verkörpert diese Widersprüchlichkeit am extremsten und bissigsten. In der *Histoire de Juliette* (1801) begleicht er seine Schuld gegenüber *Thérèse philosophe*, indem er Boyer d'Argens beschreibt als »den einzigen, der die Unzucht mit der Gottlosigkeit angenehm verbunden hat [...]«. ³⁰ In de Sades Werk werden zwei Vorgehensweisen ins Extrem getrieben: Die Verführung wird zur Vergewaltigung und die Profanierung des Heiligen zur ständigen Praxis des Bösen. Infolgedessen wird Reinheit zum Stereotyp und Trugbild, ebenso die Wiederholung der Grausamkeit des Libertins. Von den *Infortunes de la vertu* (1787) über die *Malheurs de la vertu* (1791) bis zur *Nouvelle Justine* ³¹ bleibt Justine tatsächlich eine Figur, der keine psychologische Entwicklung und außer dem Selbstmitleid auch keine Selbstreflexion erlaubt ist. Gründete sich der libertinäre Roman auf die Verführung des mäeutischen Prozesses, der unterschiedslos zu einer libertinären Initiation oder zur Verdorbenheit führen konnte, ist de Sades Justine ein bloßes Objekt, ein ›exemplum‹, eine Maske: Die Wirkung, die die Libertins auf sie haben, ist nicht die progressive Wirkung der Verführung, sondern die mechanische und repetitive der Übung. ³²

In diesem Zusammenhang ist wichtig zu wissen, dass man mit *Justine* eine Überarbeitung des »Motivs des verfolgten Mädchens« vor sich hat. ³³ Nachdem dieses Motiv in den mittelalterlichen Hagiographien der »heiligen Märtyrer« ausgearbeitet wurde, wird es in Werken der barocken Zeit neu belebt, etwa in *Elise ou l'Innocence coupable* (1621) und *Marianne ou l'Innocente Victime* (1629) des Bischofs Jean-

30 de Sade, *Œuvres*, III, S. 591: »l'unique qui ait agréablement lié la luxure à l'impiété«.

31 Über die Datierungsschwierigkeiten der *Nouvelle Justine* vgl. ebd., II, S. 1261-62.

32 Vgl. Roland Barthes, *Sade Fourier Loyola* (Paris: Seuil, 1971).

33 Vgl. d'Arco Silvio Avalle, »Da Santa Uliva a Justine«, in Aleksandr N. Veselovskij-Sade, *La fanciulla perseguitata* (Mailand: Bompiani, 1977), S. 7-33 (S. 22).

Pierre Camus de Bellay.³⁴ Das Thema, das im folgenden Jahrhundert zur »infra-littérature«³⁵ wird, tritt ein in die »staubige Literatur [...] jetzt zum provinziellen Kitsch reduziert, verurteilt, im Scheiterhaufen der französischen Revolution zu verbrennen«, die für den provinziellen Aristokraten Sade trotz des Einflusses von Rousseau immer der kulturelle Bezugspunkt bleiben wird.³⁶ Justines psychologische Unabsetzbarkeit ist tief verbunden mit der stereotypierten Unveränderlichkeit des Weiblichen in der Hagiographie. De Sade beschreibt Justines als Melancholikerin:

Mit einer überraschenden Sanftheit und Empfindsamkeit begabt, anstelle von der Künstlichkeit und der Feinheit der Schwester, hatte sie nur eine Naivität, eine Treuherzigkeit, die sollte sie in die Falle gehen lassen. Dies Mädchen hat viele Eigenschaften und dazu eine zarte Physiognomie, die ganz verschieden ist von der, womit die Natur Juliette geschmückt hat; so viel Gesuchtheit, Masche, Koketterie man in der einen bemerkte, so viel Zurückhaltung, Takt und Schüchternheit bewunderte man in der anderen; *mit dem Aussehen einer Jungfrau*, blauen und großen Augen, seelen- und bedeutungsvoll, ein bisschen hinreißend, mit einem gelenkigen und biegsamen Körperbau, [...] mit Zähnen aus Elfenbein und den schönsten blonden Haaren [...].³⁷ (Hervorhebung, F. C.)

Justine repräsentiert einen Frauentypus des Märchens, mit allen Aspekten (blonde Haare, blaue Augen, schneeweiße Haut), die im Abendland für Schönheit stehen. Die Parallele zu Diskursen der höfischen Troubadoure über das ›Weibliche‹ sind nicht zu übersehen. Bekanntlich glaubte de Sade, von Petrarca's Laura abzustammen. In einem berühmten Brief an seine Schwester berichtet er, wie er in der Nacht des 16. Februar

34 Jean Fabre, »Sade et le roman noir«, in *Le Marquis de Sade. Centre aixois d'études et de recherches sur le XVIIIe siècle, colloque des 19 et 20 février 1966* (Paris: Armand Colin, 1968), S. 253-78.

35 Ebd., S. 265.

36 Avalue, »Da Santa Uliva a Justine«, S. 10.

37 Sade, *Œuvres*, II, S. 133: » Douée d'une tendresse, d'une sensibilité surprenantes, au lieu de l'art et de la finesse de sa sœur, elle n'avait qu'une ingénuité, une candeur qui devaient la faire tomber dans les pièges. Cette jeune fille à tant de qualités, joignait une physionomie douce, absolument différente de celle dont la nature avait embelli Juliette; autant on voyait d'artifice, de manège, de coquetterie dans les traits de l'une, autant on admirait de pudeur, de décence et de timidité dans l'autre; un air de Vierge, de grands yeux bleus, pleins d'âme et d'intérêt, une peau éblouissante, une taille souple et flexible, [...] des dents d'ivoire et les plus beaux cheveux blonds [...]«.

1779 von Laura als ›Mater Dolorosa‹ geträumt hatte.³⁸ Dazu schreibt Klossowski:

In der höfischen Liebe geht es nicht um die ›Jungfrau‹, sondern vielmehr um die ›Dame der Gedanken‹, egal ob sie eine unerreichbare Frau ist, weil sie mit irgendeinem Lehnsherren verheiratet ist, oder die ›Königin‹; sie hat so wie die Jungfrau denselben Charakter des verbotenen Objektes, aber im Allgemein des Objektes von einer ehebrecherischen Leidenschaft, die sich vergeistigen wird. Bei Sade, der mit der provenzalischen Tradition der höfischen Liebe vertraut ist, bemerkt man die seltsame Beziehung, die er mit seiner Ahnin Laure de Sade hat; von Petrarca gerühmt, wurde sie für ihn eine Schutzfigur.³⁹

Wir wollen nicht in Versuchung geraten, de Sade zu ›christianisieren‹.⁴⁰ Doch steht außer Zweifel, dass dem frommen Bild der Jungfräulichkeit in seinen Texten eine widersprüchliche und unheimliche Präsenz eignet. Zwar negieren sein philosophisches System wie seine auf der »Prosperität der Laster« gegründete Moral die Idee der Jungfräulichkeit, als unabdingbare Triebfeder für das Begehren des Libertins aber wird sie bejaht. Wie Klossowski präzisiert, ist Jungfräulichkeit als eine Form von Schönheit »nicht zu genießen« (*injouissable*). Einerseits ist das Problem ökonomischer Natur: Die Jungfräulichkeit, von der Aufklärung als bloßer physiologischer Faktor verraten, gilt nach dieser Definition als verderbliche Ware, die sich auflöst, wenn man sie ergreift:

Der Libertin [...] ergreift das Gänschen und entjungfert es [...] »Juliette« – sagte er – »was machen wir jetzt davon? Die Primizien dieses Mädchens hätten uns Geld bringen können; aber jetzt, da diese gepflückt sind, welchen Wert hat diese Hure noch für uns?«⁴¹

38 Vgl. Giovanni Macchia, *Il mito di Parigi* (Turin: Einaudi, 1995), S. 181-86.

39 Pierre Klossowski, *Sade mon prochain précédé de Le philosophe scélérat* (Paris: Seuil, 1967), S. 146: »dans l'amour courtois il s'agit non pas tant de la ›vierge‹ que de la ›dame des pensées‹, soit de la femme inaccessible parce que mariée à tel suzerain, soit aussi la ›Reine‹, ayant autant que la ›vierge‹ le même caractère de l'objet interdit, mais en général objet d'une passion adultère qui va se spiritualisant. Chez Sade, familiarisé avec la tradition provençale de l'amour courtois, on relève l'étrange rapport qu'il entretient avec l'ombre de son aïeule Laure de Sade, célébrée par Pétrarque, laquelle était devenue pour lui une figure tutélaire«.

40 Annie Le Brun, *Soudain un bloc d'abîme, Sade* (Paris: Gallimard, 1993), S. 32-34.

41 Sade, *Œuvres*, III, S. 765: »Le libertin [...] saisit la poulette et la dépucelle. [...] ›Juliette‹, me dit-il [...], ›que ferons-nous maintenant de cela? Les seuls prémices

Andererseits wirkt die Jungfräulichkeit, als chimärischer und unbegründeter Wert unantastbar und flüchtig, nur in der seelischen Sphäre des Libertins. Zu seinem Vergnügen muss er an die Illusionen glauben, die seine Philosophie ausgelöscht hat: Wie in der phantastisch-unheimlichen Erzählung, bei der sich der Pakt mit dem Leser auf etwas gründet, was Coleridge »willing suspension of disbelief« nannte,⁴² bleibt das Vergnügen des Libertins an die Rückkehr eines kulturell Verdrängten gebunden.

4. SCHLUSSBEMERKUNG

Was de Sade unter dem Schleier der erotischen Erzählung beschreibt, ist der Engpass der Modernität. Klossowski fand dort den Schatten eines kulturellen Bruchs. Dieser Bruch, so de Sade wie auch de Maistre, ist die Tötung des Königs. Die Hinrichtung Ludwigs XVI. – des Vaters – versenkt die Nation ins Unsühnbare.⁴³ Klossowski nahm die Idee der ›ursprünglichen‹ Tötung des Vaters aus Freuds *Totem und Tabu* (1913), später auch aus *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), und verband sie mit Überlegungen de Maistres über die ›Opferung‹ des Königs und über die Notwendigkeit einer kollektiven Buße der Franzosen. Der allmächtige Vater – so Freud – für den alle Frauen des Stammes bestimmt sind, wird von den gegen ihn verbündeten Söhnen ermordet; aber sein Tod bewirkt keine Befreiung, sondern ein kollektives Schuldgefühl, sodass jede Tat in der aus der ersten Tötung entstandenen Gesellschaft für immer die Zeichen des Blutes und der Schuld tragen wird.

Das ist der Ödipuskomplex, projiziert auf ein gesellschaftliches Niveau: Für Guido Paduano ist er eine Konstante des abendländischen Denkens in jeder Generation, sobald sie sich an die Stelle der vorigen setzt; Francesco Orlando schrieb, als er Paduanos Buch rezensierte, dass die Stelle des Vaters nur durch »Fortführen oder Verdrängen« besetzt

de cette petite fille auraient pu nous valoir de l'argent; les voilà cueillis; de quelle utilité la putain peut-elle nous être à présent?«

42 Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria, or Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions* (New York: Leavitt, 1834), S. 174.

43 Klossowski, *Sade mon prochain*, S. 29.

werden kann.⁴⁴ Im Christentum wäre dieses Verdrängen zur Schuld geworden, und daraus sei die Notwendigkeit einer Buße des Sohnes entstanden, symbolisiert in seiner Opferung/Kastration.

Wenn der Tod des Königs eine Tötung des ganzen kulturellen Umfelds des ›Ancien Régime‹ ist, ist es möglich, den aufklärerischen Humanismus, der an die Stelle eines theozentrischen ein anthropozentrisches Wissen und eine auf den Menschen gründende Moral setzt, als ödipale Tat der Absetzung, Entthronung und des Ersetzens des Vaters durch den Sohn auszulegen. In diesem Sinn ist das traditionelle Wissen wirklich verdrängt worden und darf nicht wieder auftauchen: »etwas« – hätte Freud gesagt – »dem Seelenleben von alters her Vertrautes, das ihm nur durch den Prozeß der Verdrängung entfremdet worden ist.«⁴⁵ Demnach ist das Unheimliche nicht allein mit dem ›Schrecklichen‹ und ›Übernatürlichen‹ verbunden:

Im allerhöchsten Grade unheimlich erscheint vielen Menschen, was mit dem Tod, mit Leichen und mit der Wiederkehr der Toten, mit Geistern und Gespenstern, zusammenhängt. Wir haben ja gehört, daß manche moderne Sprachen unseren Ausdruck: ein unheimliches Haus gar nicht anders wiedergeben können als durch die Umschreibung: ein Haus, in dem es spukt. Wir hätten eigentlich unsere Untersuchung mit diesem, vielleicht stärksten Beispiel von Unheimlichkeit beginnen können, aber wir taten es nicht, weil hier das Unheimliche zu sehr mit dem Grauenhaften vermischt und zum Teil von ihm gedeckt ist.⁴⁶

Das Unheimliche ist also etwas Feineres, eine Nuance, eine unbestimmte Empfindung. Die starke Präsenz der Subjektivität im unheimlichen Gefühl wird klar, sobald man an die Definition denkt, die Freud zu Beginn seines Aufsatzes gibt: Das Unheimliche ist »jene Art des Schreckhaften, welche auf das Altbekannte, Längstvertraute zurückgeht.«⁴⁷ Es sind das Unbehagen und die Entfremdung, die entstehen, wenn man im Vertrauten etwas Fremdes und Beängstigendes erkennt.

Wir können noch weiter gehen: Das Unheimliche ist eine Form von Abstand; ein Etwas, das sich zwischen das bekannte ›quid‹ – das seiner

44 Francesco Orlando, »L'Edipo cristiano e quello pagano«, in *Illuminismo, barocco e retorica freudiana* (Turin: Einaudi, 1997), S. 244-55 (S. 245). Der Text von Paduano ist *Lunga storia di Edipo re* (Turin: Einaudi, 1994).

45 Sigmund Freud, »Das Unheimliche«, S. 254.

46 Ebd., S. 254-55.

47 Ebd., S. 231.

Natur nach nicht Angst, sondern Vertrauen hervorrufen sollte – und den wahrnehmenden Blick setzt und damit ein unbestimmtes Gefühl von Entfremdung verursacht. Das ist, was mit der ›Kritik der Kritik‹ geschieht, die wir Romantik nennen: Die Rückkehr eines kulturell Verdrängten, wodurch der romantische Primitivismus des 19. Jahrhunderts – der Lukasbund in Deutschland, Ruskin und die Präraffaeliten in England – dasjenige neu beleben, was begraben wurde und was nicht auszu-graben war. Aber dieses Verdrängte taucht wieder auf, und zwar in einer Form, die wir nicht entfremdet oder unheimlich nennen können. Diese Entfremdung entsteht in erster Linie aus dem Konflikt zwischen Illusion und Vernunft.

Der von der Aufklärung bewirkte Rückzug der Illusionen hat den Mechanismus des Lustgefühls in die täuschende und momentane Reaktivierung überholten Glaubens verwandelt, ganz gleich ob sie das Übernatürliche der Tradition oder den frommen Sinn der Jungfräulichkeit betrifft. Um das zu genießen, um den Taumel des Unheimlichen in der Erfahrung der phantastischen Erzählung zu empfinden, um die ›nicht zu genießende Schönheit‹ in de Sades Diskurs zu erfahren, um also das Subjekt an der von ihr enthüllten Illusion teilhaben zu lassen, ist die Vernunft vorübergehend auszublenden. Nach dem Bruch der Aufklärung kann das Subjekt die Vergangenheit mit Nostalgie oder mit ikonoklastischem Zorn betrachten.

Wir sind hier nicht weit von dem, was wenige Jahrzehnte nach de Sade Giacomo Leopardi, einer der nüchternsten Theoretiker des Bruchs der Moderne, in seinem *Zibaldone* beschreibt. Die durch Anakreontes' Oden evozierte Gnade – so Leopardi 1818 – sei den ›Modernen‹ versperrt: Alles, was die Modernen erleben könnten, sei eine »unbestimmte Wirkung«, sodass es unmöglich werde

einen besseren Vergleich zu finden, als den vorübergehenden Hauch eines frischen sommerlichen Windes, duftend und erquickend, der auf einmal euch erbaut und euren Atem und euer Herz mit Freude öffnet; aber, bevor ihr euch damit voll zufrieden geben könnt und seine Qualität analysieren könnt, und unterscheiden könnt, wieso ihr so froh seid, ist jener Hauch schon vorbei; so geschieht es mit Anakreontes: Jene unbegreifbare Empfindung ist quasi augenblicklich und flieht, wenn ihr sie analysieren wollt; ihr empfindet sie nicht mehr, lest noch einmal und in euren Händen bleiben nur trockene Wörter, das Lüftchen ist verflogen und ihr könnt euch kaum

an die Empfindung erinnern, die dieselben Wörter wenig vorher bewirkt haben.⁴⁸

Und im selben Zusammenhang bekräftigt Leopardi 1823:

Sie hinterlässt unerfüllten Wunsch und Unzufriedenheit; man wollte sie zurückrufen, aber es ist nicht möglich. So das Lesen von Anacreontes; das lässt uns am begierigsten werden, aber, wenn wir noch einmal lesen, um das Vergnügen zu vervollkommen, (weil wir Vervollkommnung zu brauchen scheinen, mehr als Fortführung), empfinden wir kein Vergnügen, verstehen wir nicht, weder was dieses am Anfang verursacht hat, noch welchen Grund es hat, noch woraus es bestand; und je mehr man untersucht, je mehr man analysiert, je mehr man vertieft, desto weniger findet und entdeckt man; im Gegenteil verliert man nicht nur die Ursache aus dem Blick, sondern auch dieselbe Qualität des erlebten Vergnügens; denn unser Gedächtnis irrt sich, wenn wir uns daran erinnern wollen; und je mehr wir denken und suchen, desto unfähiger werden wir, irgendein Vergnügen für diese Oden zu empfinden und dieselbe Wirkung, die jene zum ersten Mal bewirkt haben, wieder zu erleben; und sie werden immer mehr zum Werg und trocken aus in den Händen, die sie betasten und befühlen, um sie zu untersuchen.⁴⁹

48 Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, hg. v. Fiorenza Ceragioli u. Monica Ballerini (Bologna: Zanichelli, 2009), S. 30-31: »trovare similitudine ed esempio più adattato di un alito passeggero di venticello fresco nell'estate odorifero e ricreante, che tutto in un momento vi ristora in certo modo e v'apre come il respiro e il cuore con una certa allegria, ma prima che voi possiate appagarvi pienamente di quel piacere, ovvero analizzarne la qualità, e distinguere perché vi sentiate così refrigerato già quello spiro è passato, conforme appunto avviene in Anacreonte, che e quella sensazione indefinibile è quasi istantanea, e se volete analizzarla vi sfugge, non la sentite più, tornate a leggere, vi restano in mano le parole sole e secche, quell'arietta per così dire, è fuggita, e appena vi potete ricordare in confuso la sensazione che v'hanno prodotta un momento fa quelle stesse parole che avete sotto gli occhi«.

49 Ebd., S. 3441-42: »lascia gran desiderio e scontentezza, e si vorrebbe richiamarla e non si può; così la lettura di Anacreonte; la quale lascia desiderosissimi, ma rinnovando la lettura, come per perfezionare il piacere (ch'egli par veramente bisognoso d'esser perfezionato, anche più che ispirar desiderio d'esser continuato), niun piacere si prova, anzi non si vede nè che cosa l'abbia prodotto da principio, nè che ragion ve ne possa essere, nè in che cosa esso sia consistito; e più si cerca, più s'esamina, più s'approfonda, men si trova e si scopre, anzi si perde di vista non pur la causa, ma la qualità stessa del piacer provato, chè volendo rimembrarlo, la memoria si confonde; e in somma pensando e cercando, sempre più si diviene incapaci di provar piacere alcuno di quelle odi, e risentirne quell'effetto che se n'è sentito; ed esse sempre più divengono quasi stoppa

Das Problem ist das Vergnügen, ist die Flüchtigkeit des Objekts, sobald die Vernunft die Herrschaft übernimmt und die Illusionen offenbar werden. Im Denken Leopardis wie de Sades ist die Vernunft das einzige Mittel, die Alchimie sowohl des sexuellen wie des poetischen Vergnügens zu verstehen: Im Bewusstsein, dass das Vergnügen der Modernen nichts Anderes ist als ein »Lüftchen«, das Aufleuchten der Illusionen in der von der Vernunft angerichteten »Zerstörung«.

Übersetzt von Elisa Leonzio
Grundlegend überarbeitet von Rupert Gaderer

e s'inaridiscono e istecchiscono fra le mani che le tastano e palpano per ispecularle«.

Fabio Camilletti, »Voltaires Verwirrung«, in *Phantasmata: Techniken des Unheimlichen*, hg. v. Martin Doll, Rupert Gaderer, Fabio Camilletti und Jan Niklas Howe, *Cultural Inquiry*, 3 (Wien: Turia + Kant, 2011), S. 185–202 <https://doi.org/10.25620/ci-03_12>

QUELLENANGABEN

- Avalle D'Arco, Silvio, »Da Santa Uliva a Justine«, in Aleksandr N. Veselovskij-Sade, *La fanciulla perseguitata* (Mailand: Bompiani, 1977), S. 7-33
- Barthes, Roland, *Sade Fourier Loyola* (Paris: Seuil, 1971)
- Berlin, Isaiah, *The Roots of Romanticism*, hg. v. Henry Hardy (Princeton: Princeton University Press, 1999)
- Bianchi, Lorenzo, »Critica e libero pensiero«, in *Illuminismo. Un vademecum*, hg. v. Gianni Paganini u. Edoardo Tortarolo (Turin: Bollati Boringhieri, 2008), S. 88-102
- Boer, Wietse de, *The Conquest of the Soul. Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan* (Leiden: Brill, 2001)
- Boyer d'Argens, Jean-Baptiste de, *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du P. Dirrag et de Mlle Eradice* (Arles: Babel, 1992)
- Castle, Terry, *The Female Thermometer. Eighteenth-Century Culture and the Invention of the Uncanny* (Oxford: Oxford University Press, 1995)
- Certeau, Michel de, *L'écriture de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1975)
- *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (Paris: Gallimard, 1987)
- Coleridge, Samuel Taylor, *Biographia Literaria, or Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions* (New York: Leavitt, 1834)
- Compagnon, Antoine, *Les antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes* (Paris: Gallimard, 2005)
- Delon, Michel, *Le savoir-vivre libertin* (Paris: Hachette Littératures, 2000)
- Fabre, Jean, »Sade et le roman noir«, in *Le Marquis de Sade. Centre aixois d'études et de recherches sur le XVIII^e siècle, colloque des 19 et 20 février 1966* (Paris: Armand Colin, 1968), S. 253-78
- Fauchery, Pierre, *La destinée féminine dans le roman européen du dix-huitième siècle 1713-1807. Essai de gynécomythie romanesque* (Paris: Armand Colin, 1972)
- Foucault, Michel, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977)
- Freud, Sigmund, »Das Unheimliche«, in *Gesammelte Werke*, hg. v. Anna Freud u.a. (Frankfurt/Main: Fischer, 1947), XII, S. 227-68
- Heine, Heinrich, *De l'Allemagne* (Paris: Michel Lévy, 1866)
- Hoffmann, Paul, *La femme dans la pensée des lumières* (Paris: Ophrys, 1977)
- Jaucourt, Louis de, »Virginité«, in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, hg. v. Denis Diderot u.a. (Lausanne-Berne: Les Sociétés Typographiques, 1782), XVIII, S. 650
- Klossowski, Pierre, *Sade mon prochain* (Paris: Seuil, 1947)
- *Sade mon prochain précédé de Le philosophe scélérat* (Paris: Seuil, 1967)
- Le Brun, Annie, *Soudain un bloc d'abîme, Sade* (Paris: Gallimard, 1993)
- Leopardi, Giacomo, *Zibaldone di pensieri*, hg. v. Fiorenza Ceragioli u. Monica Ballerini (Bologna: Zanichelli, 2009)
- Macchia, Giovanni, *Il mito di Parigi* (Turin: Einaudi, 1995)

- Manzoni, Alessandro, *I promessi sposi*, hg. v. Salvatore Silvano Nigro (Mailand: Mondadori, 2002)
- Mazzarella, Arturo, *I dolci inganni. Leopardi, gli errori e le illusioni* (Napoli: Liguori, 1996)
- Musset, Alfred de, *Œuvres* (Paris: Charpentier, 1867)
- Orlando, Francesco, *Illuminismo, barocco e retorica freudiana* (Turin: Einaudi, 1997)
- »L'Edipo cristiano e quello pagano«, in *Illuminismo, barocco e retorica freudiana* (Turin: Einaudi, 1997), S. 244-55
- Petit Skinner, Solange, »L'homme et la sexualité«, in *Histoire des mœurs*, hg. v. Jean Poirier, 3 Bde. (Paris: Gallimard, 1990-91), II, S. 929-71
- Prosperi, Adriano, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari* (Turin: Einaudi, 1996)
- Roussel, Raymond, *Locus Solus*, übers. v. Cajetan Freund (Neuwied-Berlin: Luchterhand, 1968)
- Rueff, Martin, »Morale et mœurs«, in *Dictionnaire européen des Lumières*, hg. v. Michel Delon (Paris: PUF, 1997), S. 730-44
- Sade, Marquis de, *Œuvres*, hg. v. Michel Delon, 3 Bde. (Paris: Gallimard, 1990-98), II
- Saint-Amand, Pierre, *Séduire ou la passion des Lumières* (Paris: Klincksieck, 1987)
- Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, hg. v. René Pomeau (Paris: Garnier-Flammarion, 1964)
- Wald Lasowski, Patrick, *Romanciers libertins du XVIIIe siècle* (Paris: Gallimard, 2000)