

Das Netzwerk der Libertinage

Infamie und Tausch bei D.A.F. de Sade

ACHIM GEISENHANSLÜKE

1. DAS RECHT DER LITERATUR

Als Jacques Derrida in einem Interview aus dem Jahre 1992 diese »merkwürdige Institution namens Literatur« zum Gegenstand der Reflexion nahm, hatte er zwei Seiten der Bestimmung von Literatur als Institution im Blick: »Literatur als historische Institution mit all ihren Konventionen, Regeln usw., aber auch jene Institution der Fiktionalität, die einem *im Prinzip* die Macht verleiht, alles zu sagen, die Regeln abzuschütteln.«¹ Trotz aller theoretischen Unterschiede zwischen Dekonstruktion und Diskursanalyse führt Derrida damit eine ähnliche Diskussion wie Michel Foucault, für den die Literatur auf der einen Seite die Möglichkeit eines »Gegendiskurses« eröffnet, auf der anderen Seite aber selbst integraler Bestandteil einer Diskurspraxis innerhalb eines Machtdispositivs ist, von der sie sich letztlich nicht freizumachen vermag. Derridas Hinweis, dass Literatur das Recht verkörpert, alles zu sagen, wobei diese Freiheit eben auch als eine Form des Zwangs ausgelegt werden kann, ist in ähnlicher Weise wie Foucaults Bestimmung der Literatur als Gegendiskurs erkennbar auf moderne Literatur gemünzt. So nennt er selbst u.a. Joyce, Pound und Céline und wie schon Foucault Artaud und Bataille, um seine These zu stützen, Literatur könne im Unterschied zu anderen Diskursen, zum Beispiel dem der Philosophie, im Prinzip alles sagen. Das Recht der Literatur, alles zu sagen, hat, so wäre hinzuzufügen, allerdings schon vor dem Beginn der Moderne eine prägnante Form gefunden, und zwar im Werk des Marquis de Sade. In diesem Zusammenhang

1 J. Derrida: Diese merkwürdige Institution, S. 91.

wäre Sade, wie schon Roland Barthes herausgearbeitet hat, im Foucaultschen Sinne geradezu als ein Diskursivitätsbegründer zu verstehen.

»La grandeur de Sade n'est pas d'avoir célébré le crime, la perversion, ni d'avoir employé pour cette célébration un langage radical; c'est d'avoir inventé un discours immense, fondé sur ses propres répétitions (et non sur celle des autres), monnayés en détail, surprises, voyages, menus, portraits, configurations, noms propres, etc.: bref, la contrecensure, ce fut, à partir de l'interdit, de faire romanesque.«²

Zwar will Foucault in seinem Aufsatz *Was ist ein Autor?* die Funktion des Romanautors, wie er am Beispiel von Ann Radcliffe als der Begründerin des Schauerromans deutlich macht, von den wahren Diskursivitätsbegründern wie Marx oder Freud unterschieden wissen, da nur letztere »une possibilité indéfinie de discours«³ geschaffen hätten. Im Fall Sades stellt sich allerdings die Frage, ob er nicht als in seiner Zeit unmöglicher Romanautor letztlich einen Diskurs begründet hat, der weit über die Libertinage hinausgeht und eine »Ästhetik der Delinquenz«⁴, so Manfred Schneider, das philosophische wie literarische Schreiben über Sexualität, Verbrechen und Strafe in der Moderne bis zu Bataille und zu Foucault selbst entscheidend mitbestimmt hat. Um diese Problemstellung zu erörtern, geht der vorliegende Aufsatz zunächst auf Foucaults alles in allem zwiespältige Einschätzung des Sadeschen Werkes ein, um die Analyse in einem zweiten Schritt um die Vermittlungsfigur von Georges Bataille zu erweitern. Die exemplarische Analyse einer Passage aus Sades *La Nouvelle Justine* soll es darüber hinaus erlauben, das infame Netzwerk der Libertinage und den damit verbundenen Zusammenhang von Literatur und Institution näher zu bestimmen. Dass das Netzwerk der Libertinage, das Sade in seinem Doppelroman um die ungleichen Schwestern Justine und Juliette entfaltet, auf einer Logik des Tausches ruht, die mit Foucault zugleich als eine bestimmte Form der Infamie zu bestimmen ist, weist zugleich auf die enge Verknüpfung von Recht und Literatur, von ästhetischen und juristischen Diskursformen hin, die die historische Institution Literatur bis heute prägen.

2 R. Barthes: Sade, Fourier, Loyola, S. 812.

3 M. Foucault: Qu'est-ce qu'un auteur?, S. 805.

4 M. Schneider: Ästhetik der Delinquenz.

2. SADE UND DIE SCHWELLE DER MODERNITÄT

Foucaults Verhältnis zu Sade ist ambivalent. In der *Ordnung der Dinge* führt er Sade als einen Autor ein, der nicht nur an der Schwelle zur Moderne steht, sondern diese in der Überschreitung der klassischen Repräsentation selbst verkörpert: »Ce renversement, il est contemporain de Sade. Ou plutôt, cette œuvre inlassable manifeste le précaire équilibre entre la loi sans loi du désir et l'ordonnance méticuleuse d'une représentation discursive.«⁵ Für Foucault ist Sade eine epochale Figur, die den Übergang von der klassischen Ordnung der Repräsentation zur modernen Ordnung des Menschen markiert. In diesem Sinne nutzt Foucault in *Die Ordnung der Dinge* literarische Texte – *Don Quixote*, *La Princesse de Clèves*, Mallarmé und eben auch Sade –, immer wieder, um epochale Zäsuren zu verdeutlichen und zu veranschaulichen. Das gilt auch für seine Einschätzung des Werkes Sades. Auf der einen Seite sei dieses ganz und gar von dem Zwang zur Repräsentation bestimmt: »Il y a un ordre stricte de la vie libertine: toute représentation doit s'animer aussitôt dans le corps vivant du désir, tout désir doit s'énoncer dans la pure lumière d'un discours représentatif.«⁶ Auf der anderen Seite überschreite das schrankenlose Begehren, wie es in *Juliette* seine Darstellung findet, die Grenzen der Repräsentation. In ähnlicher Weise wie die zwei Teile des *Don Quixote* stellt Foucault *Justine* und *Juliette* genau an die Schwelle von Klassik und Moderne: »Peut-être *Justine* et *Juliette*, à la naissance de la culture moderne, sont-elles dans la même position que *Don Quichotte* entre la Renaissance et le classicisme«⁷, schreibt Foucault, um *Justine* diesseits und *Juliette* jenseits der Klassik anzusiedeln: »*Justine* correspondrait à la seconde partie de *Don Quichotte*; elle est objet indéfinie du désir dont elle est la pure origine, comme *Don Quichotte* est malgré lui l'objet de la représentation qu'il est lui-même en son être profond.«⁸ So wie *Don Quixote* in Foucaults geschichtsphilosophischer Darstellung am Anfang der Klassik steht, so *Justine* an ihrem Ende. *Juliette* hingegen sei schon über das klassische Denken der Repräsentation hinaus: »*Juliette*, elle, n'est rien de plus que le sujet de tous les désirs possibles; mais ces désirs sont repris sont résidu dans la représentation qui les fonde raisonnablement en *discours* et les transforme volontairement en *scènes*.«⁹ Die theatralische Inszenierung des Begehrens bei Sade deutet Foucault als den

5 M. Foucault: *Les mots et les choses*, S. 222.

6 Ebd.

7 Ebd.

8 Ebd., S. 223.

9 Ebd.

Schritt in die Moderne und damit zugleich als einen Schritt hin zu den Themen, die ihn selbst interessieren:

»Sade parvient au bout du discours et de la pensée classique. Il règne exactement à leur limite. A partir de lui, la violence, la vie et la mort, le désir, la sexualité vont étendre, au-dessous de la représentation, une immense nappe d'ombre que nous essayons maintenant de reprendre comme nous pouvons, en notre discours, en notre liberté, en notre pensée.«¹⁰

In dieser Perspektive, die vor Foucault bereits Jacques Lacan in seinem Aufsatz *Kant avec Sade* aus dem Jahre 1963 formuliert hatte,¹¹ erscheint Sade nicht nur als eine Figur, die das moderne Sprechen über die Sexualität bis hin zu Bataille entscheidend mitbestimmt habe. Auch Foucaults eigene philosophische Überlegungen zum Zusammenhang von Grenzerfahrungen wie Wahnsinn, Verbrechen, Sexualität und Tod scheinen sich zu nicht unwesentlichen Teilen aus dem Sadeschen Kosmos zu speisen. In einem Interview spricht Foucault Sade daher geradezu als den Begründer der modernen Literatur an:

»Or, dans la mesure où Sade a rédigé son œuvre en prison et où, de plus, il la fonde sur une nécessité intérieure, il est le fondateur de la littérature moderne. Autrement dit, il y a un certain type de système d'exclusion qui s'est acharné sur l'entité humaine appelée Sade, sur tout ce qui est sexuel, sur l'anomalie sexuelle, sur la monstruosité sexuelle, bref sur tout ce qui est exclu de par notre culture.«¹²

Verbrechen, Sexualität, Wahnsinn, all die Themen, mit denen Foucault sich lebenslang auseinandersetzt, finden im Werk Sades eine erste Verdichtung. Bei ihm erkennt er »une espèce d'exaltation (au moins dans le cas de Juliette) du sujet, exaltation qui conduit à son explosion complète«¹³, jene Auflösung der philosophischen Subjektivität, die er auch bei Blanchot und Bataille am Werk sieht. »Ce qui s'étale et s'exprime de lui-même est le langage et la sexualité, un langage sans personne qui le parle, une sexualité anonyme sans un sujet qui en

10 Ebd., S. 224.

11 »Sade est le pas inaugural d'une subversion«, schreibt Lacan, um »l'ordre infâme« seines Schreibens zur Geltung zu bringen. J. Lacan: *Kant avec Sade*, S. 765; 770. Wie später Foucault erkennt er in der Einführung des Begehrens zugleich die Modernität Sades: »C'est la liberté de désirer qui est un facteur nouveau«. Ebd., S. 785.

12 M. Foucault: *Folie, littérature, société*, S. 109.

13 Ders.: »Qui êtes-vous, professeur Foucault?«, S. 615.

jouisse.«¹⁴ Dass es bei Sade kein Subjekt im modernen Sinne gibt, macht ihn für das postmoderne Denken jenseits des Menschen, das Derrida und Foucault auf unterschiedliche Weise verkörpern, zum Vorbild. In dieser Hinsicht scheint die positive Wertung Sades, die Foucault mit Lacan, Klossowski, Barthes, aber auch mit Horkheimer/Adorno teilt, zunächst eindeutig zu sein.

Die Wertschätzung Sades als des Begründers der literarischen Moderne erfährt in den späteren Schriften Foucaults jedoch eine immer größere Zurücknahme. So behauptet Foucault schon in einem Gespräch aus dem Jahre 1972, »que je vois plus chez Sade le dernier témoin du XVIII^e siècle (il l'était aussi grâce au milieu dont il était issu) que le prophète de l'avenir«¹⁵ und verweigert ihm damit jene Modernität, die er seit der *Ordnung der Dinge* immer wieder betont hat. Die »méticulosité, le rituel, la forme de cérémonie rigoureuse que prennent toutes les scènes de Sade«¹⁶ verweist ihn nun eindeutig an die klassische Ordnung der Repräsentation zurück, die er mit der *Juliette* zumindest scheinbar schon überschritten hatte.

In seinen Überlegungen zum Thema des Strafens aus den siebziger Jahren erkennt Foucault in Sade dementsprechend keinen Aufklärer auf der Schwelle zur Moderne mehr, sondern den Vertreter der modernen Disziplingesellschaft, die er in *Überwachen und Strafen* zum Gegenstand der Kritik genommen hat. Foucault vertritt die These, »que Sade ait formé l'érotisme propre à une société disciplinaire: une société réglemantaire, anatomique, hiérarchisée, avec son temps soigneusement distribué, ses espaces quadrilles, ses obéissances et ses surveillances.«¹⁷ Als Paradigma für die eigene Auseinandersetzung mit der Geschichte der Sexualität, die Foucaults späte Arbeiten bestimmt, kann Sade daher nicht länger dienen. Die Parole, die Foucault nun ausgibt, ist eine andere, aber nicht weniger eindeutig als das frühe Bekenntnis zu Sade: »Il s'agit de sortir de cela, de l'érotisme de Sade.«¹⁸

Was aber hat diesen Umschwung bei Foucault bewirkt? Es liegt zunächst nahe, seine ambivalenten Äußerungen zu Sade in den Kontext der allgemeinen Veränderung seiner Auffassung vom Status der Literatur einzuordnen.¹⁹ An die Stelle des subversiven Libertin tritt demnach die Figur des Literaten, der zum Teil einer diskursiven Praxis des Strafens wird, die seit dem Ausgang des

14 Ders.: Interview avec Michel Foucault, hier S. 661.

15 Ders.: Les problèmes de la culture, hier S. 375.

16 Ders.: Sade, sergent du sexe, hier S. 818.

17 Ebd., S. 821.

18 Ebd.

19 Vgl. A. Geisenhanslüke: Gegendiskurse.

18. Jahrhunderts herrscht. Zugleich aber sind die Themen, die noch Foucaults späte Arbeiten leiten, Gewalt und Strafe, Sexualität und Überschreitung, dieselben geblieben. Nur scheint ihnen der Bezug zu Sade und zu Bataille abhanden gekommen zu sein. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob die Relevanz von Sade für Foucaults Denken nicht größer ist, als die kritischen Äußerungen zu seinem Werk es nahelegen. Das gilt insbesondere für die von Bataille hergeleitete Frage nach der »Souveränität« einer poetischen Sprache im Kontext der Überschreitung. Ging es bei Sade wie bei Bataille um eine Form der Souveränität, die sich aus einer eigentümlichen Vermischung von Lust und Strafe, von Blasphemie und Obszönität ergibt, so scheint es sinnvoll, sich in einem nächsten Schritt noch einmal Batailles Theorie der Souveränität zu versichern, um anschließend näher auf Sade einzugehen.

3. DER SOUVERÄNE TAUSCH: GEORGES BATAILLE

Den Bereich der Souveränität führt Bataille in seinen Überlegungen zu Ökonomie und Verschwendung als das Gegenteil der Nützlichkeit ein: »L'*au-delà* de l'utilité est le domaine de la souveraineté.«²⁰ Mit dieser Unterscheidung, die die beiden Bereiche des Profanen und des Sakralen über die Begriffe des Nützlichen und des Heiligen unvermittelt gegenüberstellt, knüpft Georges Bataille an die selbst wiederum in der Tradition von Émile Durkheim stehenden religionssoziologischen Überlegungen von Marcel Mauss an. Wie Durkheim und Mauss gilt ihm das Heilige, der Ausdruck des Archaischen, als ein Bereich der Souveränität, der die Kehrseite der modernen Rationalität repräsentiert, und wie Durkheim und Mauss nutzt Bataille den Blick auf archaische Gesellschaftszusammenhänge zu einer grundsätzlichen Kritik an der modernen Gesellschaft:

»L'homme archaïque était principalement occupé de ce qui est souverain, merveilleux, de l'*au-delà* de l'utile, mais c'est là justement ce qu'une conscience éclairée par le progrès des connaissances rejette dans le clair-obscur, douteux et condamnable, auquel la psychanalyse donna le nom d'*inconscient*. L'homme moderne ignore ou méconnaît, il tend à dénigrer ou à nier ce que l'homme archaïque a tenu pour souverain. L'homme archaïque se posait sans fin la question de la souveraineté, c'était pour lui la question première, *celle qui comptait souverainement à ses yeux*.«²¹

20 G. Bataille: La souveraineté, S. 248.

21 Ebd., S. 273.

Der kulturelle Fortschritt, so lautet die in ihrem apodiktischen Anspruch nicht unproblematische These von Bataille, bedeute in Wirklichkeit einen Verlust an Souveränität, der aus der Beschränkung der Ökonomie auf das Prinzip des Nützlichen resultiert. Mit der Souveränität spricht Bataille ein Prinzip an, das sich modernen Arbeitszusammenhängen zu entziehen scheint:

»Ce qui distingue la souveraineté est la consommation des richesses, en opposition au travail, à la servitude, qui produisent les richesses sans les consommer. Le souverain consomme et ne travaille pas, tandis qu'aux antipodes de la souveraineté, l'esclave, l'homme sans avoir, travaillent et réduisent leur consommation au nécessaire, aux produits sans lesquels ils ne pourraient ni subsister ni travailler.«²²

Bataille, der in seinen Überlegungen an die spekulative Auslegung des Verhältnisses von Herr und Knecht bei Hegel durch Alexandre Kojève anknüpft,²³ bestimmt den Bereich der Souveränität als den einer politischen und religiösen Herrschaft, dessen Prinzip nicht auf Bewahrung, sondern auf Verschwendung beruht. Keine Theorie des ökonomischen Gleichgewichts interessiert Bataille, sondern die eines uneinholbaren Überschusses, den alles Leben bereit hält:

»Je partirai d'un fait élémentaire: l'organisme vivant, dans la situation que déterminent les jeux de l'énergie à la surface du globe, reçoit en principe plus d'énergie qu'il n'est nécessaire au maintien de la vie: l'énergie (la richesse) excédante peut être utilisée à la croissance d'un système (par exemple d'un organisme); si le système ne peut plus croître, ou si l'excédent ne peut en entier être absorbé dans sa croissance, il faut nécessairement le perdre sans profit, le dépenser, volontiers ou non, glorieusement ou sinon de façon catastrophique.«²⁴

Was Bataille in den Mittelpunkt der politischen Ökonomie stellt, ist die »énergie excédante«²⁵ als eine Form der Überfülle, die sich in der vollständigen Verausgabung erfüllt. Stabilität erreicht das soziale System durch ein Spiel von Wachstum und Verschwendung, das für ein Gleichgewicht allein dadurch sorgt, dass es sich in katastrophischen Entladungen offenbart. Bataille unterstreicht im Unterschied zu Mauss eher die chaotische Seite der Ökonomie, die immer wieder zu unkontrollierbaren Ereignissen wie Kriegen führt und gleichwohl eine geheime

22 Ebd., S. 248.

23 Vgl. A. Kojève: Introduction, bes. S. 529-575.

24 G. Bataille: La part maudite, S. 29.

25 Ebd., S. 20.

Ordnung aufrechterhält. »La vie est en son essence un excès, elle est la prodigalité de la vie. Sans limites, elle épuise ses forces et ses ressources; sans limite elle anéantit ce qu'elle a créé«²⁶, so lautet die in ihrem Pathos unmittelbar auf Nietzsche zurückführende Bestimmung der Lebenskraft, die Bataille im Rahmen seiner Theorie der Souveränität vorgibt.

Wenn Bataille Leben als grenzenlose Verschwendung kennzeichnet, dann setzt er sich wie Kojève zugleich in ein Verhältnis zum Tod. Souveränität, so formuliert Bataille im Anschluss an Hegel, konstituiert sich in der Überschreitung des Todes: »Le monde souverain est le monde où la limite de la mort est supprimée.«²⁷ Den Tod begreift Bataille daher weniger als Grenze denn als Grund der Souveränität. »Le luxe de la mort, à cet égard, est envisagé par nous de la même façon que celui de la sexualité, d'abord comme une négation de nous-mêmes, puis, en un renversement soudain, comme la vérité profonde du mouvement dont la vie est l'exposition.«²⁸ Bataille spricht vom Luxus des Todes, um dessen eigene verschwenderische Funktion hervorzuheben. Nicht nur eine Negation des menschlichen Daseins bedeute der Tod, vielmehr markiert er zugleich eine geheime Tiefendimension, die dem Leben als unaufhörliche Verschwendung seiner selbst zugrundeliege. Im Rahmen der spekulativen Verschränkung von Individuum und Gattung gelangt Bataille, nicht von ungefähr einer der Paten Foucaults, zu einer Theorie, die nicht mehr den Menschen in den Mittelpunkt stellt, sondern eine Form der Überschreitung,²⁹ die das Leben auf die Extrembereiche von Sexualität und Tod bezieht. Der Tod erscheint so als eine Tiefendimension des Lebens und als eine Bewegung der Transzendenz zugleich, die vom Opfer zutage gefördert wird:

»C'est que généralement, dans le sacrifice ou le *potlatch*, dans l'action (dans l'histoire) ou la contemplation (la pensée), ce que nous cherchons est toujours cette ombre – que par définition nous ne saurions saisir – que nous n'appelons que vainement la poésie, la profondeur ou l'intimité de la passion.«³⁰

In ähnlicher Weise wie Mauss sich in seiner Theorie der Gabe auf rituelle Formen der Gastfreundschaft, der Kunst und des Festes berufen hatte, nennt Bataille Kunst und Leidenschaft als Weisen, zu der Tiefenordnung von Tod und sexuel-

26 G. Bataille: *L'érotisme*, S. 88.

27 Ders.: *La souveraineté*, S. 270.

28 Ders.: *La part maudite*, S. 41.

29 Vgl. M. Foucault: *Préface à la transgression*.

30 G. Bataille: *La part maudite*, S. 76.

ler Überschreitung Kontakt herzustellen. Zeichnet sich der kulturelle Fortschritt nach Bataille durch den Verlust der archaischen Ordnung der Souveränität aus, so bezeichnet er die Kunst geradezu als Erbe der Souveränität,³¹ um sie in die Tradition des Heiligen zu stellen: »La littérature se situe en fait à la suite des religions, dont elle est l'héritière. Le sacrifice est un roman, c'est un conte, illustré de manière sanglante.«³² Was Bataille der Kunst, insbesondere der Literatur, zuspricht, ist die Aufrechterhaltung einer Erfahrung, die vom Verschwinden bedroht ist, weil sie mit den Gesetzen der modernen Ökonomie unvereinbar sei: »Des divers sacrifices, la poésie est le seul dont nous puissions entretenir, renouveler le feu.«³³ Bataille privilegiert die Literatur als Garanten jener »expérience intérieure«, die im Mittelpunkt seiner nicht nur mystischen, sondern tendenziell auch mystifizierenden Darstellung von Opfer und Tausch steht. Was er mit Mauss teilt, ist die Ablehnung der politischen Ökonomie der Moderne zugunsten einer archaischen Ordnung der verschwenderischen Gabe, die ihm zugleich als Korrektur an der ausdifferenzierten Vernunft dient, die seit Hegel im Mittelpunkt des Denkens der Moderne steht. Souveränität meint in diesem Sinne eine ekstatische Erfahrung, die sich der Verdinglichung durch die instrumentelle Vernunft widersetzt³⁴ und darin einen Freiraum begründet, der, wie der Hinweis auf Kunst und Literatur zeigt, mit Nietzsche zugleich als ein Raum des Ästhetischen und Erbe des Sakralen zu bestimmen ist.³⁵ So widersprüchlich Batailles Bestimmung der Souveränität auch anmuten mag: Mit der Erweiterung der soziologischen Theorie der Gabe, wie sie von Mauss vorgelegt wurde, zu einer kulturellen Ökonomie des Tausches hat er den Boden bereitet, auf dem sich Foucault noch in den sechziger Jahren bewegte, um eine Form der Subversion des Wissens geltend zu machen, die auch er an die Funktion der Literatur band. Nicht nur in Bezug auf Foucault aber sind Batailles Überlegungen zum Tausch interessant, sondern auch im Blick auf die Überschreitung des ökonomischen Kalküls durch Erfahrungen des Exzesses und der Verschwendung bei Sade.

31 Vgl. Ders.: La souveraineté, S. 446.

32 Ders.: L'érotisme, S. 89.

33 Ders.: L'expérience intérieure, S. 172.

34 Vgl. J. Habermas: Der philosophische Diskurs, S. 262.

35 Das ist der Punkt, den Habermas in seiner Rekonstruktion der französischen Theoriebildung geradezu systematisch übersieht, obwohl er mit Baudelaire die Literatur der Moderne in die Ausgangsbetrachtung seiner Untersuchung einleitend miteinbezieht.

4. DAS NETZWERK DER LIBERTINAGE: LA NOUVELLE JUSTINE

Batailles Begriff der Souveränität und der inneren Erfahrung hat nicht nur Anregungen von Nietzsche aufgenommen, die ihrerseits von Foucault und anderen Theoretikern der Postmoderne weitergeführt werden konnten. Mit der Akzentuierung von Erotik und Tod als den Grundpfeilern der inneren Erfahrung unterhält sein Werk auch eine intensive Beziehung zu dem des Marquis de Sade.

Sades Roman *La Nouvelle Justine* aus dem Jahre 1797, der die 1787 im Gefängnis entstandene Erzählung *Les infortunes de la vertu* und die 1791 veröffentlichte *Justine* abschließt, berichtet gemeinsam mit der 1796 erschienenen *Histoire de Juliette* vom Schicksal zweier ungleicher Schwestern. Während Justine der Inbegriff der empfindsamen Figur der verfolgten Unschuld ist, verkörpert Juliette die umgekehrte Seite des Lasters, der in Sades Kosmos von Beginn an der Triumph über das Gute zugesprochen wird: »il vaut infiniment mieux prendre parti parmi les méchants qui prospèrent, que parmi les vertueux qui échouent«³⁶, lautet der philosophische Leitsatz, dem Sade in *Justine* folgt. Der Roman, der als ironische Replik auf Rousseaus *Julie*, als Apologie des Bösen und des Lasters wie als Generalabrechnung mit der Aufklärung gelesen werden kann, nimmt nicht nur mit der Konstruktion der Geschichte zweier Geschwister Bezug auf das Thema der Familie. Indem er Justine und Juliette im zarten Alter von 12 und 14 Jahren als mittellose Waisenkinder in die Welt entlässt, destruiert Sade die familiäre Gemeinschaft als Grundlage des Sozialen von Beginn an. Justine und Juliette werden in einem einleitenden auktorialen Akt des Erzählers zunächst von den Eltern und dann voneinander getrennt, da ihre Auffassungen vom weiteren Fortkommen in der Welt sich als miteinander unvereinbar erweisen. An die Stelle der Familie treten unterschiedliche Netzwerkstrukturen, in die die Protagonistinnen des Doppelromans als Opfer bzw. als Täterin eintreten. Von einem Netzwerk der Libertinage kann im Falle von *Justine* gesprochen werden, da der Weg der unschuldigen Heldin immer wieder in institutionelle Zusammenhänge führt, die von einem Prinzip des wechselseitigen Tausches bestimmt sind. Bereits bei ihrer ersten Begegnung mit der Welt der Libertinage in der Figur des M. Dubourg zeigt sich, dass es im wesentlichen um das ökonomische Prinzip von Angebot und Nachfrage geht, in dem Justine nur solange im Mittelpunkt steht, solange sie das obskure Objekt der Begierde ist, das noch Bunuel in den Mittelpunkt seiner kritischen Auseinandersetzung mit der modernen bürgerlichen Gesellschaft gestellt hat: »Quand des gens de notre

36 M. de Sade: *Œuvres* II, S. 132.

sorte donnent, en un mot, ce n'est jamais que pour recevoir«³⁷, klärt Dubourg die verstörte Heldin über die Ökonomie des Tausches auf, in die sich sein Begehren einschreibt. Da sie nichts anderes als ihren ebenso unschuldigen wie reizenden Körper besitzt, richtet sich das Interesse des Libertins umstandslos auf den körperlichen Besitz Justines, die sich »les infamies où se livrait Dubourg«³⁸, zunächst vergeblich zu entziehen sucht. Das einzige, was Dubourg in seinem Verlangen hindern kann, ist seine Impotenz, die dem Abenteuer ein abruptes Ende setzt. In dem Maße, in dem Justine ihre Unschuld als ihr einziges Unterpfand besitzt, ist der Roman die Geschichte des immer wieder neu verschobenen Verlustes der Jungfräulichkeit, der erst im Kloster Sainte-Marie-des Bois erfolgt, wo die Heldin hilflos den Attacken einer wahrlich schändlichen Bruderschaft ausgesetzt ist, deren Netz sich über ganz Europa erstreckt. Der imperiale Ort des Klosters erscheint bei Sade als eine gut funktionierende Institution, die ihre wehrlosen Opfer zu immer neuen, genau berechneten Gruppen zusammenfügt, an andere Klöster weiter verschickt und sich so bei konstant hoher Nachfrage aus ständig neuen Ressourcen bedient. Justine verliert ihre Unschuld an dem Ort, an dem die Ökonomie der Gabe und das damit verbundene Netzwerk am reibungslosesten funktionieren.

Das Kloster Sainte-Marie-des Bois ist gleichwohl weder der erste noch der letzte Ort, an dem Justine mit dem Netzwerk der Libertinage konfrontiert wird. In immer neuen Formen der Verkehrung des Gastrechts im Rahmen der negativen Reziprozität, die Marshall D. Sahlins als antisoziales Extrem gekennzeichnet hat,³⁹ trifft Justine auf infame Figuren wie den von Geiz und Habgier beseelten Du Harpin und den Muttermörder Bressac, denen es jeweils ohne Mühen gelingt, ihre schändlichen Taten der armen Justine unterzuschieben, die daraufhin zum unschuldigen Opfer der Justiz wird. Infam sind bei Sade nicht allein die Libertins beiderlei Geschlechtes, infam sind auch Justiz und Kirche als soziale Institutionen, die die Schändung der unschuldigen Heldin fortsetzen.

Wie eng das Thema der Infamie bei Sade an die Ordnung der Familie gebunden ist, zeigt der Aufenthalt von Justine bei dem Chirurgen Rodin, der ein Internat für Jungen und Mädchen besitzt, um sich ganz seinen wissenschaftlichen wie erotischen Leidenschaften hingeben zu können. Rodin leitet die Anstalt in einer Form der Inzestgemeinschaft mit seiner Schwester Célestine, einer Erzieherin namens Martha und der Tochter Rosalie, mit der sich Justine befreundet. Rosalie ist nicht nur wie die anderen Kinder des Internats und bald auch Justine das

37 Ebd., S. 143.

38 Ebd., S. 146.

39 Vgl. M.D. Sahlins: Zur Soziologie des primitiven Tauschs, S. 83f.

Opfer der sexuellen Ausschweifungen ihres Vaters, am Ende des Kapitels wird er die eigene Tochter der Wissenschaft opfern: »On est le maître de reprendre ce qu'on a donné; jamais le droit de disposer de ses enfants ne fut contesté chez aucun peuple«⁴⁰, definiert Rodin die absolute Herrschaftsmacht des Vaters gegenüber seinem Kind. Mit dem »infâme matricide«⁴¹ Bressacs und dem grausamen Opfer der Tochter rahmt de Sade die Episode um den Aufenthalt Justines bei Rodin kunstvoll mit zwei Formen des Verbrechens an der Ordnung der Familie, die beide ebenso erfolgreich wie unbestraft bleiben.

Ist die Familie bei Sade der Ort, der in einem beständigen Akt der Überschreitung scheinbar natürlicher Grenzen destruiert wird, so treten andere Formen der Gemeinschaft an ihre Stelle. Nicht nur lebt Rodin mit seiner Schwester in einer Art Familiengemeinschaft, in der es keinen Platz für die Ehe und aus der Ehe hervorgehende Kinder gibt. Die 200 Schüler, die ihm unterstehen, bilden die unmittelbare Erweiterung der Familie zu einer festen Ressource, aus der sich der Libertin jederzeit bedienen kann. Die Anstalt umfasst bei gemischten Geschlechtern genau 200 Schüler zwischen 12 und 17 Jahren. Die Welt der Libertinage ist alles andere als ungerregelt. Sie beruht auf einer genauen Ordnung, die sich in einer räumlichen Form ergibt, in der, wie Horkheimer/Adorno es in der *Dialektik der Aufklärung* zusammengefasst haben, die »sexuellen teams« auftreten, »bei denen kein Augenblick ungenutzt, keine Körperöffnung vernachlässigt, keine Funktion untätig bleibt.«⁴² Der institutionelle Raum, den das Internat verkörpert, ist ein nach genauesten Regeln geordneter Raum, so wie die Ausschweifungen von Rodin und seinem Team einer an die Welt des Rituellen gemahnenden streng geregelten Abfolge gehorchen, die sich als Weiterführung und Verkehrung religiöser Phänomene verstehen lässt. Schon Emile Durkheim hatte die Welt des Religiösen in die zwei Kategorien der Glaubensüberzeugungen und der Riten aufgeteilt und die ersten als Vorstellungen, die zweiten als Handlungsweisen bestimmt.⁴³ In diesem Sinn praktiziert Rodin einen Ritus als Handlungsweise, um durch ihn zugleich alle Glaubensüberzeugungen zu bekämpfen: »de la vertu, de la religion, des préjugés : voilà tous les monstres que j'ai à

40 M. de Sade: *Œuvres* II, S. 557.

41 Ebd., S. 521.

42 M. Horkheimer/Th.W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, S. 95.

43 »Die religiösen Phänomene kann man auf natürliche Weise in zwei Kategorien aufteilen: die Glaubensüberzeugungen und die Riten. Die ersten sind Meinungen: sie bestehen aus Vorstellungen; die zweiten sind bestimmte Handlungsweisen. Zwischen diesen beiden Klassen liegt derselbe Abstand wie zwischen dem Denken und Tun.« E. Durkheim: *Die elementaren Formen*, S. 61.

combattre.«⁴⁴ Seinen Höhepunkt findet Rodins Hass auf Tugend, Religion und Vorurteil, als sich Rosalie und Justine für kurze Zeit einer anderen Glaubensgemeinschaft überantworten, der Macht der Kirche, die aus der Welt Rodins verbannt ist, von Justine in der Figur des Abbé Delne aber eingeführt wird, um Rosalie dem rechten Glauben zuzuführen. Zwar gelingt das Unterfangen zunächst, die beiden Mädchen und der Priester müssen aber letztlich einen hohen Preis für die Gründung ihrer spirituellen Gemeinschaft bezahlen. Als Rodin sie bei einer geheimen Messe überrascht, gerät er außer sich vor Wut angesichts der »séduction infâme«⁴⁵, die sich vor seinen Augen abspielt. Der Verrat bleibt nicht ungestraft. Rosalie und der Abbé werden unter dem Vorwand, dieser hätte seine Tochter entführen wollen, eingesperrt, der Priester gefoltert und hingerichtet: »Je l'ai fait crucifier. J'ai voulu que le valet expirât de la même mort que son maître; et pendant les quatre heures qu'il a languï sur cette croix, il n'est pas de supplice que je ne lui aie fait éprouver«⁴⁶, versichert Rodin seinem Freund Rombeau, der ihm bei der abschließenden Zeremonie assistiert. Wie schon Horkheimer/Adorno festgestellt haben, ist kaum eine radikalere Form der Aufklärung möglich als die, die Sade in seinem Werk vollzieht. Jede Form des Glaubens ist aus dieser Welt ausgeschlossen: »Das Werk des Marquis de Sade zeigt den ›Verstand ohne Leitung eines anderen‹, das heißt, das von Bevormundung befreite bürgerliche Subjekt.«⁴⁷

Das von Bevormundung befreite bürgerliche Subjekt zeigt sich bei de Sade in seiner nackten Form als Herrscher über Leben und Tod. Hatte Bataille den inneren Zusammenhang von Erotik und Tod zum Grundpfeiler der Souveränität erklärt, so scheint auch die Welt Sades nur eines zu kennen: die unumschränkte Herrschaft der Lust, einer Lust allerdings, die mit dem Mechanismus der Bestrafung zusammenfällt. Am Beispiel des Mädchens Julie führt Rodin die von ihm praktizierte Handlungsweise vor: Das Mädchen muss sich wie die anderen Insassen des Internats vor seinem Herren für seine Tugend oder seine Lasterhaftigkeit rechtfertigen, seine Geschlechtsorgane werden untersucht, es erfährt zunächst Beschimpfungen, dann Peitschenhiebe, bis es schließlich zum Analverkehr kommt. Der Bestrafungsritus, der dem Leser an Julie exemplarisch vorgeführt wird, umfasst nicht nur Einzelne, er kann sich zu einer Massenveranstaltung, gleichsam einem Fest der Libertinage erweitern. So treibt es Rodin mit seinem Team in einer stundenlangen Zeremonie mit einer Gruppe von 60 Insas-

44 M. de Sade: Œuvres II, S. 524.

45 Ebd., S. 552.

46 Ebd., S. 555.

47 M. Horkheimer/Th.W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 93.

sen, 35 Mädchen und 25 Jungen, bis er bei einem fünfzehnjährigen Knaben, der in den streng typisierten Beschreibungen des Romans als Adonis beschrieben wird, endlich ejakuliert: »et le libertin, enivré, ose goûter les plus doux plaisirs au sein de l'inceste et de l'infamie«⁴⁸, lautet der knappe Kommentar, mit dem Sade das Treiben Rodins versieht. Der Orgasmus ist nicht nur der Höhepunkt des Festes, das Rodin inszeniert, er ist zugleich seine innere Grenze. Nach der ersten Entladung kann Rodin nicht mehr, es braucht mehr als eine Stunde, um ihn wieder in Gang zu bringen, eine zweite, dann eine dritte Entladung sichert den Erfolg des Unternehmens und beendet es zugleich. Die Libertinage, das wird dem Leser bei der ausführlichen, kein Detail aussparenden Beschreibung der Szenerie deutlich, ist eine Form der Arbeit, sie ist eine geregelte Praxis, deren genaues Abbild Sades emotionsloses Schreiben bildet. »Die Sadesche Praxis wird von einer großen Ordnungsidee beherrscht«⁴⁹, bemerkt schon Roland Barthes, der den erotischen Kodex bei Sade in der Abfolge von Stellung, Operation, Figur und Episode erkennt. Die Szene ist theatralisch aufgebaut, die Welt der Libertinage eine Bühne, die sich gleichwohl dem Begriff der Perversion verschließt. »Den Begriff der Perversion im pathologischen Sinne gibt es bei Sade nicht«, stellt Pierre Klossowski fest, wohl aber einen »Stammbaum der Verbrechen und Laster«⁵⁰, in dem die Sodomie als »Trugbild und Verhöhnung des Zeugungsaktes«⁵¹ fungiere. Die Perversion ist nicht länger das Anormale, sie ist die natürliche Ordnung in einer Welt ohne Glauben und Moral, und dementsprechend verhält sich auch die Sprache des Romans zu ihr. Klossowski vertritt die These, »daß Sade die logisch strukturierte Sprache in die Perversion einführt«⁵², und auch Barthes stellt fest: »Im Grenzfall könnte man sagen, das Sadesche Verbrechen existiere nur im Verhältnis zu der Sprachmenge, die darin investiert ist; nicht etwa, weil es nur geträumt oder erzählt ist, sondern weil allein die Sprache es konstruieren kann.«⁵³ Poetisch ist Sades diskursives Universum, weil seine Sprache im Sinne Batailles eine Überschreitung vollzieht, die auf Erotik und Tod zielt, um damit im Sinne Foucaults zugleich einen unendlichen Raum des Sprechens zu öffnen: Wie schon einleitend deutlich geworden

48 M. de Sade: Œuvres II, S. 536.

49 R. Barthes: Der Baum des Verbrechens, S. 50.

50 P. Klossowski: Der ruchlose Philosoph, S. 16.

51 Ebd., S. 19.

52 Ebd., S. 20.

53 R. Barthes: Der Baum des Verbrechens, S. 56.

ist, ist Sade in Foucaults Begrifflichkeit ein Diskursivitätsbegründer,⁵⁴ der Diskurs, den er begründet, ist der der Infamie als einer poetischen Sprache des Verbrechens. Erotik, für Bataille eine Erfahrung des Heiligen, gibt es bei Sade daher nur im Verbrechen.⁵⁵ Ihre Vollendung findet die Erotik entsprechend im Mord, der höchsten Form des Verbrechens: »c'est de tuer, mon ami, de tuer, il n'y a que cela ; c'est, j'en conviens, le dernier plaisir que peut nous donner un objet de luxure, mais c'est bien aussi le meilleur«⁵⁶, erklärt Rodin seinem Freund Rombeau, bevor er seine eigene Tochter tötet, um zugleich in einem anatomischen Experiment das Jungfernhäutchen eines noch nicht erwachsenen Mädchens untersuchen zu können. Der Mord der eigenen Tochter, deren brechende Augen sich auf Justine richten, während der Vater in einem kannibalischen Akt in das noch warme Fleisch der Toten beißt, markiert daher auch das Ende von Justines Aufenthalt in dem Internat. Um die Infamie zu vervollständigen, brandmarken die Verbrecher Justine mit einem heißen Eisen als Diebin. Durch »cette lettre ignominieuse«⁵⁷ wird der verfolgten Tugend die Ehre abgesprochen, die sie als Zeugin der Verbrechen Rodins bräuchte, um vor Gericht treten zu dürfen. Infam sind bei Sade nicht die Verbrecher, mit dem Stigma des Infamen versehen wird die Unschuld, die sich der Welt des Verbrechens verweigert.

5. SADE, FOUCAULT UND DER INFAME TAUSCH

»Wie kommt es, daß der Sadesche Text *als Text* für unsere Gesellschaft und für unsere Kultur nicht existent ist?«⁵⁸, fragte Philippe Sollers schon 1967, und seine Antwort lautet: »weil *wir uns noch nicht entschlossen haben, Sade zu lesen.*«⁵⁹ Was aber leistet die Lektüre Sades für die hier gestellte Frage nach institutionellen Netzwerkstrukturen? In Sades Kosmos, so hat der Blick auf *La Nouvelle Justine* gezeigt, regiert eine nackte Ordnung, die sich jeder Vorgabe der Religion oder Moral verweigert und nur in sich selbst ihr Gesetz findet. Wie einleitend dargestellt, hat Foucault vor diesem Hintergrund im Werk Sades das Ende des klassischen Zeitalters und den Übergang zur Moderne erkennen wollen. Bei

54 Schon Roland Barthes meint, es ginge darum, »das einzig wirkliche Sadesche Universum [zu] betreten, das des Diskurses«. Ebd., S. 59.

55 »Für Sade gibt es nur Erotik, wenn man über das Verbrechen urteilt.« Ebd., S. 50.

56 M. de Sade: *Œuvres II*, S. 560.

57 Ebd., S. 569.

58 Ph. Sollers: *Sade im Text*, hier S. 62.

59 Ebd., S. 63.

Sade finde die klassische Ordnung des Diskurses, die ganz von Taxonomien und Klassifikationen bestimmt war, ihre Grenze und zugleich ihr inneres Gesetz. Auf der Grenze von Klassik und Moderne gruppiert sich das Werk Sades um die Begriffe der Erotik und der Sexualität, der Gewalt und des Verbrechens und des Todes als der inneren Grenze des Begehrens.

»La grande tentative de Sade, avec tout ce qu'elle peut avoir même de pathétique, réside dans le fait qu'il essaie d'introduire le désordre du désir dans un monde dominé par l'ordre et par la classification. Voilà ce que signifie exactement ce qu'il appelle ›libertinage‹. Le libertin est l'homme doté d'un désir suffisamment fort et d'un esprit suffisamment froid pour réussir à faire entrer toutes les potentialités de son désir dans une combinatoire qui les épuise toutes.«⁶⁰

Foucault nutzt das Werk Sades, um den Begriff des Begehrens in die klassische Ordnung der Repräsentation einzuführen und damit letztlich aufzubrechen. Über Foucaults Äußerungen hinaus ist deutlich geworden, dass sich die Gewalt des Begehrens, die Sade in seinen Romanen freisetzt, unmittelbar gegen die soziale Institution der Familie richtet. An ihre Stelle tritt das Netzwerk der Libertinage als einer ökonomischen Neuverteilung der Güter, die sich – wie übrigens auch das Christentum – über jede Form der Blutsverwandtschaft hinwegsetzt. »So jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein«⁶¹, fordert das Lukas-Evangelium. Auch die Jünger der Libertinage kennen keine Familie mehr. Was die Internate und Klöster als institutionelle Orte der Libertinage bei Sade leisten, ist die Herstellung einer sozialen Ordnung, in der der Familie keine Funktion mehr zukommt. In ihr gibt es keine Eltern mehr, sondern nur noch Lust und Verbrechen, keine Ehe mehr, sondern nur noch die Sodomie als beständige Schändung der Unschuld, keine Kinder mehr, sondern nur noch missbrauchte Körper in der unendlichen Zirkulation der Güter, die von einer Institution zur anderen wandern. Die Ökonomie der Gabe ruht bei Sade auf einem Tausch, der infam genannt werden kann, da er, darin, wie schon Horkheimer/Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* bemerkt haben, Nietzsche verwandt, alle Werte umwertet und nichts mehr anerkennt, was nicht in die Form eines Tausches eingebunden werden könnte. Hatte Bataille die Souveränität als einen heiligen Bereich jenseits des Nutzens angesprochen, der sich in Gesten der Überschreitung und der Verschwendung öffnet, so regiert in der *Nouvelle Justine*

60 M. Foucault: Les problèmes de la culture, hier S. 375.

61 Lukas 14,26.

noch ganz das kühle Kalkül der Ordnung, das Foucault dem klassischen Zeitalter zugesprochen hat. Die genuin moderne Erfahrung der Überschreitung, wie sie Bataille und Foucault in ihren Theorien der Erotik und Geschichten der Sexualität zur Geltung bringen, kennt Sade nicht, da es bei ihm keinen Platz für den unterworfenen Souverän, das Subjekt und sein Begehren gibt. An ihrer Stelle, an der Stelle einer Subjektivität, die sich durch das eigene Verhältnis zu Lust und Tod definiert, wie es die moderne Literatur des Obszönen und die Psychoanalyse tun werden, steht der Tausch als Grundlage einer sozialen Ordnung, die auf nichts anderem beruht als einer Gabe, die nach ständiger Wiederholung verlangt und so der Welt und ihren Individuen den Stempel des Infamen aufdrückt.

LITERATUR

Primärliteratur

De Sade, Marquis: *Œuvres II. Édition établie par Michel Delon*, Paris: Gallimard 1995.

Sekundärliteratur

Barthes, Roland: »Sade, Fourier, Loyola«, in: *Œuvres complètes III. 1968-1971*, Paris: Seuil 2002, S. 699-868.

— »Der Baum des Verbrechens«, in: *Das Denken des Marquis de Sade*, S. 39-61.

Bataille, Georges: »L'expérience intérieure«, in: *Œuvres complètes V*, Paris: Gallimard 1973, S. 7-189.

— »La part maudite«, in: *Œuvres complètes VII*, Paris: Gallimard 1976, S. 17-179.

— »La souveraineté«, in: *Œuvres complètes VIII*, Paris: Gallimard 1976, S. 243-456.

— »L'érotisme«, in: *Œuvres complètes X*, Paris: Gallimard 1987, S. 7-270.

Das Denken des Marquis de Sade. Mit Beiträgen von Roland Barthes u.a., Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch 1988.

Derrida, Jacques: »Diese merkwürdige Institution namens Literatur«, in: Jörn Gottschalk/Tilmann Köppe (Hg.), *Was ist Literatur? Basistexte Literaturtheorie*, Paderborn: Mentis-Verlag 2006, S. 91-107.

Durkheim, Emile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.

- Foucault, Michel: Dits et Écrits, 2 Bde, Paris: Gallimard 1994
- Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris: Gallimard 1966.
 - »Folie, littérature, société«, in: Dits et écrits II, S. 104-128.
 - »Interview avec Michel Foucault«, in: Dits et écrits I, S. 651-662.
 - »Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Petri«, in: Dits et écrits II, S. 369-380.
 - »Préface à la transgression (en hommage à Georges Bataille)«, in: Dits et Écrits I. 1954-1969, Paris: Gallimard 1994, S. 233-250.
 - »Qu'est-ce qu'un auteur?«, in: Dits et écrits I, S. 789-821.
 - »Qui êtes-vous, professeur Foucault?«, in: Dits et écrits I, S. 601-620.
 - »Sade, sergent du sexe«, in: Dits et écrits II, S. 818-822.
- Geisenhanslüke, Achim: Gegendiskurse. Literatur und Diskursanalyse bei Foucault, Heidelberg: Synchron Verlag 2008.
- Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch 1988.
- Klossowski, Pierre: »Der ruchlose Philosoph«, in: Das Denken des Marquis de Sade, S. 7-38.
- Kojève, Alexandre: Introduction à la lecture de Hegel, Paris: Gallimard 1947.
- Lacan, Jacques: »Kant avec Sade«, in: Écrits, Paris: Seuil 1966, S. 765-790.
- Schneider, Manfred: »Ästhetik der Delinquenz«, in: Merkur 43 (1989), S. 862-872.
- Sahlins, Marshall D.: »Zur Soziologie des primitiven Tauschs«, in: Frank Adloff/Steffen Mau (Hg.), Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität, Frankfurt a.M.: Campus 2005 (1965), S. 73-91.
- Sollers, Philippe: »Sade im Text«, in: Das Denken des Marquis de Sade, S. 62-81.