

# LIEBE UND ZEIT

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der  
Philosophischen Fakultät an der  
Ruprecht-Karls-Universität  
zu Heidelberg

vorgelegt von

DEMETRIOS KAPETANAKIS

Griechenland

1936

Pilger-Druckerei G. m. b. H., Speyer a. Rh.

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π  
ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

I<sup>1)</sup>

## Die Ewigkeit als Notwendigkeit der Liebe.

Es handelt sich hier nicht um die Zeit als bloße Form: sei sie als objektiv und rein quantitativ gedacht — oder als subjektive Anschauungsform erfaßt — oder als psychologisches Faktum erlebt. — Hier handelt es sich überhaupt nicht um die Zeit, die man als bloßes Dasein, oder als Bewußtsein überhaupt, oder als Geist als etwas bloß Faktisches oder Gegenständliches erlebt, denkt, erfaßt; — unser Zeitproblem ist durchaus nicht eine theoretische Aufgabe, die aus dem Wissens- oder Schauensbedürfnis entspringt; — sondern aus dem tiefen Schmerz unseres eigentlichen Seins, das sich verwirklichen und nicht zugrunde gehen will, — das nicht bloß da sein, denken, wissen, schauen, — sondern wirklich sein, wirklich leben — existieren will. Hier handelt es sich um die Zeit des lie-

---

1) Grundlegende Voraussetzungen dieser Arbeit sind die existenzzerhellende Philosophie von KARL JASPERS, die Lehre über das absolut Individuelle von PANAJOTIS KANELLOPOULOS und die mündlichen Vorträge von RUDOLF FAHRNER. Um auf sie nicht dauernd hinweisen zu müssen, begnügen wir uns hier zu erwähnen, daß die Philosophie von Karl Jaspers vor allem in seiner dreibändigen „Philosophie“ (I. Bd. Philosophische Weltorientierung; II. Bd. Existenzzerhellung; III. Bd. Metaphysik; Berlin, 1932) in seiner „Psychologie der Weltanschauungen“ (3. Aufl. Berlin, 1925) und in seiner „Vernunft und Existenz“ (Groningen, 1935) enthalten ist, — und daß die Lehre über das absolut Individuelle von Panajotis Kanellopoulos vor allem in seinen Werken „Das Individuum als Grenze des Sozialen und der Erkenntnis“ („Arch. für angewandte Soziologie“ 3. Bd. H. 2, S. 79—92) — *Ὁ ἄνθρωπος καὶ ἡ κοινωνία* (Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν Jahrg. III, Heft 2) — *Ἡ κοινωνία τῆς ἐποχῆς μας*, passim, Athen, 1932 — *Ὁ ἄνθρωπος καὶ αἱ κοινωνικαὶ ἀντιθέσεις*, Athen, 1934, S. 9 ff. — „Die Einsamkeit in ihrer gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Problematik“ in „Reine und angewandte Soziologie“, Leipzig 1936, — ihren Ausdruck gefunden hat. Auf Grund dieser Lehre vom absolut Individuellen haben wir in unserer griechischen Arbeit „Aus dem Kampfe des seelisch Einsamen“, (*Ἀπὸ τὸν ἀγῶνα τοῦ ψυχικῶς μόνου* in Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῆν Ἐπιστημῶν Jahrg. 5, H. 2, 1934) die Gestalt des EINEN — des Geliebten — gebildet, gezeigt und analysiert, — eine Gestalt, die auch in der Mitte dieser Arbeit steht.

benden Menschen. „L'amour“ hat man gesagt<sup>2)</sup>, „c'est l'espace et le temps rendus sensibles au coeur“. — Der liebende Mensch erfährt die Zeit mit seinem Herzen selbst — d. h. nicht mehr als etwas, das außerhalb seines tiefsten und eigensten Wesens liegt, — nicht mehr als eine objektive und allgemeine Wirklichkeit, die als solche die absolut individuelle Wirklichkeit seiner Person nicht berühren kann, — sondern als etwas, das er selbst ist, sein Wesen selbst, mit dem er dennoch kämpfen muß, um selbst zu sein — ein Moment des Kernes seines Seins und doch der große Feind, der sein Sein mit der letzten Gefahr bedroht. — Das Problem der Zeit für den Liebenden ist das Problem seiner eigenen Existenz selbst. — Mit der Liebe, die in ihm aufwacht, und die ihn wirklich macht in dem Streben nach der Verwirklichung seines eigentlichen Seins, — ein Streben, das um wirklich zu sein, sich in die Zeit streng bewegen soll, und doch um sich zu verwirklichen, nach etwas trachten muß, das außerhalb jeder Zeit ist, — entstehen auch Antinomien, die ihm Alles bedrohen, — Antinomien, die keine bloßen Aporien für den Verstand sind, deren Lösung eine geistige Befriedigung bedeutet, — sondern Aporien, die aus dem tiefen Schmerz des Kampfes um sein eigentliches Sein entspringen, deren Lösung die Rettung oder die Vernichtung bedeutet. — Eine von diesen Aporien ist das Problem der Zeit in der Liebe. Dieses Problem ist der Gegenstand dieser unserer Arbeit. Sie ist kein Versuch seiner Lösung. Keine „Arbeit“ kann die Lösung von solchen Problemen finden. Solche Probleme sind objektiv unlösbar. Das bloße Denken kann sie durchaus nicht fassen. Man lebt sie mit seinem Blut als ein unübertragbares und allpersönlichstes Schicksal, dessen Sinn in dem Dunkel der Transzendenz liegt. — Wer von solchen Problemen besessen ist, lebt sie mit allen seinen Kräften — auch mit den denkenden — oft mit den sprechenden oder mit den formenden überhaupt. Manches Gedicht oder manches andere Gebilde ist aus der Besessenheit von solchen Problemen entstanden. Diese meine Arbeit hat auch denselben Ursprung — und stützt sich auf Äußerungen, die dieselbe Quelle haben. Die Beschäftigung mit diesen Äußerungen und den Individuen, die sie gemacht haben, will keineswegs psychologische Neugier befriedigen. Sie ist das Suchen des Sinnes des eigenen Schicksals bei Anderen, obwohl dieser Sinn der allpersönlichste ist. Der Einzelne aber kann sein Eigenstes nicht sein, wenn nicht in Be-

---

<sup>2)</sup> Marcel Proust, A la Recherche du Temps Perdu, Tome VI, La Prisonnière (Sodome et Gomorrhe III)\*\*, 45 Aufl. Paris, S. 249.

ziehung mit dem Anderen oder mit dem Allgemeinen. Deshalb ist die Leidenschaft, die das Eigenste bei den Anderen oder in dem Allgemeinen sucht, sehr begründet und berechtigt. Aus demselben Grund schöpft auch diese Arbeit ihren allgemeineren Sinn und ihre Rechtfertigung. Trotz ihrem absolut individuellen Ursprung bewegt sie sich in der Sphäre des Allgemeinen — d. h. des Mitteilbaren — und da sucht sie nicht nur den Sinn von dem Allpersönlichsten, sondern auch dessen überpersönlichen Ausdruck. Dieser will doch nicht zu Allen, sondern zu einem Einzelnen sprechen, weil er trotz seiner Allgemeinheit nicht auf etwas Allgemeines eigentlich hinweist. Nichtdestoweniger ist das bloße Persönliche durch seine Formulierung aufgehoben, die, obwohl nicht zu Allen eigentlich sprechend, nicht mehr im Schweigen verborgen bleibt, als ob es gar nicht da wäre. Jetzt ist es wohl da, ausgesprochen, aber verborgen bleibt es immer in der Zweideutigkeit des objektiven und allgemeinen Satzes, der etwas ausspricht, das weder objektiv noch allgemein gilt und trotzdem nicht bloß individuell, nicht unmitteilbar persönlich bleibt — sondern eine existenzielle Aussage ausmacht. — Es gibt kein vieldeutigeres Wort als das Wort Liebe. Wenn man eigentlich liebt, fühlt man ein Widerstreben, sein Eigenstes mit der Leere des Allgemeinen und Vieldeutigen des Wortes Liebe auszusprechen. Und doch diese Leere ist der Schutz unseres Eigensten. Selbst wenn wir seine Formulierung veröffentlichen, für die Öffentlichkeit ist nur die Leere der Formulierung da. Bis an das Eigentliche kann nur der kommen, der die Formulierung mit seiner eigenen Substanz erfüllt — ein Einzelner. — In dieser Schrift sprechen wir ganz allgemein von Liebe — und doch unser Problem ist keineswegs ein Problem der Liebe überhaupt, sondern der eigentlichen Liebe.

Diese Liebe ist gerade die Liebe, die, weil sie wirklich ist, ewig sein will. — Die Liebe kann für den Menschen entweder eine Möglichkeit oder eine Notwendigkeit sein. Im ersten Falle ist selbst der Mensch, der sie nicht nur denkt, der nicht bloß von ihr träumt und phantasiert, sondern der sie wirklich erlebt, nie eigentlich wirklich<sup>3)</sup>. Der Mensch, der etwas als eine

---

<sup>3)</sup> Über den Menschen als bloße Möglichkeit s. die wunderbaren Analysen von Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, übers. von H. Gottsched und Chr. Schrempf, 5. u. 6. Tausend, Jena o. J., S. 32—34, und die Wiederholung, in Furcht und Zittern / die Wiederholung, übers. v. H. C. Ketels, H. Gottsched u. Ch. Schrempf, 3. Aufl. Jena, 1923, S. 142 ff.

bloße Möglichkeit seines Selbst erlebt, das nicht seine Notwendigkeit ausmacht, ist so wenig er selbst, wie der Mensch, der sich im Medium der Phantasie als eine Möglichkeit sieht. Ein Erlebnis, das nicht notwendig aus unserem Sein kommt, und das als bloße Möglichkeit keine eigene Grenze hat, die uns konkret macht, sondern als Moment einer unverbündlichen Bewegung, die nur einem abstrakten Wesen möglich ist, erlebt wird, kann nie unser ganzes Wesen ergreifen und verwirklichen. Das ganze Wesen kann nie ganz ergriffen werden, da wo es sich nur um eine Liebe handelt und nicht um die Eine, die unser Schicksal ausmacht. — Man kann in anmutiger und genießerischer Bewegung wie „ein Schmetterling vom Parnas und ähnlich den Bienen“, ein „leichtes Ding“, „von Blume zu Blume“ fliegen<sup>4)</sup> — vieles erleben, und doch am Ende das letzte Ungenügen, daß man eigentlich „nicht gelebt hat“, wie uns La Fontaine gesteht<sup>5)</sup>, fühlen. — Man hat sich in der Abstraktheit der Möglichkeiten entwirklicht, — in der Abwechslung des Immerneuen zerstreut — in der Vergänglichkeit der Momente relativiert — in der Buntheit der Erscheinungen sich selbst vergessen — in dem Schwindel der Verwandlungen sich selbst verloren; — man hat alles erlebt — aber als Selbst nicht wirklich gelebt. Nichts hat die absolute Erfüllung gegeben, denn kein Erlebnis, das man als bloße Möglichkeit erlebt, ist absolut. Es könnte auch nicht da sein; — es ist da neben anderen Möglichkeiten. Es ist nicht so tief und notwendig mit unserem ganzen Wesen verbunden, daß sein Untergang unseren Untergang bedeuten könnte. In dem Wesen einer Liebe, die man als bloße Möglichkeit erlebt, liegt die Treulosigkeit und das Vergängliche. Beständigkeit und Ewigkeit wären eine Sinnlosigkeit in ihr. Sie würden die ewige Verzweiflung bedeuten in einem Zustand, in dem wir keine Erfüllung und keine

<sup>4)</sup> La Fontaine, Epîtres, XIV, in: Oeuvres Complètes, hrsg. von Waldenauer, Paris Firmin Didot, MDCCCLXXXV. S. 550 Sp. 1.

<sup>5)</sup> La Fontaine, op. cit., S. 550 Sp. 2. —

Je m'avoue, il est vrai, s'il faut parler ainsi,  
Papillon du Parnasse et semblable aux abeilles:  
Je suis chose légère, et vole à tout sujet;  
Je vais de fleur en fleur et d'objet en objet:

. . . . .

Que me servent ces vers avec soins composés?  
N'en attends-je autre fruit que de les voir prisés?  
C'est peu que leurs conseils, si je ne les suivre,  
Et qu'au moins vers ma fin je ne commence à vivre:  
Car je n'ai pas vécu...

Verwirklichung finden und hoffen könnten — ein Zustand, der nur als vergänglich, als ein Übergang zu einer möglichen Selbstverwirklichung, einen Sinn haben könnte. Diese Liebe aber, die vergänglich sein muß, um einen Sinn zu haben, hat nichts mit der Liebe zu tun, die wir in dieser Arbeit meinen. Indem in der ersten die Beständigkeit und das Ewige die Verzweiflung wären, sind in der zweiten die Beständigkeit und das Ewige von der höchsten Notwendigkeit.

„Wehe dem Manne, welcher in den ersten Augenblicken, in welchen er ein Band der Liebe knüpfte, nicht an die Ewigkeit dieses Bundes glaubt. Wehe dem, welcher noch von den Armen der Geliebten umschlungen, die ihm endlich zuteil ward, eine dunkle Ahnung im Herzen trägt, und schon das Vorgefühl hat, daß er sich von ihr einst wieder trennen könnte“<sup>6)</sup>. So ruft Adolphe in dem gleichnamigen Roman von Benjamin Constant, wo dieser uns mit einer erschreckenden Unerbittlichkeit „eine allzuwahre Geschichte vom Elende des menschlichen Herzens“ erzählt hat<sup>7)</sup>. Adolphe ist kein Ästhet wie La Fontaine. Er ist zu schwer dazu. Er verflüchtigt sich zwar nicht in der Unbeständigkeit der Möglichkeiten, aber er vertrocknet seinen eigenen Ursprung durch die trockene Reflexion und die tötende Selbstanalyse. So, obwohl er die Liebe nicht als eine Möglichkeit, sondern als Wirklichkeit leben will, — obwohl er tief das Bedürfnis nach Erfüllung in der eigentlichen Liebe fühlt, — kann er sich nicht in der Liebe verwirklichen, weil diese Verwirklichung nicht nach Willen, sondern eine Gabe, „die man vom Himmel erflehen muß“, ist<sup>8)</sup>. Sie kommt aus unserem Ursprung, aus der Kraft unseres eigentlichen Seins, aber unser Tiefstes und Eigentlichstes können wir durch unseren äußerlicheren Willen weder hervorbringen, noch ihm gebieten. Unser eigener Ursprung ist uns gegönnt. — Deshalb können wir die Liebe, die unser ganzes Wesen ergreift und es verwirklichen will, die Eine notwendige Liebe, nicht nach äußerlichem Willen hervorgerufen. — Sie ergreift uns selbst gegen unseren äußerlichen Willen:

Wer ist's, der mit Gewalt mich zu dir führt,  
O wehe, wehe, wehe,  
Gefesselt fest; ich bin doch zu lose, nicht?

---

<sup>6)</sup> Benjamin Constant, Adolphe. Paris (Garnier) S. 31—32. (Die Übersetzung nach Heinrich Künzel, Adolph, Frankfurt a. M., 1839, S. 86—87).

<sup>7)</sup> B. Constant, op. cit. S. 104 (Künzel, op. cit. S. 237).

<sup>8)</sup> B. Constant, op. cit. S. 104 (Künzel, op. cit. S. 238).

ruft MICHELANGELO dem Geliebten zu<sup>9)</sup> im Trotz gegen den Eros, der ihn packt gegenüber dem Einzigen, welcher ihn erschüttert. — Man will frei sein von der Leidenschaft und ruhig vor ihr — aber wenn die Liebe da ist, gibt es keine Freiheit mehr als in der Bindung mit dem Geliebten — keine Ruhe als in der Erfüllung der Kommunikation mit ihm — kein Sein außer mit ihm zu sein. Da erst erlebt man die schrecklichste Einsamkeit. Man kann, ehe man eigentlich liebt, am Mangel der Liebe leiden — man kann sich einsam fühlen — das Ungenügen aber, obwohl es das Leid an unserer Unwirklichkeit und Armut ist, bleibt immer arm und unwirklich. Wenn der Eine aber erscheint, der uns gewaltig zu ihm zieht, der unser ganzes Wesen erweckt und zur Verwirklichung in der Verbindung mit ihm ruft, — diesem Einzigen nicht näher zu kommen, — fern, im seelischen Abstand, von ihm zu sein, — ihn zu verlieren, bedeutet die Vernichtung von unserem ganzen Sein: Den Verlust von Allem, — weil der Geliebte in der eigentlichen Liebe „Alles“ ist für den Liebenden. — Als Othello die Drohung der allvernichtenden Gefahr spürt, Desdemona zu verlieren, ruft er, daß er stark genug wäre, alle möglichen Prüfungen, alle Schmerzen und alle Schmach mit Geduld zu ertragen:

„Doch wo mein Herz ich aufgespeichert, wo  
Ich leben mußte, sonst mein Leben lassen,  
Der Bronn aus dem mein Fluß den Anfang  
nimmt,  
Sonst trocknet er.. dort weggestoßen werden  
... Da verfärb dein Antlitz  
Geduld, ....  
Ja, hier — schau wie die Hölle grimm!“<sup>10)</sup>

Von dem Geliebten, von der Verbindung mit ihm, hängt unser ganzes Heil oder unsere völlige Vernichtung ab — ohne daß unsere Willkür eine Kraft dabei hätte. Jeder Trotz gegenüber der Liebe die uns ergreift, ist vergeblich. Im Trotz können wir nie unsere Rettung, unsere Verwirklichung finden. Am Ende muß selbst der Stolzeste anerkennen:

---

<sup>9)</sup> Michelangelo - Übertragungen, von Rainer Maria Rilke (in Rilkes Ges. Werke, Bd. VI, Leipzig MCMXXVII, S. 222).

<sup>10)</sup> Shakespeare, Othello, IV. Aufzug, 2. Szene. Übersetzt von Friedrich Gundolf (in Shakespeare in deutscher Sprache, herausgeg. von Friedrich Gundolf, Berlin 1925, I. Bd., S. 410).

Ich war noch arm als ich noch wahrte und wehrte  
Seitdem ich ganz mich gab hab ich mich ganz<sup>11)</sup>).

Jeder Trotz aber auch gegenüber der Liebe, die uns verläßt,  
ist gleich vergeblich.

Die blume die ich mir am fenster hege  
Verwahrt vorm froste in der grauen scherbe  
Betrübt mich nur trotz meiner guten pflege  
Und hängt das haupt als ob sie langsam sterbe<sup>12)</sup>).

Wozu — denkt der Dichter — soll man „die blasse Blume mit  
dem kranken Herzen“ „nur zur Bitternis“ weiter schonen? — Mit  
einer scharfen Waffe knickt er sie — — und in zwei Schlußversen  
zeigt er uns die Befreiung von der sterbenden Liebe, die keine  
eigentliche Befreiung, sondern eine trostlose Entleerung ist:

Nun heb ich wieder meine leeren augen  
Und in die leere nacht die leeren hände<sup>13)</sup>).

Das Elend des Adolphe von Constant besteht gerade in der  
tiefen Schwäche seiner Natur, bei der die Quelle der eigentlichen  
Liebe, die Kraft, mit seinem ganzen Wesen das Absolute zu leben,  
bald versiecht und erschöpft ist, — die aber auch die äußerlichere  
Kraft, die kranke Blume zu knicken, nicht hat. — So bleibt er aus  
der Schwäche des Mitleids in der Liebesbeziehung als ein Gefange-  
ner voll von Widerwillen, Verzweiflung, Haß und Vergewaltigung  
und anstatt den Gegenstand seines Mitleids, die Liebende, zu scho-  
nen, tötet er sie endlich — trotz seinem Willen, der in der Ohn-  
macht weiter ursprünglich zu sein, mindestens die äußerliche Treue  
zu bewahren, strebt. Die große Qual von Adolphe ist seine Un-  
fähigkeit, weiter eigentlich zu lieben, — nicht mehr ursprünglich  
sein zu können, — nur zu kurz das Absolute mit seinem ganzen  
Wesen erfahren zu haben, — die Armut und Schwäche seines We-  
sens; — Armut und Schwäche, die gestärkt von seiner entleerenden  
Reflexion andererseits diese Reflexion ernähren, die sie immer be-  
wußter und sicherer macht. — Er hat wie kein anderer gelitten an  
der Unmöglichkeit, nur nach Willen das Absolute mit seinem We-  
sen zu verwirklichen. Er weiß, was für ein Unglück der Mangel  
an einem von diesen Geschenken bedeutet, die nicht die eigene  
Kraft hervorbringen kann, sondern „die man vom Himmel erfle-

<sup>11)</sup> Stefan George, Der Stern des Bundes, 5. Ausg. Berlin, 1922, S. 59.

<sup>12)</sup> Stefan George, Das Jahr der Seele, endgültige Fassung, Berlin,  
S. 31.

<sup>13)</sup> George, op. cit.

hen muß“. Er hat die Hölle gekannt, die der Mensch durchlaufen muß, der in der Liebesbeziehung die höchste Erfüllung finden könnte, wenn er sie mit seinem ganzen Wesen leben könnte — dazu aber hat er nicht die Kraft. Eine solche Hölle ist das „Unglück“ des Menschen, der schon am Anfang einer Liebesbeziehung nicht an ihre Ewigkeit glaubt, obwohl er liebt, mit einer Liebe aber, die nicht die eigentliche ist, die keine Erfüllung, sondern nur Qual vorbehält. — Die eigentliche Liebe, die wir als die Notwendigkeit unseres Seins erfahren, will ewig sein, weil es in ihr sich um mein ganzes Wesen und das ganze Wesen des Geliebten handelt. Sie ruft hervor und sie will mein ganzes Wesen verwirklichen in Beziehung zum ganzen Wesen des Geliebten. Unser „ganzes Wesen“ aber ist nicht diese oder jene Möglichkeit von uns — nicht wir selbst in einem bloßen Moment oder in einer bestimmten zeitlichen Strecke — so groß sie auch sei —; nicht unser Leben von unserer Geburt bis zu unserem Tode. Ich fühle mich ganz nur in der Ewigkeit. Und in der Ewigkeit nur sehe ich das Wesen des Anderen, wenn ich ihn liebe. Der eigentlich Liebende will sich und den Geliebten in der Verbindung mit ihm, als einziges, unersetzbares und absolutes Wesen, als Selbst, d. h. als ewig, verwirklichen. Man will sich ganz dafür hingeben und die Erfüllung seines eigenen Selbst und des Geliebten in der Ewigkeit verwirklichen. — Man denke an Faust's Liebeserklärung:

O schaudre nicht! Laß diesen Blick,  
Laß diesen Händedruck dir sagen,  
Was unaussprechlich ist:  
Sich hinzugeben ganz und eine Wonne  
Zu fühlen, die ewig sein muß!  
Ewig! — Ihr Ende würde Verzweiflung sein.  
Nein, kein Ende! Kein Ende!<sup>14)</sup>

Das Bedürfnis nach Ewigkeit, das diese Verse so leidenschaftlich ausdrücken, ist so tief in der eigentlichen Liebe überhaupt verwurzelt, daß man es selbst in einer begrifflichen Bestimmung dieser Liebe nicht übersehen darf. Ohne dieses Bedürfnis ist die Liebe nicht die eigentliche. — So der Sokrates von PLATO im „Gastmahl“, indem er den Eros, das heißt die eigentliche Liebe, in seinem Gespräch mit Agathon und in seiner Erzählung von Diotimas Worten<sup>15)</sup> begrifflich faßbar machen will, betont nachdrücklich,

<sup>14)</sup> Goethe, Sämtliche Werke in vierzig Bänden, Stuttgart und Tübingen, bei Cotta, 1854, XI. Bd., S. 139.

<sup>15)</sup> Πλάτωνος, Συμπόσιον, 199—206.

daß der eigentliche Eros nicht bloß den geliebten Gegenstand zu eigen, sondern es für immer zu eigen haben will<sup>16)</sup>. Diese abgeklärte begriffliche Form ist ein Versuch der griechischen Vernunft in ihrer philosophischen Leidenschaft, den ungeheuren Drang nach dem Absoluten und seiner Verwirklichung — das heißt die eigentliche Liebe — an den hellen Tag des griechischen Logos zu bringen. Da muß dieser titanische Drang von dem griechischen Licht beleuchtet, gestaltet und durchleuchtet werden, — eine Form annehmen, die, obwohl den Vielen, die sie nicht fassen können, als kalt, seelenlos, leblos erscheinen mag, voll von dem innersten und tiefsten Feuer bebt aus der inneren Fülle des pochenden Blutes und der brennenden Leidenschaft. Das Wort „ἀεί“ (für immer) ist aus der Klarheit der begrifflichen Erörterungen als ein Merkmal der Natur des Eros entsprungen ebenso durchsichtig, wie alle seine anderen vorgeführten Merkmale. Ein Mensch, der die Begriffe als leere Gedanklichkeiten mit dem Verstande durchläuft, ohne das Leben und die Substanz, die in ihnen manchmal verborgen sind, zu spüren, muß auch durch die begrifflichen Erörterungen des platonischen Sokrates hindurchgehen, ohne sie zu fassen und ohne von ihnen gefaßt zu werden. Er wird bloße Formen, Worte, Begriffe, Spielereien und Verstandesoperationen sehen, da, wo es sich um die leidenschaftliche Bewegung des Suchens der Wahrheit, aus der man sein Leben schöpft, handelt. Als eine solche ist auch die Bewegung zu fassen, in der das Wort „ἀεί“ betont auftaucht, als Ausdruck des ungeheuren Dranges des Eros, der das Absolute und seine Verwirklichung sucht, — das Absolute, das man weder in einem bloßen Moment oder allein in einer bestimmten, begrenzten Zeit ganz besitzen, noch es in einem bloßen Augenblick oder allein in einer Zeitstrecke, so groß sie auch sei, ganz verwirklichen kann. Keine Erfüllung eines bloßen Momentes kann in der eigentlichen Liebe die letzte Erfüllung sein, solange sie sich nur als momentan und nicht als ewig fühlt. Deshalb ist das Ungenügen selbst in der erfüllten Gegenwart, — ein Ungenügen, dessen Grund meistens der Liebende nicht bestimmt fassen und es ausdrücken kann, — ein Symptom der Liebe. Der platonische Aristophanes stellt uns eine solche Situation dar und um dem unausdrückbaren Bedürfnis, das das Ungenügen in der erfüllten Gegenwart hervorbringt, Ausdruck zu geben, läßt er einen wohlwollenden Gott vor den umarmten Liebenden erscheinen, die doch in dieser Umarmung nicht Alles,

<sup>16)</sup> „Ἔστιν ἄρα συλλήβδην ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεί.“ — Πλάτωνος, *op. cit.*, 206.

das Ganze und das Letzte finden können, — läßt Hephäst, mit seinen Werkzeugen, erscheinen, der die Umarmten fragen würde: „Was ist es, ihr Menschen, was ihr voneinander haben wollt? Und sie wüßten es nicht und er fragte wieder: Begehrt ihr wohl dies, so sehr als möglich in Eins zusammenzugehen, so daß ihr Tag und Nacht voneinander nicht ablaßt? Denn wenn ihr das begehrt, so will ich euch in Eins zusammenschmelzen und -schweißen, so daß ihr, die zweie, einer geworden seid und solange ihr lebt, als Einer beide gemeinsam lebt, und wenn ihr gestorben seid, auch dort im Hades Einer statt zweie seid, gemeinsam im Tode? Wohlan, seht, ob ihr das erstrebt und euch diese Erfüllung zufrieden macht! — Wir wissen, das hörend würde nicht einer nein sagen oder einen anderen Wunsch verraten, sondern würde meinen, genau das gehört zu haben, was er von je beehrte: Vereint und verschweißt mit dem Geliebten aus zweien Einer zu werden“<sup>17</sup>). — Dieser Versuch, das Unausdrückbare des Liebesdranges zum Ausdruck zu bringen, — seiner Unbestimmtheit Bestimmtheit zu geben — seine beruhigende Gestaltlosigkeit ins beleuchtende Wort zu bannen — kommt aus derselben philosophischen Leidenschaft, die zu den begrifflichen sokratischen Erörterungen über die Natur des Eros geführt hat und hat in anderer Form denselben Inhalt wie diese Erörterungen. Hier aber ist die Gestaltung nicht mehr begrifflich, sondern bildlich. Indem in der Abstraktion der begrifflichen Bestimmung mehr der abstrakte Drang als seine konkrete Verwirklichung Formulierung finden konnte, hier ist es die konkrete Verwirklichung des Dranges, die uns gezeigt ist, und die beruhigender, befriedigender als die begriffliche auf uns wirkt, denn in der Liebe kommt es nicht auf das Abstrakte, sondern auf das Konkrete, — nicht auf das Wollen, sondern auf seine Verwirklichung, — nicht auf den bloßen Sinn, sondern auf die tastbare, auf die mit den Sinnen wahrnehmbare Wirklichkeit an. So erscheint das „ἀεί“ der begrifflichen Fassung — das „für immer den Geliebten zu eigen zu haben“ — in dieser Fassung als ein Wollen, dessen konkrete Verwirklichung wir noch nicht sehen. Da aber liegt gerade eins der schmerzlichsten Probleme der Liebe, — das Problem unserer Arbeit. — Die Liebe als der Drang nach dem Absoluten ist auch ein Drang nach dem Ewigen. Ewig muß man mit dem Geliebten verbunden sein — und das in der Wirklichkeit, in unserer Zeit. Wie kann man aber das Ewige in dem Zeitlichen verwirklichen? —

---

<sup>17</sup>) Πλάτωνος, Συμπόσιον, 192d—192e. (Die Übersetzung nach Kurt Hildebrandt, Platons Gastmahl, Leipzig MCMXXXIV, S. 99.)

Das „ἀεὶ“ der begrifflichen Bestimmung des „Symposions“ beantwortet die Frage unbestimmt — obwohl die Erörterung, aus der dieses „ἀεὶ“ hervorgekommen ist, zeigt, daß es als das immer Gegenwärtige in der Zeitfolge, mindestens momentan, aufgefaßt ist<sup>18)</sup>. Die Bestimmung aber bleibt jedenfalls abstrakt und läßt uns in der Angst des Unbestimmten. Erst die Tastbarkeit eines Bildes wie das aristophanische, befriedigt unser Bedürfnis nach sinnlicher Bestimmtheit, Konkretheit, Wirklichkeit. Das „ἀεὶ“ wird als das dauernde Zusammenleben und nach dem Tode das dauernde Zusammensein dargestellt. — Die Liebe muß nicht abstrakt bleiben, sondern sich konkret verwirklichen. Deshalb sucht Platon in seinem „Symposion“ das Abstrakte seiner begrifflichen Erosschilderung, durch andere Mittel, als Konkretes in seiner Verwirklichung zu zeigen. — Die eigentliche Liebe will für immer das Geliebte haben. Ihre echte Verwirklichung also ist die T r e u e — mindestens die lebenslängliche Treue. Diese letzte Verwirklichung wird von Pausanias geschildert und verteidigt, der, obwohl er jede Transzendenz ignoriert und mit Strenge sich in der reinsten Immanenz der Sitte und der Gesellschaft einschließt, einen so tiefen Ernst zeigt, daß seine Behauptungen den Charakter einer ergreifenden Wahrheit und Wichtigkeit bekommen. — Nicht alle Lieben sind echt; jede echte Liebe aber muß ewig sein — hatten wir oben betont. — Nicht alle Lieben sind echt, jede echte Liebe aber muß lebenslänglich treu sein — ist die Behauptung von Pausanias. Deshalb ist „schlecht“ der Liebhaber, „der den Leib mehr als die Seele liebt. Er ist ja nicht bleibend, weil er ein nicht bleibendes Ding liebt. Denn sobald die Blüte des Leibes, die er ja liebte, schwindet, fliegt er davon und macht viele Worte und Versprechungen zuschanden. Wer aber verliebt ist in das Wesen, welches edel ist, bleibt sein lebenslang, weil er mit dem Bleibenden verschmolzen ist“<sup>19)</sup>. — Mit Sicherheit ein bleibender Liebesgegenstand können auch nicht die Knaben sein, die noch keine Form haben und deren Ausgang „noch ungewiß (ist), in welcher Schlechtigkeit oder Tucht der Seele und des Leibes sie enden werden“<sup>20)</sup>. Deshalb die echten Liebhaber „lieben nicht Kinder, sondern solche, die schon anfangen Geist zu hegen. Das trifft etwa zusammen mit dem Keimen des Bartes. Denn wer da anfängt zu lieben, ist gerüstet, glaube ich, das ganze Leben zusammen zu sein und in Gemeinschaft zu leben, aber er wird jenen nicht betrügen, da er ihn im knabenhaften Unverstand

18) Πλάτωνος, op. cit., 200d cf.

19) Πλάτωνος, op. cit., 183d—e. (Hildebrandt, op. cit., S. 84.)

ergriffen, und lachend davon gehen und zu einem anderen entlaufen“<sup>20</sup>). — Die Treue des Pausanias hat ihre Grenzen an den Grenzen des Lebens. Sie ist eine strenge Verwirklichung, die ihr Gesetz keineswegs von einer Transzendenz, sondern von der bloß menschlichen Stimme der Ratio schöpft, — einer Ratio aber, die nicht gelöst vom anderen Menschen operiert, sondern die mit tiefem Ernst denkt, begründet und befiehlt. Im ganzen „Symposion“ und im Vergleich mit den anderen Reden, zeichnet sich die Rede des Pausanias durch ihre Strenge, ihren Ernst und ihre Enge aus. So ist auch Pausanias’ Treue sehr ernst, sehr streng — aber auch sehr eng. — Wir haben schon gesehen, wie Aristophanes, — indem er das tiefste Bedürfnis der Liebenden in Worten zu fassen sucht, und es als die Verwirklichung einer unendlichen Treue schildert, — die Strecke des Lebens zu eng findet, um dem Drang der Liebenden zu genügen, die Grenzen des Lebens überschreitet, um das unendliche Zusammensein im Hades fortzusetzen. Das Bedürfnis, „den anderen für immer zu haben“, mit ihm für immer verbunden zu sein, kann kein Genügen in der Zeit unserer Lebenslänge finden. Man will den Anderen ewig haben — deshalb will man sich auch ewig. „Unsterblichkeit aber mit dem Guten zu begehren, ist notwendig, wenn wir doch fanden, daß Liebe nach dem ewigen Besitz des Guten trachtet. Notwendig ist nach dieser Lehre, daß die Liebe auch nach der Unsterblichkeit trachtet“<sup>21</sup>). — Für Plato ist das Bedürfnis nach Ewigkeit so tief in der Natur des Eros wesentlich, daß er, indem er unser Bedürfnis nach Unsterblichkeit aus dem Drang des Liebenden, ewig den Geliebten zu besitzen, ableitet, andererseits das Rätsel des Eros mit unserem Bedürfnis nach Unsterblichkeit beleuchten will. Er macht aus diesem Bedürfnis das Licht, aus dem der Eros seinen Sinn bekommt, — das tiefe Fundament, worauf sich der Eros gründet. Eros ist der Drang nach unserer Unsterblichkeit, deren Verwirklichung durch die Zeugung und die Geburt möglich ist. „Die sterbliche Natur (strebt), soweit möglich ewig zu sein und unsterblich. Sie vermag es allein durch diese Zeugung, da sie immer ein anderes Junges anstatt des Alten zurückläßt... So wird auf diese Weise alles Sterbliche erhalten, nicht dadurch, daß es in jeder Beziehung immer dasselbe bleibt wie das Göttliche, sondern indem das Verschwindende und Alternde ein anderes Neues von der Art wie es selbst war, zurückläßt. Durch diese Einrichtung hat Sterbliches an der Unsterblichkeit

<sup>20</sup>) Πλάτωνος, op. cit., 181d. (Hildebrandt, op. cit., S. 80/81.)

<sup>21</sup>) Πλάτωνος, op. cit., 206c—207. (Hildebrandt, op. cit., S. 124.)

teil, der Leib und alles übrige, das Unsterbliche durch eine andere. Wundere dich also nicht, daß ein jedes von Natur das von ihm Entsprössene ehrt, denn der Unsterblichkeit zuliebe ist jedem dieser Eifer und Eros eigen<sup>22)</sup>). Diese Möglichkeit der Unsterblichkeit durch die physische Zeugung, ist auch dem bloß Tierischen gegönnt — das auch in dieser Weise am Göttlichen teilnimmt. Es ist auch die Weise, womit die seelisch unschöpferischen Menschen durch Kinderzeugung Unsterblichkeit und Andenken und Glückseligkeit für alle folgende Zeit sich zu erwerben glauben<sup>23)</sup>). Diese, die bloß „leiblich reif“ sind, die wenden sich mehr den Frauen zu, und hier sind sie verliebt<sup>24)</sup>). — Es sind aber auch Verbindungen fester und dauernder als der erotische Verkehr mit Frauen um der Kindererzeugung willen, — fester und dauerndere Bünde, weil die Kinder, die aus diesen hervorgehen, und die die Bünde zusammenhalten, keine materielle und deshalb vergängliche Wesen, sondern seelische und geistige Schöpfungen sind. — Wer den Zeugungsdrang in der Seele trägt, wenn die schöpferische Zeit kommt, sucht er auch einen schönen Leib, um in ihm zu zeugen. „Und wenn er dabei auch auf eine schöne und edle und wohlgewachsene Seele trifft, so fühlt er sich heftig hingezogen zu diesem ganzen Menschen und zu ihm ist er sogleich voll von Reden über Tucht und über das, was Not ist, damit ein Mann gut sei und wonach man streben muß und bemüht sich, ihn zu erziehen. Denn, glaube ich, indem er den Schönen anfaßt und mit ihm umgeht, zeugt und gebiert er, womit er längst trächtig ist. Und anwesend und abwesend daran denkend zieht er gemeinschaftlich mit jenem das Erzeugte auf, so daß sie viel engere Gemeinschaft als andere durch Kinder miteinander haben und festere Freundschaft, weil sie durch schönere und unsterblichere Kinder miteinander verbunden sind“<sup>25)</sup>). — So steht der erzieherische männliche Liebesbund höher als der andere erotische Verkehr, weil in ihm die Verwirklichung der Ewigkeit möglicher und greifbarer ist. Er ist, nach Diotima, die höchste Form der Erosverwirklichung in der Liebe zum bestimmten Einen und in dem Bund mit ihm — die höchste und letzte Form, in der die Ewigkeit sich in der Treue

<sup>22)</sup> *Πλάτωνος*, op. cit., 207d—208b. (Hildebrandt, op. cit., S. 125/126.)

<sup>23)</sup> *Πλάτωνος*, op. cit., 208d. (Hildebrandt, op. cit., S. 127.)

<sup>24)</sup> Ebenda.

<sup>25)</sup> *Πλάτωνος*, op. cit., 209—209c. (Hildebrandt, op. cit., S. 128/129.)

zum Einen verwirklichen kann. — Der erotische Mensch aber, lehrt Diotima, kann noch höher steigen; — wenige aber sind fähig dazu. Sie müssen die Treue zum Einen brechen, nicht aber um den Trieb nach dem Absoluten und dem Ewigen zu ersticken, sondern um ihm freieren Raum zu geben. — Plato will uns am Ende noch einen letzten und extremsten Versuch der Verwirklichung des erotischen „ἀεὶ“ zeigen — die Unio mit dem Absoluten und Ewigen der Idee, die allein das Bedürfnis nach Ewigkeit des Liebenden völlig erfüllen kann. Jede Liebe ist ein Drang nach dem, was „erstlich immer ist, kein Werden und Vergehen noch Wachsen und Schwinden kennt, das weiter nicht in einer Hinsicht schön und in der anderen häßlich ist, nicht heute schön und morgen nicht, noch mit dem einen verglichen schön, mit dem andern häßlich, als sei es nur für die einen schön, für die anderen häßlich... sondern an sich und für sich einzigartig und ewig, indes das andere Schöne alles an ihm in der Art teil hat, daß dies andere zwar entsteht und vergeht, es selbst aber in nichts sich vergrößert, noch verringert, noch irgendwie davon berührt wird“<sup>26</sup>). — Den Besitz dessen sucht unser erotischer Drang, der aber in seiner Geschichtlichkeit in dem Individuum des Geliebten alles das in plagendem Kampf zu erwerben sucht<sup>27</sup>). Diotima sieht für Allerwenigsten die Möglichkeit der Befreiung von diesem Kampf um das Individuelle durch den Bruch der Grenze des Einen Geliebten und der Erhöhung bis an das Absolute der Idee. — Dazu aber hat nur der göttliche Mensch die Kraft. — Die strenge Geschichtlichkeit zu verlassen, bedeutet die höchste Gefahr sich zu verlieren, „im Allgemeinen zu verschweben“<sup>28</sup>). Der Mensch, dem keine göttliche Kraft gegönnt ist, muß in der Geschichtlichkeit der Liebe zum Individuum um das Absolute und seine Verwirklichung kämpfen. Die platonische Wahrheit, daß dem erotischen Trieb nach dem Absoluten seine einzige völlige Erfüllung nur in der Schau der Ideen gegeben ist, zeigt durch die Höhe, in der es seine Erfüllung finden kann, wie tief das Bedürfnis nach dem Ewigen ist und wie blutig der Kampf sein muß, der die Erfüllung in der Verwirklichung des Ewigen im Bedingten und Zeitlichen suchen soll.

<sup>26</sup>) Πλάτωνος, op. cit., 210e—211b. (Übersetzung nach Franz Boll).

<sup>27</sup>) „Τοῦτο ἐκεῖνο, οὐδὲν ἕνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πόνοι πάντες ἦσαν.“ Πλάτωνος, op. cit., 210 e.

<sup>28</sup>) Goethes Sämmtl. Werke, 3. Bd., 1853, S. 344 (Urworte Orphisch, — Ἔρως, Liebe).