

eben skizziert haben, zeigt sich in ihrer typischen Klarheit gegenüber der Liebe von Faust. Diese Liebe ist gerade das Streben, „Alles“ in „einer“ Person und in der Ewigkeit der Bindung mit ihr zu fassen. Solange Faust diesen Charakter noch nicht vor seinem Gefährten zum Ausdruck gebracht hat, und dieser in ihm nur das Feuer der beschränkten Sinnlichkeit sieht, ist die Ironie von Mephisto gegenüber der ungeduldigen Heftigkeit des Begehrenden — der der Relativität und Unwichtigkeit seiner Begierde in dem „Lauf der Welt“ nicht bewußt ist — nachsichtig, amüsiert und mild lächelnd wie vor einem Kinde<sup>52)</sup>. „Sancta Simplicitas!“ schreit Mephisto vor der Kindlichkeit seines Gefährten. Sobald aber Faust zeigt, daß er einem sittlichen Gesetz gehorchen will, nicht weil es der beschränkte Verstand als vorteilhaft findet, sondern weil er daran als an ein Absolutes unbedingt glaubt, nimmt die Ironie von Mephisto ein furchtbares Gesicht an: polemisch sucht sie den anderen so tief und so tödlich als möglich zu verwunden. — Faust zeigt — indem er die Ablegung des falschen Zeugnisses, das ihm das so begehrte Mädchen in seinen Armen näher bringen könnte, leidenschaftlich ablehnt, — daß er um jeden Preis wahr bleiben will, weil er an die Wahrheit — an seine Wahrheit glaubt. Man fühlt, daß er lebt, weil er den Glauben an die Wahrheit seines Lebens hat. Unwahres Leben, unwahres Sein sind für ihn kein Leben, kein Sein. — Was ist aber das, was Faust als Wahres fühlt? Ist es wirklich wahr? — So kommt Mephisto, um das ganze Leben, das ganze Sein von Faust in Frage zu stellen. — Vielleicht waren die Definitionen, die Faust „von Gott, der Welt und was sich drin bewegt“ seinen Schülern gegeben hat, wahr? — Mächtig beunruhigende Frage für jeden philosophischen Lehrer! Faust ist tief bewegt, und um sich selbst zu beschützen, um seine persönliche Wahrheit vor jeder Diskussion zu retten, würde er vielleicht eine Diskussion von der Wahrheit überhaupt eröffnen, Mephisto aber läßt ihm keine Zeit. Er beschäftigt sich nicht weiter mit dem Philosophen Faust, der in das unpersönliche Gespräch entfliehen könnte, um die Wahrheit des liebenden Faust anzugreifen:

„Ja, wenn man's nicht ein bischen tiefer wüßte.  
Denn morgen wirst, in allen Ehren,  
Das arme Gretchen nicht bethören,  
Und alle Seelenlieb' ihr schwören?“<sup>53)</sup>

<sup>52)</sup> Goethe, op. cit., S. 130 ff.

<sup>53)</sup> Goethe, op. cit., S. 132.

Keine überflüssigen Worte. Da wo man am meisten empfindlich ist, die einfachste Frage verwundet am tiefsten. Das Mittel, das dem Sokrates üblich war, um den Geist anzuspornen und zu erwecken, dient hier dem Mephisto, um den Geist in Verzweiflung und Tod zu bringen. Faust ist tief berührt. Er hält der sarkastischen Frage und dem Zweifel, der sich in ihm selbst erhoben hat, stand, indem er bejahend mit der größten Heftigkeit antwortet: „Und zwar von Herzen!“ — Mephisto aber wechselt nicht das Spiel:

„Gut und schön!

Dann wird von ewiger Treu' und Liebe,  
Von einzig überallmächt'gem Triebe —  
Wird das auch so von Herzen gehen?“

Es hat getroffen. Faust kann nicht mehr weiter hören. „Laß das! Es wird!“ ruft er. Er kann Mephisto nicht ganz widerlegen. Er fühlt, daß der Andere nicht Unrecht hat. Das Verschwinden jedes Daseienden ist eine Wirklichkeit, die man nicht leugnen kann. Wie kann man etwas Wirkliches ewig nennen? Und doch, wie kann man auch sein höchstes Bedürfnis und sein höchstes Erlebnis als unwahr, als ein „teufliches Lügenspiel“ vernichten? Alles droht zusammenzustürzen und es bleibt ihm nichts übrig, als mindestens den Namen dessen, wonach sein ganzes Wesen strebt, zu retten:

„Wenn ich empfinde  
Für das Gefühl, für das Gewühl  
Nach Namen suche, keinen finde,  
Dann durch die Welt mit allen Sinnen schweife,  
Nach allen höchsten Worten greife,  
Und diese Glut, von der ich brenne,  
Unendlich, ewig, ewig nenne,  
Ist das ein teuflisch Lügenspiel?“<sup>54)</sup>

So oft, wenn man von einem äußeren oder inneren Mephisto vor den Abgrund gebracht wird und den Boden verliert, glaubt man durch Namen und Worte sich festhalten zu können. — Es ist freilich wahr, daß Namen und Worte manchmal die Kraft haben, uns wieder auf den festen Boden zu bringen.

<sup>54)</sup> Goethe, op. cit., S. 132.

Es sind aber auch Menschen (keine Dichtergeschöpfe mehr), die frei von jedem Mephistophilismus sind, die sogar als der Gegensatz von Mephisto gelten könnten, — die nicht mehr von der Beschränktheit, sondern im Gegenteil von der schönsten Weite charakterisiert sind, — mit dem tieferen Ernst nach dem Höchsten streben, — und die doch auch das letzte Mißtrauen gegenüber der Ewigkeit der Liebe zeigen. — „Die Beständigkeit ist nur eine Chimäre, sie kommt in der Natur nicht vor, es handelt sich hier um das unsinnigste Erzeugnis all unseren Denkens.“ So lautet eine Stelle aus dem Notizenheft des Mannes<sup>55)</sup>, der sich (mit dem Stolz des Menschen, welcher sich ein Verdienst mit dem äußersten Leid erworben hat) rühmte, er habe die „Virtus“ der Freundschaft, „von der alle Welt spreche, ohne sie zu kennen in seiner langen Einsamkeit studiert, wie man eine Wissenschaft studieren müsse“<sup>56)</sup>. — Hier spricht nicht mehr der Mensch, für den alles im Lauf ist. In Gegenteil, WINCKELMANN ist von jenen „platonischen Naturen, denen der Lauf der Erscheinungen so feindlich ist, — die von dem Zufälligen des verschwindenden Individuellen so beunruhigt werden, daß ihnen eine Erhebung ins Überindividuelle, eine Rettung ins Allgemeinere notwendig ist. Nicht ins Allgemeine des Naturgesetzes, wo man sich verflüchtigt und von der Last seines Selbst sich befreit, indem man sich verliert, — wie das manchmal zum Beispiel bei Marcel Proust der Fall ist. Plato vor dem absolut Individuellen des Geliebten sieht den Abglanz einer Idee — oder nennt den Namen eines Gottes. Der Geliebte ist durch die Teilnahme an der Idee oder an der göttlichen Substanz über seine Individualität erhoben. *Δίων* wird zu *δίος*<sup>57)</sup>. So fühlt auch der liebende Winckelmann seine Liebe „aus dem Schoße der ewigen Liebe kommend“ — fühlt in der geliebten Person „eine Spur von derjenigen Harmonie, die über menschliche Begriffe geht und von der ewigen Verbindung der Dinge angestimmt wird“<sup>58)</sup>. Der Gegenstand seiner Liebe ist für ihn nicht der einfach Einzige und Unersetzbare, sondern die Verwirklichung der Idee des Freundes oder der Schönheit. Er läßt

<sup>55)</sup> Johann Joachim Winckelmann. — Die zitierte Stelle bei Berhold Vallentin, Winckelmann, Berlin 1931, S. 101 u. 124.

<sup>56)</sup> Winckelmanns Brief v. 22. 2. 1765 an John Wilkes (Ztschr. f. bild. Kunst, Bd. XXIII, S. 140) — Vgl. auch B. Vallentin op. cit., S. 157.

<sup>57)</sup> Πλάτωνος, Φαίδρος 252e.

<sup>58)</sup> J. J. Winckelmann, Kleine Schriften und Briefe, herausgeg. von Hermann Uhde-Bernays, II. Band. Leipzig 1925, S. 240.

— ganz platonisch — das Rätsel des Absolut-Individuellen vorbeigehen — um sich den Rätseln der Freundschaft und der Schönheit zu widmen. Er wollte „das große Geheimnis“ der Schönheit in ihrer Ewigkeit fassen — und die Freundschaft in ihrer mythischen Reinheit und Höhe — „einen Phönix, von welchem viele reden und den keiner gesehen“ hat — verwirklichen. Das aber, was Winckelmann zu dem Streben nach dieser Verwirklichung trieb, kam von dem Kern, von dem Ursprung seines Wesens — von dem Urtrieb, der einem Leben den Sinn und die Bewegung bestimmt. Es war das Urbedürfnis seines Seins, von dem Alles abhängt. — Er fühlte sich zu der höchsten Form der Freundschaft „geboren“, derselben „nicht allein sich fähig, sondern auch in höchstem Grade bedürftig; er empfand sein eigenes Selbst nur unter der Form der Freundschaft, er erkannte sich nur unter dem Bilde des durch einen dritten zu vollendenden Ganzen“<sup>59)</sup>. — Er war „das Person und Leben gewordene Bedürfnis nach Freundschaft“<sup>60)</sup>. — Deshalb konnte auch das, was er als sein Studium der Freundschaft bezeichnete, keineswegs ein distanzirtes, wissensbegieriges, spielerisches oder ironisches Beobachten des menschlichen Herzens sein. So kann man die Bewegung, die aus dem Urbedürfnis seines Wesens entspringt, nicht studieren. Dieses Studium war — wie uns seine erhaltenen Briefe zeigen, — nichts anderes als die leidenschaftsvolle und erhellende Reflexion, die vom Leben kommt um Leben zu zeugen — ein Leben, das seinen ganzen Sinn aus dem rastlosen Streben nach Freundschaft erhält, aus dem unerbittlichen Kampf mit allen den Kräften, — mit den reflektierenden auch — um sich und die geliebte Person bis in die Höhe dessen, was er als „heroische Freundschaft“ bezeichnete, zu erheben<sup>61)</sup>. In diesem harten Kampf hat Winckelmann keine Zeile über die Freundschaft geschrieben — und was ist aus seiner Feder entstanden, das sich nicht direkt oder indirekt auf die Freundschaft bezieht? — die nicht mit Blut geschrieben sei. — Blut aber ist Wahrheit. — So wenn man den mephistophelischen Hohn nicht als Wahrheit fühlen kann, die Feststellung der menschlichen Unbeständigkeit, die Winckelmann in einem Moment seines Kampfes um Kommunikation anerkannt hat, ist für jeden, der sie in der Bewegung des Strebens, aus dem sie entstanden ist, faßt, erschütternd wahr.

<sup>59)</sup> Goethe, Winckelmann (S. W. XXX. Bd. S. 15).

<sup>60)</sup> B. Vallentin, op. cit., S. 124.

<sup>61)</sup> B. Vallentin, S. 106 u. 98.

Einen ähnlichen Charakter fühlen wir auch in der ersten sokratischen Rede des platonischen „Phädrus“. Selbst Plato, der größte Mystagoge in die Ewigkeit der Liebe, ist einer der unerbittlichsten Maler der Treulosigkeit in ihr. Der Mut seiner kurzen, aber doch so eindrucksvollen Schilderung des unbeständigen Eros, ist nur mit der Kühnheit der gewagtesten modernen Analysen — eines Marcel Proust zum Beispiel — vergleichbar. Wenige haben gewußt die Liebe als Krankheit so „wahr“ darzustellen wie Plato. Und doch betrachtet man gewöhnlich die erwähnte sokratische Rede, die diese seine Darstellung enthält, als „unwahr“, als ein bloß rhetorisches Spiel, das nur als Form einen Sinn hat und das als Inhalt nichts anderes als eine „falsche Meinung“ ist. Der Irrtum ist leicht zu erklären. Man stellt sich meistens die Wahrheit nur als etwas Festes und Objektives vor, das unabhängig von jedem Einzelnen und der Bewegung seines Lebens, außerhalb jedes Werdens und fern von jedem Widerspruch endgültig und unwandelbar da steht. Wie könnte also — einer solchen Wahrheitsvorstellung nach — die erste sokratische Rede im „Phädrus“ wahr sein, indem sie nicht nur inhaltlich so nah der „unwahren“ Rede des Lysias steht, sondern auch vor allem selbst von Sokrates als unwahr erklärt wird und das Gegenteil bildet von seiner unzweifelhaften „wahren“ zweiten Rede? Kann dieselbe Aussage in einem Mund wahr sein, in einem anderen unwahr — jetzt wahr sein, bald unwahr werden und doch noch immer wahr bleiben? — Dem Verstande, der eine solche Frage negativ beantwortet, — weil eine lebende, eine sich bewegende Wahrheit ihm unfaßbar ist, — bleibt die Welt der platonischen Dialoge verschlossen. Obwohl im platonischen Werk die eine, endgültige, objektive und ewige Wahrheit immer als das Ziel vorschwebt und in Sokrates' Mund als das Maß gilt, um jede Bewegung des philosophischen Strebens zu beurteilen, — ist bei Plato die Dialektik, die Dialogik, bis zur höchsten Offenbarung, nach der sie strebt, ein unruhiges Leben, entstehend aus dem Ringen des Wahren gegen das Unwahre, um die höchste Wahrheit zu erobern; — ein Leben, das keineswegs unpersönlich und leiblos auftritt, sondern dessen Träger lebendige Individuen mit der ganzen Tragik — manchmal der Komik — ihres persönlichen Schicksals sind. Es handelt sich nicht um die zügellose Bewegung eines wurzellosen und blutlosen Denkens, — sondern um die dramatische Bewegung, die aus dem Kampf eines Einzelnen entspringt, der sein Selbst nicht nur in Gedanken, sondern in Wort und Gebärde formt, um den Anderen — wieder einen Einzelnen

— nicht zu Gedankenäußerungen zu treiben, sondern um ihn zu erwecken, zu erschüttern, zu führen, zu bilden, zu retten als einziges und eigentliches Sein. In einem solchen Prozeß sind die bloßen Gedanken an sich nicht das erste. Ihre Beziehung zur Wahrheit bekommen sie nicht aus ihrer Beziehung zur Richtigkeit. Die Tiefe, aus der sie kommen, — der Ernst, der sie zusammenhält, — die Echtheit des Strebens, aus dem sie emporwachsen, — der Eros, der sie durchglüht, sind die Kräfte, die die Wahrheit dieses Gedankens bestimmen. Eine solche Wahrheit aber kann nichts Erstarrtes sein. Sie ist Leben — das heißt im rastlosen Streben, in dauernder Gefahr, in dramatischem Kampf. — In einer solchen Bewegung kann das Wahre unwahr werden oder sein — das Unwahre Wahrheit zeugen oder tragen. So, wenn wir die erste sokratische Rede im „Phädrus“ als unwahr werden erklären müssen, ist sie doch und bleibt sie immer erschreckend wahr. Nur wer den Schrecken ihrer „Wahrheit“ gefühlt hat, darf sie unwahr nennen. Sie zeigt uns eine von unseren Möglichkeiten, wozu uns unsere Natur treibt. Wenn wir uns nicht dagegen wehren, werden wir vielleicht in ihrem Abgrund vernichtet werden. Rettende Möglichkeiten öffnen sich vor uns. Um nach ihnen aber streben zu können, müssen wir erst die letzte Gefahr mit Mut in allem Ernst und als Wahrheit ansehen. Daß die Liebe eine Krankheit ist, ist eine fürchterliche Wahrheit, die wir anerkennen und bis in ihre schreckliche Tiefe durchschauen müssen, um uns die wahrhaftige Liebe möglich zu machen. Es ist kein Zufall und kein Spiel, daß Plato, ehe er uns den Eros als Heil schilderte, ihn uns als Krankheit darstellte.

Zu dieser Schilderung hat eine Rede von Lysias den Anlaß gegeben, — eine Rede, die der sie korrigierenden von Sokrates sehr nahe stehen würde, wenn das Ethos, das die sokratische Rede so „wahr“ macht, nicht völlig bei Lysias fehlte. — Wie könnte der für seine „Ethopöie“ berühmte Mann ein wahres Ethos haben? — Sein Wort war epideiktisch und sein Ziel der gesellschaftliche Erfolg. Das Wort von Sokrates war psychagogisch, sein Ziel die erweckende Wirkung. Die Rede des Lysias — „daß man dem nicht Verliebten vor dem Verliebten zu willen sein müsse“ — war das anspruchsvolle rhetorische Kunststück, das eine pikante Paradoxie vor einem reizbegierigen Publikum verteidigt, um den Beifall abzugewinnen. Die psychologischen Behauptungen, die er aufstellt, sind der üblichen Psychologie entnommen, die in einer „Gesellschaft“ gilt, wo man den Menschen nicht als Einzelnen, sondern nur als Beobachtungsgegenstand, über den man sprechen kann,

kennt. Er besteht aus nichts als Trieben, die ihre Befriedigung fordern und einen Verstand, der seinen Vorteil verfolgt; in den Grenzen der „gesellschaftlichen Sittlichkeit“ aber soll er immer bleiben. Den Menschen beobachtet man in der Gesellschaft, nicht um ihn zu verstehen, sondern um über ihn zu sprechen. Das Lob oder der Tadel des Nächsten ist der größte Reiz der gesellschaftlichen Konversation. Lysias bedient sich außer der landläufigen Psychologie auch der geltenden gesellschaftlichen Maßstäbe, um seiner reizenden Paradoxie den anständigen Schein zu geben. — Warum, fragt er, muß man dem Liebenden sich hingeben? Weil er am meisten in Not nach uns ist? Wenn es so ist — denkt er weiter, um die Sache ins gesellschaftliche Absurdum zu führen, — dann muß man auch in den Festen, die man gibt, keineswegs seine Freunde, sondern diejenigen einladen, die am meisten bedürftig sind: die Bettler. — Kein Gesellschaftsmensch könnte eine solche Argumentation bestreiten. — Mit solchen Mitteln hat Lysias tatsächlich seine paradoxen Behauptungen für jeden gesellschaftlichen Menschen unbestreitbar gemacht: für diesen ist es wirklich bewiesen, daß der Knabe sich keineswegs dem Liebenden, sondern dem Nüchternen, der ihm seine Freundschaft bietet, hingeben muß. — Der Wert der „Treue“ spielt natürlich eine große Rolle in der Argumentation. Die Treue ist ein wichtiger gesellschaftlicher Wert — der aber für die gesellschaftliche Psychologie — wie uns die Selbstverständlichkeit, mit der es uns Lysias sagt, zeigt, — eher dem nichtliebenden als dem liebenden Freund eignet. — Einer der wichtigsten Vorteile des besonnenen, nüchternen und freien Mannes, den Lysias gegenüber dem vom Wahn der Liebe Bezwungenen verteidigt, ist seine Beständigkeit. Wie könnte er treulos werden, wenn er nicht durch die Leidenschaft vergewaltigt, sondern in voller Selbstbeherrschung, — nicht aus dem Trübsinn der Krankheit, sondern aus der Klarheit des freien Nachdenkens, — nicht um sich von gegenwärtigem Leid zu befreien, sondern um künftige Früchte zu ernten, — nicht von dem vergänglichen äußeren Reiz des Freundes, sondern von unvergänglichen Tugenden gelockt, — seine Freundschaft dem Knaben geboten hat? Ist all das nicht „das Zeichen einer Freundschaft von dauerndem Bestand?“<sup>82)</sup> Und ist nicht der Liebende, der den Gegensatz gerade des Beständigen bildet, der Mann, „der sich nur kurze Zeit darum Mühe gibt“, — der Mann, „der, indem er seine Begierde befrie-

---

<sup>82)</sup> Πλάτωνος, Φαῖδρος, 233c.

dig, schon einen Vorwand zu Feindschaft sucht?<sup>63)</sup> — Ein Bild des Liebenden, das den tiefsten Schrecken einflößen könnte, wenn es ernst gemeint wäre, wenn es als wahr aufgefaßt wäre! — In dem Kreis aber, in dem dieses Bild aufgestellt war, hatten der Ernst und die Wahrheit keinen Platz. Lysias malte es mit dem gefällsüchtigen Lachen des Menschen, dem ein bloßer Beifall nicht genügt, sondern der die gesellschaftliche Gefühlserregung beabsichtigt; — und es war gemacht für einen bestimmten Kreis, der nichts verlangte als von der Virtuosität die Verblendung und von dem, was er Kunst nannte, den Reiz. Ein solches Werk, das in der Gesellschaft, wo Lysias herrschte, erregte, verlor, vor Sokrates vorgetragen, seinen ganzen Sinn. Das, was man dort als Kunst bewunderte, sieht hier „kunstlos“ aus<sup>64)</sup>. Alles, was dort wahr schien, zeigt sich hier in seinem bloßen Schein<sup>65)</sup>. Gleichgültig für den Gegenstand an sich und seinen erschreckenden Sinn, hatte man es dort nur als Material benützt, um eine verblendende „kunstvolle“ Form hervorzubringen. Wer hat aber an das Wort gedacht? — Wer hatte an die „Kraft des Logos“<sup>66)</sup>, die die Seele anpacken, erschüttern, durchdringen, führen kann, gedacht? — Wer wollte mehr als „reden“ — und wer verlangte mehr als „hören“? — Hinter dem spielerisch ironischen Ton des Sokrates vor Lysias' Kunststück spürt man seine Entrüstung. Er wird der Rede des Lysias eine eigene Rede gegenüberstellen, über denselben Gegenstand, — für den oberflächlichen Zuhörer sogar in demselben Ton. Hier aber wird es in vollem Bewußtsein der Kraft des Wortes, des Sinnes des Wortes, der Verantwortung des Wortes gesprochen. Sokrates bedeckt sein Gesicht mit seinen Händen, um die Rede zu halten. Er wird eine schreckliche Wahrheit sagen, — er wird dunkle Abgründe des menschlichen Herzens, das die Götter verlassen haben, hinter dem Schleier des Spieles, seiner Hände und der rhetorischen Form aufdecken: Nicht für jeden sind solche Worte. — Wer aber hören kann, hört den Schrecken und den Schwindel vor den alldrohenden Gefahren des von Gott Verlassenen, sprechen. — Der Eros, wie Plato ihn in diesem Moment sieht, ist kein Gott<sup>67)</sup>. Der von ihm Besessene ist dem Wahnsinn übergeben ohne jede höhere Hilfe. Erschreckend ist wirklich das Bild des gottleeren Wahn-

<sup>63)</sup> Πλάτωνος, op. cit., 234a.

<sup>64)</sup> Πλάτωνος, op. cit., 262c.

<sup>65)</sup> Πλάτωνος, op. cit., 260a.

<sup>66)</sup> Πλάτωνος, op. cit., 271c—d.

<sup>67)</sup> Πλάτωνος, op. cit., 238b—c.

sinnigen. Wie könnte ein solcher Zustand dauern — und wie kann man sich und dem anderen treu bleiben, wenn man sich einmal von der Krankheit und von ihm befreit hat? — Ist ein solcher Liebender, indem er liebt, „schädlich und widerwärtig, so zeigt er sich später, wenn diese Liebe aufgehört hat, *treulos*: in der Zeit, für die er unter vielen Schwüren und Bitten seine großen Versprechungen machte, um mühsam den Geliebten dabei festzuhalten, daß er damals den Umgang, der ihm schon lästig war, noch ertrug in der Hoffnung auf Vorteile. Jetzt, wo er sein Wort einlösen soll, hat er inzwischen zum Herrn und Leiter seines Willens anstatt der Verliebtheit und des Wahnsinns Verstand und Besonnenheit genommen und ist so ein anderer geworden, ohne daß der Knabe es merkte. Dieser bittet ihn um den Dank für das Vergangene, indem er ihn erinnert an das, was sie miteinander getan und gesprochen haben, als wäre es noch derselbe Mensch, zu dem er redet. Jener aber wagt es vor Scham nicht zu sagen, daß er ein anderer geworden, und doch kann er die Eidschwüre und Versprechungen aus der Zeit des früheren törichten Regiments nicht erfüllen, da er jetzt Verstand besitzt und zu Besonnenheit gekommen ist und nicht durch Handlungen gleich früheren jenem Menschen von damals ähnlich und wieder mit ihm identisch werden will. So wird er denn notgedrungen zum Ausreißer und zum Betrüger. Das Blatt hat sich gewendet: der frühere Liebhaber flieht vor seinem Liebling. Dagegen dieser sieht sich gezwungen, voll Unwillens und unter Verwünschungen ihm nachzulaufen — darum, weil er die ganze Geschichte von Anfang an nicht verstand, nämlich, daß er eben nicht vormals dem Verliebten, der als Sklave seiner Leidenschaft nicht bei Besinnung war, hätte zu Willen sein sollen, sondern viel eher einem Nichtverliebten, der bei Verstand war<sup>68</sup>).

Daß der Liebende früher oder später eine ganz andere Person gegenüber dem Verliebten werden wird, die völlig fremd von ihrem toten Vorgänger ist — eine Wirklichkeit, die uns Plato in so lebendiger Dramatik schildert, — ist eines der Grundmotive, durch deren wiederholte, unermüdliche und vielförmige Gestal-

<sup>68</sup>) Πλάτωνος, op. cit., 240—241c. (Die Übersetzung nach Constantin Ritter, Phaidros, in der Philosophischen Bibliothek, Bd. 152, Leipzig 1914, S. 50 f.)

1  
tung in seiner großen Zeitfreske<sup>69)</sup>, uns Marcel Proust — freilich in einer gottleeren Welt und ferne von Platos Höhe, — die „vierte Dimension der Zeit“<sup>70)</sup> „fühlbar“ gemacht hat. — Nicht mehr in der erschütternden Dramatik einer Situation — wie wir es eben bei Plato gesehen haben —, sondern in einer troslosen, verzweifelten und müden Bewegung hat er uns die Wirklichkeit, daß unser Herz den Gesetzen der Zeit unterworfen ist, gezeigt. Die Romane, wo man „auf der einen Seite oben einen hoffnungsvollen Liebenden verlassen hat“ und „unten auf der nächsten ihn wieder als Achtzigjährigen findet, der im Hof eines Spitals mühselig seinen täglichen Rundgang zustande bringt und kaum auf die an ihn gerichteten Worte erwidert, da die Vergangenheit ihm entfallen ist“ — geben schon dem Knaben das traurige Gefühl, daß man nicht außer der Zeit steht, sondern daß man ihren Gesetzen unterworfen ist<sup>71)</sup>. Wie an dem Wissen von allem, das sich in der Zeit verwirklicht, so haftet auch an dem Wissen von der Liebe eine tiefe Melancholie<sup>72)</sup>. Daher die dunkle Schwermut, welche das große Werk von Marcel Proust atmet. Es ist eine Erzählung in erster Person von einem Manne, der keine Illusion mehr gegenüber der zeitlichen Wirklichkeit hat<sup>73)</sup>, — der nur an die außerzeitliche Substanz der Dinge und an den Weg und die Kraft, diese Substanz zu fassen und sie in Gestalten zu bannen: an die Kunst, glaubt. Er führt uns die Geschichte der Bildung seines Wissens und seines Glaubens vor, mit der Stimmung und dem Ton des schon fest Glaubenden und illusionslos Wissenden. — Die traurige Ahnung, die ihm die Romane von der Gesetzlichkeit der Zeit gaben, entwickelt sich durch die schmerzlichsten Erfahrungen zu einem Wissen von ihr, das ihm das Leben in der Zeit zu einer unerträglichen Gefangenschaft macht, die er mit allen seinen Kräften zu überschreiten, zu überwinden, zu überwältigen strebt, indem er sie

<sup>69)</sup> Marcel Proust, *A la Recherche du Temps Perdu*, Paris, éditions de la Nouvelle Revue Française, Tome I: *Du Côté de chez Swann*, 145. Aufl., 2 Bde. — Tome II: *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, 107. Aufl., 3 Bde. — Tome III: *Le Côté de Guermantes I*, 82. Aufl., 1. Bd. — Tome IV: *Le Côté de Guermantes II, Sodome et Gomorrhe I*, 72. Aufl., 1. Bd. — Tome V: *Sodome et Gomorrhe II*, 76. Aufl., 3 Bde. — Tome VI: *La Prisonnière (Sodome et Gomorrhe III)*, 45. Aufl., 2 Bde. — Tome VII: *Albertine disparue*, 29. Aufl., 2 Bde. — Tome VIII: *Le Temps Retrouvé*, 49. Aufl., 2 Bde. (Deutsche Übersetzung des I und II Tom.)

<sup>70)</sup> M. Proust, op. cit., Tome 1, Bd. I, S. 92. — Tome VIII, 2. Bd., S. 256.

<sup>71)</sup> M. Proust, Tome II, 1. Bd., S. 77.

<sup>72)</sup> M. Proust, Tome II, 1. Bd., S. 143.

<sup>73)</sup> ebenda, Tome VIII, 2. Bd., S. 22 ff.

durch die Kunst in zeitlosen Formen gestaltet. In dieser Gestaltung aber spricht nicht nur die Freude des Gestalters, sondern auch die schwermütige Resignation des Entsagenden. Die Lehre des Lebens war für ihn, daß die Zeit weder Glück noch Erfüllung geben kann. Wie könnte man diese Wahrheit ertragen, — wie könnte man die Wirklichkeit leugnen, wenn man keine höhere außerzeitliche Wirklichkeit anerkennen würde, in der man die vernichtende Kraft der Verzweiflung auflösen könnte, indem man sie in objektives Wissen verwandelt; — eine Verwandlung, die uns die Freude, den Stolz und die Ruhe des Verwandlenden und des Wissenden gibt? Wie trostlos aber ist das Wissen des Menschen, der sein Urbedürfnis nach Liebe nicht erfüllen konnte und der mit dem Wissen, daß die Liebe keine Erfüllung geben kann, dieses Urbedürfnis zur Resignation und zum Schweigen bringen will! Man übertreibt die Inhalte seines Wissens, man wiederholt sie, man schreit, man macht Lärm mit ihnen, um anderes tieferes Schluchzen zu bedecken. Manchmal aber wird man müde. Man weiß es und man sagt es leis... Die Stimme ist gebrochen und eine unendliche Melancholie bringt Tränen in die Augen. — In solchen Momenten hat uns Proust die Liebesgeschichte von seinem Swann erzählt.

Swann ist kein schwärmender junger Mann mehr. Er weiß schon Bescheid mit der Liebe, als er noch einmal von ihrer Macht gepackt wird. Schon nach einer schönen Zusammenkunft mit der Geliebten — eine Zusammenkunft der ersten und glücklichen Zeit seiner Liebesbeziehung, — macht ihn der Anblick des Mondes denken, daß, wie dieser auch die Liebe „nicht minder unveränderlichen Gesetzen“ gehorcht, — daß auch sie ihre bestimmten Phasen hat — und er fragt sich, „ob die Periode, in die er eintrat, noch lange dauern werde, oder ob sein geistiges Auge das teure Angesicht bald nur noch weit entfernt und verkleinert erblicken sollte, fast ohne daß sich noch ein Zauber von ihm ausbreitete“<sup>74</sup>). Das war aber ein bloßer Gedanke, der seine tiefere Schicht, wo das Gefühl der Stärke seiner Liebe herrschte, nicht erreichen konnte. Es war noch die glückliche Zeit der Sorglosigkeit, die an die Dauer des Glückes glaubt, und während deren noch keine Warnung des Wissens tiefer wahrnehmbar wird. Selbst die Warnung eines Satzes seiner geliebten Sonate konnte ihn nicht rühren. „Was macht es aus, daß sie ihm von der Zerbrechlichkeit der Liebe sprach — die seine war ja so stark! Er spielte mit der Trau-

<sup>74</sup>) M. Proust, Tome I, 2. Bd., S. 36.