

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 Verwandelnden 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“⁷⁴). 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-

⁷⁴) M. Proust, Tome I, 2. Bd., S. 36.

tigkeit, die der Satz verbreitete, er fühlte sie über sich herziehen, aber wie ein Streicheln, das seinem Glücksgefühl mehr Tiefe und Süßigkeit verlieh⁷⁵⁾. — Diese Liebesphase aber ist bald vorüber. Sein Wissen kann tiefer gelangen. Er wagte zwar nicht mehr, sich zu sagen, „aus Furcht, es nicht glauben zu können“, daß er immer Odette lieben würde — „suchte aber wenigstens die Annahme aufrecht zu erhalten, er werde immer aus Gefallen an der Gesellschaft, wo Odette verkehrte, sein ganzes Leben aus- und eingehen (eine Behauptung, die a priori weniger prinzipielle Einwände von Seiten seines Verstandes auf den Plan rief) und sah sich schon auch künftighin Abend für Abend mit Odette zusammentreffen; das bedeutete zwar vielleicht nicht ganz dasselbe wie „sie immer lieben“, hieß aber doch so lange er sie liebte, soviel wie glauben, daß kein Tag vorbeigehen würde, an dem er sie nicht sähe — und mehr wollte er nicht⁷⁶⁾. Das Bedürfnis, für immer mit ihr verbunden zu sein, war so groß, daß selbst, wenn man ihm sagen würde, daß sie nicht an seinem Individuum, sondern an seiner hohen sozialen Position oder an seinem Geld hing, würde es ihm nicht unangenehm sein, „daß man ihre Anhänglichkeit an ihn oder gar das Sichfinden ihrer Seelen auf etwas so Massives wie der Snobismus oder das Geld zurückführte⁷⁷⁾. Vielleicht hätte er nicht einmal darunter gelitten, daß Odettes Liebe zu ihm auch das Moment des Interesses enthielt, „das ja viel mehr Dauer verhiess als der Reiz oder das Gute, was sie an ihm fand: versprach doch das praktische Interesse auf immer den Tag fernzuhalten, an dem sie versucht sein könnte, ihn nicht mehr sehen zu wollen⁷⁷⁾. — Die Gefahr aber liegt nicht nur in dem Herzen der geliebten Person. Auch der Liebende kann aufhören zu lieben — und das würde für ihn der Tod sein. Der Tod nicht als eine leere sentimentale Übertreibung, sondern als eine rohe Tatsache, die mit der Sentimentalität nichts zu tun hat, — eine psychologische Tatsache, die man mit kaltem Blick und Objektivität, wie den biologischen Tod, beachten und feststellen kann, — vor der Drohung dessen, das gefährdete Ich, wie der Körper vor seiner Vernichtung sich sträubt. Man kann die Befreiung von der Qual der Liebe als eine Heilung wünschen, — man fürchtet und verwünscht sie aber auch wie einen Tod⁷⁸⁾. Swann denkt trotz des unerträglichen Leids, das ihm der verliebte Zustand gibt, mit Furcht, daß er eines Tages

75) M. Proust, Tome I, 2. Bd., S. 34 f.

76) M. Proust, Tome I, 2. Bd., S. 48.

77) M. Proust, Tome I, 2. Bd., S. 75.

78) M. Proust, Tome I, 2. Bd., S. 121.

nicht mehr die Geliebte lieben wird — und zitternd nimmt er sich vor, „wachsam zu sein und sich beim ersten Vorgefühl entweichender Liebe an seine Leidenschaft zu klammern und sie festzuhalten. Doch siehe da: Sobald seine Liebe nachzulassen anfing, entsprach dem zugleich ein Nachlassen des Wunsches, verliebt zu bleiben. Denn sich zu wandeln, das heißt ein anderer Mensch zu werden, ist unmöglich, solange man fortfährt, den Gefühlen des Menschen, der man nicht mehr ist, hörig zu sein“⁷⁹⁾. — So wird auch Swann nach dieser Gesetzlichkeit aufhören zu lieben, erlebend in jeder Gegenwart als sinnlos das, was er früher als den einzigen Sinn dieser kommenden Gegenwart fühlte, weil sein Ich, das diese Gegenwart erlebt, nicht mehr das Vergangene, das zu ihr schritt und das sie nicht erlangte, ist. Der größte Wunsch des in Odette verliebten Swann, mit ihr die unlösbare Bindung zu schließen, ist ihm erfüllt, indem er Odette heiratete, nachdem er sie nicht mehr liebte. Proust zeigt die tiefe Melancholie eines solchen Schlusses von einer Liebesgeschichte in der Bezeichnung dieser Ehe als „un bonheur après décès“ — „ein posthumes Glück“⁸⁰⁾.

Swann ist eine Natur, die große Ähnlichkeit mit der Hauptperson aus „Auf den Spuren der verlorenen Zeit“ zeigt. So werden die Hauptmotive der Liebe von Swann, die uns am Anfang des Werkes begegneten, in der Folge unaufhörlich unter den verschiedensten Formen und in den verschiedensten Gestalten wieder aufgenommen, vertieft, durchdacht — eine mühelose Umkreisung des Rätsels ihres Kernes, den man zu fassen versucht, der aber immer entflieht und dessen Jagd die Musikalität des Werkes ausmacht. Die unendliche Reflexion, die die Fassung der Wahrheit, ohne die das Leben sinnlos und leer würde, sucht, zeigt sich hier in der Bewegung der nie endgültigen Formen, die uns der Künstler darstellt, — die mit jedem Schritt ihr Gesicht und ihren Sinn wechseln, — die nie als fertige Gestalten vor uns stehen, — denen wir ewig mit unseren Sinnen und unserer Reflexion nachsagen könnten, ohne sie endlich festhalten zu können. Das macht den romantischen und impressionistischen Charakter des Werkes aus. Alles, was wir in jedem seiner Momente sehen, ist nichts als der flüchtige augenblickliche Eindruck, der von einer bestimmten Beleuchtung, von einem bestimmten Gesichtspunkt hervorgebracht und uns gezeigt ist, der dargestellt ist, um wieder zu verschwinden, weil eine andere Beleuchtung das Schöne

⁷⁹⁾ M. Proust, S. 228.

⁸⁰⁾ M. Proust, Tome II, 1. Bd., S. 62.

häßlich macht, ein anderer Gesichtspunkt das Feindliche freundlich, ein Schwindel das Helle trüb und dunkel, die Zeit den Geliebten gleichgültig, den bis zum Tode Liebenden lieblos. — Proust will nicht getäuscht sein — weder von sich selbst noch von den gewöhnlichen Vorstellungen. Er will den Sinn der Liebe fassen. Angesichts des Erosproblems will er nichts von den Rechtfertigungen des Verewigungsmittels der Natur oder des Schönheit offenbarenden Dämons hören. In seiner letzten Verzweiflung des Wissenwollenden wirft er sich selbst in die Hölle der zwei verfluchten Erosstädte, wo es — nach ihm und seinem Willen des Sich-nicht-täuschen-lassens — Feuer vom Himmel regnet und nach Schwefel und Pech, nach Tod und Gottesfluch riecht. — Wenn die Liebe einen Sinn hat, — denkt der grenzenlos Reflektierende — muß es nicht gerade da, wo sie weder als familien- noch als erziehungsgründendes Gesetz, sondern als physische Krankheit und als soziales Unwesen erscheint, sich zeigen? — Das ist aber gerade auch der Ort, wo man keine Antwort auf seine Frage über den Sinn der Liebe bekommt. Es kommen Momente, wo Proust die Angst des Nichtwissenden nicht mehr ertragen kann. Er muß in der Allgemeinheit und Objektivität des Naturgesetzes mindestens momentan fliehen, um in ihrer Ruhe und Unbewegtheit Atem und neue Kräfte zu holen — um seinen erschöpfenden Kampf weiter fortsetzen zu können. So formuliert er allgemeine Liebesgesetze, die alles momentan in Erstarrung bringen, alles Werden der Erscheinungen in einer quadratischen, endgültigen und durchsichtigen Formulierung aufheben — die ihm auch einen Platz in der französischen Klassik gibt. Selbst aber diese klaren und klassischen Formulierungen enthalten alle die Müdigkeit, den Schweiß und den Trotz des in ihnen Rast und Trost Suchenden. — So wird auch die Wahrheit, daß das liebende Ich früher oder später stirbt, indem es am meisten von dem Menschen, der dieses Ich trug, überlebt wird, als ein dunkles und entgleitendes Rätsel behandelt, dessen Lösung und Sinn in den verschiedensten einmaligen Fällen verfolgt wird, — aber auch als eine durchsichtige Wahrheit, die ein unentrinnbares und festes Gesetz in seiner allgemeinen Formulierung sicher gefangen und gefesselt hat. Im ersten Fall sehen wir die Sorge um das eigene Selbst in endlosem und dunklem Kampf; — im zweiten Fall hat die Erfahrung des allgemein Notwendigen diese Sorge aufgelöst und die endlose Schwermut des hoffnungslos Entsagenden mitgebracht. Selbst vor dem eigentlichen Tod kann ein solcher keine Sorge mehr haben. „Die Furcht,

nicht mehr selbst zu sein, entsetzte mich damals und das geschah in jeder neuen Liebe, die ich fühlte, weil ich den Gedanken nicht ertragen konnte, das liebende Wesen würde eines Tages nicht mehr da sein, — als ob es tot wäre. Diese Furcht aber hatte sich so wiederholt, daß sie sich am Ende in eine vertrauende Ruhe verwandelte. Und wenn die Idee der Liebe mir in diesen Zeiten die Liebe verdüstert hatte, die Erinnerung an die Liebe half mir, keine Angst mehr vor dem Tode zu haben. Weil ich begriff, daß das Sterben nichts Neues war, sondern im Gegenteil, daß ich seit meiner Kindheit öfters gestorben war... Gewiß: eines Tages meinen Körper nicht mehr zu haben, konnte mir keineswegs als etwas so Trauriges erscheinen, wie damals eines Tages nicht mehr Albertine zu lieben. Und dennoch wie gleichgültig war es mir jetzt, sie nicht mehr zu lieben. Dieses einanderfolgende Sterben, so befürchtet von meinem Ich, das es vernichten würde, so gleichgültig, so angenehm nach seinem Vollzug, als die Person, die vor ihm Angst hatte, nicht mehr da war, um sie zu empfinden, hatte mich seit einiger Zeit verstehen lassen, wie weise es wäre, mich nicht mehr vor dem Tode zu fürchten⁸¹⁾. — Diese Sätze, die zum Ende des ganzen Werkes erscheinen in der Situation des sich für die Entsagung am Leben Entscheidenden, um sich der Kunst zu widmen, als Gedanken eines Mannes, der, aus der Zeit, wo man keine Erfüllung finden kann, in das Zeitlose fliehen will, sind die völlige Kristallisation des Todesgesetzes in der Liebe, — eines Gesetzes, das allmählich bewußt und wahrgenommen wurde, — dessen Gewißheit am Ende, wie wir eben gesehen haben, Ruhe, Trost und Unterwerfung vergönnte, dessen Ahnung aber am Anfang den Schrecken, den Schmerz, das Sträuben, den Trotz, den Kampf mitbrachte. „Die Furcht vor einer Zukunft, indem wir unsere Lieben nicht mehr sehen, nicht mehr mit ihnen sprechen werden, was doch heute unsere größte Freude ist, diese Furcht nimmt nicht ab, wenn wir denken, wir werden die Entbehrung nicht als Schmerz empfinden, werden gleichgültig sein. Nein, wenn sich solch ein Gedanke unserem Schmerz zugesellt, wird unsere Furcht noch größer. Dann wird, so fürchten wir, unser eigenes Ich sich geändert haben, dann wird uns nicht nur die beglückende Gegenwart unserer Eltern, der Geliebten, der Freunde fehlen, sondern auch unser Gefühl für sie. Das wird völlig aus unserem Herzen gerissen sein, von dem es doch heute einen beträchtlichen Teil ausmacht, wir werden uns an einem Leben ohne die Lieben er-

⁸¹⁾ Proust, op. cit., Tome VIII, Bd. 2, S. 246—247.

freuen können, einem Leben, dessen bloße Vorstellung uns heute entsetzlich ist; das wird ein richtiges Sterben des Ich sein, ein Sterben, dem Auferstehung allerdings folgt, aber in einem anderen Ich, das die Teile des alten Ich nicht lieb gewinnen können, die zu sterben verurteilt sind⁸²⁾. — Hier zeigt sich klar, wie wenig dieser Tod des Ich in dem Tod der Liebe ein sentimentales Wort oder ein stimmungweckendes Gleichnis ist. Er ist eine Folge derselben Gesetzlichkeit, die auch die dumpfen und dunklen Fundamente unseres Daseins bestimmt, aus der wir als Tiere weiterleben, indem unser tierischer Stoff dauernd stirbt, um sich wieder zu erneuern. Der wirklich Philosophierende vergißt nie die Problematik unserer höheren Gesetzlichkeit in der Verbindung zu sehen, die sie mit der Gesetzlichkeit unseres niederen Daseins hat⁸³⁾. Proust versäumte nicht in seiner philosophischen Bemühung um die Angst unseres höheren Lebens vor seinem Tod, bis an die tiefsten Gründe unseres Lebens überhaupt zu blicken und bis in die lichtlose Welt der bloßen Natur vorzudringen, dahin wo alle unsere Teile — „selbst die geringfügigsten, wie die undeutliche Anhänglichkeit an Raummasse und Atmosphäre eines Zimmers — erschrecken und sich sträuben“. In diesem Widerstand zeigt sich, nach Proust, „deutlich fühlbar ein heimlicher, partieller Modus des allgemeinen Widerstandes gegen den Tod, des langen, tagtäglichen Widerstandes gegen das bruchstückweise unablässige Sterben, wie es sich in die ganze Dauer unseres Lebens einfügt, in jedem Augenblicke Stücke von uns loslöst, deren Abtötung neuen Zellen Raum, sich zu mehren, gibt⁸⁴⁾. Die so empfindliche Natur von Proust, — in der, wie er selbst gesteht, „die Nerven, ihre Funktionen schlecht ausübend, die Klage der geringsten Elemente, die aus dem Ich verschwinden, auf ihrem Wege zum Bewußtsein nicht aufhalten, sie vielmehr deutlich, erschöpfend und schmerzhaft immer von neuem vorlassen“ — kennt die Tragik des Lebens unseres tierischen Stoffes nicht bloß verstandesmäßig, als einen äußeren Gegenstand, sondern als eigenes Leid, das er uns auch mit seiner Kunst fühlbar macht. Die dumpfen Töne dieser Sterbensklage geben auch dem Schmerz der Liebe, die die dauernde Annäherung des Todes spürt oder weiß, einen dumpferen, resignierteren Charakter, den jede Ahnung der naturgebundenen, undurchsichtigen und unbesiegbaren Notwendigkeit verleiht. Wozu aber selbst die-

⁸²⁾ Proust, op. cit., Tome II, Bd. 2, S. 99.

⁸³⁾ Πλάτωνος, Συμπόσιον 207d .

⁸⁴⁾ Proust, op. cit., Tome II, 2. Bd., S. 99—100.

ser Schmerz, wenn man noch mehr als durch diese bloße Ahnung des Naturgesetzes weiß? Heilt denn uns der Tod nicht immer von unserem Bedürfnis nach Unsterblichkeit?⁸⁵⁾ Wozu die Angst vor dem Tod unserer Liebe, wenn wir wissen, daß dieser Tod uns von dem Bedürfnis ihrer Ewigkeit befreien wird?⁸⁶⁾ — Dieses Wissen aber, so lange wir noch dem zeitlichen Leben nicht entsagt haben, so lange wir noch nicht als reine zeitlose Betrachter des Lebens uns von ihm distanzieren, kann uns von dem Schmerz des notwendigen Todes nicht entlasten, — im Gegenteil sogar „unsere gerechteste und härteste Strafe des gänzlichen Vergessens, welches so still wie das Vergessen der Friedhöfe ist, durch das wir uns von denen, die wir nicht mehr lieben, getrennt haben, ist daß wir dasselbe Vergessen als unvermeidlich auch gegenüber denen, die wir noch lieben, ahnen“⁸⁷⁾. So bringt uns gerade das Wissen von unserer Ohnmacht gegenüber den Gesetzen, die uns die Treulosigkeit gebieten, das Leid, das als rechte Buße für die Schuld unserer Unbeständigkeit betrachtet wird. Wir müssen sterben, indem unser tiefstes Bedürfnis das Leben ist — wir müssen untreu werden, indem unser tiefstes Bedürfnis die Treue ist. Unser Tod wird zu unserer Schuld. — Wir vergessen keineswegs die Toten, weil sie gestorben sind, sondern weil wir selbst sterben⁸⁸⁾. — Diese Wahrheit ist eine Anklage gegen uns als Schuldige und eine Freisprechung von uns als Unschuldigen. Der Treulose konnte nicht anders als treulos werden — deshalb aber muß er die höchste Last tragen: die Schuld für den eigenen Tod — die Schuld, daß er ein Sterblicher, daß er ein Mensch ist.

Der Gedanke, der uns bei Marcel Proust mit einer so einzigartigen Kraft erschüttert, ist als solcher in der französischen Geistesgeschichte gar nicht neu. Der Herzog von La Rochefoucauld⁸⁹⁾ hat ihn schon vielfach in seinen „Maximen“ formuliert mit der Klarheit, Knappheit und Rundheit, die seine Aphorismen charakterisieren. „Die Dauer unserer Leidenschaft hängt ebensowenig

⁸⁵⁾ Proust, op. cit., Tome VII, Bd. 2, S. 142.

⁸⁶⁾ ebenda.

⁸⁷⁾ ebenda Tome VII, Bd. 1, S. 106—107.

⁸⁸⁾ ebenda, Tome VII, 2. Bd., S. 67—68.

1853.

⁸⁹⁾ Maximes du Duc de la Rochefoucauld, Paris, Firmin Didot, 1853.

von unserem Willen ab, wie die Dauer unseres Lebens⁹⁰⁾. Wie anders aber wirkt auf uns in dieser seiner Eindeutigkeit und Durchsichtigkeit derselbe Gedanke, der uns in dem problemvollen Zusammenhang von „Phädros“ oder von Proust's großem Werke so tief ergriffen hatte! Man könnte sagen, daß er in der Maxime, die wir eben gehört haben, alle seine beunruhigende Kraft verlor in dem diaphanen Kristall der Aussage, die in ihrer Allgemeinheit uns staunen machen will als Entlarvung des Menschen überhaupt, aber nicht den tiefen Schauer bringen. La Rochefoucauld meint den Tod, ohne ihn zu nennen, ohne ihn nackt und klar vor uns zu zeigen. Er deutet ihn nur an hinter dem Ausdruck „Dauer unseres Lebens“, höflich verhüllt und verharmlost in einer schönen Wendung, die uns an unser persönliches Schicksal, an unseren Tod oder den Tod von tiefgeliebten Personen nicht erinnern kann und will. Der Gedanke will nicht nur auf unsere Oberfläche gleiten, ohne tiefer einzudringen, sondern auch immer angenehm, selbst in dieser äußerlichen Berührung bleiben. La Rochefoucauld ist der geschickte Herr des Salons von Frau von La Fayette oder Frau von Sablé, der mit kühnen für die Gesellschaft psychologischen Beobachtungen eine lebhafte und interessante Konversation anzünden will, ohne jemanden — selbst nicht die empfindlichste Frau — irgendwie — sowohl mit dem Ausdruck als mit dem Inhalt — tiefer oder unangenehm zu berühren. Der „honnête homme“ muß das Grauen des Todes fern von dem Salon halten — und wenn er der Gesellschaft einen leichten, oberflächlichen, angenehmen Schrecken geben will, ist es genug, wenn er eine gutverhüllte, schön gekleidete Anspielung an eine fremde, ferne und entwirklichte Gefahr macht. Diesem gesellschaftlichen Gesetz, das in der Bildung der französischen Klassik eine so wichtige Rolle gespielt hat, gehorcht La Rochefoucauld selbst völlig, einer der Begründer des französischen „klassischen Geistes“, obwohl wir bei ihm Äußerungen finden, die uns den Glauben geben könnten, daß er nur die Grenzen der äußeren Form der Gesellschaft anerkennt, indem er als Individuum es wagte, sich in die Gefahr der grenzenlosen Reflexion zu werfen. Er hat eindrucksvoll und wiederholt die Trägheit des Menschen als ein verderbliches Laster und eine ungeheure Leidenschaft gebrandmarkt: „Von allen Passionen ist die Trägheit die uns selbst unbekannteste; sie ist die brennendste und die schlaueste von allen, obwohl ihre Heftigkeit nicht zu merken ist, und obgleich

⁹⁰⁾ La Rochefoucauld, op. cit., S. 16.

die Schäden, die sie verursacht, völlig verdeckt sind: wenn wir mit Aufmerksamkeit ihre Macht betrachten, dann sehen wir, daß sie sich in jedem Fall zur Herrin unserer Gefühle macht, unserer Interessen und unserer Vergnügen; sie ist das Hindernis, welches die Kraft, die größten Schiffe festzuhalten, hat, sie ist eine Windstille, viel gefährlicher für die bedeutendsten Dinge, als die Klippen und die größten Stürme. Die Ruhe der Trägheit ist ein geheimer Zauber der Seele, welcher plötzlich das eifrigste Trachten und die hartnäckigste Entschlossenheit lähmt. Um schließlich den richtigen Begriff dieser Leidenschaft zu geben, muß man sagen, daß die Trägheit wie eine Seligkeit der Seele ist, welche sie tröstet über alle ihre Verluste und die ihr alle ihre Güter ersetzt⁹¹⁾. Und diese Krankheit ist mehr in dem Geist als in dem Körper⁹²⁾. „Der Geist haftet an dem, was ihm leicht fällt und angenehm ist. Diese Gewohnheit zieht stets unserem Wissen Grenzen; und noch niemals hat jemand seinen Geist so weit geführt als es ihm möglich gewesen wäre“⁹³⁾. Diesen Durchbruch der Trägheit, die Eroberung neuer Gebiete durch das Wagnis des furchtlosen Fortgangs des Geistes, der keine Grenzen kennt, beansprucht La Rochefoucauld vollzogen zu haben. Er rühmt sich, das Herz des Menschen entlarvt zu haben⁹⁴⁾. Seine Kühnheit machte in der Zeit und in seinem Milieu Sensation. Für uns heute sind ihre Grenzen allzusehr sichtbar geworden. — Das Beispiel der Verhüllung des Todes ist charakteristisch. Das, was er als Wagnis betrachtete, war kein wirkliches Wagnis, keine Gefährdung seines ganzen und eigentlichen Lebens — wie wir sie in der grenzenlosen Reflexion von Kierkegaard und Nietzsche finden, — sondern eine Aufforderung des Salons, die der Konversation Nahrung und Lebendigkeit geben soll. Das Rätsel des menschlichen Herzens war für ihn keine Existenzfrage, sondern eine psychologische und gesellschaftsmoralische Frage. Deshalb konnte sie auch eine endgültige und eindeutige Antwort in der Rundheit der Maximen finden; — deshalb konnte der Geist, der die Lösung des Problems verfolgte, ein Ende seines Weges erreichen, — eines Weges, der übrigens gerade und bequem, fern von labyrinthischen Verwicklungen, an das Ziel führte. Existenzfrage ist die Frage, von deren Beantwortung Alles abhängt. Deshalb kann in bezug auf sie keine Beantwortung die sichere und end-

⁹¹⁾ La Rochefoucauld, op. cit., S. 88.

⁹²⁾ ebenda, S. 75.

⁹³⁾ ebenda, S. 74.

⁹⁴⁾ ebenda, S. 90.

gültige sein. Der Mensch kann und soll keineswegs sein ganzes Sein einer bloßen Formulierung anvertrauen. Er kann bei keiner bleiben, sondern immerfort um das Unlösbare kreisen. — Wo es sich aber nicht um eine Existenzfrage, sondern um eine psychologische oder gesellschaftsmoralische Frage handelt, da ist selbst die kühnste Antwort keineswegs schwer: Selbst der Irrtum kann keine unheilbaren Folgen haben. Das Denken bewegt sich, losgelöst von jeder tieferen Unruhe und Sorge, frei von sich bis an das gemeinte Ziel. Da kann es eine Maxime formulieren, die sowohl von seiner Weitsichtigkeit als von seiner Grenze zeugt. Das allzufreie Denken ist in Gefahr, nicht schon vor dem Ziele Halt zu machen, sondern vielmehr, darüber hinauszugehen⁹⁵). Diese Beobachtung, die La Rochefoucauld selbst formuliert hat, macht uns vorsichtig vor seinen Maximen. Ist vielleicht seine Kühnheit eine Zielüberschreitung? Soll der, welcher das Problem der Treue als eine Existenzfrage lebt, La Rochefoucaulds Äußerungen über die Treue, deren existentieller Ernst ihm verdächtig ist, mit seinem ganzen Ernst lesen? Was kann uns aber überzeugen, daß es sich bei La Rochefoucauld um keine Wirklichkeiten handelt? Wer kann uns versichern, daß nicht gerade bei ihm — trotz der Verhüllung der Urbanität und der Einseitigkeit des Aphorismus — mindestens eine Seite der Wahrheit getroffen wäre? — Kehren wir wieder zu seinen Maximen zurück. — Wir haben schon gesehen, wie er auch unsere Unbeständigkeit mit unserer Sterblichkeit gleichsetzt — ein Gedanke, der übrigens eine viel größere Tiefe bekommt, wenn wir ihm in Verbindung mit der folgenden Maxime auffassen, wo das tiefe Bedürfnis nach der Ewigkeit der Liebe unaussprechlich mittönt: „Die Liebe ist für die Seele dessen, der liebt, das, was die Seele für den Körper ist, den sie beseelt“⁹⁶). Wer möchte aus der Tiefe seines Seins, sein Leben — seine Seele — seine Liebe — sein Sein aufgeben? Wer könnte aber unsterblich, ewig treu bleiben? Deshalb „wie man niemals die Freiheit zu lieben oder nicht mehr zu lieben hat, so kann man sich niemals mit Recht beklagen über die Unbeständigkeit oder die Leichtigkeit seines Geliebten“⁹⁷). Übrigens die Beständigkeit selbst, verdient weder Tadel noch Lob, denn sie ist nur Dauerhaftigkeit des Geschmacks und der Gefühle, die man sich weder gibt noch nimmt“⁹⁸). Ein anderer, tiefer und

⁹⁵) La Rochefoucauld, op. cit., S. 64.

⁹⁶) La Rochefoucauld, op. cit., S. 83.

⁹⁷) La Rochefoucauld, op. cit., S. 83.

⁹⁸) ebenda, S. 39.

dunkler Ursprung als unser bewußter und klarer Wille, den man verantwortlich machen kann, bestimmt unsere Liebe, unsere Treue. Was für einen Wert hätte eine Treue, die nicht ursprünglich, sondern gewollt wäre? „Der Zwang, den man sich antut, dem Geliebten treu zu bleiben, steht kaum höher als eine Untreue“⁹⁹⁾. — Aber selbst da, wo die Treue als Tatsache uns sich auferlegt, könnte ihr Wert von einem durchbohrenden Blicke in nichts aufgelöst werden: für ihn kann sie nichts werden als eine dauernde Untreue, „mit welcher unser Herz sich an die ganze Reihe der Vorzüge der geliebten Person nacheinander heftet, indem es bald diesen, bald jenen auserwählt. So ist diese Beständigkeit eine nur durch die Einheit der geliebten Person zusammengeschlossene und festgehaltene Unbeständigkeit“¹⁰⁰⁾. — So sehen wir hier die Treue in Treulosigkeit, die geliebte Person in einer Menge von Eigenschaften, die Liebe in einer Reihe von Vorzügen analysiert und aufgelöst. Handelt es sich um eine ernste Bemühung des Geistes, um die Wahrheit zu finden, oder um ein unverbindliches Spiel, das den Beifall oder die Empörung — jedenfalls die Bewunderung — der Zuschauer hervorrufen will? — Bei La Rochefoucauld ist der Verdacht immer wach, daß es sich nur um den zweiten Fall handelt. Seine Stimme ist nicht die des Einzelnen, der sein Tiefes auszusprechen wagt, um Resonanz in der Tiefe eines zweiten Einzelnen zu suchen — wie es im ersten Fall sein würde —, sondern er spricht, um in einem Salon gehört zu werden, um Widerspruch oder Verteidigung seiner Meinung — nicht mehr Resonanz für seine Wahrheit zu finden, — um das Zentrum einer Konversation zu bilden. Man ist nicht selbst, weil man nicht vor einem Einzigen, sondern vor einer Gesellschaft steht, wo das Typische, nicht das Einzige, — das Allgemeine, nicht das Absolute, gilt. — Der französische Geist steht näher als irgendein anderer der Gefahr, die Tiefe in der Selbstlosigkeit der Gesellschaft zu verlieren. Deshalb können wir gut verstehen den wilden Eifer, mit dem ein Marcel Proust¹⁰¹⁾ nicht nur die Nichtigkeit jedes gesellschaftlichen Verkehrs, sondern auch die Unmöglichkeit jeder Kommunikation behauptet. Die Gefahr, in die Selbstlosigkeit der Gesellschaft zu entgleiten, war für ihn zu groß. Er mußte in die strengste Ein-

⁹⁹⁾ ebenda, S. 94.

¹⁰⁰⁾ ebenda, S. 39.

¹⁰¹⁾ s. z. B. M. Proust, op. cit., Tome II, 2. Bd., S. 195 f.; Tome VI, 1. Bd., S. 92; Tome VIII, 2. Bd., S. 20 f.; s. auch Proust, Journées de lecture in Pastiches et Mélanges, 21. Aufl., S. 261 f.

samkeit fliehen, um seine Tiefe zu retten, um seinem Selbst Gestalt in einem Werk zu geben, das die Kommunikation überhaupt als eine Täuschung zwar erklärt, das aber eine Stimme der Tiefe sein will, die die Tiefe eines anderen zur höchsten Kommunikation ruft. Deshalb muß man die Stimme von Proust an sich hören. Die Stimme von La Rochefoucauld aber, trotz der Rundheit und Festigkeit seiner Maximen, ist nicht selbständig. Man muß sie in der Mitte der Konversation eines Salons hören. Alles, was er uns vollendet und geschlossen sagt, hat keineswegs seinen Sinn in der Vollendung und Geschlossenheit seiner Form. Die Maximen sind gefeilt als Gegenstand der Diskussion, fast um in ihr ganz oder im Teile aufgehoben zu werden. — So einen Sinn haben auch La Rochefoucaulds Äußerungen über die Beständigkeit, die wir kennen. Das Problem war natürlich eines der beliebtesten in den französischen Salons, seit der ersten Zeit ihrer Entstehung — in den Kreisen schon der „Preziösen“, wie uns die Romane der Epoche zeigen¹⁰²). Sainte-Beuve hat uns eine solche spätere Konversation um das uns beschäftigende Problem rekonstruiert, in einer Weise, die uns nicht bloß das Milieu zeigt, in dem wir die Beständigkeitspsychologie und Moral von La Rochefoucauld situieren müssen, um ihren richtigen Sinn zu fassen, — sondern auch die lebendige Bewegung der Form, die unser Problem in der französischen Salonskonversation überhaupt genommen hat. „Eines Tages nach Tisch“ erzählt uns Saint-Beuve¹⁰³), „kam die Konversation, wie es öfters geschah, auf die Fragen des Herzens, und man besprach die Arten und die Dauer der Liebe. Große Autoritäten wurden herangezogen. Man zitierte den großen Condé, damals Herzog von Enghien, im Kampf mit Voiture und Fräulein von Scudéry. Man zitierte den Herzog, seinen Sohn, der im Hause von Gourville in Saint-Maur standhielt gegen Frau von Coulanges und Frau von La Fayette, in ihren an Subtilitäten großen Tagen. Frau du Maine, als richtige Condé, die sie war, besaß eine wunderbare Kenntnis von allen ihren Vorgängern. Als man aber auf die Dauer der Liebe kam — brach Frau du Duffand, obwohl sie treu war, mit ihrem witzigen Geist heraus und sagte, daß die längste Ewigkeit, wenn es hier eine solche gäbe, fünf Jahre dauerte. Und wie einige sich über diesen abgezirkelten Zeitraum erregten, zitierte Herr von Malezieu, das Orakel, der La Bruyère gekannt hatte, dieses Wort

¹⁰²) s. z. B. J. Demogeot, Histoire de la Littérature Française. 7. Aufl., Paris 1866, S. 362 f.

¹⁰³) C.-A. Sainte-Beuve, Madame de Pontivy, in Portraits de Femmes, Bibliothèque Française, XXXIII. Bd. Berlin 1923, S. 165 f.

von ihm: „In der Liebe gibt es keinen anderen Grund, sich nicht mehr zu lieben als den, daß man sich zu sehr geliebt hat.“ Man diskutierte unendlich; man war aber im allgemeinen gesonnen, den Gedanken von La Bruyère in der epigrammatischeren Form von Frau du Duffand anzunehmen, als Frau du Maine sich an Fräulein von Launay wendete, die sich am Gespräch nicht beteiligt hatte: „Und Sie, Launay, wie bestimmen Sie?“ Und diese, mit dem heiteren und doch empfindlichen Ton, durch den sie sich auszeichnete: „In Dingen der Liebe und des Herzens kenne ich nur eine Maxime“, antwortete sie. „Das Gegenteil dessen, was man behauptet, ist immer möglich.“ —

Diese Maxime von Fräulein von Launay paßt sehr gut an den Schluß einer solchen Diskussion über die Liebe, weil sie ohne irgendjemand zu verletzen, nicht nur die Verabsolutierungen aller kategorischen, aber einseitigen Meinungen und Gesichtspunkte relativiert, sondern auch die Möglichkeit des wirklich Absoluten offen hält, indem sie, es andeutend, es der Diskussion scham- und ehrfurchtsvoll entzieht: die Liebe — wenn es sich um die echte Liebe handelt — die Treue — wenn es sich um die echte Treue handelt — kann kein Gegenstand von Diskussion werden. Die Wissenschaft hat kein Bedenken gehabt, diese zwei Grundprobleme unseres Seins als wissenschaftliche Probleme zu behandeln, — sie als wissenschaftliche Gegenstände zu erforschen und zu erörtern. Das Problem der Beziehung der Gruppe, die auf die Liebe basiert ist, zu der Zeit, — das Problem der Dauer dieser Gruppe, — das Problem der Treue — ist ein sehr wichtiges und interessantes soziologisches Problem, das besonders diejenigen Soziologen anziehen muß, die ihre gesellschaftlichen Forschungen auf psychologischen Beobachtungen und Analysen basieren. So haben sich Georg Simmel¹⁰⁴⁾ und Herman Schmalenbach¹⁰⁵⁾ mit unserer Frage beschäftigt und haben sie so beantwortet, daß sie das Wissen der mephistophelischen Ironie, den schmerzvollen Seufzer von Winckelmann, die unerbittliche Schilderung von Plato, die subtilen und erschütternden Analysen von Proust, die konversationsanregenden

¹⁰⁴⁾ Georg Simmel, Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, 3. Aufl., München u. Leipzig 1923, S. 438 ff.

¹⁰⁵⁾ Herman Schmalenbach, Die soziologische Kategorie des Bundes. In: Die Dioskuren, I. Bd., München 1922, S. 73.

„tours d'esprit“ von La Rochefoucauld, die wir gesehen haben, als wissenschaftliche Wahrheiten bestätigen. Dem Bunde — d. h. der menschlichen Gruppe, die weder auf dem rationalen Zweck, noch auf der Natur, sondern auf Begeisterung fundiert ist, — ist „von innen her“, wie Schmalenbach sagt, „die Labilität symptomatisch . . . Die mehr oder minder rauschhaften Gefühlswogen, die ihn tragen und in denen er existiert, sind ihrer Natur nach vergänglich. Sie mögen zwar tief unsere Seele aufrühren, mögen imstande sein, Menschen schlechthin zu vernichten, in Wahnsinn oder Tod zu treiben. Aber dauerhaft sind sie nicht. Der Rausch verfliegt. Die Affektionen des Bewußtseins lassen ab oder werden durch andere verdrängt“¹⁰⁶). Der Enthusiasmus, die Liebe, sind für die Wissenschaft von kurzer Dauer. Die Treue ist zwar eine unverkennbare seelische und soziale Tatsache von der „größten Wichtigkeit“¹⁰⁷), aber sie ist keineswegs die Dauer der Liebe. „Eigentlich und genau verstanden“, ist sie nur „ein Ersatz für die Liebe“¹⁰⁸). Simmel bezeichnet sie sehr charakteristisch als einen „Induktionsschluß des Gefühles“. „Eine Beziehung hat in dem und dem Moment bestanden. Daraus zieht das Gefühl — in einer formalen Ähnlichkeit mit der theoretischen Induktion — den weiteren Schluß: also besteht sie auch in einem späteren Moment; und wie man in dem intellektuellen Induktionsschluß den späteren Fall sozusagen nicht mehr als Tatsache festzustellen braucht, weil Induktion eben bedeutet, daß einem dies erspart bleibt, so findet in sehr vielen Fällen jener spätere Moment die Realität des Gefühls . . . nicht mehr vor, sondern er ersetzt diesen durch jenen induktiv entstandenen Zustand, den man die Treue nennt . . .“¹⁰⁹). — Solche wissenschaftlichen Erörterungen und Subtilitäten, die die Liebe nur in Gefühl und Rausch als vergänglich nach der psychologischen Gesetzlichkeit kennen, und die Treue nur als die leere Form eines verschwundenen Inhaltes anerkennen — und diese ihre Ergebnisse, für die es kein Absolutes gibt, als wissenschaftliche Wahrheiten verabsolutieren, drücken in der höchst kategorischen Form die Unmöglichkeit der Verwirklichung der Liebe in ihrer tiefsten Notwendigkeit: der Ewigkeit und der Beständigkeit aus. Für diese Wissenschaft gibt es keine Ewigkeit und die Beständigkeit, die sie anerkennt, hat nichts mit der Unbedingtheit, die die Natur der

¹⁰⁶) H. Schmalenbach, op. cit., S. 73 f.

¹⁰⁷) G. Simmel, op. cit., S. 439.

¹⁰⁸) H. Schmalenbach, op. cit., S. 75.

¹⁰⁹) G. Simmel, op. cit., S. 440.

Liebe von sich selbst verlangt, zu tun. Übrigens die Liebe selbst kann zwar von dieser Wissenschaft als ein Streben zum Absoluten anerkannt, nie aber als ein an sich Absolutes betrachtet werden. Auch sie ist eine Erscheinung „im Laufe der Welt“. — Dieser Ausdruck macht uns an die mephistophelischen Naturen erinnern, die dasselbe meinen und mit deren Einstellung wir diesen Teil unserer Arbeit angefangen haben. So schließt sich der Kreis der Behauptungen ab, daß die Ewigkeit der Liebe eine Täuschung und die echte Treue eine Unmöglichkeit sei.

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΕΠ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΟΥΡΤΣΙΟΣ

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π
ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006