

Ulrich Schmid

**Russische Religionsphilosophen
des 20. Jahrhunderts**

Ulrich Schmid

Russische Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts

Herder

Freiburg · Basel · Wien

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über (<http://dnb.ddb.de>) abrufbar.

Bildnachweis

Abbildung S. L. Frank: Nicolas Zernov: *The Russian religious renaissance of the twentieth century*. London 1963.

Abbildung N. O. Losskij: N. O. Losskij: *Vospominanija. Zizn' i filosofskij put'*. München 1968. (Slavische Propyläen 43)

Alle übrigen Portrait-Abbildungen wurden dem Verlag freundlicherweise von Nikita Struve (YMCA Press, Paris) zur Verfügung gestellt.

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2003

www.herder.de

Einbandgestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Föhren

Gesetzt in der dtl Albertina und dtl Caspari

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Druck und Bindung: freiburger graphische betriebe 2003

www.fgb.de

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier

ISBN 3-451-28067-1

INHALT

Vorwort	7
Einleitung	9
1. Vladimir Solov'ev	
Porträt	25
Zum Textbeispiel	36
<i>Kritik der abstrakten Prinzipien</i>	38
2. Nikolaj Fedorov	
Porträt	45
Zum Textbeispiel	51
<i>Die Philosophie der gemeinschaftlichen Sache</i>	53
3. Vasilij Rozanov	
Porträt	61
Zum Textbeispiel	69
<i>Mondlichtmenschen</i>	288
4. Nikolaj Berdjaev	
Porträt	95
Zum Textbeispiel	103
<i>Vernunft und common sense</i>	104
5. Lev Šestov	
Porträt	115
Zum Textbeispiel	123
<i>Apotheose der Heimatlosigkeit</i>	124
6. Nikolaj Losskij	
Porträt	139
Zum Textbeispiel	146
<i>Intuitivismus</i>	147

7. Semen Frank	
Porträt	169
Zum Textbeispiel	178
<i>Die Realität und der Mensch</i>	179
8. Sergej Bulgakov	
Porträt	187
Zum Textbeispiel	195
<i>Philosophie der Ökonomie</i>	196
9. Pavel Florenskij	
Porträt	209
Zum Textbeispiel	221
<i>Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit</i>	223
10. Vladimir Ėrn	
Porträt	231
Zum Textbeispiel	235
<i>Von Kant zu Krupp</i>	237
11. Evgenij Trubeckoj	
Porträt	249
Zum Textbeispiel	257
<i>Metaphysische Implikationen der Erkenntnis. Versuch einer Überwindung Kants und des Kantianismus</i>	258
12. Gustav Špet	
Porträt	265
Zum Textbeispiel	269
<i>Die Idee einer Grundlagenwissenschaft</i>	270
13. Aleksej Losev	
Porträt	277
Zum Textbeispiel	287
<i>Die Philosophie des Namens</i>	288
Schluss	301
Bibliographische Nachweise	305
Zur Aussprache der russischen Eigennamen	306
Personenregister	307

Vorwort

Die russische Religionsphilosophie ist im deutschsprachigen Raum ein Gerücht geblieben. Die akademische Slavistik wagt sich selten über die eng gesteckten Grenzen der Literaturwissenschaft hinaus, an den theologischen und philosophischen Instituten gilt faktisch die Regel »Slavica non leguntur«. Der vorliegende Band will in dieser Situation Abhilfe schaffen und die wichtigsten russischen Denker des 20. Jahrhunderts vorstellen. Die Auswahl ist – wie bei allen Buchprojekten dieser Art – subjektiv begründet. Ich habe allerdings versucht, so viele Aspekte wie möglich zu berücksichtigen. Gerade auch spekulative oder polemische Texte haben Eingang in den Band gefunden und sollen auf diese Weise das weite Spektrum der philosophischen Rhetorik in Russland dokumentieren.

Die einzelnen Kapitel dieses Bandes sind in drei Teile gegliedert. Zunächst stelle ich jeden Religionsphilosophen in einem längeren Porträt vor. Dabei kommen die wichtigsten biographischen Stationen ebenso zur Sprache wie die zentralen theoretischen Aussagen. An diese generelle Charakterisierung schließt sich eine kurze Bemerkung zum Textbeispiel an, in der ich versuche, den Ort des ausgewählten Essays im Gesamtwerk des Philosophen zu bestimmen. Schließlich folgt der Text selbst, der an einem repräsentativen Beispiel den Denkstil jedes Autors zeigen soll. Die Essays sind in sich ungekürzt. Die formal oft inkonsequenten bibliographischen Angaben und die eigenwilligen typographischen Hervorhebungen der Autoren wurden beibehalten. Die Übersetzungen der Essays stammen von mir; sie erscheinen – mit Ausnahme des Solov'ev-Textes – erstmals auf Deutsch. Ich habe mich bemüht, sowohl die philosophische Terminologie als auch den stilistischen Duktus möglichst originalgetreu wiederzugeben.

Die Arbeit an diesem Band nahm ihren Anfang im Sommer 1994, als ich mit dem Theologen Konrad Schmid am Slavischen Seminar der Universität Basel ein interdisziplinäres Kolloquium zur russischen Religionsphilosophie durchführte. In den folgenden Jahren wurden in Russland zahlreiche Werke von Religionsphilosophen neu aufgelegt, die während der Sowjetzeit verboten waren. Als überaus wichtig hat

sich bei meiner Arbeit die Sammlung Fritz Lieb der Basler Universitätsbibliothek erwiesen. Hier werden zahlreiche seltene religionsphilosophische Werke aus Russland und der russischen Emigration aufbewahrt, die sonst kaum zugänglich sind.

Besonderen Dank schulde ich den ersten Lesern dieses Buches. Anita Schlüchter, Pius Frick, Hans Heinrich Schmid und Joachim Zweynert haben mir wertvolle inhaltliche Anregungen gegeben. Ilja Karenovics hat das ganze Manuskript mit hoher Fach- und Sprachkompetenz durchgesehen. Michael Hagemeister hat mich auf Bildquellen hingewiesen.

Ich hoffe, dass dieses Buch nicht nur eine kulturelle Mittlerfunktion erfüllt, sondern auch die akademischen Disziplinen Russistik, Philosophie und Theologie einander näher bringt.

Basel, im Januar 2003

Ulrich Schmid

Einleitung

Die Geschichte der russischen Philosophie ist gleichzeitig auch die Geschichte ihrer Abgrenzung vom abendländischen Denken. Schon 1747 formulierte Michail Lomonosov (1711–1765) in einer Eloge auf die Zarin Elizaveta die kühne Erwartung, dass auch »die russische Erde eigene Platone und Schnelldenker-Newton hervorbringen kann«¹ – eine Erwartung, die ihren Sinn ja gerade aus der drohenden Möglichkeit bezieht, dass Russland auch weiterhin auf philosophischen Import angewiesen sein könnte. Eine eigene, genuin russische Philosophie hatte es bis anhin in der Tat nicht gegeben; Lomonosov gilt als Begründer nicht nur einer russischen Philosophie, sondern auch einer russischen Wissenschaftskultur überhaupt. Lomonosovs Wissenschaftsverständnis orientiert sich an der bereits klassisch gewordenen Unterscheidung der beiden Bücher Gottes: Das Buch der Natur bestätigt in hervorragender Weise die Weisheit Gottes, wie sie sich im ersten Buch, der Bibel, offenbart hat.² Damit vertritt Lomonosov die Position jenes aufgeklärten Erkenntnisoptimismus, der einen Konflikt zwischen wissenschaftlicher und theologischer Wahrheit gar nicht kennt. Hier liegt der konservative Kern von Lomonosovs Konzeption: Naturwissenschaftliche Forschung und Schriftexegese befinden sich in einem Zustand prästabiliert Harmonie, die Aufgabe des Forschers besteht demnach nicht im Vordringen in unbekannte Wissensbereiche, sondern in der experimentellen Rekonstruktion der vortrefflichen Einrichtung der Welt. Unverkennbar ist der metaphysische Stolz, der hier anklingt: Der forschende Mensch wird zum zweiten Herr der Schöpfung (»načal'nik natury«).³

Während Lomonosov mit seiner Fortschrittsbegeisterung deutlich in der Nachfolge der westeuropäischen Aufklärung steht, mutet die eigenwillige Gestalt von Grigorij Skovoroda (1722–1794) fast barock

¹ M. V. Lomonosov. *Polnoe sobranie sočinenij*. Moskva, Leningrad 1950–1959, VIII, 206.

² Zum Thema H. Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main 1989.

³ M. V. Lomonosov: *Izbrannye filosofskie proizvedenija*. Moskva 1950, 134.

an. Derselbe Aufklärungsoptimismus, der bei Lomonosov noch Jubel über die universellen Fähigkeiten des Menschen ausgelöst hatte, wird bei Skovoroda zum Ferment eines tiefgreifenden Misstrauens gegenüber dem Wert menschlicher Welterkenntnis. Die göttliche Wahrheit ist nicht mit Mikroskop und Skalpell in der Natur nachweisbar, sondern verbirgt sich im menschlichen Subjekt. Die Fokussierung auf das Individuum spiegelt sich auch in den literarischen Textsorten, die Skovoroda zur Präsentation seiner Gedanken einsetzt: Lieder, Gedichte, platonische Dialoge. Bereits der Verzicht auf die Form des philosophischen Traktats verweist mithin auf seine tiefgreifende Zweifel an einem objektiven Wahrheitsbegriff. Skovoroda erscheint so aus der Sicht des 20. Jahrhunderts im Vergleich zu Lomonosov als der interessantere, auch modernere Denker.

Die Gegenüberstellung von Lomonosov und Skovoroda ist indes kein philosophiegeschichtlicher Einzelfall: Sie birgt den Keim zu einem Streit in sich, dessen direkte Folgen auch noch in der politischen Diskussion der Gegenwart ausgemacht werden können. Der Antagonismus zwischen Westlertum und Slavophilie stellt das dominante kulturelle Selbstbeschreibungsmodell dar, dem sich wenige russische Denker entziehen können.

Virulent wird der Streit im Jahr 1829, als Petr Čadaev (1794–1845) seinen berühmten ersten philosophischen Brief schreibt, der bald darauf durch Abschriften in der russischen Hauptstadt verbreitet wird. In düsteren Farben schildert der intellektuelle Freimaurer die geistige Stagnation in Russland – als Absendeort wird programmatisch »Nekropolis« angegeben:

Wir bewegen uns so sonderbar in der Zeit, dass mit jedem unsrer Schritte vorwärts der vergangene Augenblick für uns unwiderruflich verschwindet. Das ist das natürliche Ergebnis einer Kultur, die völlig auf Entlehnung und Nachahmung begründet ist. Uns fehlt vollkommen die innere Entwicklung, der natürliche Fortschritt. Jede neue Idee verdrängt spurlos die alten, weil sie nicht aus ihnen hervorgeht, sondern bei uns, Gott weiß woher, auftaucht; da wir stets nur fertige Ideen empfangen, bilden sich in unserem Gehirn nicht jene unverwundbaren Furchen, die eine folgerichtige Entwicklung in den Geistern zieht und die ihre Kraft ausmachen.⁴

Die Veröffentlichung dieses französisch geschriebenen »Berichts zur Lage der Nation« im Jahr 1836 wirkt wie »ein Pistolenschuss in dunkler

⁴ M. Winkler: *Slavische Geisteswelt. Band 1. Russland*. Baden-Baden 1955, 189f.

Nacht« (A. Gercen). Dass Čadaev mit seiner unverbrämten Kritik an Staat und Gesellschaft seinen Finger auf einen wunden Punkt des reaktionären Russland legt, wird eindrücklich durch die offizielle Reaktion auf die Schrift des Philosophen belegt: Die Zeitschrift *Teleskop*, in der Čadaevs Brief erschienen ist, wird verboten, der für die Publikation verantwortliche Zensor entlassen, der Autor selbst kurzerhand für verrückt erklärt.

Etwa zur selben Zeit formulieren auch die Slavophilen ihre ideologische Position. Als »Urväter« dieser patriotisch eingefärbten Denkschule dürfen Aleksej Chomjakov (1804–1860) und Ivan Kireevskij (1806–1856) gelten. Ein ausgesprochen theologisches Interesse zeichnet Chomjakov aus. In seinen umfangreichen *Schriften zur Universalgeschichte* bringt der »Systematiker der slavophilen Lehre«⁵ seine Konzeption in einen historischen Zusammenhang. Dem westlichen lebensverhafteten Prinzip der Gewalt stellt er die östliche Ausrichtung auf den Geist und die Liebe gegenüber. Chomjakovs Sympathien gelten dem Osten: Russland fällt die Aufgabe zu, die Erneuerung der christlichen Kirche ins Werk zu setzen. Zentral – auch für die spätere russische Kultur – wird dabei der schwer übersetzbare Begriff der »sobornost«, der die kirchliche Gemeinschaft der Menschen in gegenseitiger Liebe meint. In einem französischen Brief aus dem Jahr 1860 an den Herausgeber der Pariser Zeitschrift *L'Union chrétienne* erklärt Chomjakov diesen Begriff als wahre slavische Entsprechung des griechischen Adjektivs »katholikós«, mit dem Paulus die Kirche als »freie Gemeinsamkeit« definiert habe. In diesem Brief zieht Chomjakov das Fazit, dass im Wort »sobornost« allein ein ganzes Glaubensbekenntnis enthalten sei.⁶ Chomjakovs Formel birgt – trotz äußerlicher Friedfertigkeit – einen aggressiven Kern in sich: Gerade das integrative Konzept der »sobornost« wird zur Hauptwaffe gegen die falsche Theologie des Katholizismus und des Protestantismus. In einer konfessionellen Streitschrift verteidigt Chomjakov den exklusiven Anspruch der Orthodoxie: Ein Konzil kann nicht Mittel einer neuen Vereinigung sein, sondern höchstens der allgemeinen Verpflichtung aller Christen auf das Prinzip der »sobornost« folgen:

⁵ G. Florovskij: *Puti russkogo bogoslovija*. Paris 1937, 270.

⁶ P. K. Christoff: *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study in Ideas*. I. A. S. Xomjakov. 's-Gravenhage 1961, 145ff. (Slavistic Printings and Reprintings XXIII)

Damit ein Konzil möglich wird, muss erst der Rationalismus, der die menschliche Vernunft oder irgendeine andere Garantie an die Stelle der gegenseitigen Liebe setzt, in eindeutiger Weise erkannt und verdammt worden sein.⁷

Hier scheint zum ersten Mal das eigentümliche Misstrauen auf, das alle Slavophilen gegenüber den exklusiven Welterklärungsansprüchen der aufklärerischen Vernunft hegen. Der Rationalismus westlicher Prägung droht aus dieser Sicht nicht nur in zusammenhangloser Detailkrämerei das wesentliche Ganze aus dem Blick zu verlieren. Der Verdacht, den die analytische Weltbetrachtung auf sich zieht, ist schwerwiegender: Der drohende Religionsverlust der Aufklärung macht den Rationalismus für die Slavophilen zum Feinbild. Die fragile Feinmechanik der menschlichen Logik bietet einem Wissen mit gesteigerten Erkenntnisansprüchen eine unzureichende Grundlage: Nur der Glaube kann die Wahrheit des Absoluten verbürgen.

In seiner um 1850 verfassten Schrift »Versuch einer katechetischen Darstellung der Lehre von der Kirche« hält Chomjakov der westlichen Entwicklung, die das Individuum ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, die organische Verfasstheit der orthodoxen Kirche entgegen:

Die Einheit der Kirche folgt notwendig aus der Einheit Gottes; denn die Kirche ist nicht eine Vielzahl von Individuen in ihrer individuellen Getrenntheit, sondern die Einheit der göttlichen Gnade, die in einer Vielfalt von vernünftigen Kreaturen lebt, die sich der Gnade unterwerfen. [...] Die Einheit der Kirche ist keine scheinbare oder allegorische, sondern eine wirkliche und wesentliche, wie die Einheit vieler Glieder in einem lebendigen Leibe.⁸

Das religiöse Pathos, das in fast allen Schriften Chomjakovs anklingt, wird nachgerade zum Markenzeichen der Slavophilen. Das gilt in besonderem Maße auch für Ivan Kireevskij (1806–1856), der sich erst verhältnismäßig spät zu einem entschiedenen Verfechter der slavophilen Richtung gewandelt hat. Als Student hört Kireevskij Vorlesungen bei Schelling, Schleiermacher und Hegel, den er auch persönlich kennen lernt.⁹ Kireevskij wird zunächst zum begeisterten Anhänger der hegelschen Philosophie. So rät er seinem Stiefvater in einem Brief, sich die Enzyklopädie Hegels anzuschaffen: »Dort finden Sie so viel Inter-

⁷ A. S. Khomiakoff: *L'Eglise Latine et le Protestantisme du point de vue de l'Eglise d'Orient*. Lausanne, Vevey 1872, 63.

⁸ R. Slenczka: »Lehre und Bekenntnis der Orthodoxen Kirche: Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart«. In: C. Andresen (Hg.): *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Göttingen 1988, II, 499–559, 534f.

⁹ D. Tschizewskij: *Hegel bei den Slawen*. Darmstadt 1961, 153.

essantes, wie in der ganzen modernen deutschen Literatur zusammen nicht. Sie ist schwer zu verstehen, aber es lohnt sich.«¹⁰ 1832 gibt der junge Kireevskij eine literarische Zeitschrift mit dem programmatischen Titel *Der Europäer* heraus. In seinem Artikel »Das 19. Jahrhundert« fordert Kireevskij für Russland eine Aufklärung nach westeuropäischem Vorbild. Allerdings weckt er damit den Argwohn der russischen Behörden, die seit dem Dekabristenaufstand 1825 und der polnischen Insurrektion 1830 ohnehin sehr nervös auf alle gesellschaftskritischen Meinungsäußerungen reagieren. Nikolaj I. persönlich verbietet Kireevskijs Zeitschrift bereits nach der zweiten Nummer, weil er im Aufsatz »Das 19. Jahrhundert« eine politische Allegorie erblickt. Der Zar vermutet hinter jedem philosophischen Begriff einen Aufruf zum Umsturz:

Der Verfasser, der vordergründig über die Literatur schreibt, hat etwas ganz anderes im Sinn: Unter dem Wort *Aufklärung* versteht er *Freiheit*, *Vernunftstätigkeit* bedeutet bei ihm *Revolution* und *sorgfältige Orientierung auf die Mitte* nichts anderes als *Konstitution*.¹¹

Kireevskij hat das ungerechte Verbot seiner Zeitschrift nie verwunden. Er zieht sich vom publizistischen Tagesgeschehen zurück und führt die Existenz eines Privatgelehrten. In den 1840er Jahren wächst Kireevskijs Skepsis gegenüber der westeuropäischen Kultur. In einem Brief aus dem Jahr 1845 schreibt er:

Gerade in unserer Zeit, in der die westliche Literatur nichts Besonderes zu bieten hat, das die Gedanken fesseln könnte, [...] ist die Stunde gekommen, in der unser orthodoxes Prinzip des Geistes- und Vernunftslebens bei unserem sogenannten gebildeten Publikum, das bislang vom Glauben an westliche Systeme gelebt hat, auf Resonanz stoßen kann.¹²

Allerdings hat Kireevskij auch in seinen späteren philosophischen Werken Hegel nie ganz verlassen. Hegel gilt ihm als unüberbietbarer Höhepunkt des westlichen Rationalismus – eine Leistung, die auch der Russe zu würdigen weiß. Allerdings stellt Kireevskij dem westlichen abstrakten Denken das Idealbild einer ganzheitlichen russischen Weltanschauung gegenüber. In seiner Schrift »Über den Charakter der Aufklärung Europas und über deren Beziehungen zur Aufklärung Russlands« aus

¹⁰ Ebd., 151.

¹¹ L. G. Frizman: »Ivan Kireevskij i ego žurnal *Evropec*«. In: *Evropec. Žurnal I. V. Kireevskogo*. 1832. Moskva 1989, 385–479, 428.

¹² I. V. Kireevskij: *Kritika i estetika*. Moskva 1979, 367.

dem Jahr 1852 entwirft Kireevskij eine russische Alternative zum abstrakten Denken des deutschen Idealismus und schafft damit so etwas wie ein philosophisches Manifest der Slavophilen. Wie bei Chomjakov wird auch bei Kireevskij die russische Orthodoxie zur Keimzelle einer neuen Weltkultur:

Aber die Wurzel der Bildung Russlands lebt noch in seinem Volk und, was wichtiger als alles ist, in seiner heiligen, rechtgläubigen Kirche. Deswegen muss allein auf dieser Grundlage und auf keiner anderen das dauerhafte Bauwerk der Aufklärung Russlands wiedererrichtet werden, die bis heute aus vermischten und größtenteils fremden Materialien geschaffen ist und deshalb aus reinen, eigenen Materialien umgebaut werden muss.¹³

Wäre das Wort »nationalsozialistisch« nicht durch die bekannten geschichtlichen Tatsachen unbrauchbar geworden, so würde es in einem durchaus ethischen Sinne präzise die ideologische Ausrichtung der Slavophilen bezeichnen. Unverkennbar ist die patriotische Note, die in der stolzen Apotheose der altrussischen Dorfgemeinde (»obščina«) anklingt. Allerdings darf gerade dieser Punkt nicht als Unterscheidungskriterium zwischen Slavophilen und Westlern eingesetzt werden. Die Vorstellung einer gerechteren und friedlicheren Gesellschaftsordnung, die mit besonderer Dringlichkeit in Russland installiert werden muss, vereint die zerstrittenen Parteien. Es besteht unmittelbarer politischer Handlungsbedarf – darin sind sich Westler und Slavophile gerade angesichts der desolaten russischen Zustände unter dem Polizeiregime des reaktionären Zaren Nikolaj I. einig. Auseinander gehen allerdings die Meinungen bei der Beantwortung der Frage, mit welchen Mitteln der russischen Misere beizukommen ist: Soll man zu den Dorfgemeinschaften zurückkehren, die zu Keimzellen eines religiös-national verkörperten Sozialismus emporstilisiert werden, oder sich an die fortschrittliche und leistungsorientierte, aber eingeständenermaßen unrusische Zivilisation des Westens anpassen?

Zu Recht hat man darauf hingewiesen, dass die Kategorien »Westlertum« bzw. »Slavophilie« eine ungenügende Trennschärfe aufweisen: Eine einzelne Persönlichkeit aus der russischen Geistesgeschichte kann in den seltensten Fällen durch das eine oder andere Etikett erschöpfend charakterisiert werden.¹⁴ Die Gegenüberstellung der beiden Parteien unterstellt eine Polarität, die in dieser Schärfe gar nicht existiert. Es ist

¹³ M. Winkler: *Slavische Geisteswelt. Band 1. Russland*. Baden-Baden 1955, 206.

¹⁴ W. Goerd: *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*. Freiburg, München 1984, 262 ff.

durchaus möglich, gemeinsame Züge im Denkstil der Westler und Slavophilen auszumachen.¹⁵ Wenn man russisches Denken im Allgemeinen beschreiben will, so fällt auf, dass fast alle philosophischen Entwürfe teleologisch ausgerichtet sind. Die Analyse von abstrakten Denkstrukturen (Hegel) wird ebenso abgelehnt wie eine Gnoseologie, die nur ein methodisches Interesse verfolgt (Kant). Bezeichnend ist in dieser Hinsicht Vladimir Solov'evs Kant-Kritik: Solov'ev, dessen eigene Philosophie sowohl slavophile als auch westlerische Elemente aufweist, würdigt durchaus Kants Verdienste um die kritische Grundlegung einer modernen Wissenschaftstheorie, verurteilt aber Kants metaphysische Enthaltbarkeit. Gerade die Selbstbeschränkung des Königsberger Philosophen auf die Fragestellung »Was können wir wissen?« erregt Solov'evs Unmut. In seinem berühmten Kant-Artikel aus der Brockhaus-Efron Enzyklopädie schreibt Solov'ev:

Kant aber hat die von ihm erfasste philosophische Wahrheit nicht zu gebührender Vollständigkeit und Bestimmtheit gebracht, ist auf halbem Wege stehen geblieben und vermochte deshalb nicht, schroffe Widersprüche zu evidenten Tatsachen zu vermeiden. Als vorwiegend kritischer und formaler Geist begnügte er sich bei der Gegenüberstellung der allgemeinen Prinzipien und der Wirklichkeit mit der abstrakten Richtigkeit der Prinzipien, ohne sich darum zu kümmern, ob sie die Wirklichkeit durchdringen und ihr einen Sinn verleihen.¹⁶

Solov'evs Kritik an Kants System des transzendentalen Idealismus kommt exemplarische Geltung zu: Nicht nur die Slavophilen, sondern auch die Westler haben ihr Denken auf die Frage »Wozu leben wir?« ausgerichtet. Fast alle russischen Philosophen bemühen sich, die ideologischen Grundlagen für eine neue Lebensordnung zu schaffen. Es liegt auf der Hand, dass auf diese Weise viele Entwürfe in eine utopische Vision münden. Von Fedor Dostoevskij stammt das kühne Wort, dass das Licht der neuen Welt im Osten, nämlich in Russland, aufgehen werde.¹⁷

Zu der teleologischen und utopischen Ausrichtung der russischen Geisteskultur tritt ein drittes Element hinzu: Russische Philosophie ist selten von der Theologie zu trennen. Der scholastischen Bestimmung der Philosophie als »ancilla theologiae« kommt in Russland bis weit über 1900 hinaus eine eigentümliche Aktualität zu. Die Weigerung

¹⁵ D. Uffelmann: *Die russische Kulturologie. Logik und Axiologie der Argumentation*. Frankfurt am Main 1999, 228. (Slavische Literaturen 18)

¹⁶ Vl. Solov'ev: *Sočinenija*. Moskva 1990, II, 471.

¹⁷ K. Močul'skij: *Vladimir Solov'ev, Žizn' i učenie*. Pariž 1951, 131.

der russischen Denker, im nachkritischen Zeitalter der Philosophie auf die Metaphysik zu verzichten, führt ohne Umwege in die religiöse Spekulation. Gerade die Tatsache, dass in Russland das Entwerfen metaphysischer Systeme nicht nur vom Stigma des Willkürlichen befreit blieb, sondern von einem Philosophen geradezu gefordert wurde, macht ein Konstitutivum russischer Geisteskultur aus. Vladimir Solov'ev hat diese Eigenart auf besonders prägnante Weise formuliert. Was an der russischen Philosophie philosophisch sei, so meinte er einmal, sei »völlig unrussisch, wohingegen das, was russisch an ihr ist, mit Philosophie nicht das Geringste zu tun hat«.¹⁸

Was als Aphorismus einige Prägnanz für sich beanspruchen kann, rührt an ein tiefgreifendes Problem: Es geht um nichts Geringeres als die Möglichkeit von russischer Philosophie überhaupt. Bei näherer Betrachtung erweist sich jedoch, dass schon die Frage nach dem »Philosophischen« bzw. dem »Russischen« in der russischen Philosophie tendenziös gestellt ist. Eine solche Sicht operiert immer schon aus einem Vorverständnis heraus, das eine bestimmte Auffassung der Philosophie – nämlich die griechische Tradition, von der sich die abendländische Philosophie nie wirklich entfernt hat – als Norm begreift. Versteht man unter Philosophie aber jeden Versuch menschlicher Weltorientierung, so wird die Frage nach einem gegenseitigen Ausschluss von »Russischem« und »Philosophischem« obsolet: Schon allein das Erkenntnisinteresse des russischen Denkens, sofern es auch ohne ausdrückliche Selbstdeklaration den Bereich der Philosophie betrifft, weist es als philosophisch aus.¹⁹

Das fatalste Problem der russischen Philosophie liegt an anderer Stelle: Sowohl im 19. wie auch im 20. Jahrhundert steht das philosophische Denken in Russland unter dem Verdacht politischer Subversion. Zwar besitzt die 1755 gegründete Moskauer Universität eine philosophische Fakultät, das akademische Denken steht aber unter strenger Aufsicht der Regierung. Die ersten Repressionen werden von dem bigotten Fürsten Aleksandr Golicyn (1773–1844) veranlasst, der 1816 von Zar Aleksandr I. zum Minister für Volksaufklärung und geistliche Angelegenheiten ernannt wird. Die Bildungspolitik der russischen Autokratie ist anfangs deutlich vom Schock der Französischen Revolution geprägt. Golicyn entlässt deutsche Professoren, die als Anhänger von

¹⁸ V. S. Solov'ev: *Sobranie sočinenij*. Sankt-Peterburg 1911–1914, V, 94.

¹⁹ W. Goerd: *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*. Freiburg, München 1984, 36–44.

Schellings Naturphilosophie gelten, und achtet auf einen religionskonformen philosophischen Unterricht. Unter Golicyn kommt es auch zu reaktionären Eingriffen in die universitäre Lehre, von denen die Universitäten Kazan', St. Petersburg und Char'kov am stärksten betroffen sind.²⁰ Als besonders schädlich gelten die philosophischen Systeme von Kant, Fichte und Schelling. Die zaristischen Behörden reduzieren die russische Kultur immer stärker auf die orthodoxe Tradition und schotten sie schließlich von allen fremden Einflüssen ab: 1820 werden die Jesuiten verboten, 1822 die Freimaurer und alle anderen »Geheimgesellschaften«, also auch philosophische Privatzirkel.

Charakteristisch für die enge geistige Atmosphäre dieser Zeit ist eine Ansprache aus dem Jahr 1825, in der Nikolaj I. kurz vor der Thronbesteigung seinen Offizieren zuruft:

Meine Herren Offiziere, beschäftigen Sie sich mit dem Militärdienst und nicht mit Philosophie: Ich kann Philosophen nicht ausstehen, sie sollen alle an der Schwindsucht zugrunde gehen!²¹

Die dreißiger und vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts sind vom Versuch geprägt, die Philosophie zur staatsschützenden Ideologie umzubilden. Wegweisend ist die Formel des Bildungsministers Sergej Uvarov (1786–1855), der sein Konzept einer allgemeinen Volksbildung auf drei Säulen abstützt: »Orthodoxie«, »Autokratie« und »Volkstümlichkeit«.²² Unter dem Eindruck der europäischen Revolutionen des Jahres 1848 greift Uvarovs Nachfolger, Fürst Širinskij-Šichmatov (1790–1853), zu einschneidenderen Maßnahmen: Von 1850 bis 1863 werden alle philosophischen Lehrstühle an den russischen Universitäten aufgehoben, gleichzeitig wird die Zahl der Zensurstellen auf elf erhöht. Von Širinskij-Šichmatov stammt das programmatische Diktum: »Der Nutzen der Philosophie ist nicht bewiesen, Schaden hingegen ist möglich.«²³

Angesichts der systematischen Bedrängung der Geisteswissenschaften erstaunt es nicht, dass die entscheidenden Leistungen der russischen Philosophie im 19. Jahrhundert außerhalb der akademischen Institutionen entstanden sind. Große Bedeutung kommt philosophischen Zirkeln zu, so etwa in den 1820er Jahren den »Weisheitsfreunden« (»Ljubomudry«), die sich um den Dichter V. F. Odoevskij (1803–

²⁰ A. I. Vvedenskij: »Sud'by filosofii v Rossii«. In: *Očerki istorii russkoj filosofii*. Sverdlovsk 1991, 26–66, 37 ff.

²¹ A. E. Rozen: *Zapiski dekabrista*. Irkutsk 1984, 114.

²² V. Vančugov: *Očerki filosofii »samobytno russkoj«*. Moskva 1994, 35 ff.

²³ Ebd., 85.

1863) versammeln, oder in den 1830er Jahren dem Kreis um N. V. Stankevič (1813–1840).

Erst die neuen Universitätsgesetze der Jahre 1863 und 1884 ermöglichen wieder einen freien Philosophieunterricht an den russischen Universitäten. Allerdings bleibt die Philosophie ein marginales Fach: Kurz nach 1900 belegen nur etwa 3,9 % aller Studenten philosophische Kurse.²⁴

Nach der Oktoberrevolution kann sich das Fach Philosophie an den russischen Universitäten zunächst noch halten. Viele der maßgeblichen Denker behalten in den ersten Jahren der Sowjetherrschaft ihre Lehrdeputate: Berdjaev, Frank, Špet und Losev sind in Moskau tätig, Losskij in Petrograd. Im August 1922 verfügt Lenin jedoch die Ausweisung vieler nichtmarxistischer Intellektueller, die Russland kurz darauf auf dem berühmten »Philosophendampfer« verlassen.²⁵ Jene Philosophen, die in der Sowjetunion bleiben, werden verhaftet und erschossen (Florenskij, Špet) oder zu Lagerarbeit verurteilt (Losev).

Im Jahr 1930 wird die sowjetische Philosophie gleichgeschaltet und auf das Programm des Marxismus-Leninismus verpflichtet. 1938 erscheint die stalinistische *Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (Bolschewiki). Kurzer Lehrgang*. In der Folge beschränkt sich die offizielle Philosophie auf die Reproduktion des dialektischen und historischen Materialismus, dessen verbindliche Zusammenfassung im *Kurzen Lehrgang* nachgelesen werden kann. Hier wird der Marxismus-Leninismus als Handlungsanweisung propagiert – das Ausführungsorgan dieser allgemeingültigen Wahrheit ist die bolschewistische Partei:

Die Kraft der marxistisch-leninistischen Theorie besteht darin, dass sie der Partei die Möglichkeit gibt, sich in der jeweiligen Situation zu orientieren, den inneren Zusammenhang der um sie herum geschehenden Ereignisse zu verstehen, den Gang der Ereignisse vorauszusehen, und nicht nur zu erkennen, wie und wohin sich die Ereignisse gegenwärtig entwickeln, sondern auch, wie und wohin sie sich künftig entwickeln müssen.²⁶

²⁴ V. V. Aržanuchin, A. T. Pavlov: »Filosofskoe obrazovanie v Rossii«. In: M. A. Maslin (Hg.): *Russkaja filosofija. Slovar'*. Moskva 1995, 581–584, 583.

²⁵ L. A. Kogan: »Vyslat' za granicu bezžalostno«. Novoe ob izgnanii duchovnoj eli-ty«. In: *Voprosy filosofii* 9 (1993), 61–84. Sergej Choruschi: »Das Philosophenschiff.« In: *Sinn und Form* 5 (1990), 1020–1027.

²⁶ *Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (Boschewiki). Kurzer Lehrgang*. Berlin 1945, 429.

Die Fixierung des sowjetischen Denkens auf den Marxismus macht die Philosophie als wissenschaftliche Disziplin letztlich überflüssig. 1947 setzt der hohe Kulturfunktionär A. A. Ždanov wissenschaftliches Vorgehen nachgerade mit der Anwendung marxistischer Kategorien gleich:

Die marxistische Philosophie ist nicht wie in früheren philosophischen Systemen die Wissenschaft der Wissenschaften, sondern stellt ein Instrument wissenschaftlicher Analyse dar, eine Methode, die alle Natur- und Sozialwissenschaften durchdringt.²⁷

Ein Mitarbeiter des philosophischen Instituts der Akademie der Wissenschaften beschreibt in seinen Erinnerungen die fatalen Auswirkungen dieser Konzeption auf die Theoriebildung in fast allen universitären Fächern:

In den Händen der Sowjetphilosophen wurde der »Marxismus-Leninismus« zu einer Art Hexenhammer, der alles zertrümmerte: Biologie, Genetik, Psychologie, Kybernetik, alle Andersdenkenden ... Lüge, Ignoranz, Obskurantismus, Zynismus wurden unter Berufung auf den »Marxismus-Leninismus« als Prinzipientreue, Engagement und ähnliche Tugenden maskiert.²⁸

Erst nach Stalins Tod dürfen Fachvertreter die religiös-philosophische Tradition des russischen Denkens überhaupt zur Kenntnis nehmen. 1954 erscheint N. O. Losskij's *Geschichte der russischen Philosophie* in einer Kleinstauflage mit dem Vermerk »nur für den Dienstgebrauch«. Von einer Rückkehr der Exildenker in den philosophischen Diskurs Russlands kann jedoch noch keine Rede sein.

Das sich wandelnde ideologische Klima der sechziger Jahre lässt sich gut an der Publikationsgeschichte der fünfbändigen *Enzyklopädie der Philosophie* (1960–1970) verfolgen. Zwar figurieren Religionsphilosophen wie Berdjaev, Bulgakov, Losskij usw. in den ersten drei Bänden, allerdings sind die entsprechenden Beiträge im gewohnten denunziatorisch-diffamierenden Stil abgefasst. Erst der vierte Band aus dem Jahr 1967 bringt eine Veränderung der Tonart: Ein Artikelzyklus von S. S. Averincev zu theologischen Themen zeichnet sich durch eine bislang unbekannte Ausgewogenheit und Sachkenntnis aus. 1970 erscheint schließlich der letzte Band, der den sowjetischen Lesern erstmals Denker wie Solov'ev, Fedorov, Frank, Florenskij, Šestov oder Ėrn in einem positiven Licht zeigt und die Grundzüge ihres Werks vorstellt.

²⁷ *Kratkij filosofskij slovar'*. Moskva 1952, 550.

²⁸ *Filosofija ne končetsja ... Iz istorii otečestvennoj filosofii. XX vek*. Moskva 1998, II, 356.

Man kann also in der Philosophie eine eigenartige Verspätung der Liberalisierung feststellen: In der Literatur darf die Publikation von Solženicyns Lagererzählung »Ein Tag im Leben des Ivan Denisovič« im Jahr 1962 als Sensation gelten; bereits vier Jahre später verschärft sich das Klima wieder entscheidend – Andrej Sinjavskij und Julij Daniël' werden 1966 wegen »antisowjetischer Propaganda« in ihren literarischen Werken zu mehrjährigen Lagerstrafen verurteilt.

In den siebziger Jahren profitiert der Kulturwissenschaftler Jurij Lotman von der räumlichen wie ideologischen Distanz des estnischen Tartu zum Moskauer Machtzentrum und publiziert einzelne philosophische Arbeiten von Florenskij in seiner angesehenen semiotischen Zeitschriftenreihe.

Noch 1982 führt die Publikation von ausgewählten Fedorov-Texten in der angesehenen Reihe *Philosophisches Erbe* zu einem kulturpolitischen Eklat. S. R. Mikulinskij, ein hoher Vertreter der Akademie der Wissenschaften, prangert sie kurz nach der Veröffentlichung des Bandes als reaktionäre Apologie einer verstaubten Mystik an. In der Folge entgeht eine zweibändige Solov'ev-Ausgabe, die endlich in das Programm derselben Reihe aufgenommen worden ist, nur knapp dem Verbot durch die Zensur; die ohnehin kleine Auflage von 5000 Exemplaren gelangt ausschließlich in der Provinz in den Verkauf.²⁹

Mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion im Jahr 1991 hat auch die offizielle russische Dienstphilosophie den Boden unter den Füßen verloren. Die Begriffspyramiden der Sowjetphilosophie sind wie Karthäuser eingestürzt, weil der Staat als Wahrheitsgarant der marxistischen Lehre nicht mehr existiert.

Interessanterweise hat sich die russische Philosophie in diesem Vakuum als erstes auf ihre traditionelle Aufgabe der Kultursicherung besonnen. Ein Erklärungsversuch für die Verführung des russischen Denkens im 20. Jahrhundert oder die Begründung einer neuen Ethik stehen indes immer noch aus. Statt dessen ist im Russland der neunziger Jahre die »russische Idee« zum wichtigsten Philosophem avanciert.³⁰ Dieses konservativ anmutende Erkenntnisinteresse muss wohl als kompensatorisches Phänomen gedeutet werden: In einer Situation des allgemeinen Orientierungsverlusts vergewissert sich die russische Kultur ihrer eigenen Grundlagen, bevor sie an die Aufarbeitung ihrer prekären (Geistes-)Geschichte gehen kann. Das gilt in besonderem Maß für die postsowjetische Philosophie, die sich erst noch von ihrer Bevormundung durch den offiziellen Herrschaftsdiskurs emanzipieren muss.

²⁹ N. V. Šaburov: »Das Erbe der russischen religiösen Philosophie und die Ideologie des Totalitarismus«. In: E. Müller, F. J. Klehr (Hgg.): *Russische religiöse Philosophie. Das wiedergewonnene Erbe. Aneignung und Distanz*. Stuttgart 1992, 51–70. (Hohenheimer Protokolle 41)

³⁰ F. Ph. Ingold: »Kultur und Gedächtnis. Sowjetphilosophie auf neuen Wegen«. In: *Neue Zürcher Zeitung* 51 (2.3.1991), 68.

torisches Phänomen gedeutet werden: In einer Situation des allgemeinen Orientierungsverlusts vergewissert sich die russische Kultur ihrer eigenen Grundlagen, bevor sie an die Aufarbeitung ihrer prekären (Geistes-)Geschichte gehen kann. Das gilt in besonderem Maß für die postsowjetische Philosophie, die sich erst noch von ihrer Bevormundung durch den offiziellen Herrschaftsdiskurs emanzipieren muss.

In einem sehr grundsätzlichen Sinn ist sogar das postmoderne Denken, das in den neunziger Jahren in Russland Hochkonjunktur hatte, der Sowjetvergangenheit verhaftet geblieben: Das Auseinandertreten von Zeichen und Bezeichnetem, das seinen archetypischen Ausdruck in der sinnlosen Nichtentsprechung von ritueller Propaganda und sowjetischer Alltagstristesse fand, ist auch der semantische Grundgestus der philosophischen Dekonstruktion, wie sie etwa von Boris Groys, Michail Ryklin, Valerij Podoroga oder Michail Ėpstein betrieben wird.³¹ Die Dekonstruktion stößt mithin in Russland auf ganz andere Voraussetzungen als in Westeuropa: Durch den totalitären Diskurs befindet sich die sprachliche Repräsentation von Wirklichkeit bereits in einem Zustand radikaler Zersetzung – Michail Ryklin hat deshalb konsequenterweise von einer noch anstehenden Kritik der postmodernen Vernunft gesprochen: »Um dekonstruieren zu können, müssen wir vor allem die Möglichkeit von Dekonstruktion rekonstruieren.«³² Gefordert ist also die Wiederherstellung eines verbindlichen Zeichensystems, das einen genuin russischen philosophischen Diskurs stützen kann.

Russland wäre allerdings nicht Russland, wenn sich in dieser Situation nicht auch radikal apokalyptische Stimmen zu Wort melden würden. Igor' Smirnov, einer der Vordenker der russischen Postmoderne, sieht nicht nur die russische Philosophie, sondern die gesamte menschliche Kultur an ihrem Ende angelangt. Nur noch das Körperliche, die »Korporealität« zähle, der Mensch verzichte zusehends auf seine Gedankenarbeit und reduziere sein Bewusstsein auf ein Emotionsorgan, das ständig auf der Suche nach sinnlichen Stimulationen sei. Solche Kassandrarufer sind indes weniger als ernstgemeinte Diagnose, sondern eher als gezielte Provokation zu werten – Smirnovs Interventionen rei-

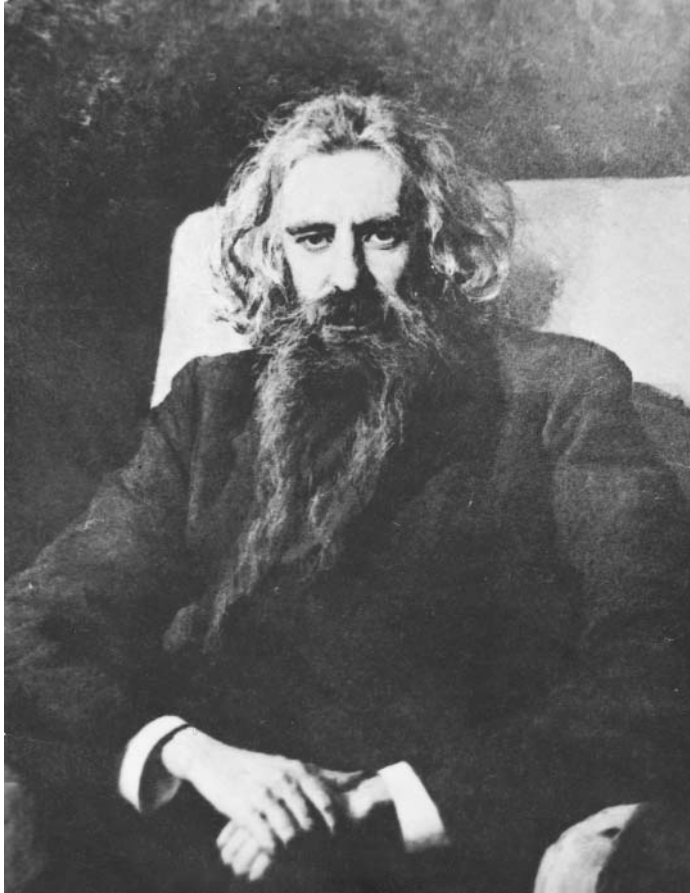
³¹ V. Malachov: »Über ›russische postmoderne‹ Philosophie«. In: K.-D. Eichler, U. J. Schneider (Hg.): *Russische Philosophie im 20. Jahrhundert. Mit einem Anhang: die Philosophie in der DDR zwischen Bolschewisierung und Tradition*. Leipzig 1996, 58–70.

³² »Philosophie und Literatur. Ein Gespräch mit Jacques Derrida«. In: Arne Ackermann, Harry Raiser, Dirk Uffelman (Hg.): *Orte des Denkens. Neue russische Philosophie*. Wien 1995, 173–200, 183.

Einleitung

hen sich gerade durch ihre maßlose Übertreibung in die Tradition der philosophischen Publizistik etwa eines Vasilij Rozanov ein. Eine genuin russische Philosophie ist als Projekt durchaus im Entstehen; wissenschaftliche Institute und Verlage haben eine bemerkenswerte Arbeit bei der Wiederherstellung der verstümmelten russischen Denktraditionen geleistet.³³

³³ F. Ph. Ingold: »Nach der Wende – schon am Ende? Russische Philosophie im ersten postsowjetischen Jahrzehnt«. In: *Neue Zürcher Zeitung* 189 (17./18.8.2002), 69.



1. Vladimir Solov'ev

Porträt

Die unbestritten zentrale Figur in der russischen Philosophie ist Vladimir Solov'ev (1853–1900). Er stammt aus einer angesehenen Gelehrtenfamilie. Seinen Vater, den Geschichtsprofessor Sergej Michajlovič Solov'ev (1820–1879), sieht der Junge nicht oft: Sergej Solov'ev lebt ganz für seine Wissenschaft und zeichnet sich durch einen Arbeitseifer aus, der keine Zeit für seine Familie übrig lässt. Unermüdlich arbeitet er an seinem Lebenswerk, einer *Geschichte Russlands seit den ältesten Zeiten* (1851–1879): Der Historiker füllt insgesamt 29 Bände, von denen jedes Jahr einer erscheint. Der Vater, Sergej Solov'ev, ist nicht zu verwechseln mit Vladimir Solov'evs Neffen, der denselben Vor- und Vatersnamen trägt. Dieser Sergej Solov'ev (1885–1942), der mit Andrej Belyj und Valerij Brjusov zum symbolistischen Zirkel der »Argonauten« gehört, hat sich indes als Biograph seines berühmten Onkels einen Namen gemacht.

Vladimir Solov'evs Jugend verläuft zunächst in geordneten Bahnen. Im gebildeten Milieu der Professorenfamilie kann sich die Intelligenz des Jungen frei entfalten. Die frühe Lektüre der russischen nihilistischen Publizisten der sechziger Jahre macht aus Solov'ev einen radikalen Materialisten, dessen pubertäre Aggressivität sich in einem unbändigen Religionshass äußert. Solov'evs Wut richtet sich besonders gegen die Insignien der etablierten Orthodoxie: Der Jüngling trampelt auf Kreuzen herum und schleudert Ikonen aus dem Fenster.¹ Solov'evs nihilistischer Materialismus, der sich stark an sozialistischen Idealen orientiert, endet ebenso jäh wie er begonnen hat. Im Alter von 19 Jahren entwirft Solov'ev ein dialektisches System der Glaubensfindung, das er seiner geliebten Cousine Katja Romanova in altklugem Ton mitteilt:

So siehst du also, dass der Mensch, was die Religion betrifft, wenn er sich richtig entwickelt, durch drei Altersstufen hindurchgeht: erst die Zeit des kindlichen

¹ A. Losev: *Vladimir Solov'ev i ego vremja*. Moskva 1990, 16, 18.

oder blinden Glaubens, dann die zweite Epoche, die Entwicklung des Verstandes und die Verwerfung des blinden Glaubens, schließlich die dritte Epoche des bewussten, auf die Entwicklung der Vernunft gegründeten Glaubens. Du befindest dich jetzt in der zweiten Altersstufe; gebe Gott, dass du zu der dritten gelangst.²

Mit diesem Brief zieht Solov'ev indes nicht nur einen Schlusstrich unter seine materialistischen Jugendverwirrungen; im Konzept des rationalen Christentums klingt ein Thema an, das für das spätere Schaffen des Philosophen zentrale Bedeutung erlangen wird. In einem Brief vom 2. August 1873 an die Cousine heißt es:

Als Aufgabe steht da: den ewigen Inhalt des Christentums in eine neue, ihm gemäße Form, d.h. in eine unbedingt vernünftige Form zu bringen.³

Als erster Versuch, dieses Programm ins Werk zu setzen, darf Solov'evs Magisterdissertation aus dem Jahr 1874 gewertet werden. Die ideologische Tendenz dieser vielbeachteten Arbeit wird schon im Untertitel deutlich: *Die Krise der westlichen Philosophie (Gegen die Positivisten)*. Solov'ev betrachtet den westeuropäischen Positivismus als letzte Etappe einer historisch notwendigen Entwicklung. Als Klassifikationskriterium dient Solov'ev das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft. Die gesamte abendländische Geistesgeschichte kann laut Solov'ev in drei Phasen unterteilt werden: 1. die Unterordnung der Vernunft unter den Glauben, 2. die Harmonisierung von Vernunft und Glauben, 3. die Unterordnung des Glaubens unter die Vernunft.⁴ Das Ziel dieser Entwicklung sieht Solov'ev angedeutet in Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten*. Hier zeichnet sich die angestrebte Vereinigung von Wissenschaft, Philosophie und Religion ab:

Es zeigt sich, dass diese letzten zwingenden Resultate der westlichen philosophischen Entwicklung in der Form *rationaler Erkenntnis dieselben Wahrheiten* bestätigt, die in der Form des *Glaubens* und der *geistlichen Erkenntnis* von den großen theologischen Lehren des *Ostens* (teilweise in der Antike, aber vor allem im Christentum) vertreten wurden. Auf diese Weise versucht diese moderne Philosophie die *Inhaltsfülle der geistlichen Erkenntnisse des Ostens* mit der logischen Perfektion der *westlichen Form* zu vereinigen. Einerseits stützt sich diese *Philosophie* auf die Ergebnisse der *empirischen Wissenschaft*, andererseits reicht sie der Religion die Hand. Die Verwirklichung dieser *universalen Synthese* von Wissenschaft, Philosophie und Religion, deren erste und bei weitem noch nicht voll-

² W. Solowjew: *Schriften zur Philosophie Theologie und Politik*. Darmstadt 1991, 31.

³ Ebd., 33.

⁴ Vl. Solov'ev: *Sočinenija*. Moskva 1990, II, 7.

kommene Anfänge wir in der Philosophie des Unbewussten erblicken, muss das oberste Ziel und das letzte Resultat der Entwicklung der Vernunft sein.⁵

Die öffentliche Verteidigung von Solov'evs Dissertation wird zum gesellschaftlichen Ereignis. Erstaunt ist man nicht nur über die außerordentliche Belesenheit des erst 21jährigen Kandidaten, sondern auch über die Souveränität, mit der er den Einwänden der opponierenden Professoren entgegnet. Solov'ev, der zwar in Moskau studiert hat, aber in Petersburg promoviert – vermutlich weil sein Vater zu jener Zeit als Rektor der Moskauer Universität amtierte – wird nach seinem glänzenden Abschluss Dozent an der Moskauer Universität. Zunächst aber schickt man den jungen Wissenschaftler auf eine Studienreise nach London, wo er in der Bibliothek des British Museum Quellen zur Geschichte der Philosophie studieren soll. Die Londoner Notizen Solov'evs sind aufschlussreich: Sie enthalten Aufzeichnungen aus dem Bereich der Esoterik (Kabbala, Swedenborg, Böhme, Schelling) und werden ergänzt durch eigene mystische Erfahrungen, die Solov'ev unter dem Titel »Ich« registriert hat.⁶ In der wohl bedeutsamsten Vision erscheint ihm die »Ewige Weiblichkeit«, jenes schwer zu fassende Prinzip der göttlichen Weisheit, das in Solov'evs Schriften immer wieder unter dem Namen »Sophia« auftaucht. Auf alle Fälle veranlasst ihn eine Vision der göttlichen Sophia schon nach wenigen Monaten zu einer überstürzten Reise nach Ägypten. Viele Jahre später hat Solov'ev seine Beweggründe für seine Pilgerfahrt nach Kairo in einem halb scherzhaften, halb mystischen Poem dargelegt. Unter dem Titel »Drei Begegnungen« schildert der Philosoph hier seine dreifache Sophia-Vision, der er zentrale Bedeutung für sein Leben zuschreibt. Bereits in früher Kindheit erblickt Solov'ev seine himmlische Geliebte, ein zweites Mal erscheint sie ihm im Britischen Museum, das dritte und letzte Mal in der ägyptischen Wüste:

Doch meist war ich allein im Lesesaale,
Las, was ich über Sie geschrieben fand.
Geheime Mächte spielten viele Male
Die besten Bücher schlau mir in die Hand. [...]

⁵ Ebd., 122.

⁶ A. Losev: *Vladimir Solov'ev i ego vremja*. Moskva 1990, 44.

Da, eines Tags – das Jahr ging schon zur Neige –
 Sprach ich zu Ihr: »Ich fühle, Du bist hier:
 Du bist mir nah, wie einst dem Kinde. Zeige,
 O Blüte Du der Gottheit – zeig' Dich mir!«

Kaum war's gesagt, da fühlt' ich mich umflossen
 Von gold'nem Glanz und strahlendem Azur
 Und wieder sah ich Sie, von Licht umgossen,
 Doch nur Ihr Antlitz, ach! – das Antlitz nur. [...]

»Auf nach Ägypten!«, hört' ich's in mir sagen.
 War's Leichtsinn, dass ich mich darauf verließ?
 Kurz – ich gehorchte. Ohne viel zu fragen,
 Saß ich auch schon im Zuge nach Paris. [...]

In Kairo fand Kredit und Unterkommen
 Ich in dem reizenden Hotel »Abbat«.
 Auch Russen hatten dort Quartier genommen,
 Sogar aus Moskau, meiner Vaterstadt. [...]

Indes erhoffte ich von *Ihr* ein Zeichen.
 Und sieh – in stiller Nacht berührt' es mich.
 Ich spürte sanftes Wehn durchs Zimmer streichen:
 »Komm in die Wüste! Ich erwarte dich!«

Auf in die Wüste! Doch – wie hingelangen!
 Denn meine Tasche war entsetzlich leer.
 Das ganze Geld war nämlich draufgegangen
 Für meine Fahrt von Engelland hierher.

So wandre ich an einem schönen Morgen
 Zu Fuß und ohne Geld aufs Gratewohl
 Der Wüste zu und mach' mir nicht viel Sorgen,
 Was ich denn in der Wüste essen soll.

Es ist Dir sicher lächerlich erschienen,
 Wie in Zylinder ich und Paletot
 In Furcht versetzte einen Beduinen,
 Der mich für einen Teufel hielt und floh. [...]

Ich legte mich; ich horchte; ziemlich peinlich
 Schien mir zunächst ein heulender Schakal.
 In seinen Träumen fraß er mich wahrscheinlich;
 Doch der Schakal war mir noch recht egal.

Viel schlimmer war die fürchterliche Kälte,
 Die nach des Tages Glut noch schärfer traf.
 Und wie der Sternenglanz die Nacht erhellte!
 Und Glanz und Kälte stritten mit dem Schlaf.

So lag ich lang in halbem Schlaf darnieder.
 Da wehte es: »Mein armer Freund, schlaf ein!«
 Und ich schlief ein; – und ich erwachte wieder
 Und sah die Welt in ros'gen Frührots Schein.

Im Purpurglanz des Morgenhimmels blühte
 Ein Frühling auf, draus blicktest Du mich an.
 Der helle Schein in Deinen Augen glühte
 Wie einst das Licht am Tag, da Gott sein Werk begann.

Was ist, was war, was kommt in Ewigkeiten,
 Lag vor dem Blick in reicher Vielgestalt:
 Blau schimmern unter mir des Meeres Weiten,
 Die weißen Bergeshöhen, der ferne Wald.

Ich sah das All, und alles war nur Eines,
 War meiner ew'gen Freundin holdes Bild,
 Und von dem Glanze dieses Himmelsscheines
 War alles um mich her und war mein Herz erfüllt.⁷

Die philosophische Grundlegung des Prinzips der Sophia findet sich vor allem in zwei Werken: in den *Vorlesungen über das Gottmenschtum*, die Vladimir Solov'ev in den Jahren 1877 und 1878 im Rahmen der höheren Kurse für Frauen in Petersburg hält, und in der aus Zensurgründen zunächst nur in Paris erschienenen Schrift *Russland und die universelle Kirche*. Um es thesenhaft vorwegzunehmen: Das Konzept der Sophia bildet bei Solov'ev das Bindeglied zwischen der absoluten

⁷ W. Solowjew: *Schriften zur Philosophie Theologie und Politik*. Darmstadt 1991, 208–211. Deutsch von Ludolf Müller.

All-Einheit Gottes und der natürlichen Vielfalt der Welt. Ohne die Einführung dieses Konzepts müsste Solov'ev auf einen zentralen christlichen Glaubenssatz verzichten: die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Schöpfung. Negativ formuliert: Die Denkfigur der Sophia grenzt aus Solov'evs Theologie der göttlichen All-Einheit die pantheistische Gefahr aus. Der Vorwurf des Pantheismus wird in Solov'ev-Interpretationen immer wieder erhoben. In der Tat bewegen sich einige Formulierungen des Philosophen hart an der Grenze zu einer spinozistisch inspirierten Naturphilosophie – Solov'ev hat einmal Spinoza als seine »erste philosophische Liebe« bezeichnet.⁸ Solov'ev entwirft eine umfassende Kosmogonie, die sich in einem hegelianischen Dreischritt vollzieht: Am Anfang steht die All-Einheit von Welt und Gott im göttlichen Prinzip des Absoluten. In einem zweiten Schritt fällt die Welt von Gott ab, ohne jedoch ganz ihres göttlichen Ursprungs verlustig zu gehen. Direkt fassbar wird die Verbindung zwischen Welt und Gott in einem – so Solov'ev – genuin menschlichen Phänomen: in der Religion. Der Mensch vereinigt in sich sowohl das materielle (weltliche) als auch das geistige (göttliche) Prinzip. In dieser Doppelnatur liegt auch die metahistorische Rolle des Menschen begründet: Die gesamte Weltgeschichte strebt zum Gottmenschentum, zur Vereinigung der menschlichen und der göttlichen Sphäre. Solov'ev begreift Nietzsches Lehre vom Übermenschen explizit als »Vorstufe« zu seiner eigenen Konzeption vom Gottmenschen.⁹ Freilich polemisiert Solov'ev nicht wie Nietzsche gegen den »Duckmäuser«-Gott des Christentums, der Messias wird aber auch bei Solov'ev stark relativiert. Christus erscheint aus dieser Perspektive nur als Heilszeichen, als Präfiguration des in Aussicht gestellten Endzustandes. Damit ist auch das dritte Stadium beschrieben: die Rückkehr der Materie in den Geist, die positive Verwirklichung der All-Einheit im Prinzip des Gottmenschentums. Der russische Philosophiehistoriker Vasilij Zen'kovskij hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Solov'evs spekulative Kosmologie nicht mit der christlichen Lehre in Übereinstimmung zu bringen ist.¹⁰ Zwar lässt sich Solov'ev von einzelnen christlichen Glaubensinhalten (v. a. Einheit der Trinität) inspirieren, allerdings bleibt seine Konzeption ebenso ori-

ginell wie unorthodox. Solov'evs Weltprozess blendet zentrale Kategorien des Christentums wie die Erlösung oder die Offenbarung aus. Die eigentümliche heilsgeschichtliche Abstinenz Gottes hat bei Solov'ev ihre tieferen Gründe: Als handelndes Subjekt bei der Lösung der meta-historischen Weltaufgabe tritt hier nicht in erster Linie Gott, sondern der Mensch, genauer: der zum Gottmenschentum berufene Mensch auf. Solov'evs Theologie entpuppt sich so im Kern als Anthropologie. Auf diese Akzentverschiebung ist wohl auch die wichtige Stellung zurückzuführen, die bei Solov'ev die Moralphilosophie einnimmt. Gerade die Fähigkeit des Menschen zu streng ethischem Verhalten qualifiziert ihn zum Mittler und letztlich zum Vereiniger von Welt und Gott. Mit anderen Worten: Der Mensch übernimmt in Solov'evs eschatologischer Geschichtskonzeption genau diejenige Rolle, die Sophia im Prozess der Weltentstehung ausgefüllt hatte. Die Doppelseitigkeit von Sophia – einerseits als Vertreterin des einen göttlichen Prinzips, andererseits als Verkörperung der vielfältigen Weltseele – macht sie (und nicht etwa Christus!) zum ersten Vertrauten des Menschen aus dem Bereich des Jenseits. Ganz folgerichtig nähert Solov'ev seine Sophia der Gottesmutter an:

Als Geschöpf hat sie keine ewige Existenz in sich selbst, aber sie existiert schon in Ewigkeit in Gott als reine Potenz, als verborgene Grundlage der ewigen Weisheit. Diese mögliche und künftige Mutter der außergöttlichen Welt existiert als ideale Ergänzung zum ewig aktuellen Vater der Gottheit.¹¹

Es ist für Solov'evs Persönlichkeit bezeichnend, dass seine Sophienmystik nicht reine Theorie geblieben ist: Im Jahr 1876 macht Solov'ev die Bekanntschaft der Witwe des Dichters A. K. Tolstoj. Es ist wohl nicht zuletzt ihr Vorname Sof'ja, der in dem jungen Philosophen eine schwärmerische Bewunderung hervorruft. Übertroffen wird diese Neigung nur noch von der Liebe zu Sof'ja Andreevna Tolstajas Nichte, die denselben magischen Vornamen trägt. Solov'evs Leidenschaft für Sof'ja Petrovna Chitrovo dauert fast zwanzig Jahre, erst kurz vor seinem Tod entsagt der Philosoph der Hoffnung auf eine Verbindung mit der um fünf Jahre älteren Angebeteten, die einem ungeliebten Ehemann die Treue gehalten hat. Ein letztes Mal glaubt Solov'ev die Verkörperung der Sophia im Jahr 1892 vor sich zu haben: Er durchlebt

⁸ V. S. Solov'ev: *Sobranie sočinenij*. Sankt-Peterburg 1911–1914, IX, 3.

⁹ B. Groys: »Weisheit als weibliches Weltprinzip. Die russische Sophiologie des Vladimir Solow'jow«. In: A. Assmann (Hg.): *Weisheit*. München 1991, 345–354, hier 345. (Archäologie der literarischen Kommunikation 3)

¹⁰ V. V. Zen'kovskij: *Istorija russkoj filosofii*. Leningrad 1991, II/1, 41.

¹¹ V. S. Solov'ev: *Sobranie sočinenij*. Sankt-Peterburg 1911–1914, XI, 295. Vgl. auch F. Copleston: *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*. Notre Dame 1986, 225.

eine kurze Leidenschaft für Sof'ja Michajlovna Martynova, der er auch einige seiner besten Liebesgedichte widmet.¹² Die für Solov'ev charakteristische Verbindung von mystischer Sophienspekulation, erotischer Leidenschaft und poetischem Ausdruck erreicht hier einen künstlerischen Höhepunkt.

Solov'evs theoretische Ausführungen über das Prinzip der Sophia, die *Vorlesungen über das Gottmenschentum*, stoßen auf große Resonanz bei den Zuhörern; Tolstoj ist regelmäßiger, Dostoevskij gelegentlicher Besucher dieser Veranstaltungen. Die Vermutung liegt nahe, dass Dostoevskijs berühmte »Legende vom Großinquisitor« durch eine Überlegung Solov'evs in der letzten Vorlesung angeregt worden ist.

Zu dieser Zeit arbeitet Solov'ev bereits intensiv an seiner Doktorarbeit, erste Kapitel erscheinen seit 1877 in der Zeitschrift *Der Russische Bote*. In der *Kritik der abstrakten Prinzipien* entwickelt Solov'ev ein eigenes philosophisches Programm, das er als Weiterführung seiner Positivismuskritik aus der Magisterdissertation versteht. Als Ausgangspunkt seiner Überlegungen dient ihm das Postulat der freien, positiven All-Einheit aller Prinzipien des Lebens, Wissens und Schaffens. Aus diesem universellen Prinzip leitet Solov'ev seine Ethik ab: Kants »ehernes Gesetz in der Brust« wird als »abstrakter Moralismus« abgelehnt,¹³ wahres ethisches Verhalten ist laut Solov'ev nur auf der Grundlage des göttlichen Prinzips möglich, das im Menschen immer noch vorhanden ist. Solov'evs Doktorarbeit erregt weniger Aufsehen als seine Magisterdissertation, veranlasst aber den Hegelianer B. N. Čičerin zu einer Streitschrift gegen Solov'ev, deren Richtung bereits im Titel *Mystizismus in der Wissenschaft* (Moskau 1880) zum Ausdruck kommt.

Die akademische Karriere des jungen Philosophen findet indes bereits im Jahr 1881 ein jähes Ende: In einem öffentlichen Vortrag fordert Solov'ev den neuen Zaren Aleksandr III. auf, gegenüber den Mördern seines Vaters Aleksandr II. christliche Milde walten zu lassen. Solov'evs Vorschlag wird von allen Parteien missverstanden: Auf der einen Seite ist man über Solov'evs mangelnden Gerechtigkeitsinn empört, auf der anderen Seite feiert man den Philosophen als Revolutionär. In der Folge formuliert Solov'ev in einem Brief an den Zaren seine rein ethischen, angesichts der politischen Realität allerdings auch einigermaßen naiven Überzeugungen, die von revolutionärem Gedankengut indessen

weit entfernt sind. Der Zar legt Solov'ev daraufhin nahe, für einige Zeit von öffentlichen Auftritten abzusehen.

Solov'ev, dem die Lehrtätigkeit nie zugesagt hat, bittet wenig später um seine Entlassung und beginnt das für ihn so charakteristische Leben eines freien Publizisten ohne festen Beruf und Wohnsitz. Um so eindrücklicher nimmt sich Solov'evs unbändiger Schaffensdrang aus, der seinen Niederschlag in einer Reihe wichtiger philosophischer und später auch literaturkritischer Veröffentlichungen findet.

Im Verlauf der achtziger Jahre beschäftigt sich Solov'ev vor allem mit konfessionellen Fragen. Die Utopie einer Theokratie, wie sie dem Philosophen noch in der *Kritik der abstrakten Prinzipien* vorgeschwebt hat, weicht dem konkreteren Projekt der Vereinigung der Kirchen. Solov'ev, dem zwar auch ein russisch-nationales Pathos nicht fremd ist, zeigt zunehmend Sympathien für den Katholizismus. 1886 richtet Solov'ev sogar einen Brief an den Papst, in dem er ihm die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen vorschlägt. Zehn Jahre später empfängt Solov'ev das heilige Sakrament des Abendmahls aus den Händen eines katholisch-unierten Priesters – ein Akt, dessen Bedeutung für die Konfession des Philosophen bis heute umstritten ist. Festhalten lässt sich auf alle Fälle, dass Solov'ev damit der Orthodoxie keineswegs den Rücken gekehrt hat. Am zutreffendsten lässt sich Solov'evs Konfession wohl als christlicher Kosmopolitismus umschreiben: An der Orthodoxie schätzt er das starke mystische Element, die katholische Kirche beeindruckt ihn durch ihre ausgeprägte hierarchische Ordnung, im Protestantismus schließlich findet Solov'ev die von ihm geforderte Synthese von Rationalität und Religion.

Von den Slavophilen wird Solov'evs Ideal eines vereinten Christentums schlecht aufgenommen. Vor allem Konstantin Leont'evs (1831–1891) anfängliche, durchaus auch homoerotisch eingefärbte Begeisterung für Solov'ev schlägt unter dem Eindruck von Solov'evs interkonfessionellen Überzeugungen bald in ihr Gegenteil um. Noch auf dem Sterbebett verflucht Leont'ev Solov'ev als regelrechten Satan, als Verräter des Christentums.¹⁴

In seinem letzten Lebensjahrzehnt gilt Solov'evs Interesse wieder der theoretischen Philosophie: In den Jahren 1894 bis 1897 entsteht seine monumentale *Rechtfertigung des Guten*, der eine *Rechtfertigung des Wahren* und schließlich eine *Rechtfertigung des Schönen* folgen sollte. Solov'evs Ästhetik beschränkt sich – weil das geplante Hauptwerk nicht

¹² »My sošlis' s tobj ne darom«, »Začem slova? V bezbrežnosti lazurnoj«.

¹³ V. S. Solov'ev: *Sobranie sočinenij*. Sankt-Peterburg 1911–1914, II, 191.

¹⁴ A. Losev: *Vladimir Solov'ev i ego vremja*. Moskva 1990, 80.

mehr zustande kam – auf zwei kürzere Aufsätze, die aber auf die junge Generation der sich eben formierenden Symbolisten eine enorme Wirkung ausüben. Gerade die universale Aufgabe der Umgestaltung des Lebens, die Solov'ev der Kunst zuweist, wird von der jungen Dichtergeneration aufgegriffen: Die »Lebensgestaltung« nach künstlerischen Gesichtspunkten (»žiznetvorčestvo«) gehört zu den zentralen Inhalten der symbolistischen Ästhetik.¹⁵

Kaum von der Nachwelt rezipiert worden ist die ebenfalls Fragment gebliebene *Theoretische Philosophie* (1897–1899), in der Solov'ev erstaunlich moderne Denkansätze entwickelt. Diese Schrift behandelt Fragen der Subjektphilosophie, der Erkenntniskritik und der Sprachgebundenheit des menschlichen Denkens. Solov'ev formuliert hier seine strengen Anforderungen an die philosophische Methodik in anschaulichen Bildern:

Jede abstrakte Formel hat eine sehr weitläufige Grenze, und es gibt keine Möglichkeit, sie für Gedankenschmuggler zu schließen, die stets bereit sind, zusammen mit zweifellos Erlaubtem ungeprüftes und manchmal auch direkt gefälschtes Geld durch den Zoll der Wahrheit zu schleusen – nämlich Irrlehren.¹⁶

Solov'ev polemisiert in seiner *Theoretischen Philosophie* gegen die drei Säulenheiligen der neuzeitlichen Philosophie: Descartes, Kant und Hegel. In einer Analyse des cartesianischen »Cogito, ergo sum« weist Solov'ev darauf hin, dass von den drei Kategorien dieses Satzes – Denken, Sein und Subjektivität – nur gerade das Denken erklärt werde. Die Begründung des Ich auf der Tatsache seines Bewusstseins sei eine grobe Reduktion, weil sie die gesamte Realität des Körpers und der Sinnenwelt außer Acht lasse. Solov'ev spricht Descartes' Ichkonzeption letztlich »allen philosophischen Sinn«¹⁷ ab:

Das cartesianische Subjekt ist ein Thron-Usurpator ohne philosophische Ausweispapiere.¹⁸

Nicht ganz so hart fällt Solov'evs Urteil über Kant aus. Der Königsberger Philosoph habe dem Ich allerdings eine höchst ambivalente Rolle zugewiesen: Einerseits sei das menschliche Subjekt die normgebende Instanz für alles Erkennen, andererseits erfahre es sich aber in der Rolle

eines Sklaven, der nichts an den Bedingungen seines Weltverhältnisses ändern könne.¹⁹

Am nächsten an das wirkliche Wesen des Ich habe Hegel gerührt. Sein Subjekt erhebe sich in schwindelerregende Höhen, wo es als werdende Vernunft der Wahrheit zu sich komme.²⁰ Allerdings könne sich das denkende Ich bei Hegel nie von der empirischen Wirklichkeit lösen, die immer als letzte Bezugsgrösse präsent bleibe.

Den traditionellen Definitionsversuchen des philosophischen Subjekts stellt Solov'ev sein eigenes Konzept der unbedingten Rationalisierung der Wahrheit durch das Ich entgegen. Solov'ev knüpft deutlich an Hegels Vorgabe an, er erweitert jedoch den hegelschen Wirklichkeitsbegriff erheblich: Wirklichkeit ist nicht mehr ein Effekt des reflektierenden Bewusstseins, sondern eine transzendente Grösse, deren Tiefe erst in unbewussten psychischen Zuständen erfahrbar ist. Damit wird auch verständlich, weshalb Solov'ev in seiner Analyse des philosophischen Denkens immer wieder auf eigene Träume und Visionen verweist. Die *Theoretische Philosophie* kreist um drei Themenbereiche, die für Solov'ev von zentraler Wichtigkeit sind: erstens um das Ich, das aus schwankenden Seelenlagen besteht; zweitens um die Sprachgebundenheit der philosophischen Sinnkonstitution und drittens um die Gedankenentwürfe selbst, in der das Ich sein Weltverhältnis findet.

Solov'ev hat sich in seinem Spätwerk jedoch nicht nur mit methodologischen Fragen beschäftigt. Von besonderem Interesse ist seine Geschlechtermetaphysik, die er im Aufsatz *Der Sinn der Liebe* formuliert hat. Solov'ev entwirft hier eine androgyne Vollkommenheitstheorie, die sich nicht zuletzt auf die Mystik von Jakob Böhme oder Swedenborg abstützen kann.

Berühmt geworden ist schließlich der eschatologische Traktat *Drei Gespräche*. Bereits 1894 hatte Solov'ev die apokalyptische Schreckensvorstellung der anrückenden gelben Gefahr in seinem berühmten Gedicht »Panmongolismus« poetisch gestaltet. Eine Strophe aus diesem Gedicht stellt Solov'ev seinen *Drei Gesprächen* als Motto voran. Die den platonischen Dialogen nachempfundenen Gespräche behandeln vor allem ethische Fragen. Deutlich fassbar wird hier Solov'evs Polemik ge-

¹⁵ Zur ambivalenten Solov'ev-Rezeption der Symbolisten vgl. U. Schmid: *Fedor Solov'ev. Werk und Kontext*. Bern 1995, 66–71. (Slavica Helvetica 49)

¹⁶ V. S. Solov'ev: *Sobranie sočinenij*. Sankt-Peterburg 1911–1914, IX, 89–168, 100.

¹⁷ Ebd., 163.

¹⁸ Ebd., 113.

¹⁹ Ebd., 163.

²⁰ Solov'ev recurriert hier vermutlich auf eine Stelle aus der *Phänomenologie des Geistes*, die das Verhältnis von Ich und Wahrheit der Vernunft diskutiert: »Die Vernunft ist die Gewissheit des Bewusstseins, alle Realität zu sein.« Vgl. G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main 1986, 179. (Werke 3)

gen Lev Tolstoj's quietistische Lehre der gewaltlosen Hinnahme des Bösen. Gerade die Gefahr des kommenden Antichristen verlangt in Solov'evs Konzeption nach Widerstand. Exemplarischen Ausdruck findet dieser Gedanke in der *Kurzen Erzählung vom Antichrist*, die in das dritte Gespräch eingebettet ist. Der Bericht zeigt den Kampf der Häupter der orthodoxen, katholischen und protestantischen Kirche gegen den Antichrist, der die Welt unterwerfen will. Bezeichnenderweise ist die Erzählung unvollendet geblieben. Der glückliche Ausgang der Weltgeschichte wird im Abschluss des dritten Gesprächs nur in Aussicht gestellt. Wie eindringlich Solov'ev an das Kommen des Antichrist geglaubt hat, belegt in aller Deutlichkeit eine Äußerung aus dem Juni 1900 – einen Monat später ist Solov'ev bereits tot:

Ich fühle die Nähe jener Zeit, in der die Christen sich wieder in den Katakomben zum Gebet versammeln werden, weil ihr Glaube verfolgt wird – vielleicht weniger scharf als zu Neros Zeiten, aber raffinierter und grausamer: Mit Lüge, Spott, Nachäffung und wer weiß, womit noch! Siehst du denn nicht, wer sich nähert? Ich sehe es, schon lange sehe ich es!²¹

Zum Textbeispiel

Im Jahr 1880 legte Vladimir Solov'ev der St. Petersburger Universität seine umfangreiche Habilitationsschrift mit dem Titel *Kritik der abstrakten Prinzipien* vor. Diese Arbeit verfolgt dieselbe Stoßrichtung wie bereits Solov'evs Magisterdissertation *Die Krise der westlichen Philosophie* (1874): Die westliche Philosophie präsentiert sich dem russischen Denker als Konglomerat von einzelnen Konzepten (abstrakten Prinzipien), die keinen höheren Sinnentwurf bilden, sondern einander widersprechen. Solov'evs positive Vision zielt dagegen auf eine philosophische Synthese von Leben, Wissen und Kunst. In der *Kritik der abstrakten Prinzipien* konzentriert sich Solov'ev auf die Ethik und behandelt Erkenntniskritik und Ästhetik nur insoweit, als sie sein prioritäres Interesse betreffen. Ethisches Handeln ist für Solov'ev erst dann möglich, wenn der Mensch sein eigenes Ich dem Mitleid mit dem Anderen unterordnet. Ein solcher Altruismus darf aber nie Mittel zu einem Zweck sein, sondern muss selbst das letzte Ziel des Handelns bilden. Auf der Grundlage dieser individuellen Ethik entwirft Solov'ev sein Gesellschaftsmodell, das er kühn als »freie Theokratie« bezeichnet. Solov'ev

lehnt sowohl die bürgerliche Ideologie wie auch den Sozialismus ab: Das Bürgertum konzentrierte sich nur auf das Wohl des Einzelnen, während der Sozialismus die Befreiung des Menschen mit seiner ökonomischen Emanzipation gleichsetze. Wahre Freiheit aber könne sich nur nach Maßgabe der göttlichen Liebe vollziehen. Deshalb ergänzen sich in Solov'evs Gesellschaftsideal der Staat und die Kirche gegenseitig: Der Staat regelt durch das Recht die formalen Beziehungen zwischen den Menschen, während die Kirche diese formalen Beziehungen mit einem Inhalt füllt. Welches ist nun aber das Wahrheitskriterium dieser »freien Theokratie«? Solov'ev begründet seinen ethischen Entwurf mit einem erkenntniskritischen Argument. Alles Unwahre sei im wesentlichen Ausgedachtes, Erfundenes. Deshalb dürfe sich umgekehrt alles Wahre nur auf die passive Erfahrung und nicht auf die logische Argumentation stützen. Wahrheit stellt für Solov'ev den höchsten Ausdruck einer unbedingten All-Einheit dar, in der sich alle Phänomene zu einem harmonischen Ganzen fügen. Gegen Kant macht Solov'ev geltend, dass die Wahrheit »ist«, und zwar unabhängig davon, ob wir sie erkennen oder nicht. Die Erkenntnis der Wahrheit ist mithin kein individuelles Problem, sondern ein ethisches Projekt, das der menschlichen Gemeinschaft aufgegeben ist.

Solov'ev hat die grundlegenden Argumentationslinien der *Kritik der abstrakten Prinzipien* in seinem späteren Werk *Die Rechtfertigung des Guten* (1897) aufgenommen und weiterentwickelt.

²¹ V. L. Veličko: *Vladimir Solov'ev. Žižn' i tvorenija*. Sankt-Peterburg 1904, 170.

Vladimir Solov'ev

Kritik der abstrakten Prinzipien

Vorwort

Das vorliegende Buch ist eine Darstellung der verschiedenen Prinzipien, die noch das Bewusstsein der Menschheit beherrschen und sich in ihrem Leben widerspiegeln. Da ich davon überzeugt bin, dass die kritische Epoche, die wir durchleben – eine Epoche der Ausschließlichkeit und des Kampfes zwischen verschiedenen Prinzipien, die sich verselbständigt haben –, sich ihrem Ende zuneigt, halte ich eine solche Darstellung für aktuell, denn die Erkenntnis der vorhandenen Prinzipien in ihrer Unzulänglichkeit bereitet uns selbstverständlich auf die Wahrnehmung neuer Inhalte vor; zwar wird sich die große Synthese, auf die die Menschheit zuschreitet – die Verwirklichung der positiven All-Einheit im Leben, Wissen und Schaffen – natürlich nicht im Bereich philosophischer Theorien und nicht durch Anstrengung einzelner menschlicher Köpfe vollenden, aber *erfasst* werden muss diese Synthese in ihrer Wahrheit selbstredend von den einzelnen Köpfen, schließlich hat unser Bewusstsein sowohl die Fähigkeit als auch die Pflicht, Fakten nicht nur zu beobachten, sondern sie auch zu deuten.

Ich habe dieses Buch *Kritik der abstrakten Prinzipien* genannt. Unter abstrakten Prinzipien verstehe ich jene Teilideen (besondere Aspekte und Elemente der all-einheitlichen Idee), die ihren Wahrheitscharakter verlieren, wenn sie vom Ganzen abgeschnitten und in ihrer Ausschließlichkeit behauptet werden, und in gegenseitigem Kampf und Widerspruch die menschliche Welt in jenen Zustand geistiger Zwietracht führen, in dem sie sich bis heute befindet. Die Kritik dieser abstrakten und in ihrer Abstraktheit falschen Prinzipien muss in der Bestimmung ihrer Teilbedeutung und dem Nachweis jenes inneren Widerspruchs bestehen, in den sie unausweichlich geraten, wenn sie den Platz des Ganzen einnehmen wollen. Wenn diese Kritik den Anspruch der Teilprinzipien auf die Bedeutung des Ganzen beiseite geräumt hat, gründet sie sich auf einem bestimmten positiven Begriff dessen, was wahrhaftig ganz und all-einheitlich ist, und stellt so eine positive Kritik dar. Sie setzt erstens die Idee der All-Einheit in einem allgemeinen und noch

nicht näher bestimmten Sinn als unbedingtes Kriterium voraus, ohne das keine Kritik möglich ist, und weist zweitens (als Folge) der All-Einheit einen bestimmten Inhalt zu, nachdem sie die tatsächliche Bedeutung der Teilprinzipien als verselbständigter Elemente der All-Einheit bestimmt hat – sie entwickelt für uns die all-einheitliche Idee. Auf diese Weise stellt die Kritik der abstrakten Prinzipien bereits eine gewisse, wenn auch noch sehr ungenügende und erst vorbereitende Grundlage der positiven Prinzipien dar. Diese Grundlage muss notwendigerweise nur eine vorbereitende sein, denn die hier zur Rede stehenden positiven Prinzipien verfügen über ein ewiges Sein in der absoluten Sphäre und haben noch kein sichtbares Sein im bedingten Bereich unseres Lebens und unseres natürlichen Bewusstseins, obwohl sie auch hier verwirklicht werden müssen; deshalb können sie für uns noch keine ganz bestimmte Größe darstellen; man kann mit hinreichender Evidenz ihre Notwendigkeit beweisen, aber ihr tatsächlicher Inhalt präsentiert sich vorläufig nur in allgemeinen und amalgamierten Zügen. Vom Standpunkt der tatsächlichen, vorhandenen Wirklichkeit aus müssen wir uns mehr damit beschäftigen, was sein soll und sein wird, als damit, was ist. Daher ist es verständlich, dass unsere Ideen nicht über dieselbe Genauigkeit und Endgültigkeit verfügen, wie sie Gedanken eigen sind, die einen direkten Rückschluss aus vorhandenen Fakten darstellen. Man darf allerdings nicht vergessen, dass unsere vorhandene Wirklichkeit nicht die *ganze* Wirklichkeit sein kann und dass das, was sich hier nur als Sein-Sollendes und Zukünftiges präsentiert, in einer anderen Sphäre ewig seiend und wahrhaftig ist.

Was die äußere Form angeht, so konnte ich der Darlegung meiner Gedanken in diesem Buch aufgrund verschiedener Umstände nicht die Angemessenheit und Schlüssigkeit geben, die wünschbar wären: Einige Gedanken sind zu kurz dargelegt und zu wenig ausgearbeitet, andere wiederum werden in zu großer Umständlichkeit dargestellt; es gibt Hinweise auf noch Ungesagtes und überflüssige Wiederholungen von bereits Gesagtem. Obwohl ich mir dieser Unzulänglichkeiten voll bewusst bin, halte ich sie für nicht so wichtig, um ihretwegen das Erscheinen des Buches zu verzögern; ich hoffe, dass ich sie später ausmerzen kann.

Die Kritik der abstrakten Prinzipien ist grundsätzlich auf drei Teile angelegt: einen ethischen, einen gnoseologischen und einen ästhetischen; dieses Buch beschäftigt sich mit den ersten beiden, der letzte, der besondere Probleme und Fragen aufgibt, soll in einem gesonderten Band über die Prinzipien des Schaffens behandelt werden. Der Inhalt

des vorliegenden Buchs kann in den folgenden Sätzen zusammengefasst werden.

Das moralische Handeln, die theoretische Erkenntnis und das künstlerische Schaffen des Menschen erfordern notwendig absolute Normen oder Kriterien, anhand derer der innere Wert ihrer Ergebnisse, die das Gute, Wahre und Schöne ausdrücken, bestimmt werden kann.

Das oberste moralische Prinzip, das das praktische Handeln des Menschen leiten muss, erschöpft sich weder in den abstrakt-empirischen Begriffen der Zufriedenheit, des Glücks, der Sympathie noch in dem abstrakt-rationalistischen Begriff der Pflicht oder des kategorischen Imperativs.¹ Alle diese Begriffe gehen als materielle oder formale Merkmale in das oberste moralische Prinzip ein, bilden jedoch nicht sein eigentliches Wesen. Moralisches Handeln darf nicht nur diese Qualitäten aufweisen, nämlich Genuss bereiten, das allgemeine Wohl im Auge behalten, aus Sympathie oder Altruismus erfolgen, die Form einer Pflicht oder des kategorischen Imperativs haben, sondern es muss darüber hinaus notwendig auch einen bestimmten Gegenstand aufweisen; dieser Gegenstand kann nur die normale Gesellschaft sein, die durch das Merkmal freier Gemeinsamkeit oder praktischer All-Einheit bestimmt wird, kraft dessen alle das Ziel des Handelns für den Einzelnen sind und für alle der Einzelne. Ein solch moralisch-normales Wesen einer Gesellschaft kann nicht von der Richtigkeit ökonomischer Verhältnisse für sich genommen abhängen, denn die ökonomischen Verhältnisse werden ihrerseits von materiellen Interessen bestimmt, die sich gegenüber moralischen oder unmoralischen Motiven gleichgültig verhalten; er kann auch nicht von der Gesetzmäßigkeit oder formalen Gerechtigkeit, die vom Rechtsstaat garantiert wird, hergeleitet werden, denn das Recht setzt dem Handeln nur eine Grenze, bestimmt aber nicht sein Ziel und seinen Inhalt. Die moralische Bedeutung der Gesellschaft hängt somit weder vom materiellen (natürlichen) Prinzip

¹ Die Kapitel, die eine folgerichtige Bestimmung des ethischen Prinzips dargelegt haben, sind bereits Ende 1877 veröffentlicht worden (im *Russischen Boten* [Russkij Vestnik]). Im Frühjahr 1879 erschien Hartmanns Werk *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, in dem die wichtigsten ethischen Momente und ihre Wechselwirkung annähernd gleich wie bei mir bestimmt werden. Obwohl wir verschiedene Grundanschauungen vertreten und ein gegenseitiger Einfluss ausgeschlossen werden kann, erblicke ich in einer solchen Übereinstimmung eine gewisse Bestätigung dafür, dass die von mir dargestellte Entwicklung des moralischen Prinzips nicht eine persönliche dialektische Konstruktion darstellt, sondern logisch aus der Natur der Sache folgt, unabhängig von diesem oder jenem Standpunkt.

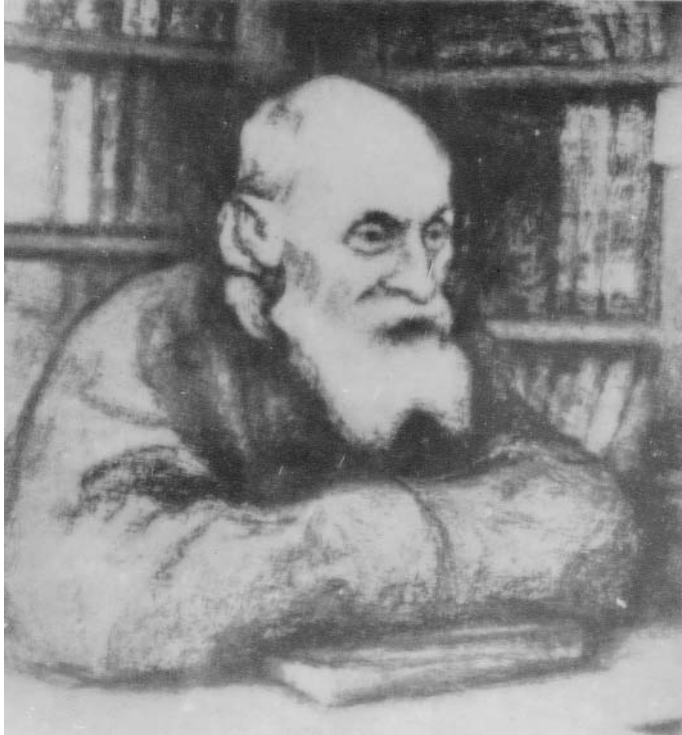
im Menschen ab, das sich praktisch in den ökonomischen Verhältnissen äußert, noch von seinem rationalen Prinzip, das sich praktisch in den juristischen und staatlichen Verhältnissen äußert. Sie wird vielmehr durch das religiöse (mystische) Prinzip im Menschen bestimmt, kraft dessen alle Glieder der Gesellschaft nicht für den jeweils Nächsten eine Grenze darstellen, sondern einander innerlich in der freien Einheit jener geistigen Liebe ergänzen, die ihre unmittelbare Verwirklichung in der geistigen Gesellschaft (der Kirche) haben muss. Auf diese Weise muss der normalen Gesellschaft ein geistiger Bund (die Kirche) zugrunde liegen, der die unbedingten Ziele der Gesellschaft definiert; die staatliche und die ökonomische Sphäre müssen das formale und materielle Medium zur Verwirklichung des göttlichen Prinzips abgeben, das durch die Kirche repräsentiert wird. Weil kraft des Prinzips der All-Einheit (der freien Gemeinschaft) die Verwirklichung des göttlichen Prinzips in der menschlichen Gemeinschaft frei und bewusst vor sich gehen muss und sich nicht auf äußere Autorität oder blinden Glauben stützen darf, wie es der elitäre Klerikalismus fordert, muss die wahrhaftige, normale Gesellschaft als freie Theokratie bestimmt werden. Für die freie und bewusste Verwirklichung des göttlichen Prinzips in der Praxis ist aber die Einsicht in ihre unbedingte Wahrheit erforderlich; diese hängt von der Beantwortung der allgemeinen Frage nach der Wahrheit und dem wahren Wissen ab. Bei der Untersuchung dieser Frage setzen wir als konstitutive Merkmale der Wahrheit ihre unbedingte Realität und unbedingte Vernünftigkeit (Rationalität) voraus. Diesen unbedingten Charakter der Wahrheit finden wir weder in der abstrakt-empirischen noch in der abstrakt-rationalen Erkenntnis, weder in der abstrakten Wissenschaft noch in der abstrakten Philosophie; die erste gibt uns nur bedingte Realität, die zweite nur bedingte Vernünftigkeit. Die Erfahrung zeigt uns, was vorkommen kann; die Vernunft definiert, was unter bestimmten Bedingungen notwendigerweise sein muss und was folglich nicht sein kann, wenn diese Bedingungen nicht erfüllt sind. Aber dieses bedingte Sein setzt das unbedingte Sein voraus, also das, was auch den eigentlichen Gegenstand des wahren Wissens darstellt. Dieser Gegenstand kann weder als Faktum bestimmt werden noch als Ding, weder als Natur der Sache noch als Materie, schließlich weder als Welt der Erscheinungen noch als System logisch sich entwickelnder Begriffe; alle diese abstrakt-empirischen und abstrakt-rationalen Bestimmungen bilden materielle oder formale Merkmale der Wahrheit, nicht aber ihr eigentliches Wesen. Dieses letztere kann weder eine Tatsache der Erfahrung noch ein Begriff der Vernunft

sein, es kann weder faktisch wahrgenommen noch logisch gedacht werden – es ist das *all-einheitliche Seiende*. Als solches wird es zunächst von der Sinneserfahrung und dem rationalen Denken im dreifachen Akt des Glaubens, der Vorstellung und des Schaffens erkannt, ein Akt, der die Voraussetzung für jede wahrhaftige Erkenntnis bildet. Auf diese Weise liegt dem wahren Wissen die mystische (religiöse) Wahrnehmung zugrunde, von der allein unser logisches Denken seine *absolute* Vernünftigkeit und unsere Erfahrung die Bedeutung ihrer absoluten Realität bezieht. Als unmittelbarer Gegenstand des mystischen Wissens wird die Wahrheit (das all-einheitliche Seiende) zum Gegenstand des natürlichen Wissens, das heißt, wenn die menschliche Vernunft und die menschlichen Sinne sie sich bewusst aneignen, dann tritt sie in die Formen des logischen Denkens ein und realisiert sich in den Tatsachen der Erfahrung. So bildet sich ein System des wahren Wissens (der freien Theosophie), das sich auf das mystische Wissen der göttlichen Dinge gründet. Durch das rationale Denken wird dieses Wissen mit der empirischen Erkenntnis der Naturerscheinungen verbunden und stellt auf diese Weise eine allseitige Synthese der Theologie, der rationalen Philosophie und der empirischen Wissenschaft dar.

Diese große Synthese ist nicht irgendein subjektives, persönliches Bedürfnis eines Einzelmenschen: Die Unzulänglichkeit der empirischen Wissenschaft und die Ergebnislosigkeit der abstrakten Philosophie einerseits und andererseits die Unmöglichkeit einer Rückkehr zu einem theologischen System in seiner ursprünglichen Ausschließlichkeit, die Notwendigkeit, das mystische Prinzip durch rationale und natürliche Elemente zu entwickeln und ergänzen – es als All-Einheitliches zu verwirklichen –, all dies ist dem Geist der Menschheit als Resultat seiner negativen Entwicklung klar. Die Entwicklung der abstrakten Prinzipien, die durch die westliche Menschheit ins Werk gesetzt wurde, enthält in sich selbst eine lebendige und reale Kritik dieser Prinzipien, ihr Gericht und ihre Verurteilung; auf diese Weise ist der abstrakte Klerikalismus durch seine eigene folgerichtige Entwicklung des Papsttums umgekommen; die abstrakte Philosophie ist durch die Hegelei abgeurteilt worden, die abstrakte Wissenschaft wird von den heutigen Positivisten zugrunde gerichtet; so formuliert unsere Kritik nur in allgemeinen Formeln jenen unausweichlichen Schluss, zu dem der reale historische Prozess führt, der vom menschlichen Geist durchlebt wird; dieser Schluss ist die *positive All-Einheit*.

Groß ist die Wahrheit, und sie wird siegen! Die all-einheitliche göttliche Weisheit kann allen falschen Prinzipien, die Ableitungen aus

ihr darstellen, aber im gegenseitigen Widerstreit ihre Feinde geworden sind, mit Überzeugung sagen: »Verfolgt eure Wege, bis sich der Abgrund vor euch auftut; entsagt dann eurer Zwietracht und kehrt, durch Erfahrung und Bewusstsein bereichert, in eure gemeinsame Heimat zurück, wo es für jeden von euch viel Ehre und Würde gibt und genug Raum für alle, denn im Haus Meines Vaters wohnen viele.«



2. Nikolaj Fedorov

Porträt

In der russischen Philosophie, der es ohnehin nicht an Originalen mangelt, darf Nikolaj Fedorov (1829–1903) als die eigenwilligste Gestalt gelten. Das Erstaunliche an Fedorov ist indes nicht einmal der skurrilphantastische Inhalt seiner Vorstellungen, sondern die enorme Resonanz, die er in der russischen Literatur und Philosophie trotz spärlicher publizistischer Tätigkeit gefunden hat.¹

Im Zentrum von Fedorovs Denken steht die »allgemeine Sache« der Auferweckung aller Verstorbenen und der technischen Regulierung des natürlichen Weltprozesses. Fedorov entwickelt eine praktische Lebensphilosophie, die den Anspruch erhebt, den letzten Sinn des menschlichen Daseins zu ergründen und das nötige geistige Instrumentarium für eine tätige Umgestaltung der Welt bereitzustellen. Als erstes Übel bezeichnet Fedorov den Tod, der alles menschliche Tun als eitel erscheinen lässt. Deshalb muss die Menschheit alles in ihren Möglichkeiten Stehende tun, um den Tod zu überwinden. Fedorov erblickt die Ursache der Sterblichkeit in der Natur, die sich in einem vernunftlosen, chaotischen Zustand befindet. Immer wieder insistiert Fedorov auf der Tatsache, dass es die *Pflicht* der Menschen ist, die Natur zu regulieren und die Toten aufzuwecken. Wenn nämlich der Mensch in Passivität verharrt und nicht an der Auferweckung der Verstorbenen arbeitet, wird er schuldig am fortdauernden Tod der Vätergeneration. Die kosmische Dimension von Fedorovs Projekt verlangt die Konzentration aller Kräfte. Fedorov ruft zur »All-Einheit«² der Menschen auf, die gemeinsam die angestrebte Überwindung des Todes ins Werk setzen sollen.

¹ Die folgenden Ausführungen stützen sich auf die maßgebliche Arbeit von Michael Hagemeyer: *Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung*. München 1989. (Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas 28)

² Der gleiche Begriff taucht auch bei Vladimir Solov'ev auf, allerdings meint Solov'ev nicht die Einheit aller Menschen, sondern die ursprüngliche, dann verloren gegangene und schließlich wieder herzustellende Einheit der Schöpfung.

Aus dieser Grundkonzeption leitet Fedorov eine umfassende Gesellschaftskritik ab. Fedorovs besonderer Zorn gilt der modernen Industrieproduktion, die nur die vordergründigen Konsuminteressen der Menschen befriedigt und sie durch die Ermöglichung eines bequemen Alltags von ihrer eigentlichen Aufgabe ablenkt. Gleichzeitig stachelt die Industrieproduktion das Besitzstreben und die Rivalität an und vereitelt so die angestrebte Vereinigung der Menschheit.

Den eigentlichen Ursprung für die menschliche Geldgier sieht Fedorov in der sexuellen Konkurrenz: Nur wer mehr besitzt als sein Nachbar, kann die schöne Frau für sich gewinnen und besitzen. Dabei ist schon dieses Ziel an sich falsch: Der höchste Sieg im menschlichen Leben besteht gerade nicht in der erotischen Trophäe, sondern im Umlenken der Geschlechtsenergie auf die Arbeit an der gemeinsamen Sache.

Sichtbaren Ausdruck erlangt die verderbliche Dialektik von Sexualität und Aggression etwa in der Pariser Weltausstellung von 1889. Fedorov kritisiert hier die prahlerische Selbstdarstellung der Bourgeoisie, die zwischen Genuss und Gewalt hin und her taumelt. Die Weltausstellung ist »von außen eine Rüstkammer, von innen aber ein Magazin der Begierden«.³

Ideologische Unterstützung erhält die Selbstvergessenheit der Menschheit durch die Wissenschaft. Fedorov präsentiert die gesamte abendländische Philosophiegeschichte als verhängnisvollen Prozess der menschlichen Selbstentmündigung, der schließlich in einer totalen Realitätsverneinung gipfelt und die Welt nur noch als subjektive Vorstellung gelten lässt. Diese fatale Entwicklung nehme ihren Anfang bereits in der Antike. Der Sinnspruch des delphischen Orakels »Erkenne dich selbst« suggeriere dem Menschen, das wahre Wesen der Welt und der Sinn des Lebens seien in seinem Inneren zu finden. Diese Prämisse führe aber zu Selbstsucht und Eigenliebe statt zur Verbrüderung aller Menschen. Gleichzeitig erhalte hier die moderne Hypertrophierung des Denkens, das völlig vom Handeln abstrahiert, seine erste philosophische Weihe. Weiter verstärkt werde diese Tendenz bei Descartes. »Cogito ergo sum« bedeute nichts anderes als die Abkapselung des denkenden Ich von der Welt und erzeuge folglich nur »seelenloses Wissen«. Auch über Kants Erkenntnistheorie bricht Fedorov den Stab: In der *Kritik der reinen Vernunft* werde nur die individuelle Erkenntnis un-

tersucht, die Möglichkeit einer allgemeinverbindlichen Erkenntnis sei bei Kant nicht einmal angelegt. Ähnliches gelte für die *Kritik der praktischen Urteilskraft*: Kants Ethik, die sich auf abstrakte Vernunftgründe beruft, regelt nur individuelle Taten, eine gemeinsame Tat lässt sie jedoch nicht zu. Als Vollender dieser philosophischen Entwicklungslinie tritt Nietzsche auf, dessen Amoralismus und Ästhetizismus ihn in Fedorovs Augen nachgerade als Antichrist qualifizieren. Nietzsche sei der unbeteiligte Zuschauer eines Weltspektakels, das sich ohne Sinnzuwachs immer aufs Neue wiederholt. Fedorov stellt Nietzsches »amor fati« ein »odium fati« entgegen, das den ersten Impuls zur tätigen Umgestaltung des eigenen Daseins geben soll.

Als Gegenbild zur hochindividualisierten Gesellschaft entwirft Fedorov sein Idealbild einer verbrüderten Menschheit, in der die Söhne an der Auferstehung ihrer Väter arbeiten. Diese Arbeit muss dem schuldhaften Bewusstsein der Söhne entspringen, dass allein schon ihre Geburt die Väter das Leben gekostet habe. Fedorov fordert eine »positive Keuschheit«, die nicht einfach das Leben verneint, sondern jene Energie, die auf das Zeugen neuer Generationen verwendet wird, der Auferweckung der Väter zufließen lässt. Zum Vorbild der angestrebten Gemeinschaft der Menschen wird die göttliche Dreieinigkeit: Vater, Sohn und Tochter (hier als Verkörperung des Heiligen Geistes gedacht) sind Hypostasen einer höheren Einheit und damit der »höchste Ausdruck der Verwandtschaft«.⁴

Fedorov hat es nicht versäumt, die praktische Ausgestaltung seines Projekts wenigstens in Grundzügen zu skizzieren. Als Grundvoraussetzung für eine erfolgreiche Verwirklichung der »allgemeinen Sache« nennt er die Verbindung von Denken und Handeln. Der Mensch – begriffen als jene Instanz, in der die Natur zum Bewusstsein ihrer eigenen Unvollkommenheit gelangt – wird zum Korrektiv der Natur: In der Gemeinschaft aller Menschen erstet ein einziges Handlungs-subjekt, das die blind wütende und zerstörerische Natur in sinnvolle Bahnen lenkt. Alle zukünftige Wissenschaft muss ihre theoretischen Einsichten in der realen Anwendung überprüfen. Fedorov fordert eine »himmlische Chemie«, die alle im Weltall vorhandenen Teilchen untersuchen und das derart gewonnene Wissen zur Synthetisierung von menschlichen Organismen einsetzen soll. Dasselbe gilt auch für die Biologie, die zur Kunst der künstlichen Wiederbelebung werden muss.⁵

³ N. F. Fedorov: *Filosofija obščego dela*. t. 2. Moskva 1913, 239.

⁴ N. F. Fedorov: *Filosofija obščego dela*. t. 1. Vernyj [Almaty], 1906, 116.

⁵ N. F. Fedorov: »Astronomija i arhitektura«. In: *Vesy* 1/2 (1904), 20–24.

Die angestrebte Vereinigung der Menschheit ist ohne eine Verständigung zwischen den einzelnen Menschen und Völkern überhaupt nicht zu erreichen. Deshalb muss zunächst die ursprünglich vorhandene Einheit der Sprache wieder hergestellt werden. Fedorov fordert deshalb von der Sprachwissenschaft die Ausarbeitung einer Universalsprache, die allerdings nicht neu geschaffen werden soll, sondern durch historische Forschung die ursprüngliche allgemeinverständliche Sprache der Vorfahren rekonstruieren muss.

Fedorovs All-Einheitsvision trägt eine deutlich nationale Note. Die Vereinigung der Völker soll unter der Führung des russischen Zaren stattfinden. Alle menschlichen Heere werden nicht mehr gegeneinander gerichtet sein, sondern gegen den gemeinsamen Feind aller Menschen, die Natur. Als Erstes werden die vereinigten Armeen das Klima regulieren, indem sie ihre Geschütze auf den Himmel richten und durch den geballten Beschuss der Wolken kontrollierten Regen erzeugen. Die künftige Wissenschaft wird einen Drahtring konstruieren, der – aufgehängt an Luftschiffen – die ganze Erde umspannen soll. Durch elektrische Beeinflussung (Umwandlung von Gewitterenergie) wird eine globale Regelung des Wetters möglich, die Naturkatastrophen abwenden kann. Fedorovs Projekt erschöpft sich jedoch nicht in der Steuerung der Meteorologie – er will die ganze Erde in ein Raumschiff verwandeln, das noch die entlegensten Winkel des Weltalls auskundschaftet und mit den auferweckten Toten besiedelt. Großen Stellenwert misst Fedorov dabei psychophysischen Vorgängen bei: Denkinhalte sollen später zu Körperorganen synthetisiert werden können. Der selbstgeschaffene Mensch wird neue Organe besitzen, die bestimmte Fähigkeiten und Kompetenzen verkörpern.

In scharfem Kontrast zu seiner kühnen Vision einer absolut vernünftig handelnden Menschheit, die ihre eigene Existenz lenkt, steht das bescheidene, ja ärmliche Leben, das Fedorov geführt hat. Es gibt nur spärliche Informationen zu seiner Biographie – Fedorov selbst hat seiner eigenen Person keine Wichtigkeit beigemessen. Das Wenige, was man über sein Leben weiß, ist jedoch bezeichnend: Fedorov wird 1829 als unehelicher Sohn von Pavel Ivanovič Gagarin geboren und entstammt mithin einer der berühmtesten Adelsfamilien Russlands. In den fünfziger und sechziger Jahren arbeitet Fedorov als Geschichts- und Geographielehrer an verschiedenen Provinzschulen. 1868 begibt er sich (notabene zu Fuß) von Podol'sk nach Moskau, wo er später eine Stelle als Bibliothekar am Rumjancev-Museum erhält. In seinen Moskauer Jahren bewohnt Fedorov winzige Kammern, die er völlig unmö-

bliert lässt. Der Philosoph schläft auf einem Stapel Zeitungen, einer Truhe oder einer Holzpritsche, als Kissen schiebt er sich einen Mantel, ein Buch oder einen anderen harten Gegenstand unter den Kopf. Er ernährt sich von Tee und Kringeln, mitunter von Käse und Pökelfisch, monatelang lebt er ohne warmes Essen. Alles Geld, das er erhält, schenkt er sofort weg. Als Fedorov 1903 in Moskau stirbt, hinterlässt er nur einen umfangreichen Nachlass von Manuskripten, die 1906 und 1913 von seinen Schülern in einem zweibändigen Werk unter dem Titel *Die Philosophie der gemeinsamen Sache* herausgegeben werden. Der größte Teil von Fedorovs schriftstellerischer Tätigkeit fällt in die achtziger und neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts. Sämtliche Arbeiten kreisen um sein großes Thema, beleuchten immer wieder neue Aspekte und entwickeln bestehende Konzepte weiter.

Obwohl Fedorov zu Lebzeiten nur etwa 30 Aufsätze (entweder anonym oder unter einem Pseudonym) veröffentlicht hat, werden verschiedene berühmte Zeitgenossen auf den kauzigen Bibliothekar aufmerksam. Lev Tolstoj und Vladimir Solov'ev, später auch Valerij Brjusov zählen zu den regelmäßigen Besuchern von Fedorovs philosophischen Gesprächsrunden, die er an seinem Arbeitsort oder in seiner anspruchslosen Behausung abzuhalten pflegt. Auch Fedor Dostoevskij ist mit Fedorovs Ideen bekannt geworden. Im März 1876 schickt ein Schüler Fedorovs, Nikolaj Peterson, dem berühmten Romancier einen Aufsatz von Fedorov zu. Dostoevskij reagiert umgehend und greift noch im selben Monat das Thema der Vereinzelung des Menschen in seinem *Tagebuch eines Schriftstellers* auf. Knapp zwei Jahre später schickt Peterson ein kurzes Exposé von Fedorovs Lehre an Dostoevskij. In seinem Antwortbrief versichert der Dichter, er habe Fedorovs Gedanken gelesen »wie seine eigenen«. Allerdings zeigen sich gerade in der Deutung der Auferstehung tiefgreifende Unterschiede zwischen den beiden Denkern: Während Dostoevskij ganz im christlichen Sinne an eine Auferstehung glaubt, die ohne menschliches Zutun erfolgen wird, insistiert Fedorov auf dem aktiven und bewussten Charakter seines Auf-erweckungsprojekts.

Fedorovs Einfluss lässt sich auch in der Philosophie des Silbernen Zeitalters feststellen. Nikolaj Berdjajev vertritt in seinem Buch *Der Sinn des Schaffens* (1916) eine prokreationsfeindliche Haltung, die sich in den Dienst einer elitären Kunstmetaphysik stellt:

Eine Geburt zeigt immer an, dass eine Persönlichkeit ihre Vollendung verfehlt hat und nicht in die Ewigkeit eingehen kann. Der Erzeugende und der Geborene sind beide dem Verfall und der Unvollkommenheit preisgegeben.⁶

Der wissenschaftliche Optimismus, den Fedorovs Projekt ausstrahlt, weist breite Parallelen mit dem Prometheismus der frühen Sowjetzeit auf. Es ist im Einzelfall allerdings schwer zu entscheiden, ob ein direkter Einfluss von Fedorovs Denken vorliegt. Gerade die ideologischen Probleme, mit der die erste und einzige sowjetische Fedorov-Ausgabe im Jahr 1982 zu kämpfen hatte, zeugt vom anhaltenden Skandal dieser Konkurrenzutopie: Neben der klassenlosen Gesellschaft wird in der Sowjetunion kein anderes Geschichtsziel geduldet, auch wenn es mit der für einen atheistischen Staat besonders attraktiven Option der technischen Todesbewältigung aufwarten kann. Die offizielle Fedorov-Verdrängung kontrastiert aber scharf mit der Tatsache, dass sich in den dreißiger Jahren führende Persönlichkeiten Zellverjüngungskuren mit dem Urin schwangerer Frauen unterziehen. Zu ihnen gehört auch Maksim Gor'kij, der selbst stark an der Todesthematik interessiert ist, obwohl er sich stets zurückhaltend zu Fedorov geäußert hat.

Ein nachhaltiger Fedorov-Einfluss lässt sich bei Andrej Platonov (1899–1951) feststellen. In vielen seiner Werke gestaltet Platonov den Zusammenhang zwischen Sexualität und Unsterblichkeit in einer Manner, die deutlich an Fedorov geschult ist. Zudem ist ein Exemplar der *Philosophie der allgemeinen Sache* mit eigenhändigen Anmerkungen von Platonov erhalten.

Ein weiteres Kapitel von Fedorovs weitreichender Wirkungsgeschichte betrifft Boris Pasternak, der in der Todesthematik seines Romans *Doktor Živago* auch Ideen von Fedorov aufgreift.⁷ Pasternak kannte den Namen des eigenwilligen Philosophen bereits von seinem Vater, der ein berühmtes Dreierporträt mit Fedorov, Solov'ev und Tolstoj gezeichnet hatte. In *Doktor Živago* wird der Tod immer wieder mit dem Motiv des blind wütenden Schneesturms verbunden, der wertvolles Leben vernichtet. Dem todbringenden Treiben der Natur stellt sich Živago (»der Lebende«) mit zwei genuin menschlichen Techniken entgegen: der Medizin und der Kunst.

Gerade die Prominenz der Autoren, die sich mit Fedorovs Philosophie beschäftigt haben, zeigt deutlich, dass man diesen extremsten Vertreter des russischen Utopismus durchaus ernst zu nehmen hat. Fedo-

rov verkörpert in aller Deutlichkeit eine ideologische Grundtendenz, die man in mehr oder weniger ausgeprägter Form bei den meisten russischen Philosophen findet: Die Natur und der Tod sind Feinde des Menschen, die bekämpft werden müssen. Hier liegt eine wichtige Differenzqualität zum westlichen Denken, das – ausgehend von Platon, Mark Aurel und der mittelalterlichen Tradition – vor allem bei Rousseau und Schelling zu einer Integration des Todes in die *conditio humana* gefunden hat.

Zum Textbeispiel

Da Nikolaj Fedorov sich zeit seines Lebens kaum um seine Wirkung beim Leser gekümmert hatte, erscheint sein Name erst postum in der russischen Presse. Der Symbolist Valerij Brjusov veröffentlicht 1904 einen kleinen Ausschnitt aus Fedorovs Werk in seiner exklusiven Kunstzeitschrift *Die Waage*. Die Haupttexte werden noch später unter dem Titel *Die Philosophie der gemeinschaftlichen Sache* von seinen Schülern publiziert. Vorgesehen waren drei Bände, erschienen sind jedoch nur der erste (Vernyj [Almaty] 1906) und der zweite Band (Moskau 1913). Beide Bände werden in Kleinstauflage gedruckt und sind bald vergriffen.

Der *Bericht der Ungelehrten zuhanden der Gelehrten* stellt das Kernstück von Fedorovs *Philosophie der gemeinschaftlichen Sache* dar. Fedorov schrieb weite Teile dieses Textes nieder, nachdem ihn Dostoevskij im Jahr 1878 um nähere Auskunft über seine Philosophie gebeten hatte.

Der *Bericht* ist in vier Teile gegliedert. Im ersten Teil erläutert Fedorov seine Methode. Die fundamentale Kritik an der traditionellen Philosophie richtet sich gegen die Trennung von Theorie und Praxis. Die Abkoppelung der Philosophie von der Wirklichkeit habe zu Exzessen geführt, die am deutlichsten in Schopenhauers Formel der »Welt als Wille und Vorstellung« fassbar seien. Die Welt stelle aber keine Bewusstseinsillusion dar, sondern eine unmittelbare Gegebenheit, von der die menschliche Existenz ständig bedroht werde. Deshalb ziele die Frage »Warum ist das Seiende?« völlig ins Leere, während die Frage »Warum stirbt das Lebendige?« den Kern der menschlichen Daseinsproblematik erfasse. Philosophische Theorie und gesellschaftliche Praxis müssen sich zum Projekt der gemeinschaftlichen Sache verbinden – nur so kann der Mensch zu seiner wahren Bestimmung gelangen.

Im zweiten Teil konkretisiert Fedorov sein Religionsverständnis. Sowohl der Deismus, der einen weltabgewandten Gott annimmt, wie

⁶ N. A. Berdjaev: *Smysl tvorčestva*. Paris 1983, 229.

⁷ S. Semeneva: *Nikolaj Fedorov. Tvorčestvo žizni*. Moskva 1990, 373–381.

auch der Pantheismus, der von einer Allpräsenz Gottes ausgeht, führen in Fedorovs Verständnis zum Atheismus. Im Deismus verliert die grundlegende göttliche Aufgabe, dass der Mensch aus eigener Kraft die blinde Natur überwinden müsse, ihren Sinn. Der Pantheismus hingegen führt zur fatalistischen Annahme der Welt, wie sie sich dem Menschen präsentiert und lenkt ihn so vom Projekt der gemeinschaftlichen Sache ab. Konsequenterweise verurteilt Fedorov auch in aller Schärfe den Islam und den Buddhismus, die ihm als typische Konkretisationen von Deismus und Pantheismus erscheinen. Religiöse Toleranz sei nur ein Ausdruck völliger Gleichgültigkeit gegenüber der Religion. Aus Fedorovs Sicht ist Allah ein Gott, der nur tierähnliche Wesen erschaffen hat. Die islamische Anthropologie reduziere den Menschen auf seinen Überlebenstrieb und gestehe ihm keine eigene Mission zu. Ähnliches gilt für das Judentum: Gerade in der Tradition des Blutopfers zeige sich die Lebensfeindlichkeit der jüdischen Religion. Den Buddhismus verurteilt Fedorov nachgerade als Werk des Antichrist, der sich auch im Westen in den Systemen von Schopenhauer, Darwin und Hartmann äussere. Hier ist dem russischen Denker vor allem die quietistische Komponente ein Dorn im Auge: Buddhistische Konzepte verleiten den Menschen zur Kontemplation und zur widerspruchsfreien Hinnahme seiner unakzeptablen Situation. Allein das Christentum ist laut Fedorov berufen, das Projekt der gemeinschaftlichen Sache ins Werk zu setzen. Die Ursünde der Kinder bestehe darin, ihre Eltern zu verlassen. Das Vorbild der Familie erblickt Fedorov in der heiligen Dreieinigkeit: Die Söhne (Christus) und die Töchter (der Heilige Geist) müssen bei ihrem Vater (Gottvater) bleiben und eine nach innen gerichtete Einheit bilden.

Der dritte Teil behandelt die Geschichte unter einem doppelten Aspekt: Sie tritt dem Menschen einerseits als Faktum entgegen, als gegebenes Material, das allerdings unvollständig geblieben ist. Andererseits präsentiert sich die Geschichte als Projekt, als Aufgabe, die der Mensch als religiöses und soziales Wesen lösen muss.

Der vierte Teil geht schließlich auf die praktischen Probleme ein, die sich bei der Umsetzung der *Philosophie der gemeinschaftlichen Sache* stellen. Besondere Aufmerksamkeit verdient hier Fedorovs Projekt des »philologischen Pfingsten«, das dem biblischen Vorbild (Apg. 2,4) folgt: Ausgehend von der sprachwissenschaftlichen Erforschung der indoeuropäischen Ursprache muss eine Einheitssprache für alle Völker geschaffen werden, die zur nationenübergreifenden Kommunikation des gemeinschaftlichen Projekts dienen soll.

Die Philosophie der gemeinschaftlichen Sache

Die Frage der Bruderschaft oder der Verwandtschaft, der Gründe des unbrüderlichen, unverwandtschaftlichen, d. h. des unfriedlichen Weltzustandes und der Mittel zur Wiederherstellung der Verwandtschaft.

Ein Bericht der Ungelehrten zuhanden der Gelehrten

Teil III

1. Was ist die Geschichte?

Um die Geschichte nicht willkürlich zu bestimmen, um nicht zu einem Parteigänger (der Gelehrten bzw. der Ungelehrten, d. h. des Volks) zu werden und um sich vor allem nicht anzumaßen, die Grenzen des menschlichen Verstandes festzusetzen, muss man sagen, dass die Geschichte immer *Auferweckung* und nicht etwa ein *Gericht* ist, weil *nicht die Lebenden*, sondern die *Toten* der Gegenstand der Geschichte sind, und um zu urteilen, muss man zunächst auferwecken – wenn auch nicht im wörtlichen Sinne –, man muss sie, die Toten, zunächst auferwecken, d. h. jene, die bereits in höchstem Maße bestraft sind, nämlich mit der Todesstrafe. Aber für die denkenden Menschen ist die Geschichte nur eine Auferweckung im Wort, eine Auferweckung im Sinne einer Metapher; für die mit Phantasie Begabten ist die Geschichte eine künstlerische Auferweckung, für jene, die stärker fühlen als sie denken, ist die Geschichte eine Gedächtnisfeier, eine Totenklage, oder eine Vorstellung, die für wirklich gehalten wird, d. h. eine Selbsttäuschung. Was für die Gelehrten Geschichte ist, stellt für die Ungelehrten eine Gedächtnisfeier dar; die Geschichte als Auferweckung vereint die Gelehrten und das »gemeine Volk« und sogar die Wilden, welche auf ihre eigene Haut (Tätowierung) Geschichte, d. h. Erinnerung, schreiben. Der Unterschied im Geschichtsverständnis ist die Folge der gesellschaftlichen Differenzierung, d. h. des Zerfallens in einzelne Stände; genauso wie die örtliche, nationale, westliche oder östliche Geschichtsschreibung

das Resultat des Zerfallens des Menschengeschlechts in einzelne Völker darstellt. (Ein Volk, als abgesonderter Teil der zerfallenden menschlichen Familie, ist nicht der Ausdruck des allgemeinen Ruhms dieses Teils in der Vergangenheit, sondern der allgemeinen *Ruhmsucht* und des allgemeinen Willens, d.h. des Wunsches, auch in der Gegenwart an dieser Ruhmsucht festzuhalten; der wahre Kult der Vorfahren besteht aber nicht *im Ruhm*, sondern *in der Tat*. Wenn der Begriff des Volks oder der Nation nicht bestimmt werden kann, so zeigt dies, dass die Völker nicht geteilt, sondern vereint werden müssen.)

Die Geschichte als rein objektiver Bericht oder Erzählung ist ein Aufrufen der Toten aus eitler Neugier. Die Geschichte als Pamphlet, d.h. wenn man die Toten nur deshalb ruft, damit sie irgendeinen persönlichen Gedanken, einen politischen oder ökonomischen, bezeugen, wie zum Beispiel den Gedanken, dass die Verfassung, die Föderation u. ä. etwas Gutes sei – eine solche Geschichte ist eine Profanierung und kann nur von Leuten hervorgebracht werden, die ein künstliches Leben leben und den natürlichen Sinn oder das Ziel des Lebens verloren haben; das ist schon nicht mehr eine Geschichte von Söhnen, und wenn von Söhnen, dann von solchen, die ihre Väter vergessen haben, d.h. von verlorenen Söhnen. Wenn man den Namen Gottes nicht *eitel* aussprechen soll, dann darf man auch die Namen der Toten nicht *eitel* aussprechen, und dann ist auch die Geschichte als Pamphlet eine Verletzung dieses Gebots; man muss sich jedoch nicht von der Geschichte, sondern von der Eitelkeit fernhalten! Schließlich gibt es noch die Geschichte als Entdeckung des Sinns, der Bedeutung des Lebens; die Suche nach dem Sinn des Lebens ist eine Geschichtsphilosophie, die ebenfalls Pamphletmerkmale und überhaupt einen subjektiven Charakter aufweist; die Geschichtsphilosophie verfügt ihrerseits bereits über eine sehr lange Geschichte, obwohl sie den Sinn der Geschichte noch nicht entdeckt hat und sogar die Hoffnung aufgegeben hat, ihn zu finden. Es kann auch keinen Sinn in der Geschichte geben, solange der Mensch nicht zur wahren Vernunft gelangt ist, aber wenn es keinen Sinn gibt, dann gibt es Unsinnigkeiten, und diese Unsinnigkeiten wiederholen sich beständig, d.h. sie haben den Anschein von Gesetzen; die statistische Geschichte registriert sie. Es gibt keinen Sinn in der Geschichte des Menschengeschlechts, solange die Geschichte, wie man sieht, nicht unsere Tätigkeit ist, nicht von unserer gemeinsamen Vernunft und unserem gemeinsamen Willen hervorgebracht wird, solange sie eine unbewusste und unwillkürliche Erscheinung ist. Aber die Geschichte kann nicht unsere Tätigkeit, unser Produkt sein, solange wir in

Zwietracht leben; sogar bei einer Vereinigung wird unser verwandtschaftliches Leben keine Sache der Vernunft sein, solange der Mensch von der blinden Kraft der Natur abhängt, solange er sie nicht zum Instrument seiner vereinten Vernunft und seines vereinten Willens macht. *Die Suche nach Sinn ist die Suche nach einem Ziel*, einer Sache – einer *einheitlichen gemeinschaftlichen Sache*; wer dies ablehnt, kann nur noch etwas von uns Unabhängiges annehmen, d.h. eine transzendente Existenz (das ist die religiöse Geschichtsphilosophie) oder zu einem Zoomorphisten werden (das ist die säkulare Geschichtsphilosophie), der eine Evolution der Arten (Progress) annimmt oder ihre Veränderung nicht zulässt; das Erste wäre ein Transformismus, ein Evolutio-nismus oder eine Entwicklung, das Zweite wäre eine Lehre der kulturhistorischen Typen oder Kasten.

Nur das Ziel gibt dem Leben einen Sinn; der Mensch braucht kein Lebensziel zu suchen, wenn er sich seiner selbst als Sohn und Sterblicher bewusst ist, d.h. als Sohn der verstorbenen Väter; ja die Geschichte selbst wird ihn darüber aufklären, dass sie als Erzählung über das Vergangene eine Auferweckung ist, allerdings nur eine vermeintliche Auferweckung, und deshalb verfügt sie auch über keinen Sinn und wird auch in Zukunft nicht darüber verfügen, solange sie nicht in Tätigkeit überführt wird; erst die tätige Auferweckung ist die volle, allumfassende Geschichte, und dies ist ebenso sicher wie die Tatsache, dass sie nichts Aktives und nur etwas Scheinbares ist, wenn sie nur im Wort wiederhergestellt wird. Die Geschichte kann nicht tätig sein, solange die Menschen in sozialer, nationaler und persönlicher Zwietracht leben, und deshalb kann ihr Inhalt nur in der Vereinigung der Lebenden zur Auferweckung der Toten bestehen. Die Vereinigung der Lebenden zur Auferweckung der Toten ist eine Gemeinschaft nicht von der Art eines Organismus, sondern nach dem Muster und Vorbild der Heiligen Dreieinigkeit; *die Auferweckung stellt den endgültigen Triumph des moralischen Gesetzes über die physische Notwendigkeit dar*. Wenn der Mensch auf die Auferweckung, auf die Regulierung der blinden Kraft der Natur verzichtet, dann begibt er sich in die Macht der letzteren. Auch die unbewusste Geschichte hat einen Sinn, wenn die Auferweckung, die sich nicht bewusst und gewollt vollzieht, sich unbewusst und unwillkürlich vollzieht, d.h. wenn das Menschengeschlecht dazu *gezwungen* wird, die Auferweckung zu seiner bewussten, *freien* Angelegenheit zu machen. Und dann wird sich zeigen, dass der Mensch nur den Willen einer höheren Vernunft ausführt, einen offensichtlich wohlgesonnenen Willen; und dass dieser Willen uns wohlgesonnen ist,

wird deutlich, wenn wir uns nur die Freude der Auferweckenden und Auferstehenden vorstellen wollen, in der das Gute, Wahre und Schöne in seiner ganzen Einheit und Vollkommenheit liegt.

Die allgemeine Auferweckung (d.h. die Vereinigung der Lebenden zur Auferweckung der Toten), die sich unbewusst, durch die Unzulänglichkeit einer vermeintlichen Auferweckung und auch durch Leiden und Mühsal vollzieht, die aus nur äußerlicher Vereinigung oder Kampf entsteht, wird schließlich zur bewussten Vereinigung, zur bewussten Auferweckung führen. Die Vereinigung zur Auferweckung wird zur *Brüdererschaffung*, *Seelenerschaffung*, *Lebenserschaffung*, während die Entfernung der Söhne von der Asche der Väter leb- und seelenlose Gemeinschaften erzeugt. Wenn die Geschichte eine psychische Aufgabe ist, dann nicht nur im Sinne einer Erforschung, sondern im Sinne der Erquickung der Seele, eines verwandtschaftlichen Gefühls. Die Soziologie etwa ist die Wissenschaft von einer seelenlosen Gesellschaft. Die Vereinigung der Lebenden, d.h. der Söhne, zur Auferweckung der Väter bedeutet positive wahre Volljährigkeit; während die Befreiung, Emanzipation, vermeintliche Selbständigkeit der Söhne und Töchter nur eine negative trügerische Volljährigkeit bedeutet, ein Auswechseln der Väter gegen ewige Vormunde und Erzieher, mit einem Wort: gegen Fremde, ein Auswechseln der Heimat gegen den Staat, der Brüderlichkeit gegen das Bürgertum, der Auferweckung gegen die Kunst, d.h. gegen Tand und Spiele; mit anderen Worten: Dies ist eine ewige Unmündigkeit oder ein infinites Progress. Die Geschichte nur als Erziehung und nicht als Auferweckung ist der beste Beweis dafür, dass der Mensch immer ein Schüler bleibt.

Indem sie auf die Angelegenheit der Söhne verzichten, die Auferweckung, wechseln sie nur den geraden Weg gegen einen sehr langen Umweg ein, wenn die Blindheit des Menschen nicht ewig währt; aber wenn sie ewig währt, dann wird die Welt nicht ewig dauern, d.h., das Ende der Welt wird kommen. Indem sie auf die Angelegenheit der Söhne verzichten, die Auferweckung, wechseln sie die wahre Auferstehung durch eine vermeintliche aus – im unwirklichen oder nur wirklichkeitsähnlichen Wissen, in der Kunst, im Götzendienst, in der Religion, im Sinne einer *Ideolatrie* oder *Idololatrie*, und nur in der letztgenannten Form (in der Form des Götzendienstes) ist die Auferweckung vorläufig allen zugänglich, in den ersten beiden nur wenigen. Wenn aber die Auferweckung aufhört, die gemeinschaftliche Sache aller zu sein und unwirklich wird, dann verliert auch die Vereinigung der Menschen ihr Ziel und das, was für alle eine gleich wertvolle Sache sein

könnte, und wird unerträglich für sie, so dass die Möglichkeit, das Recht, aus allen Bindungen, von der Ehe bis zur Staatsbürgerschaft, auszutreten (Freiheit) zur Grundlage dieser unverwandschaftlichen Gemeinschaft wird (das Prinzip des Jahres 1789), dabei ist der völlige Austritt unmöglich; deshalb werden Streit und Verbrechen zu notwendigen Merkmalen dieser Gemeinschaft, in der das gemeinschaftliche Leben unerträglich und das vereinzelter Leben unmöglich ist. Aber nicht Streitsucht, die angeblich zum Wesen des Menschen gehört, ist der Grund dieses Kampfs, sondern der Verzicht auf die gemeinschaftliche Sache, in dem jene Kräfte, die nun im Kampf verschwendet werden, ein natürliches Ventil finden könnten. Liegt nicht ein Fluch auf dieser ziellos vereinten Gesellschaft? Sie richtet und bestraft, aber die Verbrechen verschwinden nicht; sie errichtet eine Ordnung, aber die Ordnung wird andauernd übertreten! Sowohl Krieg als auch Handelsbetrug sind nur möglich und sogar unausweichlich in Gesellschaften, die keine gemeinschaftliche Sache haben, die nicht für die Väter leben und sie vergessen haben. Aber das Problem beschränkt sich nicht auf diese Strafen für den Auferweckungsverzicht: Die Erinnerung an die verstorbenen Väter wird auch zur Strafe, zur Gewissenspein, denn das Gewissen ist eine unwillkürliche Erinnerung, eine unwillkürliche erinnernde Wiederherstellung der Väter und Ahnen, die bewusst und frei wiederhergestellt werden müssen, und gegenüber denen wir, wenn wir dies nicht erfüllen, folglich schuldig werden. Wenn aber die Erinnerung keine Gewissenspein darstellt, dann erscheinen die Toten in der Form eines Miasmas: Der Tod als Zersetzung der Körper der Verstorbenen ist als ansteckende Seuche eine natürliche Strafe für die Lebenden, die auf die Auferweckung verzichten, d.h. auf die Synthese des zerfallenden lebendigen Körpers. Wenn wir die Toten verbrennen, all ihr Hab und Gut verbrennen, alles, was sie je berührt haben, dann werden wir Hunger und Not leiden! Krankheiten des Verwelkens, des Überwucherns, des Unkrauts und Dornengestrüpps (schädliche Pflanzen), Krankheiten des Klimas, Dürre und Flut – dies sind alles Strafen für den Rückzug aus der Natur, der Erde (von der Asche der Väter), für das Ausweichen ins städtische Leben, für Ausbeutung und Nutzung anstelle von Regulierung. Gebärkrankheiten für das eine Geschlecht und Miterkrankung des anderen Geschlechts sind die erste und ständige Bestrafung und verweisen auf die Auferweckung. Wenn die Vereinigung der Lebenden sich nicht bewusst vollzieht, dann verkommt die Vereinigung der Söhne zur Zivilisation, Entfremdung, Feindlichkeit, Zerstörung, und anstelle der Auferweckung zeigt sich die Kultur,

d.h. die Mutation, die Entartung und schließlich das Aussterben. Die Schulung der Wissensorgane auf Kosten der äußeren Gefühls- und Tätigkeitsorgane ist nämlich eine Mutation oder in physiologischer Hinsicht die Kultur. Mutationen und Entartung beschränken sich nicht auf den Menschen, sondern erstrecken sich auch auf Pflanzen und Tiere. Alle Ausbeutung und Nutzung ist fester Bestandteil der Kulturgeschichte. Entartung, Pflanzen- und Tierkrankheiten, Krankheiten des Menschen selbst, besonders Nervenkrankheiten als spezifische Beigabe seiner Kultiviertheit, und die Entkräftung als natürliche Folge der Ausbeutung, dies sind die natürlichen Strafen für den unnatürlichen Umgang und Einsatz der Naturkräfte. Die Entkräftung und Entartung verweisen auf die Regulierung und Auferweckung als natürliche Angelegenheit des Menschengeschlechts. Wenn der Mensch, während er Brot und Wein zu sich nimmt, die Väter vergisst, dann werden sich als Strafe für solches Vergessen Brotmangel und Rebenkrankheiten einstellen. Deshalb reicht es nicht aus, beim Brotessen jener Lebenden zu gedenken, die Mangel leiden. Bei dieser notwendigen Lebensbedingung ist es auch nötig, aller jener zu gedenken, die ihr Leben verloren haben, denn es gibt nur ein Mittel, das sowohl das Leben der Lebenden gewährleisten kann als auch den Toten das Leben zurückgeben kann, nämlich die Regulierung der lebensspendenden Kraft.

Das Christentum ist die Vereinigung der Lebenden zur Auferweckung der Toten, d.h. die Vereinigung der in Liebe Essenden und Trinkenden, um die Toten an die Tafel der Liebe zurückzuholen; deshalb essen und trinken sie, damit sie die Kraft haben, die Toten ins Leben zurückzuholen. Christus, der bei seinem Abschied die Gedächtnisfeier oder die Liebe zu Sich (d.h. zu allen Verstorbenen) mit der Nahrung, mit dem, was Leben und Arbeitskraft spendet, verband, gebot, alle Lebenden zu versammeln zu diesem Abendmahl der Liebe, der Liebe zu Ihm, wie auch zu allen Verstorbenen, einer solchen Liebe, die alle Lebenskräfte darauf verwendet, Ihn mit allen Verstorbenen zu sehen und zu hören. Bei den Heiden war der Opferaltar für die Väter gleichzeitig der Herd zur Nahrungszubereitung für die Söhne. Die Lebensräume waren nicht vom Friedhof getrennt, d.h. die Söhne trennten sich, soweit sie konnten, nicht von den Vätern, obwohl das Begräbnis selbst schon eine Trennung ist; die größte Entfremdung des Friedhofs vom Lebensraum äußert sich in der Umwandlung des Herdes, des Opferaltars für die Väter, in ein Instrument der kulinarischen Kunst. Wenn aber das Menschengeschlecht zu einem Bund aller Söhne wird,

die allen Vätern wie einem einzigen Vater dienen, dann wird die Sonne selbst zum Herd dieser Familie.

In der Vereinigung der Lebenden zur Auferweckung der Toten wird das Sterbende, das sich Zersetzende, die Asche der Väter zum Gegenstand der Handlung. Wenn sich dieser Gegenstand der Handlung ändert, wenn an die Stelle der Sterbenden, sich Zersetzenden das Blühende, das allen Sinnen Schmeichelnde tritt, dann wandelt sich die Vereinigung der Lebenden in Zwietracht und Kampf, und die Auferweckung der Sterbenden wandelt sich zur Abtötung der Lebenden. Wenn die natürlichen Reichtümer Indiens oder das verführerische Äußere kunstvoller Industrieprodukte zum Gegenstand der Handlung werden, dann wird sich die Vereinigung der Söhne zu einer Handelsgesellschaft wandeln und einen Krieg um die Reichtümer Indiens führen, und der Sieger, ihr Besitzer, wird zum Ausbeuter aller Völker, die von ihm zum Bereicherungsinstrument gemacht werden, d.h. die Welt erhält die von allen modebewussten Zoomorphisten bevorzugte Form des Organismus, eine Form, die zum Tod führt, weil jeder Organismus sterben muss, zum Tode verurteilt ist.



3. Vasilij Rozanov

Porträt

Ganz bewusst an seinem Ruf als »enfant terrible« der russischen Geistesgeschichte gestrickt hat Vasilij Rozanov (1856–1919). Seine philosophischen Arbeiten sind Schöpfungen des Augenblicks; er hat sich dabei wenig um die ideologische Konsistenz seines Gesamtwerks bekümmert. Rozanov ist bekannt dafür, dass er seine Artikel nur selten überarbeitet hat; wenn eine Redaktion Änderungen vorschlug, zog er es vor, den ganzen Text in einem Zug neu zu schreiben. Gerade in Rozanovs Improvisieren liegt aber seine eigentümliche Stärke. Nicht ohne Grund haben berühmte Zeitgenossen wie Dmitrij Merežkovskij, Nikolaj Berdjaev, Viktor Šklovskij, Marina Cvetajeva oder Vladimir Nabokov das Adjektiv »genial« auf ihn angewandt.¹

Rozanov tritt erst relativ spät in das Bewusstsein der russischen Kulturelite. Das ist vor allem auf seine in doppelter Hinsicht unterprivilegierte Herkunft zurückzuführen. Im Gegensatz zu den meisten Philosophen, Künstlern und Schriftstellern, die das »Silberne Zeitalter« in Russland prägten, stammt Rozanov aus ärmlichen Verhältnissen und wächst zudem in der Provinz auf. Der Knabe verliert schon in der Kindheit beide Eltern: Als er fünf Jahre alt ist, stirbt der Vater, neun Jahre später folgt die Mutter ihrem Ehemann ins Grab.

1878, nach einer glanzlosen Gymnasialzeit in Kostroma und Simbirsk, beginnt Rozanov ein Philologiestudium an der Moskauer Universität, das er 1882 abschließt. Allerdings erscheint ihm auch diese Materie langweilig und zufällig. Noch als Student heiratet Rozanov 1880 die fast zwanzig Jahre ältere ehemalige Geliebte Dostoevskijs, Apollinaria Suslova (1840–1918). Hingezogen zu dieser Frau fühlt sich Rozanov vor allem durch ihr energisches, leidenschaftliches Temperament, das ihm als Verkörperung des russischen Volkscharakters erscheint. Die

¹ V. A. Fateev: V. V. Rozanov. *Žizn, tvorčestvo, ličnost*. Leningrad 1991, 10, 12. – Vladimir Nabokov hat Rozanov noch persönlich kennengelernt. Vgl. Vladimir Nabokov: *Die Kunst des Lesens. Meisterwerke der russischen Literatur*. Frankfurt am Main 1984, 154.

Suslova weist interessanterweise nicht nur zufällige Ähnlichkeit mit Dostoevskijs literarischen Figuren auf, sondern hat dem Schriftsteller in der Tat als Vorbild für die eigenwillige Polina aus dem Kurzroman *Der Spieler* gedient. Rozanovs erste Ehe ist allerdings nicht von Dauer: Nach fünf Jahren stürmischen Zusammenlebens verlässt die Suslova ihren jungen Gatten.

Nach dem Studium arbeitet Rozanov als Gymnasiallehrer im Süden Russlands. Rozanov übt seinen Beruf ohne Enthusiasmus aus. All seine Energie widmet er einem philosophischen Traktat mit dem Titel *Über das Verstehen*. Dieses frühe Werk, geschrieben in einer trockenen, stark abstrahierenden Sprache, weist durch nichts auf Rozanovs glänzenden Essaystil voraus, der später zu seinem Markenzeichen wird. 1886 gibt Rozanov seine Untersuchung auf eigene Kosten heraus, die Druckkosten für die Auflage von 600 Stück entsprechen in etwa einem Jahresgehalt des Gymnasiallehrers. Allerdings ruft Rozanovs Buch auf Seiten der »offiziellen« Philosophie keinerlei Reaktion hervor – nirgends wird das Buch zur Kenntnis genommen, geschweige denn rezensiert. Später schreibt Rozanov diesem Misserfolg entscheidende Bedeutung für seinen Lebensweg zu: »Wenn mir auch nur die geringste Aufmerksamkeit für dieses Buch gezeigt hätte, dass man in Russland für die Philosophie leben und arbeiten kann, dann wäre ich vermutlich nie Publizist geworden.«²

In den neunziger Jahren nimmt sowohl Rozanovs privates wie auch sein berufliches Leben eine Wende. 1891 heiratet Rozanov ein zweites Mal; der – dieses Mal glücklichen – Ehe entspringen fünf Kinder. Allerdings findet keine kirchliche Hochzeit statt, weil Apollinaria Suslova nicht in eine Scheidung einwilligt. Man darf in dieser privaten Erfahrung auch ein Motiv für Rozanovs spätere Kritik an der sturen Haltung der Kirche in Ehefragen sehen.

In dieser Zeit erscheinen Rozanovs erste Zeitschriftenartikel, hauptsächlich im konservativen *Russischen Boten*. Auch später wird sich Rozanov nicht wählerisch zeigen in der Auswahl seiner Medien: Von 1899 bis 1917 arbeitet er für die konservative Zeitung *Die Neue Zeit* von A. V. Suvorin, der auch Čechovs wichtigster Verleger ist. Gleichzeitig erscheinen seine Artikel auch in den symbolistisch-dekadenten Kunstzeitschriften *Die Welt der Kunst*, *Das Goldene Vlies*, *Die Waage* oder einige Jahre danach in der liberalen Moskauer Zeitung *Das Russische Wort* – hier allerdings unter einem Pseudonym. Bei der religiös-philosophi-

² Ebd., S. 39.

schen Zeitschrift *Der Neue Weg* erhält der eigensinnige Rozanov sogar eine Rubrik mit dem signalhaften Titel »In der eigenen Ecke«, der die Redaktion von der Verantwortung für das Geschriebene entbindet.

Rozanovs schnell wachsende Popularität wird auch von seinem Umzug nach Petersburg im Jahr 1893 unterstützt. In seiner Wohnung organisiert Rozanov sogenannte »jours fixes«. Jeweils am Sonntagabend lädt er die hauptstädtische Intelligenzija zu sich ein; gerade die bunte Mischung der Gäste garantiert für spannende Diskussionen. Manchmal artet die Zusammenkunft sogar in eine heidnische Orgie aus, an der – wie für den 1. Mai 1905 bezeugt – menschliches Blut mit Wein getrunken wird.³

Rozanovs Artikel aus den neunziger Jahren beschäftigen sich hauptsächlich mit der russischen Literatur. Dabei stellt er provokativ traditionelle Wertungen in Frage: Lermontov stehe in seiner poetischen Zerrissenheit höher als der Dichturfürst Puškin;⁴ Gogol' sei nur ein oberflächlicher Clown.⁵ In diesen eindimensionalen Deutungen zeigt sich ein Hauptcharakteristikum von Rozanovs Schreiben: Oft reduziert er eine komplexe fremde Problematik auf eine prägnante Position, die er dann mit Verve bekämpft. Rozanov selber ist kein sorgfältiger Leser. Oft nimmt er andere Autoren nur oberflächlich zur Kenntnis, benützt sie als Anstoß für die eigenen Gedanken. Ein bezeichnendes Beispiel findet sich in seinen *Solitaria*:

Von Schopenhauer (in Strachovs Übersetzung) habe ich nur die erste Hälfte der ersten Seite gelesen (nachdem ich 3 Rubel bezahlt hatte), aber auf ihr steht in der ersten Zeile folgendes: »Die Welt ist meine Vorstellung.« »Das ist gut«, dachte ich in der Art von Oblomov. »Stellen wir uns vor, dass es sehr schwierig sein wird weiterzulesen und dass es für mich eigentlich auch nicht nötig ist.«⁶

Rozanovs literaturkritische Wertungen sind zwar oft einseitig und ungerecht; gleichzeitig gelingt es ihm aber meistens, einen bisher wenig beachteten Aspekt eines Schriftstellers herauszuarbeiten und in einer publikumswirksamen Form zu präsentieren.

1899 gibt Rozanov einen Sammelband mit seinen eigenen Arbeiten unter dem Titel *Religion und Kultur* heraus. Hier scheint Rozanovs ureigenste Thematik auf: die Metaphysik der Religion. Im Lauf der Jah-

³ V. V. Rozanov: *Pro et contra. Ličnost' i tvorčestvo Vasilija Rozanova v ocenke russkich myslitelej i issledovatelej*. Sankt-Peterburg 1995, I, 248, 251.

⁴ V. V. Rozanov: *Mysli o literature*. Moskva 1989, 220f.

⁵ V. Erofeev: »Rozanov protiv Gogolja«. In: *Voprosy literatury* 8 (1987), 146–175.

⁶ Fateev, 159.

re wird Rozanov seine ideologische Position zu verschiedenen Malen radikal verändern. Das zeigt sich vor allem an seinen wechselnden konfessionellen Präferenzen. In dieser frühen Periode wird das Christentum noch durchaus als lebensbejahend bewertet:

Das Christentum – ohne Ekstase, ohne Wein, ohne Rausch – ist natürliche Fröhlichkeit; eine erstaunliche Leichtigkeit des Geistes; keine Verzagung, nichts Schweres, die Asketen und Märtyrer waren fröhlich, die Ersteren in der Einöde, die Letzteren, als sie zur Folter schritten.⁷

Später stößt Rozanov diese Wertung wieder um. Entscheidende Bedeutung kommt bei diesem Gesinnungswandel der Sexualität zu, die in Rozanovs Denken nach der Jahrhundertwende eine immer prominentere Rolle spielt. Das Christentum wird nun in seiner Vorbildfunktion vom Judentum verdrängt, in dem Zeugung und Fortpflanzung viel wichtiger sind. In seinem nächsten Band *In der Welt des Unklaren und Unentschiedenen* (1901) wird die Gegenüberstellung von asketischem Christentum und lebensbejahendem Judentum zum ideologischen Programm. Allerdings formuliert Rozanov erst 1911 mit seiner zweibändigen *Metaphysik des Christentums*, die *Das dunkle Antlitz und Mondlichtmenschen* umfasst, einen präzisen Zusammenhang zwischen Geschlecht und Religion. In deutlicher Anlehnung an das Skandalbuch von Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter* (1903), entwirft Rozanov hier eine dynamische Geschlechtsmetaphysik.⁸ Das Christentum sei aus jener Triebnegation hervorgegangen, die den männlich-weiblichen Zwischenwesen eigen sei. Diese Urninge – Rozanov greift hier auf ein Konzept aus Richard Krafft-Ebings *Psychopathologia sexualis* (1886) zurück – seien zwar zur geschlechtlichen Fortpflanzung unwillig und unfähig, dafür aber hätten sie mit der Konzeption des Christentums eine epochale Zivilisationsleistung erbracht.

Die sexualphilosophische Genealogie des Christentums bildet gewissermaßen das Zentrum von Rozanovs philosophischen Arbeiten. Alle seine Werte, Erkenntnisinteressen und Abwehrreaktionen lassen sich aus diesem Ideologem ableiten. Ein deutliches Beispiel ist die erneute Distanznahme zum Judentum. Rozanov versteht sich jetzt aber als Prophet, der dem Christentum das Geschlecht verkündet:

Im Geschlecht ist die Kraft, das Geschlecht ist die Kraft. Und die Juden sind mit dieser Kraft vereint, die Christen aber sind von ihr getrennt. Deshalb sind die Juden stärker als die Christen. [...] Eine noch länger dauernder Verzicht des Christentums wird weitere Triumphe des Judentums nach sich ziehen. Deshalb habe ich so »früh« begonnen, das Geschlecht zu predigen.⁹

Die Lebensfeindlichkeit des Christentums beschränkt sich nicht nur auf die Sexualität, sondern erstreckt sich auch auf alle anderen sinnlichen Genüsse:

Im Christentum unterscheide ich die Ware und das Eingeschmuggelte. Als Schmuggel schlichen sich in die christliche Welt die Kunst, die Musen, Gogol', ein gutes Essen und die Konfitüre.¹⁰

Rozanovs besondere Kritik gilt der russischen Orthodoxie, in der sich alles vom Leben abwendet. Hier wird gewissermaßen der Tod selber zum Gott:

Die ganze russische Religion ist auf das Jenseits des Grabes ausgerichtet. Man kann sagen, Russland finde sogar das irdische Leben des Heilands zu grob und real. [...] Dem Russen erscheint das ganze Leben schwarz, und erst mit dem Herannahen des Todes nimmt alles die weiße Farbe an, wird alles strahlend. [...] Der furchtbare Geist der Selbstentmannung, die Verneinung der sichtbaren Materie, die Feindschaft gegen alles Körperliche haben mit einer solchen Macht den russischen Geist zusammengepresst, dass man sich davon im Westen keine Vorstellung machen kann.¹¹

Rozanov praktiziert allerdings auch in dieser Thematik seine Strategie der ständigen Selbstwiderlegung weiter. In einem Buchprojekt mit dem Titel *Östliche Motive* (1917) gelangt Rozanov kurz vor seinem Tod zur Überzeugung, dass nicht die Juden, sondern die Ägypter die eigentlichen Begründer des religiösen Bewusstseins seien:

Die Griechen und Römer haben mich nie angezogen, die Juden nur zeitweise – und, wie mir später bewusst wurde, sie zogen mich nur durch den Abglanz an, der von Ägypten her auf sie fiel. Die Wurzel von allem befindet sich in Ägypten. Das Fundament für die Religion wurde in Ägypten gelegt.¹²

Nach dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs weitet Rozanov seine Metaphysik der Religionen auch auf die lutheranische Reformation aus. Die

⁷ Fateev, 187.

⁸ Laura Engelstein: *The Keys to Happiness. Sex and the Search for Modernity in Fin-de-Siècle Russia*. Ithaca, London 1992, 299–333.

⁹ Fateev, 241.

¹⁰ S. Nosov: V. V. Rozanov. *Ėstetika svobody*. Sankt-Peterburg 1993, 189.

¹¹ W. Rosanow: »Die Kirche«. In: J. Melnik (Hg.): *Russen über Russland. Ein Sammelwerk*. Frankfurt am Main 1906, 180–207.

¹² Fateev, 114.

kriegerische Aggressivität der Deutschen führt Rozanov darauf zurück, dass sie keinen Sinn für das Religiöse haben. Bei ihnen sei die Kirche zu einer »religiösen Versammlung«, zu einem »Saal« verkommen.¹³

Rozanov hat es nicht versäumt, auch sein eigenes Religionsverständnis darzulegen. Im Zentrum seines Denkens steht das Diesseits. Für Rozanov existiert nur eine Realität: die Welt, in der wir leben. Das Problem des Todes existiert nur insofern, als sich einzelne Generationen ablösen. Ein Weiterleben nach dem Tod würde Rozanov nur in der körperlichen Integrität des Verstorbenen akzeptieren. In seiner Aphorismensammlung *Gefallene Blätter* findet Rozanov ein überraschendes Bild für diesen Anspruch:

Ich will in »jener Welt« mit meinem Taschentuch ankommen. Kein bisschen weniger.¹⁴

Rozanovs Position ist auf heftigen Widerspruch bei Nikolaj Berdjaev gestoßen. Die Schärfe dieser Reaktion lässt sich dadurch erklären, dass Berdjaev sein eigenes Heiligtum, den einzelnen Menschen, in Gefahr sieht. Berdjaev wirft Rozanov vor, dass er keinen Sinn für das Individuum in dieser Welt habe. Deshalb könne er auch Christus, den gottgewordenen Menschen, nicht erkennen. Berdjaev prägt für Rozanovs Religionsverständnis die Formel des »immanenten Pantheismus«: Alles Existierende sei für Rozanov allein schon durch die Tatsache seiner Existenz gerechtfertigt; Rozanov verfüge über ein schwach ausgeprägtes Gefühl für das Transzendente, die letzten Dinge könne er gar nicht wahrnehmen.¹⁵

Es gehört zu den persönlichen Tragödien Rozanovs, dass er Ende 1913 selber zum Opfer seines provokativen Denkstils geworden ist. In Kiew spielt sich in jener Zeit ein Prozess gegen einen Juden ab, der des Ritualmordes an einem christlichen Jungen angeklagt wird. Rozanov zieht sich bereits im März den Zorn der Petersburger Religiös-Philosophischen Gesellschaft zu, weil er sich öffentlich gegen eine Amnestie für verurteilte Emigranten wie Plechanov oder Kropotkin ausspricht. Das Maß ist für den Kreis um Dmitrij Merežkovskij voll, als Rozanov in einem Artikel die Möglichkeit eines Ritualmords einräumt und den toten Jungen als christlichen Märtyrer bezeichnet. In einer außer-

ordentlichen Sitzung wird Rozanov am 26. Januar 1914 aus der Religiös-Philosophischen Gesellschaft ausgeschlossen. Diese Maßnahme kommt einer gesellschaftlichen Ächtung gleich: Außer Pavel Florenskij brechen fast alle Freunde und Bekannten den Kontakt zu Rozanov ab, seine Artikel werden nicht mehr gedruckt, und infolgedessen verschlechtert sich auch seine finanzielle Situation.

Rozanov antwortet mit einer Trotzreaktion. 1914 erscheinen vier antisemitische Pamphlete, mit denen er sich endgültig in der öffentlichen Meinung kompromittiert: *Die olfaktorische und taktile Beziehung der Juden zum Blut, In der Nachbarschaft von Sodom (Die Ursprünge Israels), Der Engel Jehovas (Die Ursprünge Israels), Europa und die Juden*. Allerdings ordnet Rozanov bereits 1917 an, diese Broschüren zu vernichten.¹⁶

Eine Besonderheit von Rozanovs Werk liegt darin, dass seine Philosophie zu einem großen Teil sprachinduziert ist. Deshalb ist es eigentlich auch inadäquat, Rozanov für irgendwelche Inhalte oder Überzeugungen zur Rechenschaft zu ziehen. Rozanov selber beharrt immer wieder auf dem Primat des sprachlichen Ausdrucks vor dem Gedanken:

Es gibt ganze Zyklen von Ideen, die ich ausgesprochen habe, deren Richtigkeit ich anzweifle, aber ich zweifle auch nicht bei einer einzigen von mir geschriebenen Zeile an ihrer Richtigkeit.¹⁷

Rozanov verlegt seinen ganzen literarischen Eifer vom »Was« auf das »Wie« des Gesagten:

Ich fürchte mich nicht, im Denken einen Fehler zu begehen (gerade davor habe ich keine Angst), aber ich fürchte mich sehr, ein schlechter Künstler meines richtigen Gedankens zu sein. [...] Ich fürchte nicht um mein Objekt (das, worüber ich spreche), sondern ich fürchte immer um das Subjekt, um meine Sprache, meinen Jargon.¹⁸

Erst relativ spät jedoch findet Rozanov zu jener fragmentarischen Form des Schreibens, in der seine prägnanten Formulierungen am effektivsten zur Geltung kommen. 1912 erscheint die erste Sammlung seiner Aphorismen und Apophtegmata unter dem Titel *Solitaria*. Der Erfolg dieses Buchs beim Publikum veranlasst Rozanov, dieses Projekt

¹³ Fateev, 111.

¹⁴ V. Rozanov: *Sočinenija*. Leningrad 1990, 112.

¹⁵ N. A. Berdjaev: »Christos i mir. Otvet V. V. Rozanovu«. In: V. V. Rozanov: *Pro et contra. Ličnost' i tvorčestvo Vasilija Rozanova v ocenke russkich myslitelej i issledovatelej*. Sankt-Peterburg 1995, II, 25–40.

¹⁶ R. Grübel: »Judenfreund – Judenfeind. Vasilij Rozanovs Judenbild: eine problematische ästhetische Imagologie mit aporetischem Sprung aus der Theorie in die Praxis«. In: Appendix 2. *Materialien zu Pavel Florenskij*. Berlin, Zepernick 1999, 7–58.

¹⁷ Fateev, 146.

¹⁸ Fateev, 154.

in den Jahren 1913 und 1915 mit seinen *Gefallenen Blättern* fortzusetzen. Vorübergehende Zensurprobleme wegen angeblicher Pornographie in Rozanovs Aphorismen erhöhen das Interesse der Leserschaft nur.

Interessant sind diese Publikationen jedoch nicht in erster Linie durch ihren skandalösen Inhalt, sondern aufgrund der Selbstreferentialität des Textes. Immer wieder interpretieren einzelne Eintragungen das gesamte Buch. Es sind nicht zuletzt diese Metakommentare, die das Ungewöhnliche von Rozanovs Aphorismensammlungen ausmachen.

Man hat überhaupt nicht bemerkt, was das Neue in den *Solitaria* ist. Man hat sie mit Rousseaus *Geständnissen* verglichen, obwohl ich zuallerletzt etwas beichte.

Das Neue ist der *Ton*, wiederum einer Handschrift, »vor Gutenberg«, für sich. [...] Ich habe immer *allein* geschrieben, eigentlich – für mich.¹⁹

Rozanovs letztes Projekt kann als Fortführung des individuellen Schreibens verstanden werden, wie es in *Solitaria* und *Gefallene Blätter* am deutlichsten zum Ausdruck kommt. Von November 1917 bis Oktober 1918 gibt Rozanov im Monatsrhythmus eine 16-seitige Broschüre mit politischen und kulturkritischen Aphorismen zum Zeitgeschehen in Russland heraus. Die Machtübernahme der Bolschewiken wird bei ihm zur *Apokalypse unserer Zeit* – so lautet der Sammeltitle seiner persönlichen Chronik der dramatischen Ereignisse.

Aus Rozanovs Sicht markiert die Oktoberrevolution den Übergang vom Evangelium zur Apokalypse. Die elende Lage der Menschen verschärft sich durch diesen Wechsel noch: Der evangelische Christus war ein machtloser Gott, der seinen Geist aufgegeben hatte. Der apokalyptische Christus lässt nun die Menschheit wissentlich und willentlich im Stich.²⁰

Obwohl Rozanov am Ende seines Lebens eine provokativ antichristliche Haltung einnimmt, darf er dennoch als einer der wichtigsten religiösen Denker in Russland gelten. Aleksej Losev hat Rozanovs »condition philosophique« auf eine präzise Formel gebracht: »Er versteht alles und glaubt an nichts.«²¹

¹⁹ V. V. Rozanov: *O sebe i o žizni svoej*. Moskva 1990, 250.

²⁰ Ebd., 589, 608.

²¹ A. F. Losev: »V poiskach smysla«. In: *Voprosy literatury* 10 (1985), 205–231, 224.

Zum Textbeispiel

Das Thema der Sexualität wird erstmals von Lev Tolstoj mit seiner *Kreutzerersonate* (1891) in den öffentlichen Diskurs Russlands eingeführt. In dieser Skandalnovelle gestaltet Tolstoj den verderblichen Einfluss der Sexualität auf die private und gesellschaftliche Ethik. Auch Vladimir Solov'ev greift die Geschlechterproblematik in seinen späten Schriften auf. Der Sexualtrieb präsentiert sich dem Philosophen als Einschränkung der menschlichen Vollkommenheit. Erst im utopischen Ideal der Androgynie könne der Mensch zu seinem göttlichen Urbild zurückfinden. Ganz in Übereinstimmung mit den Positionen Tolstojs und Solov'evs fordert die öffentliche Meinung in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts, dass die Sexualität entweder zu verdrängen oder zu sublimieren sei. Ihren gültigen Ausdruck findet diese Ansicht in einem Vorwort des Medizinprofessors Vladimir Bechterev zu Auguste Forels erfolgreichem Werk *Die sexuelle Frage* (dt. 1905, russ. 1908): »Weder das Gesetz noch die Gesellschaft sollte unserer Meinung nach die Sexualität fördern, wenn sie nur den Lustgewinn und nicht die Fortpflanzung zum Ziel hat.«

Genau zu dieser Zeit entdeckt Vasilij Rozanov das Geschlechtsthema für sich. Effektiv weiß er die Stigmatisierung der Sexualität für seine eigenen publizistischen Zwecke auszunutzen. In seiner *Metaphysik des Christentums* (1911), die aus Zensurgründen in zwei Publikationen (*Mondlichtmenschen* und *Das dunkle Antlitz*) aufgeteilt werden muss, präsentiert er einen geschickten Digest aus fremden Ideen, die er nicht als solche ausweist. Die wichtigsten Quellen für Rozanovs *Mondlichtmenschen* sind Arthur Schopenhauers *Metaphysik der Geschlechtsliebe* und Otto Weiningers *Geschlecht und Charakter*. Von diesen beiden Autoren übernimmt Rozanov die Idee einer flexiblen Geschlechtlichkeit, die sich nur idealtypisch den beiden Polen Männlichkeit und Weiblichkeit annähern kann. Die originelle Leistung Rozanovs besteht in der positiven Wertung des sexuellen Nichtbegehrens, das bei ihm mit einer besonderen schöpferischen Disposition zu kulturellen Höchstleistungen verbunden wird.

Rozanovs Engagement für sein Thema äussert sich nicht zuletzt auch im fast inflationären Einsatz von typographischen Hervorhebungen.

Vasilij Rozanov

Mondlichtmenschen

Das Geschlecht als Progression abnehmender und zunehmender Größen

In allen christlichen und vorchristlichen Belegen, die wir angeführt haben, sehen wir im Grunde genommen eine gewisse organische, unüberwindbare, eingeborene, natürliche und nicht aufgesetzte Abneigung gegen die *Kopulation*, d.h. gegen die Vereinigung des *eigenen* Zeugungsorgans mit dem *ergänzenden* Zeugungsorgan des anderen Geschlechts. »Ich will nicht! Ich will nicht!«, dies liegt allen diesen – so scheint es zumindest – widernatürlichen, religiösen Erscheinungen zugrunde, wie ein Schrei der *Natur selbst*. Ein Schrei ... »der Natur selbst«: Und wir müssen annehmen, dass in diesem Welteimer, in dem der Brei von Weltwesen und Weltsein gemischt wird, bereits einige Elemente dieses Widerstreits, dieser Widernatürlichkeit enthalten waren; dass bereits dort, in diesem ursprünglichen oder genauer: vor-ursprünglichen Eimer Tendenzen und Antitendenzen brodelten, die siedende Materie bald hierhin, bald dorthin ihre Kreise zog, *strudelartig*, kreisförmig, *keineswegs geradlinig*: Und als sie erkaltete, entstand die geformte Welt – wir erblicken in ihr diese erstarrten und von uns projizierten, d.h. *in die Natur der Wesen gelegten* – Bewegungen »dorthin«, »hierhin«, »im Kreis« und, mit einem Wort, *nicht einer geraden Linie folgend*. Das Geschlecht wäre eine vollständig klare oder ziemlich klare Erscheinung, wenn es sich in der periodisch wiederkehrenden Kopulation von Mann und Frau zur Erzeugung einer neuen Person erschöpfen würde: In diesem Falle wäre es dasselbe wie die Elemente Sauerstoff und Wasserstoff, die in ihrer »Vereinigung« ein drittes und »neues Wesen« bilden – Wasser. Aber Sauerstoff und Wasserstoff kennen keine »Antitendenzen«: Und wenn wir beobachten würden, dass plötzlich nicht das Element Sauerstoff, das sich gierig (so ist es immer bei chemischer Verwandtschaft) mit dem Element Wasserstoff verbindet, einen Wassertropfen erzeugt, sondern, im Gegenteil, ein Element Wasserstoff, das – irgendwie allein und exklusiv – plötzlich begänne, auch mit »Begierde« ein sich selbst ähnliches Element Wasserstoff zu bedrängen, indem es mit Widerwillen vor dem ergänzenden Element Sauerstoff flöhe, so würden wir sagen: »Ein Wunder! *Etwas Lebendiges!* Etwas

Individuell-Besonderes! Eine Person!« Das *Individuum* begann dort, wo dem Naturgesetz plötzlich Einhalt geboten wurde: »Stopp! Hierher und *nicht weiter!*« Derjenige, der es außer Kraft setzte – war der erste »Geist«, *Un-*»Natur«, *Nicht-*»Mechanik«. Auf diese Weise erschien die »Person« in der Welt dort, wo zum ersten Mal »das Gesetz gebrochen wurde«, als Einförmigkeit und Beständigkeit, als Norm und »Gewöhnliches«, als »Natürliches« und »Allgemein-Erwartetes«.

Jetzt verstehen wir den »Widerstreit« im »Eimer« als einen Prozess, in dem »seit Urgedenken« ein so wichtiges Prinzip wie die Person, die Persönlichkeit, der Individualismus, als »Ich« in der Welt angelegt ist, ein Prinzip von universaler Bedeutung für den Kosmos und von universaler Notwendigkeit für die Welt. Das »Ich« kämpft mit allen Nicht-»Ich«: Das Wesen des »Ich« besteht in einer ständigen Selbstbestätigung: – »nicht ihr«, »nicht sie«. Das Wesen des »Ich« liegt gerade im »Ich«. Es ist weder gut noch schlecht: Das Gute des *Ich* besteht genauer gesagt in der Vereinzelung, in der Absonderung, im Widerstand gegen alles, das Böse des *Ich* hingegen besteht in der Schwachheit, im Nachgeben, darin, dass es sich aus »Harmonie« und Abneigung gegen »Streit« mit dem Anderen *verträgt*, mit ihm *verschmilzt*. Dabei entsteht zwar Moral, jedoch keine Person: Und ob die »Person« für die Welt von Interesse ist – darüber zu urteilen sind nicht nur die Moralisten berufen. Ohne »Person« wäre die Welt ohne Glanz, »Wolken« von Menschen, Völkern, Generationen würden vorüberziehen ... Mit einem Wort, ohne »Person« gäbe es weder Geist noch *Genie*.

Als die Welt erschaffen wurde, war sie ein Ganzes, »abgeschlossen«. Aber sie war matt. Gott (die Götter) sagte: »Geben wir ihr Glanz!« Und die Götter schufen die *Person*.

Es widerstrebt mir, auf traditionelle Weise »Gott« zu sagen, schon lange muss man *Götter* sagen; denn es waren zwei, Elo-him, nicht Elo-ach (Sg.). Es ist an der Zeit, von diesem durch theologischen Unverstand in die Welt gesetzten Fehler zu lassen. Es gibt zwei Götter – Seine *männliche* Seite und Seine *weibliche* Seite. Die letztere ist jenes »Ewig Weibliche«, die Weltweiblichkeit, über die man jetzt überall zu sprechen begonnen hat. »Nach der Götter (Elohim) Ebenbild erschaffen« wurde alles und war Mann und Frau, Maskulin oder Feminin, vom Apfelbaum bis zum Menschen. Die »Mädchen« – gleichen natürlich dem Himmlischen Vater, die Jungen – der Kosmischen Mutter! Wie bei den Menschen: Die Töchter schlagen dem Vater nach, die Söhne der Mutter.

Aber ich bin vom Nachweis des Ursprungs, der »unehelichen« Er-

scheinungen zugrunde liegt, etwas in kosmologische Fernen abgeschweift. Das allgegenwärtige »Ich will nicht« des Mannes gegenüber der Frau, und der Frau gegenüber dem Mann, wurde bis in die jüngste Vergangenheit nicht zur Kenntnis genommen, und erst das 19. Jahrhundert begann in dieser Richtung Fakten zu sammeln. Diese Fakten führen zum unbestreitbaren Schluss, dass das »Geschlecht« nicht in uns ist – in der Menschheit, im Menschen – sozusagen als »konstante Größe«, »komplette Einheit«, sondern zu jenen Erscheinungen oder Größen gehört, die von der Newton-Leibnizschen Mathematik und der mathematischen Philosophie »fließende Größen« oder »Fluxe« (Newton) genannt werden. Die Einführung dieser Größen führte Newton und Leibniz gleichzeitig zur Entdeckung der »unendlich kleinen Zahlen« (Differentialrechnung) – die unter anderem deshalb interessant ist, weil durch sie zum ersten Mal die *tote* Mathematik (oder quasi-tote, tot in der Arithmetik und überhaupt, solange sie sich mit »konstanten Größen« beschäftigt) die Kraft erhielt, *lebendige* (organische), »ewig fließende« Erscheinungen zu erreichen und zu *berühren*. Genau solch eine »ewig fließende« Größe oder genauer: solch ein Wesen ist unser Geschlecht in uns, wie unsere »Geschlechtlichkeit«, dass wir *entweder* »Mann« oder »Frau« sind. Überhaupt verhält es sich so: Wir sind 1) Männer, 2) Frauen. Doch um dieses »so« lagert sich auch ein *Nicht So* an: Widerstreit, Antitendenz, »Fluxia« (Newton), das »Ich«, das jedes »Nicht Ich« verneint. Mit einem Wort – das *Leben*, das Lebensprinzip; die *Person*, das Persönlichkeitsprinzip ...

Die Annahme, dass das *Geschlecht* eine »einheitliche Größe« sei und überhaupt *nichts* »Variables«, führte zu der Vermutung, dass jeder Mann ein Weib und jedes Weib einen Mann begehre – eine derart allgemeine Vermutung, dass sie zur Forderung wurde: »Jeder Mann *soll* sein Weib begehren« und »Jedes Weib *soll* seinen Mann begehren« ... »Seid fruchtbar und mehret euch« schließt dies wie selbstverständlich mit ein. Aber es wird für immer ein Geheimnis bleiben, weshalb unter diesem *universalen* »Seid fruchtbar und mehret euch«, das der *gesamten* Natur gegeben wurde, ein Mensch in der Einzahl erschaffen wurde – *Adam*! Das Erstaunen wird noch größer, wenn wir in Betracht ziehen, dass später Eva aus Adam hervorging, »die Mutter des Lebens« (auf hebräisch – »die Mutter *der* *Leben*«, die Fruchttragende, »ad infinitum« Lebenshervorbringende); d. h. dass im Wesen Adams auch Eva verborgen war, die in ihm den Wunsch nach einer »Lebensfreundin« erweckt hatte ... Adam, »der nach dem Ebenbild des Herrn erschaffen wurde«, war in seiner verborgenen Vollkommenheit *Adam-Eva*, sowohl Mann als auch (in

potentia) Weib: Diese *teilten sich*, und dies – war die *Erschaffung Evas*, mit der bekanntlich die Erschaffung neuer Wesen ihren Abschluss fand. »Mehr Neues gibt es nicht.« Eva war die *letzte* Neuerung *in der Welt*, die letzte und *abschließende* Neuerung.

Nur kraft der allgemeinen Vermutung: »Jeder Mann begehrt ein Weib« usw., bildete sich auch die Vermutung, dass die Paarung von Mann und Weib »mit der Regelmäßigkeit des Wechsels von Mond und Sonne« zu erfolgen haben oder gemäß dem Vorbild der »Verbindung von Sauerstoff und Kohlenstoff«, *ohne Ausnahme*. Aber alles Lebendige, einschließlich der Grammatik der Sprachen, weist »Ausnahmen« auf: Auch das Geschlecht, d. h. das Prinzip *des Lebens*, wäre einfach *nicht lebendig*, wenn es nicht »Ausnahmen« aufweisen würde, und dies gilt natürlich um so mehr, als es lebendig, lebenskräftig, lebensstüchtig, lebenserschaffend ist. Es ist nicht allgemein bekannt, dass bereits in der Tierwelt – nur seltener – alle oder fast alle »Abweichungen« vorkommen, die auch beim Menschen beobachtet werden können; beim Menschen kann man keine zwei Geschlechtspare finden, die sich »genau gleich« vereinigen würden. »Soviele Handschriften – so viele Personen«, oder umgekehrt: Es wäre vollkommen irrig, auch nur anzunehmen, dass, wenn der Mensch in einer so nichtigen, uninteressanten und unnötigen Angelegenheit wie der Handschrift derart *individualisiert* ist, – dass er dann nicht auch in der Kopulation individualisiert ist. Natürlich gibt es »ebenso viele Menschen, wie *Personen*, *Vereinzelungen* im Lauf des Geschlechtslebens«.

Dies ist nicht nur ein allgemeines »So«: Es wäre lasterhaft, verbrecherisch, »armselig« und vollkommen abartig, wenn dies nicht »so« wäre. Jeder »erschafft die Kopulation nach seinem eigenen Ebenbild«, absolut niemanden nachahmend und ohne jeden Zwang, etwas zu wiederholen: wie bei der Handschrift, wie bei den Gesichtszügen ...

»Die allgemeine Erwartung« in einem Bereich, in dem es überhaupt kein »Allgemeines« geben kann, erzeugte Murren, Verurteilung, Unzufriedenheit, Gerede: »Weshalb kopuliert dieses *Paar* nicht wie *alle* anderen?« Gemeint ist dabei eigentlich – »nicht so wie *Ich*« ... Die Antwort hierauf ist vielfältig: »Leben Sie denn genau so wie *alle*?« Oder: »Ich lebe nicht so wie *Sie* aus demselben Grund, weswegen Sie nicht so leben wie *ich*.« Wenn man genau hinschaut, kann man feststellen, dass es von diesen »allgemeinen Erwartungen« ebenso viele gibt wie Menschen, nur verbirgt jeder Einzelne dieses Besondere für sich – diese »Erwartungen« erzeugten den Druck eines *moralischen Gesetzes* dort, wo es in allgemeiner Form gar nicht existieren kann, weil dieser Bereich *biolo-*

gisch ist, weder »moralisch« noch anti-»moralisch«, sondern einfach der eigene oder »der fremde«.¹ Das moralische Gesetz, das auf ungerechte Weise in einen fremden Bereich eingedrungen ist, schied Kopulationen in »normale«, d.h. zu erwartende, und »nicht normale«, d.h. »nicht wünschbare«, wobei diese »nicht gewünschten« von jenen nicht gewünscht werden, die sie nicht wünschen, und in höchstem Maß gewünscht werden von jenen, die sie wünschen und in diesem Fall auch vollziehen. Alles bezieht sich auf das, »was ist«, wie es in der Biologie natürlich ist: Aber neben das, was »ist«, hat sich seit jeher ein Sklave gestellt, der dem Festwagen des Lebens hinterherrennt, in die Speichen seines Rades greift, dabei mit Dreck bespritzt wird, in den Dreck fällt, wieder aufsteht, aufholt, erneut in die Speichen greift und unablässig flucht. Er symbolisiert jene »Vermutungen aller«, die es mit absolutem Triumph im wirklichen Leben nicht gibt, zu denen sich aber einmütig alle gesellt haben, die sich längst von der Norm entfernt haben: Sie sind gleichgültig hinsichtlich der Intimität dieses Bereiches, von dem jeder für sich denkt, dass er nicht von einer »allgemeinen Regel« kontrolliert wird, und hinsichtlich der Schamhaftigkeit dieses Bereiches, wo jeder »sein Besonderes« besonders tief vergräbt, und es gibt kein besseres Mittel, dieses »Besondere« zu verbergen, als sich der »allgemeinen Regel« anzuschließen und alles »Besondere« zu verurteilen. Die Gesamtheit dieser Umstände und Bedingungen erzeugte die ungewöhnliche Härte, man kann sogar sagen »Unverrückbarkeit« des moralischen Gesetzes in der Geschlechtssphäre, die in Wirklichkeit nicht nur immer »verrückbar« war, sondern sozusagen in keinem Punkt auch nicht für eine Minute aufhörte zu wogen und einen ewigen Ozean darstellte, mit gewaltigen Strömungen, Stürmen, Strudeln, mit Brandungen an jedem einzelnen Felsen ... Die »Unverrückbarkeit« der Regel vollzog sich parallel zur vollständigen »Beweglichkeit« dessen, worauf sie sich bezog; und im Grunde genommen war diese »Beweglichkeit« die einzige innere Regel, die aus dem Wesen des Elements hervorging ... Familientugenden wurden auch von Homosexuellen gelobt, über die Schädlichkeit des Onanismus schrieben auch Onanisten, und die Eremiten in der Wüste, die es mit Geflügel und wilden Tieren trieben, konnten es nicht zulassen, dass ein Mann im Verlauf seines Lebens mit mehr als drei Frauen Verkehr hatte und die Frau ebenfalls im Verlauf des ganzen

¹ Der einzige Theologe, der dies klar gesehen und konsequent und überzeugend formuliert hat, ist M. M. Tareev. Vgl. seine »Grundlagen des Christentums«, Bd. IV, »Christliche Freiheit«.

Lebens mit mehr als drei Männern (Verbot der 4. Ehe bei den Christen, d.h. gemäß den Forderungen der christlichen »Heiligen«). All dies ist nicht irrelevant. Gewiss, alle verstellen sich – und deshalb leidet niemand besonders unter der »allgemeinen Regel«; aber es kommen Fälle der Anprangerung, der Bloßstellung vor: Dann treffen die aufgelesenen Steine den »Abweichler« wegen etwas, wofür entschiedenermaßen niemand »einsteht«.

Dabei ist das Geschlecht in der Tat ein Ozean: Ein »Strudel« entsteht nicht dort, wo ihm »ein Platz angewiesen wird«, seine ewigen Strömungen hören nicht auf und verwirren sich nicht, sie verbreitern und verengen sich nicht; und alles bleibt, »wie es ist« und »vorherbestimmt« war, auch dann, wenn die Regel unter dem Druck der Wahrheit verschwindet, dass sie sich in einen Bereich gemischt hat, der entschieden nicht der ihre ist.

Hier ist alles der Beobachtung und nichts der Verbesserung unterworfen.

Das »Eigene« äußert sich in Jedem vor allem in der Kraft, in der Intensität. Wir haben hier eine Reihe von Stufen, die man bequem mit einer Reihe von natürlichen Zahlen ausdrücken kann:

... +7 +6 +5 +4 +3 +2 +1 ± 0 –1 –2 –3 –4 –5 –6 –7 ...

Die höchste Intensität im Sinne der Fähigkeit zu befriedigen und im Sinne eines andauernden Hungers nach Befriedigung verweist auf die höchste Stufe der Geschlechtlichkeit – für den Mann in der entgegengesetzten Frau, für die Frau im entgegengesetzten Mann. Der ausgeprägteste Mann ist derjenige, der am häufigsten, am liebsten und am mächtigsten eine Frau besitzt; und die ausgeprägteste Frau ist diejenige, die sehnstüchtiger, zärtlicher und sanfter als andere sich dem Mann unterwirft. Unter dem Einfluss von Aberglauben, Ängsten, besonders durch Vermutungen und Klatsch, bildete sich bei den Menschen eine ganz falsche Vorstellung von einem »wahren Mann« und einer »wahren Frau«; d.h. die Menschheit – Völker und Einzelpersonen – hat auf ganz falsche Weise die ausgeprägteste Geschlechtskraft mit sekundären, zusätzlichen Zügen übermalt, und zwar nicht nur mit psychischen, sondern sogar auch mit physischen Zügen. In der allgemeinen Vorstellung der Romanschreiber, Dramatiker, Kleinbürger und der »Gesellschaft« ist dies etwas Ungeheures, Lärmiges, eine laute Stimme, ungezähmte, beleidigende Manieren; »er« und »sie« poltern

und lärmten, geben niemandem Ruhe; etwas Unangenehmes für alle, etwas Beschämendes. »Lump« und »lockeres Weib« – das sind angeblich jene Leute, vor denen Mütter und Väter ihre Töchterchen bewahren und die heranwachsenden Söhne schützen müssen. Solche Menschen »verführen« und »verderben«, vergewaltigen und schänden. Solche leeren, polternden Fässer würden allerdings eine elende Nachkommenschaft zeugen; aber das Menschengeschlecht, das »fruchtbar ist« und »sich mehret«, ist überhaupt nicht so: Es ist lebendig, energisch, unermüdlich, unerschöpflich. Wirkliche Kräfte – poltern nicht. Die wirkliche Kraft breitet sich aus, kriecht. Nicht der Büffel, der in der Steppe röhrt, ist der Herr der Steppe, sondern der Jaguar, der sich im Schilf verbirgt. Den Halbschrecken, das Halbrätsel hat viel eher die Volksweisheit ausgedrückt, die russische und die chinesische. Die Russen sagen: »Im stillen Wasser treiben sich Teufel herum«, und über die Chinesen habe ich gelesen, dass sie folgendes Sprichwort kennen: »Wenn eine Frau einem Engel gleicht, so hüte dich und wisse, dass in ihr der Teufel sitzt.« In beiden Fällen warnen alte Leute, die solche Sprichwörter geprägt haben, die jungen, indem sie ihnen beibringen, nicht den äußeren Anzeichen zu glauben, sondern in ihnen die entgegengesetzte innere Bedeutung anzunehmen. Diese Sprichwörter wurden natürlich nicht ausschließlich im Hinblick auf das Geschlecht geprägt. Aber sie wären kaum in dieser allgemeinen Form entstanden, wenn das Geschlechtsleben, die Abbildungen des Geschlechts, die Figuren, die eine so wichtige Rolle im Leben jedes Volks, jeder Gemeinschaft und jedes Einzelnen spielen, den Thesen dieser Sprichwörter direkt widersprechen würden. Natürlich nicht! Sowohl die Chinesen wie auch die Russen haben darauf hingewiesen, dass die geschlechtliche Leidenschaft nicht »auf dem Feld röhrt«, sondern sich viel eher im Weidengebüsch versteckt; dass dies dem Anschein nach etwas »Stilles« und manchmal sogar »Engelhaftes« ist – zumindest bei den Frauen. Aber an dieser Stelle müssen wir eine kurze Erörterung einschalten. Auf den ersten Blick wird deutlich, dass der »ausgeprägteste Mann« vollkommen anders aussehen muss, vollkommen andere sekundäre Merkmale aufweisen muss als die »ausgeprägteste Frau« – allein schon deswegen, weil er ihr *gegenübersteht*, weil er ihr *Gegenpol* ist. Sehr männliche Männer haben einen ausgeprägten Bartwuchs: Daraus schließen wir ja auch nicht, dass die vollkommenste Frau ebenfalls einen Bart oder wenigstens jenen kleinen Schnurrbart haben muss, der manchmal bei Frauen auftaucht?! Deswegen ist die Vermutung, dass die weibliche Frau ein »lockeres Weib« sein müsse – eben jener Vermutung ähnlich, dass Jeanne

d'Arc oder Desdemona, Ophelia oder Tat'jana einen Schnurrbart haben müssen. Das ist natürlich Unsinn, und zwar in solchem Maß, dass es nicht lohnt, sich dabei aufzuhalten.

Nein, Mann und Frau sind *Gegensätze*, und nur das! Davon müssen alle Folgerungen ausgehen, alle Philosophie und die Wahrheit. Der *größte Gegensatz* zwischen Mann und Frau drückt denn auch *die stärkste Geschlechtlichkeit in ihnen* aus! D.h. je weniger »männlich« die Frau ist, – desto weiblicher ist sie; je weniger »weiblich« der Mann ist – desto mehr ist er Mann. Pallas Athene, die »Kriegerin« und »Weise« – ist nicht verheiratet, nicht Mutter und überhaupt sehr wenig eine Frau. Sie hat kein Alter; sie kennt keine Kindheit, sie wird nicht Großmutter sein. Ihr, der mannähnlichen, ist nur der weibähnliche Ganymed vergleichbar, der nie Vater, Ehemann und Großvater sein wird. Es wird deutlich, dass in ihrer *Gegensätzlichkeit* der ausgeprägteste Mann und die ausgeprägteste Frau sind:

- 1) der Held, der Täter
- 2) die Familienmutter, die Hausfrau

Der eine ist:

- 1) tätig, unternehmungslustig, erfindungsreich, kühn, mutig, und »poltert« und »dröhnt« vermutlich in der Tat; die andere ist:
- 2) still, zärtlich, sanft, schweigend oder wenig sprechend.
»Das Ewig Weibliche« ist der Prototyp der einen.
»Der Welterschaffer« ist der Prototyp des anderen.

Es gibt bei beiden Geschlechtern eine geheime, unaussprechliche, von niemandem erforschte nicht nur Ähnlichkeit, sondern vollständige Übereinstimmung zwischen ihren Geschlechtsteilen (Zeugungsorganen) und ihrer Seele in ihrem *Ideal*, ihrer *Vollkommenheit*. Und die Rede von der »Vereinigung der Seelen« in der Ehe, d.h. im Geschlechtsakt, trifft mit erstaunlicher Tiefe zu. In der Tat »vereinigen sich die Seelen« der Individuen, wenn sie in den Organen verbunden sind! Aber wie gegensätzlich (deshalb *ergänzen* sie sich gegenseitig) sind diese Seelen! Die männliche Seele ist im Ideal – *hart, gerade, stark, draufgängerisch, vorwärtsstrebend, drängend, überwindend*: aber gleichzeitig ist all dies fast eine wörtliche Photographie dessen, was der Mann schamhaft mit seiner Hand verbirgt! ... Gehen wir zur Frau über: Das Ideal ihres Charakters, Verhaltens, Lebens und überhaupt aller *Seelenzüge* ist *Zärtlichkeit, Weichheit, Geschmeidigkeit, Nachgiebigkeit*. Aber dies sind nur Bezeichnungen ihres Gebärgorgans. Wir drücken das *Erwartete* und *Erwünschte* im Mann, in seiner *Seele* und seiner **Biographie** mit denselben Worten, Termini und Begriffen aus, mit denen auch seine Frau für sich selbst das

ausdrückt, was sie von seinem Organ »erwartet« und »wünscht«; und wenn der Mann begeistert die »Seele« und den »Charakter« seiner Frau beschreibt, dann gebraucht er notwendig jene Worte, die er in Gedanken gebraucht, wenn er sich – während einer Trennung oder wenn man sich lange nicht gesehen hat – die Geschlechtssphäre ihres Körpers vorstellt. Betrachten wir noch folgende subtile Besonderheit. In der weiblichen *Psyche* gibt es jene Eigenschaft, dass sie *nicht starr, nicht hart, nicht deutlich und scharf abgegrenzt* ist, sondern sich wie ein *Nebel* ausbreitet, *unbestimmt weit* ausgreift, und eigentlich weiß man nicht, wo ihre *Grenzen* sind. Aber dies sind alles *Prädikate der feuchten und duftenden Gewebe* ihres Organs und überhaupt ihrer Geschlechtssphäre. Das Haus einer Frau, das Zimmer einer Frau, Dinge einer Frau – das ist alles nicht dasselbe, wie die Dinge, das Zimmer und das Haus eines Mannes: Sie sind wie erweicht, aufgelöst, als ob die Dinge und der Ort sich in das geistige und nicht nur geistige Aroma verwandeln, mit dessen Anziehungskraft die »Verliebtheit« des Mannes beginnt. Aber all diese Eigenschaften – der Person, der Biographie und der Umstände selbst, der Dinge selbst – sind Eigenschaften jener Sphäre, die sie hervorgebracht hat! Ein Mann füllt niemals das ganze Haus »mit Aroma« an: Seine *Psyche*, sein Bild, seine Angelegenheiten sind lärmig, aber »breiten sich nicht aus«. Er ist ein Baum, aber ohne Duft, sie ist eine Blume, die ewig duftet, weit duftet. Wie die *Seelen*, so auch die *Organe*! Aufgrund dieses letztlich *kosmogonischen* (nicht nur irdischen) *Aufbaus* allein erweisen sie sich als fruchtbar und erzeugend, sie bilden auch weiter, in die Unendlichkeit, »nach ihrem Ebenbild« ... Die Seele stammt aus der Seele, wie der Funke von der Flamme: Das ist Fortpflanzung!

In der europäischen Literatur gibt es ein Büchlein, und sogar nur ein schmales Büchlein, dem man – wie unangenehm es auch sei – einige Tatsachen über das Geschlechtsleben entnehmen kann: Europa, von christlicher Abscheu gegen das Geschlecht erfüllt, erlaubte weder Philosophen noch Poeten das Sammeln interessanter Fakten, und nur den »dreckigen Ärzten«, die sowieso in irgendwelchen dreckigen Exkrementen, in jedem Gestank, in Krankheiten, in Unreinheit wühlen, widerstrebt »auch dies« nicht, weil ihnen nichts widerstrebt. Aber im Grunde widerstrebt es auch ihnen! Über die Diphtherie, die *Kinder tötet*, sprechen sie nicht in jenem abweisenden Tonfall, mit jenem abweisenden Gefühl, mit dem sie über die *lebenspendenden* Geschlechtsorgane und über das Geschlechtsleben, die Geschlechtsaktivität selbst sprechen. Zum Beispiel wurde mir von einem berühmten Pariser Arzt berichtet, der in seinen Werken ernsthaft die Meinung vertritt, dass »Ver-

heiratete, die sich nicht mit der Befriedigung ihres Geschlechtstriebes begnügen wollen und einen Seitensprung begehen, d.h. einander betrügen, der Mann die Frau und die Frau den Mann, deutlich anormale Menschen – seelisch Kranke – sind; dass sie als solche in einer wohlgeordneten Gesellschaft nicht in Freiheit belassen werden können, sondern hinter Schloss und Riegel gesetzt werden müssen, in psychiatrische Anstalten oder einfach in Gefängnisse«. Interessanterweise wurde von medizinischer Seite – wie es scheint – nicht in einem einzigen Fall vorgeschlagen, mit Syphilitikern so zu verfahren. Dies lässt sich nicht einfach nur damit erklären, dass sie den Ärzten Brot geben und dass Fourier bemerkte, dass »Ärzte es sehr schätzen, wenn das Land von anständigem Fieber oder Typhus u.ä. heimgesucht wird«, nein, dies ist umfassender und trauriger: Die Medizin, die »christliche Medizin«, erblickt in der Tat »nichts Besonderes« in der Syphilis, hält sie für eine gesunde Erscheinung in der Gesellschaftsstruktur; aber den Geschlechtsakt, besonders wenn er glücklich, berauschend ist, wenn er »herbeiströmt« wie eine Meereswelle, halten sie für »abartig« und »pathologisch« und ermahnen die Gesellschaft, sich von ihm abzuschotten. Es gibt »getaufte Leute«; es gibt aber auch »getaufte Berufe« und schließlich sogar »getaufte Wissenschaften«: Darunter befindet sich auch die Medizin, und es tut nichts zur Sache, dass sie sich auf übermäßig »Getaufte« stützt, die sieben Mal ins Weihwasser getaucht wurden und sich selbst überhaupt nicht als Täuflinge begreifen – Vogt, Moleschott und Büchner.

Das Buch oder Büchlein, von dem wir sprechen, ist Kraft-Ebings »*Psychopathologia sexualis*«. Pathos heißt »Leiden«: Das, weswegen man *schreit*, und worüber die, die es haben, *sich beklagen*. Und obwohl keine von den im Buch beschriebenen Personen »schrie« oder sich bei Kraft-Ebing »beklagte«, hat er in seinem Buch über »Geschlechtsleiden« Tatsachen gesammelt, die ihm zur Kenntnis gebracht wurden, ohne wenigstens jene Grundlage zu haben, die ein Mechaniker hätte, der sich mit dem Druck, Stoß oder überhaupt mit Wirkungen auf stoffliche Massen beschäftigt und elektrische Erscheinungen, Galvanismus oder – wo keine Masse vorhanden ist – optische Erscheinungen als »pathologische Physik« bezeichnen würde.

Ich persönlich kenne das Geschlechtsleben weder aus Erzählungen oder Büchern ausführlicher als aus dem, was man zufällig darüber erfährt. Aber ich schicke den Auszügen aus Kraft-Ebing einiges voraus, was ich in Erfahrung bringen konnte, weil ich – immer an diesem Leben interessiert – durch zusätzliche Recherchen – wenn dies möglich

war – und durch Beobachtung – wo es sich ziemte – Einzelheiten entdeckt habe, die beim »verschüchterten« Kraft-Ebing fehlen. Zum ersten Mal las ich über maximale Weiblichkeit etwa vor zwanzig Jahren in den bekannten autobiographischen »Aufzeichnungen« von N. I. Pirogov, unserem großen Chirurgen. Dort erwähnt er bei der Beschreibung seiner verschiedenen Reisen zu Beginn seiner dienstlichen Tätigkeit unter anderem ein Treffen – wenn ich mich recht erinnere, irgendwo in einem westlichen Gebiet, in der Nähe von Riga oder Pskov – mit einem Freund von der Universität. Er machte bei ihm Halt. Der Freund hatte erst kürzlich geheiratet, eine ganz junge Frau von etwa sechzehn Jahren. Während der Begegnung beklagte sich der Freund, dass er sich vom ständigen Wunsch seiner Frau nach dem Geschlechtsakt ermüdet fühle, obwohl er sie sehr liebe und ihren Charakter schätze. Hier muss angemerkt werden, dass er selbst sehr jung war und folglich nicht verbraucht; und dass man in den dreißiger und vierziger Jahren »verderbliche Lektüre« noch nicht kannte oder dass eine Frau zumindest noch nicht auf sie stoßen konnte, zumal eine so junge, die kaum »unter den Fittichen der Mutter« hervorgekrochen war. Hier haben wir es also mit einer *angeborenen, nicht angestachelten, zutiefst natürlichen* Leidenschaft von solcher Kraft und Spannung zu tun, dass ihr jedenfalls die gleichermaßen natürliche Leidenschaft des jungen Mannes in ihrer durchschnittlichen Männlichkeit nicht entsprach. Diese Beobachtung zeigt, dass »Weiblichkeit« keine konstante Größe ist, die bei allen etwa gleich ist, sondern dass sie variiert: In gewissen Menschen gibt es mehr »Männlichkeit« oder »Weiblichkeit« als in anderen, und dies ist nicht die Frucht von Verdorbenheit oder die Frucht von Erregung oder schlechter Erziehung. Ich hörte zufällig von folgendem Fall: Einmal kam das Gespräch in einem Frauenzirkel aus der »mittleren und bescheidenen« Gesellschaft auf die Beurteilung von Mädchen und Frauen aus ihrem Umkreis; und einige von ihnen verurteilten bestimmte Personen ihres Geschlechts »für ihr auffallend unbescheidenes Benehmen, ihre lockeren Manieren und Reden« usw. Darauf unterbrach sie eine der Zuhörerinnen, eine verheiratete Frau: »Stellen Sie sich vor, alle, von denen Sie sprechen, sind bescheidene Mädchen, die Ihr hartes Urteil überhaupt nicht verdienen; hingegen jene«, und hier nannte sie einige der bescheidensten Mädchen und Frauen, »sind wahrhaftig falsch: Ich weiß von meinem Mann, dass die, von denen Sie schlecht sprechen, unschuldig waren und es auch bleiben, ungeachtet aller Nachstellung und Bemühungen der Männer, aber jene Bescheidenen sind ganz im Gegenteil ...« Ich stieß später auf zwei Fälle, in denen Ehefrauen ihre

Männer nicht nur von Seitensprüngen »mit Folgen« nicht abhielten, sondern sie zu solchen Seitensprüngen sogar ermunterten, als ob sie durch sie etwas über das Geschlecht der Mädchen und Frauen in ihrer Umgebung erfahren könnten; und die zornige oder zumindest abschätzig urteilende Dame war offensichtlich oder vielleicht eine von diesen Frauen. Hier muss allerdings Folgendes beachtet werden. Es ist offensichtlich, dass diese »gefallenen« Frauen und Mädchen diese »Bescheidenheit« nicht zum Flirten »ausgeheckt« haben, in der Annahme, dass sie gefällt; im Allgemeinen schreckt sie eher ab, verhindert den Anfang des Flirts; offensichtlich dachten sie an gar nichts, erwarteten gar nichts, sondern waren *tatsächlich bescheiden*, und zwar *bescheidener als alle anderen*; sie waren fraulicher, tugendhafter als sie und deshalb auch *weiblicher*; sie waren sozusagen zärtlicher, aromatischer, bargen mehr süßen Nektar in sich; und ... sind nicht deswegen »gefallen«, weil sie sich weniger widersetzen wollten, sondern weil das Nahen und das sichtliche Begehren des Mannes in ihnen eine Reaktion von solcher Kraft und Spannung auslöste, dass sie sie überwältigte: – ebenso, wie die befruchtete Ähre den Stengel zu Boden drückt, wie der prallste, süßeste und zuckerreichste Apfel – und nicht ein saurer, harter, geschmackloser Apfel, der fest an seinem Stengel sitzt – zu Boden fällt. »Ungesittet führten sie sich auf«, laut dem Vorwurf der Damen, die geschlechtslosen, fast geschlechtslosen Frauen und Mädchen; vermutlich hatten sie auch »Barthaare« auf der Oberlippe, und »lose« Manieren wie Schreiber; eine laute und feste Stimme, einen männlichen Gang. Jene aber saßen still in der Ecke; sie gingen nicht, sondern schwebten oder glitten über den Boden; sie waren zurückhaltend, verwirrt, schamhaft ... Sie waren tugendhaft: Wie Heldentum beim Mann selbstverständlich eine Tugend ist, so ist die Haupttugend bei der Frau, Familienmutter und Haushälterin, der Mutter und Ehefrau die Eleganz der Manieren, der liebliche Anblick (etwas anderes als Schönheit) des Gesichts, ein kleiner, aber runder Wuchs, ein anmutiger, nicht eckiger Körperbau, ein süß-durchdringender Verstand, eine gute und zärtliche Seele. Das sind die, an die man sich erinnert; die, zu denen man sich hingezogen fühlt; die, deren die Menschen, die Gesellschaft, die Nation bedarf; die Gott wohlgefällig sind und die Gott zur Fortpflanzung und Erhaltung seines geliebten Menschengeschlechts auserwählt hat. Oft sind sie nicht schön, aber sie sind wie Nachtigallen: denn dafür »singen sie wie keiner ...«

Den folgenden Fall konnte ich näher untersuchen: Eine ältere Dame berichtete mir und einem anderen Schriftsteller, dass ein junger

Freund dasselbe Unglück erlebt, über das sich N. I. Pirogovs Universitätsfreund beklagt hatte. »Er ist seit Kurzem verheiratet, selbst ist er jung, ein Militär – und ist fast krank durch seine Frau, bis zur Flucht, bis zum Wunsch nach Scheidung. Er sagt, dass sie nur von drei Männern gleichzeitig befriedigt werden könnte. Und das Erstaunliche – sie ist eine so liebe Dame. Er kann nichts machen, weil sie, selbst unersättlich, ihn immer erregt, und er ist nicht imstande, sich von der Erfüllung ihrer Wünsche loszusagen.«

- Sie sagen, dass sie eine angenehme Frau sei?
- Außerordentlich. Wenn man sie in der Gesellschaft beobachtet, kann man auf keine Weise annehmen, dass sie einen solch – exklusiven Appetit hat. Und was für eine Stimme: eine solch zärtliche, tiefe Stimme habe ich noch bei keiner Frau gehört!

»Die Stimme« ... Aber dies ist das, was man *nicht* fälschen kann! Das ist keine »Bescheidenheitskoketterie«, die man noch fälschen könnte: Das ist die *Seele* selbst, die zuverlässiger über die Schätze des Herzens, über den Charakter Auskunft gibt als der Blick oder ein Lächeln. Alles kann man fälschen, nur nicht die *Stimme*. »Die seelenvolle Stimme« ... Und hier war bei einer Frau, die – nach dem Zeugnis des Mannes zu urteilen – eine dreifache Weiblichkeit in sich trug, die Stimme von »einer Zärtlichkeit, die ich noch bei niemandem gehört hatte«: und sie kam deutlich von der »Seele« – von der dreifach menschlichen, himmlischen ...

»Das Ewig Weibliche« ... als vollständig anderer Pol, als der unbesiegbaren *Männlichkeit*, dem *Drang*, der *Kühnheit*, der *Geschmeidigkeit*, der *Härte* des Mannes diametral Entgegengesetztes ... Es ist nur die herzliche, vernünftige, alltägliche, verhaltensmäßige, moralische Photosphäre, die sich um ihre verdreifachte, verzehnfachte *Weiblichkeit* verbreitet. Sie ist schweigsam: aber mit welcher Ausdruckskraft in der Seele! »Die ewig Schweigsame«: ganz wie jemand einmal über die männlichen Helden gesagt hat, »sie seien vor allem *schweigsam*«.

Dieses »Ewig Weibliche«, als Ausdruck gesteigerter Weiblichkeit, liegt als Erklärung auch jener alten Erscheinung zugrunde, die von den Historikern bisher nicht gedeutet werden konnte – der so genannten »heiligen Prostitution«. »La sainte est toujours prostituée«, schreibt Maspéroul über die Ägypter in seiner großen »Geschichte des Ostens«. Was bedeutet dieses Rätsel? Auf welche Weise kam es einem tiefen und ernsthaften Volk wie den Ägyptern gemäß dem Zeugnis aller alten Beobachter und neuen Historiker in den Sinn, diejenigen Wesen, jene seltenen und ausgefallenen Wesen, die sich den Männern vorbehaltlos und uneingeschränkt hingaben, die »prostituée« waren, mit dem reli-

giösen Namen »sainte« zu bezeichnen?! Oder könnten wir unseren »Prostituierten«, die sich auf dem Nevskij Prospekt drängeln, den Namen »sainte« geben – diesen schwächlichen, schmierigen, betrunkenen, viehisch fluchenden und Leute am Arm packenden Personen? Im ersten Fall stehen zwei Begriffe, zwei Merkmale vor der Menschheit: »die Heilige« – ein Begriff des Himmlischen, Göttlichen; und die einfache Tatsache, dass »sie sich allen hingibt«. Und der unschuldige Mensch, der mit seinem ursprünglichen Auge auf beide Tatsachen blickt, muss entweder eine Verbindung oder eine Trennung herstellen; d. h. entweder sagen: »prostituée est sainte« oder »prostituée est grande pecheusesse« [sic!, U.S.], eine »große Sünderin«! Man stelle sich vor: Das *erste* Volk hat gesagt – »prostituée est sainte« ... Was soll das? Hatte es keinen *Geschmack*, keine Augen? Konnte es nicht riechen, verstand es nichts vom menschlichen Charakter? Aber in diesem Fall würde die »Gesamtheit der ägyptischen Zivilisation«, die Summe »all ihrer übrigen Eigenschaften« einen üblen Gestank verbreiten ... wie unsere Prostituierte vom Nevskij Prospekt, und in diesem Fall würden Maspero, Brugsch und Lenormand wohl kaum diesen stinkenden Haufen untersuchen. »Höchst interessant« ... Hier kann ein Arzt tätig werden, aber was kann ein *Kulturhistoriker* hier schon ausrichten?! Die ägyptische Kultur hat durch ihre beispiellose Eleganz, verbunden mit Tiefe und Feierlichkeit, die Aufmerksamkeit *unzähliger* Forscher, dieser bescheidenen und tugendhaften Arbeiter, auf sich gezogen:

Einsam tret ich auf den Weg, den leeren.
Nebel hüllt die Nacht. Und mit dem Herrn
Sehe ich die Öde still verkehren,
Und mir ist, als spräche Stern mit Stern.²

In den beiden letzten Zeilen steht gewissermaßen das Epitaph auf dem Grab ganz Ägyptens geschrieben. Etwas Wüstenhaftes ... Schweigsames ... zum Himmel Strebendes, Religiöses ... und, wie Brugsch treffend bemerkt hat, »nichts Melancholisches, sondern etwas in sich tief Fröhliches, feierlich Glückliches bei dieser Verhaltenheit der Sprache und Bescheidenheit der Bewegungen!« So ist es auch auf ägyptischen Zeichnungen: In unüberschaubaren Ausgaben, in unüber-

² Anm. d. Übers.: Rozanov zitiert ein Gedicht von Michail Lermontov, das hier in der Übersetzung von Christoph Ferber wiedergegeben wird. Vgl. Michail Lermontov: *An ***. Gedichte. Strophen. Albumverse*. Mainz 1991, 255.

schaubaren Folianten, wo alles wiedergegeben ist, was von den Ägyptern in viertausend Jahren kulturellen Lebens aufgezeichnet wurde, habe ich nur eine Zeichnung einer Weinlese gefunden, wo ein offensichtlich halbbetrunkener Mann sich gehen lässt und, während er zwei seiner ebenfalls nicht ganz nüchternen Freunde umarmt, mit ihnen »pist«. Eine kleine Szene voller Realismus, wie ich sie nie in den Zeichnungen der griechischen Kunst gesehen habe; aber sie ist viel eher liebevoll, ein wenig lustig, aber auf keinen Fall sittenlos. Speck, Dreck habe ich in diesen unzähligen Folianten nie angetroffen – den Dreck von »speckigen Possenreißern« im »Stil Bocaccios«. Nichts, nicht ein einziges Mal: sondern viele sich wiederholende Figuren, wie ein Stereotyp, wo die »Männer« und »Frauen« mit Früchten und Blumen, mit Opfergaben zur mächtigen Statue des Osiris gehen, des »Richters der Toten« – einer Statue »immer cum fallo in statu erectionis«, wie der Archimandrit Chrysanthos in seiner »Geschichte der antiken Religionen« betrubt vermerkt.

Und hier also – »sainte prostituée« ... Manchmal werden außergewöhnliche, seltene Mädchen geboren, mit eben diesem »Ewig Weiblichen« in sich, mit einer unerklärlich tiefen Stimme, mit einer seltenen Nachdenklichkeit im Gesicht, oder, wie Lermontov schrieb –

Nur eine trug nach Scherzen kein Verlangen,
Sie saß dort in Gedanken, sprach nicht mit,
Ein ahnungsvoller Traum hielt sie umfassen,
Gott weiß, warum sie trauerte und litt.³

Und sie erblüht zur sainte prostituée ... wie zur ewigen Willfährigkeit auf den leisesten Zuruf hin, wie ein zartes Echo, das auf jeden Laut antwortet ...

Es gibt ja auch »universale Pädagogen« – in Wunschträumen, in Gedichten; es gibt »universale Krieger«, wie die alten Skandinavier; universale Denker – Sokrates, Spinoza: Wie sollte es da natürlicherweise nicht auch eine »universale Frau« geben, eine universale »Mutter«, eine universale »Braut« ... Sie wird vor der ganzen Welt, für die ganze Welt »zur Braut« – wie überhaupt alle Mädchen zwischen 14 und 15 Jahren vor einer unbestimmten Person »zur Braut werden«, vor jedem, vor allen (ein wenig schaut die »sainte prostituée« hervor). Aus so einer geborenen Mädchenfrau fließen die Lebensströme gleichsam hervor – und es

³ Anm. d. Übers.: Ebd., 249.

scheint ihr, als ob »sie alle«, »alles geboren hätte« ... Ihre Haare, ihre Augen, ihre Brüste, ihre Hüften, ihr Schoß sind so beschaffen, dass der ursprüngliche unschuldige Blick des Ägypters sie erfasste und nannte und feierlich ausrief, oder eher wie im Gebet flüsterte – »sainte«. Masperault fügt hinzu: »Ägypterinnen aus den besten Familien, die Töchter von Priestern und berühmten Heerführern gaben sich nach dem Erreichen der Reife jedem Beliebigen hin, so oft sie wollten, und auf diese Weise verbrachten sie viele Jahre, was ihrer zukünftigen Heirat nicht schadete: Denn am Ende dieses freien Lebens nahmen die besten und berühmtesten Krieger und Priester sie zur Frau.« Wie sollte man sie auch nicht nehmen, wenn sie »sainte« ist? Wie sollte man auch nicht angetan sein, wenn sie »religieuse et sainte« ist? Wie sollte man nicht hoffen, dass sie eine treue Frau und eine hingebungsvolle Mutter sein wird, wenn sie bereits von allem gekostet hat und sich mit allem gesättigt hat, ohne sich allerdings aufzuzehren – denn man zehrt sich in der Eile auf, wie etwa »unsere«, aber wohin sollten diese eilen? – und während der natürlichen Jahre der Ruhe und des Gleichgewichts, der Gelassenheit und Stille, wählte sie sich den Besten und Einzigen aus. Er ist nicht eifersüchtig auf sie, ebensowenig wie sie auf ihn, wenn er in seinen jungen Jahren ein Leben wie sie geführt hat: obwohl wahrscheinlich feurige und unschuldige Jünglinge sich zu diesen »saintes« hingezogen fühlten, die mit dem ursprünglichen Blick ihrer Jugend jene »sainteté« in ihnen bemerkt haben, für die sie alles hergeben würden. Maspero hat jedoch nicht ausgeführt (oder wusste es nicht), dass es von diesen »saintes prostituées« [sic!, U.S.] in jeder Stadt und im ganzen Land wenige gab: Denn es werden überhaupt in einem Land und in einer Stadt, in einem Jahr und in einem Jahrzehnt wenige heilige Vasilis, Spinozas, Malebranches, Kol'cova und Žukovskis geboren. »Nicht alle vernehmen dieses Wort, nur jene, denen es gegeben ist« (auf natürliche Weise, von Gott). Die überwältigende Mehrheit der Ägypterinnen besaß zweifellos denselben Instinkt wie unsere Frauen: d. h. sie wählten sich sofort einen Mann aus – einen für das ganze Leben, oder sie heirateten – im Falle eines Todes oder einer Trennung – einen zweiten, dritten, vierten ... siebten (Jesu Gespräch mit der siebenfach verheirateten Samariterin), mehr nicht. Eine Frau, die nur sieben Männer gekannt hat, wenn weder das Gesetz, noch die Religion, noch die Eltern ihr eine Grenze setzten und von ihr mehr wollten und erwarteten – ist natürlich eine in ihren Wünschen höchst gemäßigte Frau, eine von Geburt an stille und ruhige! Wie »alle« unsere Frauen.

Man muss sich nur die folgende Nummerierung vor Augen halten:

... +8+7+6+5+4+3+2+1 ± 0–1–2–3–4–5–6–7– ...

»Sainte prostituée« entspricht +8+7+6 ... Im selben Maß, wie man sich den niedrigeren Ziffern +3+2+1 nähert, wird das Timbre der Stimme gröber, der Blick wird härter, die Manieren heftiger, »die Sittenlosigkeit nimmt zu«, wie die Seminaristen sagen würden. Es erscheinen die typischen »Popentöchter«, die mit einem bestimmten Sack an Mitgift heiraten und ihr Leben lang glücklich sind, indem sie »die Mitgift ihrer Mitgift« darstellen, nicht unbedingt angenehm für den Popen und Diakon, aber »soso lala«, »man hält es aus«. Schließlich tritt »± 0« auf. Man beachte die Zeichen »+« und »–«. Solche Frauen sind nicht tot; obwohl sie absolut niemals »begehren«. »Etwas« vom »+«-Teil lebt in ihnen; aber es verbindet sich mit »etwas« vom »–«-Teil. Auf diese Weise gibt es bei ihnen keine eindeutige Spannung – zum »Mann«; sondern zwei Pfeile, deren Spitzen in verschiedene Richtungen zeigen: eine zum »Mann«, und die andere? ... Das Gesetz der Progression und die Tatsache, dass hier alles ausschließlich zwischen zwei Geschlechtern abläuft, zeigt, dass der zweite Pfeil auf nichts anderes gerichtet sein kann als auf das Weib selbst. Das Weib sucht ein Weib; im ersten Weib ist mithin auch ein Mann vorhanden: aber so schwach, kaum geboren, dass er sich mit den Überresten des Weibs, mit einem erlöschenden Weib verbindet; einem Weib, das sich allerdings erneut mit einem hier geboren werden den Mann verbindet. »Weder hierher, noch dorthin.« Die Stimme ist schrecklich grob, die Manieren sind »halb-männlich«, sie raucht, pafft und spuckt, sie spricht im Bass. Die Haare wachsen schlecht, unschön, und sie trägt sie kurz: »Ein Zopf will nicht geraten«; kein »Mädchen«, sondern eine Art »Bursche«. Wo ist hier das »Ewig-Weibliche«?

Sie saß dort in Gedanken, sprach nicht mit,
Ein ahnungsvoller Traum hielt sie umfassen,
Gott weiß, warum sie trauerte und litt.

Nein, von so einer kann man das nicht sagen: Sie besucht Kurse, Demonstrationen, streitet, flucht, liest, übersetzt, kompiliert. Ein »Blaustrumpf« mit einer Beimischung von Politik, oder von Politik mit dem Anspruch auf Belesenheit. »Da sei Gott vor, eine solche zur Frau zu nehmen«; und man nimmt sie instinktiv nicht (obwohl man Hässliche, Unschöne, sogar Verunstaltete nimmt), denn was ist »das schon für

eine Frau«, wenn es in ihr kaum »+1« Weib oder sogar »± 0« gibt. Und wenn sie »wider Erwarten« ein Kind gebiert, dann ist sie nicht imstande, ihm die Brust zu geben und es zu stillen; »sie ist keine Madonna, sondern ein Wachtmeister«. Und einen Ehemann braucht sie gar nicht, sie langweilt sich mit ihm, läuft unablässig »gesellschaftlichen Angelegenheiten« nach, in verschiedene »Organisationen«, betreibt eine vorgeschobene »Wohltätigkeit«, im Grunde genommen ist alles – Lärm, Herumrennen, Gehetze, Leere. Der Mann, »Krieger und Staatsmann« (der Pfeil des Mannes), – ist bereits halb erwacht in ihr; und es wächst ihr nur noch kein Schnurrbart. Und sie kann nicht wirklich weibliche Kleider tragen: Sie sitzen nicht, sind plump, und alles wackelt irgendwie, ohne diese langen und schönen Linien, die die Männer erregen. Die Männer lieben sie auch nicht. Aber bereits beginnen die Frauen sie zu lieben: »Was für ein feiner Kerl ist doch Maša«.

Und schließlich geht alles in die reinen Minuszahlen über: »Sie« wird in ihrem eigenen Geschlecht unruhig, wirft leidenschaftliche Blicke, erhitzt sich, fühlt sich erregt in der Gesellschaft von Frauen, Mädchen. Ihre Zöpfe, ihre Hände – ihr Hals ... und, o weh, die unsichtbaren Brüste, und, o weh, o weh – die vollends verborgenen Teile, das »weibliche Geheimnis« – alles erregt sie auf unerklärliche Weise und zieht sie an, um so stärker, bis zu Leiden und Qualen, als ihnen dies auf ewig verschlossen bleibt – eben gerade für sie verschlossen, weil es sich nur dem Mann, dem Ehemann eröffnet. Tantalusqualen: So nahe, immer zum Greifen nah, man sieht sie sogar beim nachlässigen Entkleiden, beim Baden; aber es ist unmöglich, *genau hinzuschauen*, ohne sogleich vor Scham zu ersterben. Ein weltweites Hindernis – im gesamten Bau der Dinge, im Weltenplan! »Es gibt nichts Näheres als den eigenen Ellbogen: aber es ist unmöglich, ihn zu beißen« ...

Tantalusqualen! – unendlich *entfernte* Erfüllung! Sie ist unmöglich, sie kann nicht sein! Nie! ...

Tränen, Trauer, Träume. Wunschträume. Gedichte, viele Gedichte. Philosophie – eine lange Philosophie! Übrigens auch eine gewisse Berufung zu ihr. Ein »Wachtmeister im Rock« eignet sich leicht sowohl Marx als auch Kuno Fischer an – und überhaupt ist eine solche Frau verstandesmäßig, seelisch, ideenmäßig, ausdrucksmäßig, *arbeitsmäßig* viel *höher* als das »schwache Geschlecht«.

Dieses Gesetz lässt sich natürlich auch auf das männliche Geschlecht anwenden. Wie äußert es sich hier?

Dort »treten Schnurrbarthärchen auf«, hier verkümmert der Bart – beides nicht im physischen, sondern vornehmlich im geistigen, mora-

lischen, emotionalen, aber manchmal auch im physischen Bereich. Die Normannen, wie Ilovajskij sie beschreibt, bilden vermutlich den ursprünglichen Mann am besten ab, »+8«, »+7« der männlichen Progression. »In Friedenszeiten, wenn sie mit niemandem Krieg führten, fuhren sie auf das Feld und rückten mit zusammengekniffenen Augen vor, indem sie die Luft mit den Schwertern zerschnitten, wie wenn sie Feinde niederschlagen würden; in der Schlacht aber warfen sie sich ohne jede Furcht auf ihren Gegner, schlugen, verwundeten und starben selber, weil sie dachten, dass sie nach dem Tod nach Walhalla übergehen würden, das seinerseits mit Helden angefüllt ist, die andauernd kämpfen.« Eine unbezwingbare Energie – wie bei den Türken, die Europa durch ihre Tapferkeit und Kriege erschütterten. Den frühen lateinischen Kriegern und dem ewigen »Zweikampf« der frühen Griechen liegt vermutlich ebendieser Mann zugrunde, der nicht weiß, was er mit seiner Hitzigkeit anfangen soll – er wirft sich bald hierhin, bald dorthin, in Schlachten, in Abenteuer, in Wanderungen (Odysseus und die Epoche Heinrichs des Seefahrers). Das alles ist ein erstes Wanken der Kultursteine. Ein Vulkan erschüttert die Erde, indem er sie scheinbar verunstaltet, zerschlägt, aufreißt: Aber in Wirklichkeit ist dies bereits der *Anfang* der Kultur, denn das ist bereits nicht mehr die Unbeweglichkeit des toten *Festlandes*. Eine kleine Insel ist kulturhaltiger als das Festland, »ein kleines Stück Erde« nimmt immer den ersten göttlichen Strahl auf, die *Zerschlagenheit*, die *Gespaltenheit* von etwas ist immer ein *erster Schritt in die Kultur*.

Aber es ist eine Sache, eine feste Masse in Stücke zu schlagen; eine andere ist es, mit der Bearbeitung der Stücke zu beginnen. Schlagen und Schleifen sind zwei verschiedene Stadien eines Prozesses, aber sie bedürfen völlig verschiedener Qualitäten.

Und genau hier, bei der universalen Notwendigkeit des Schleifens, beginnt das Geschlecht von +2 +1 ± 0 –1 –2 eine Rolle zu spielen.

Der Bart beginnt zu verkümmern, die Hitzigkeit wegzufallen, und im bisher harten, groben, für den »Nächsten« unausstehlichen Charakter beginnt sich eine die Nähe bequem und sogar angenehm machende Weichheit bemerkbar zu machen. Es treten »Nahe« auf, im territorialen wie im moralischen Sinne; es taucht »Verwandtschaft« im geistigen und im übertragenen Sinn auf, nicht nur im biologischen. All dies geschieht nach Maßgabe dessen, wie der Mann von den hohen Stufen »+8«, »+7« zu den gemäßigten und tiefen Stufen übergeht: »+3«, »+2«, »+1«. Auf diesen gemäßigten Stufen wird die Ehe geboren, als Zugehörigkeit von einem zu *einer*, als Sich-Begnügen mit *einer*; und schließlich taucht

das geheimnisvolle »± 0« auf, das vollständige »Nicht-Begehren« des Geschlechts, das Fehlen des »ich will«. Es gibt kein Begehren. Die Glätte der Existenz ist nicht aufgewühlt. Ein solcher Mensch fordert niemals »zum Duell« auf, ist nicht beleidigt – und »beleidigt« schon gar nicht selbst einen anderen. Sokrates, der sagt, dass er leichter eine *Beleidigung* ertrage als dass er sie *zufüge*, bewegt sich auf derselben Bahn wie das allumfassende: »Herr, *vergib ihnen*, denn sie wissen nicht, was sie tun«. Überhaupt tritt das Prinzip des Verzeihens, der Sanftheit, die weltumspannende versöhnende »Widerstandslosigkeit gegenüber dem Bösen« hervor. Platon Karataev befindet sich hier; ebenso Spinoza, der friedlich seine Traktate schrieb und dabei dem Treiben der Spinnen zuschaut. Alle sind sie Vertreter des allgemeinen »Ich will nicht«. »Ich mag nicht« ... Die Beschaulichkeit wächst unheimlich, die Energie nimmt unheimlich ab, fast auf Null (Amiel, Mark Aurel). Die Träume sind lang, die Träume sind endlos ... Alle Existenz ist spitzenbesetzt, spinnwebenhaft, als schiene die Sonne hier nicht, als wäre dies in einer dunklen, nicht erleuchteten Ecke der Welt entstanden und existierte nur dort. Das Geheimnis der Welt. Im Charakter gibt es viel Lunares, Zärtliches, Träumerisches; für das Leben, für die Taten – Unfruchtbares; aber unglaublich fruchtbar für die Kultur, für die Zivilisation. Gerade die Spinnwebe, gerade die Spitzen, die mit langen Fäden aus sich *heraus alles mit sich verbinden*. Im Charakter dieser Leute ist etwas Melancholisches, sogar wenn ihr Leben äußerlich einfach und ruhig verläuft; die Melancholie ist unwillkürlich und ohne Grund da. Der »Weltschmerz« [im Original dt., U.S.] wurzelt hier, in diesem rätselhaften »Ich will nicht« des Organismus. Hier erblühen die Wissenschaften und die Philosophie. Und schließlich teilt sich »±« in ein »+0« und ein »–0« auf: Das erste stirbt ab, in ihm war schließlich auch nichts. Und es bleibt »–0«, das schnell in »–1«, »–2«, »–3« usw. übergeht.

Auf den niedrigen, ursprünglichen Stufen, »–0«, »–1«, beobachten wir dies in der Form der bekannten *Zweierfreundschaften*; nicht in der Form der lärmigen und ausschweifenden Kumpanei mit Späßen und »Unternehmungen«, sondern stets nur eine stille, selbstgenügsame *Zweierfreundschaft*. Wenn man genau hinsieht, stehen diese »zwei« immer in einem geistigen, sozialen, charakterlichen und sogar physischen Kontrast zueinander: und der eine *ergänzt* irgendwie den anderen. Es gibt eine gegenseitige Komplementarität, und daraus resultiert eine Harmonie und Verschmelzung im Alltag. Das Leben, so kann man sagen, ist übertoll von diesen wandernden und stehenden Dyaden (Zweierverbindungen), die überhaupt immer eine angenehme Erschei-

nung darstellen und den Blick aller durch ihre Ruhe und Untrübbarkeit anziehen, dadurch, dass sie niemanden stören und offensichtlich mit ihrem stillen Vergnügen, mit ihrem Leben zufrieden sind. Gogol' stellte uns als erster eine solche Dyade im bekannten Nebeneinander der berühmten »Ivan Ivanovič und Ivan Nikiforovič« vor. Der böse Gogol' entzweite sie: Aber normalerweise streiten sie sich nicht, und einer beschützt den anderen. Worüber sollten sie auch streiten? Man trifft sie auch in den Gemälden Turgenevs an: Er zeichnete eine ganze Reihe solcher Dyaden – »Chor' und Kalinyč«, »Čertopchanov und Nedopjuskina«, teilweise Ležnev und Rudin (Wasser und Feuer), und – wie es scheint – noch einige mehr. Oft beschützt der eine, der andere wird beschützt, einer ist hart, grausam, grob, auffahrend, der andere zärtlich, weich, unterwürfig. »Als ob sie Mann und Frau, Ehegatten wären.« Aber nein, noch nicht. Bei Dostoevskij ist das in der Idylle »Der ehrliche Dieb« ausgedrückt, wo dieser schwache und charakterlose Mensch, der dazu noch trinkt, von einem nüchternen, stillen und liebenswürdigen Schneider beschützt wird. Paraphrasiert man die Beobachtung der Urchristen »Bei den Heiden sind sogar die Tugenden nur schöne Laster«, kann man sagen, dass bei diesen Dyaden »sogar die Laster irgendwie unschuldig erscheinen«. Bei einem anderen Menschen würde sich in der Dieberei Raffgier, Gewissenlosigkeit ausdrücken; und man würde sie bekämpfen. Aber bei diesen ist sogar die Dieberei tugendhaft: »Der ehrliche Dieb«. Und er ist in der Tat »ehrlich«: in einem solchen Maße sanft, dass es niemandem in den Sinn käme, ihn dafür zu tadeln, geschweige denn zu schlagen; und selbst ist er derart liebenswürdig und rechtschaffen, dass er sich wegen eines leisen Vorwurfs aufhängt. Fürwahr »gehört diesen das Himmelreich« ... Tun sie das eine, gereicht es ihnen zum Segen, tun sie das andere nicht, gereicht es ihnen ebenfalls zum Segen. Stehlen sie nicht, so ist es gut, stehlen sie aber doch, so ist es ebenfalls gut. Es ist irgendwie unschädlich, ohne »Konsequenzen«. Sind sie wohlätig, so ist es gut, sind sie nicht wohlätig, so ist es auch gut. Übrigens sind sie fast nie wohlätig. »Sie mögen nicht.« Wir können uns weder Chor', noch Kalinyč, noch Čertopchanov, noch Nedopjuskina, noch den »überflüssigen Menschen« (vgl. das »Tagebuch eines überflüssigen Menschen«) »mit einem Weib« oder »an der Seite eines Mädchens« vorstellen. Diese Dyaden oder passiven Einzelgänger sind in einem solchen Maße *werdende Gerechte*, Linien einer besonderen, typischen *werdenden christlichen Gerechtigkeit* mit sanften Augen, mit gesenkten Armen, mit ruhigem Blick, einem derart weitreichenden, nachdenklichen Blick, dass man nicht daran zweifeln kann, dass in

ihnen das Christentum bereits lange vor dem Christentum begonnen hat, oder dass das Evangelium, das derselben Kategorie von Erscheinungen angehört, sich mit dieser Tendenz verbunden, »umarmt« hat, und beide haben in ihrem vereinten Fluß das hervorgebracht, was wir »die Geschichte des Christentums«, »die Geschichte der christlichen Zivilisation«, »die Geschichte der Kirche« nennen. Ich habe gesagt: »auch das Evangelium *befindet sich in dieser Linie*«. Und in der Tat ist dies seine aufrichtige Stimme. »Die unbefleckte Empfängnis« – damit beginnt es; mit der Forderung, sie anzuerkennen, tritt es auf. Sie ist jenes Wunder, jenes »Uaussprechbare«, »nicht Verstehbare«, nicht Vorkommende und Unwahrscheinliche, über das alle lachen, die davon hören, weil es das »zwei mal zwei ist fünf« des Geschlechts ist: und dabei ist man ein Unchrist, ein Ungetaufter, wenn man an dieses »Wunder« und diesen »Unsinn« nicht glaubt. Aber sobald man es akzeptiert und sich ihm unterworfen hat, sobald man begonnen hat, an dieses geschlechtliche »zwei mal zwei ist fünf« zu glauben, ist man »Christ«, ein »Getaufter«, gehört zu den »geretteten Erdenkindern« und hat das »Reich Gottes«.

– »Glaubst du an die Heilige Orthodoxe Kirche?«

– »Ich glaube.«

– »Und glaubst du auch an die Gottesmutter?«

– »Ich glaube.«

– »Na dann, mein Sohn, bekreuzige dich.«

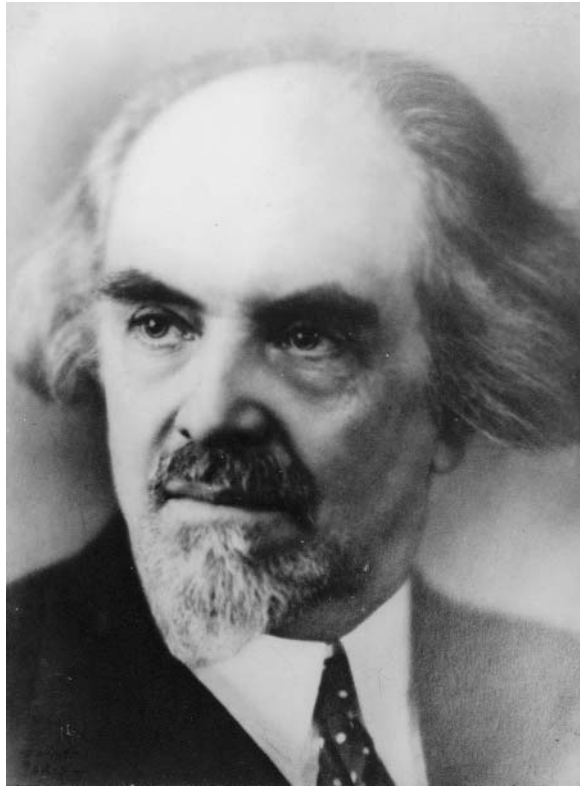
Der Neuankömmling bekreuzigt sich. Darauf sagt der Kosakenanführer zu ihm: »Tritt ein.«

Auf diese Weise erfolgte laut Gogol' die Aufnahme in die Orthodoxe Seč', diese legendäre Gemeinschaft von bäuerlichen Rittern.

Die »unbefleckte Empfängnis« ... Was bedeutet sie? Sie ist »+0« des Geschlechts, »–0« des Geschlechts oder »±« des Geschlechts, man kann jede Bestimmung annehmen: aber sobald man an der Geschlechtsstelle irgendeine *Zahl* einsetzt, egal ob eine *ganze* oder einen *Bruchteil*, wenn man *irgendetwas* einsetzt, so hat man schon das Evangelium und das Christentum abgelehnt und für ungültig erklärt. Sein Kern liegt im »±« des Geschlechts. Dies ist nicht *irgendeine Beigabe*, sondern sein *ganzer Inhalt*. Die Kirche beharrt mit einem derartigen Nachdruck darauf, dass man sie mit nichts anderem stärker beleidigen kann, wie man sie in der Tat auch mit nichts anderem so ablehnen kann, als mit der Behauptung, der Anspielung, der Annahme, dass in Jesus Christus oder der Gottesmutter etwas *wirklich* Geschlechtliches vorhanden gewesen sei, und nicht nur als »Schema«, als »Andeutung«, und auch diese nur *sprachlich*: »die Frau als Jungfrau« oder »der Mann als Lehrer«. »Jesus

hatte Brüder« heißt es im Evangelium; »sie kannte Josef nicht, bevor sie Jesus geboren hatte.« – »Nein! nein!« ruft die Kirche aus: »die Gottesmutter war eine Nonne, eine Nonne in ihrem Wesen, nur ohne Ordenskleid, und sie konnte nichts anderes sein, weil sonst das Christentum nicht als etwas völlig Neues in der Welt begonnen hätte!« »Und jene Brüder Jesu sind seine Vettern oder etwas anderes, nur nicht seine leiblichen Brüder: Denn die Gottesmutter konnte keine Kinder haben, sie ist eine Nonne.« Wenn wir das Evangelium aufschlagen, dann scheint es, als ob der Schrei der Kirche darin widerlegt wird: Es steht geschrieben »die Brüder des Herrn« und »bevor sie Jesus geboren hatte«. Aber wenn wir uns genauer, tiefer, viele Jahre lang, »bis zum Silberhaar«, »bis zum Ergrauen« einlesen, dann sehen wir, dass das Evangelium im geheimen, nicht im buchstäblichen Sinn, sondern in seinem Geist diesen Schrei der Kirche unterstützt und dass es ihn sogar als Klageruf, als wütende und fürchterlich selbstüberzeugte Behauptung erschaffen hat!! Natürlich ist die Gottesmutter eine Nonne, wie auch der von ihr Geborene ein Mönch ist; ohne Schur, ohne Ordensgewand, ohne viele Worte, ohne Ordensrang, aber im Wesen – sind sie es! Wozu sollte man sonst von der »unbefleckten Empfängnis« sprechen und hinterher leidenschaftlich und quälerisch unterstreichen: »Weder aus männlicher Lust noch aus weiblicher Lust« (wurde Jesus gezeugt). Deshalb ist die »unbefleckte Empfängnis« das Eine; und danach war der so Empfangene auch selbst unbefleckt: das ist das Neue und Originelle, weshalb man Ihn den »Gottessohn«, den »Gottmenschen« genannt, ihn als solchen angenommen und verehrt hat – als eben diesen. Sobald man in sein Bild, in sein Antlitz Befleckung hineinträgt, hat man dieses Antlitz zerstört, durchbohrt, vernichtet. Wenn man es aber akzeptiert hat, dann hat man Christus, den »neuen Gott« angenommen; wenn nicht, dann hat man ihn abgelehnt, dann ist man kein Christ.

Aber die »Unbeflecktheit« in der sichtbaren, klaren, anerkannten Gestalt des Mannes, in der Jesus einherging, das ist das »±« des Geschlechts, jene geheimnisvolle Erscheinung, die in der Biologie nicht unbekannt ist. Das tiefe Interesse, die tiefe Erregung, mit der wir sie untersuchen müssen (die Wissenschaftler sind sogar dazu verpflichtet), ist verständlich.



4. Nikolaj Berdjaev

Porträt

Das Werk von Nikolaj Berdjaev (1874–1948) beeindruckt nicht nur durch seinen schieren Umfang, sondern vor allem auch durch seine originelle Vielfalt. Berdjaev hat kein geschlossenes philosophisches System vorgelegt – sein Denken und vor allem seine Sprache erwecken oft den Eindruck eines assoziativen Entwickelns, das ohne genauen Plan auskommt. Die fehlende Systematik wird jedoch wettgemacht durch eine pointierte Darstellung, die ein bestimmtes Problem von verschiedenen Seiten beleuchtet. Vermutlich ist es genau dieser Fähigkeit zur Perspektivierung eines Sachverhalts zuzuschreiben, dass Berdjaev eine deutliche philosophische Entwicklung durchgemacht hat. Gleichzeitig muss aber auch die Einheit seiner Philosophie hervorgehoben werden – als Konstante zieht sich ein tiefer Respekt vor dem menschlichen Individuum durch sein Denken. Deshalb bedeutet die Abkehr vom jugendlichen Marxismus und die Hinwendung zu einem religiös geprägten Idealismus keinen absoluten Bruch:¹ Noch in einem seiner letzten Bücher, der nach langen Jahren des Exils entstandenen philosophischen Autobiographie *Selbsterkenntnis* (1949), insistiert Berdjaev auf seiner Abwertung der »bourgeoisen Welt« und schreibt, dass er den Kommunismus nur »in seiner Geistlosigkeit«, nicht aber in seinem sozialen Programm ablehne.²

Berdjaevs marxistisches Engagement hat allerdings seine Biographie entscheidend beeinflusst. 1898 wird der Jurastudent wegen revolutionärer Umtriebe von der Kiewer Universität relegiert. Berdjaev hat später nie die Möglichkeit gehabt, sein Studium abzuschließen; die Ehrendoktorwürde, die ihm kurz vor seinem Tod von der Universität Cambridge verliehen wird, ist sein einziger akademischer Titel. Berdja-

¹ Berdjaev steht mit seinem Gesinnungswandel, der sich etwa um 1900 ereignet, nicht isoliert da: Eine ähnlichen Positionswechsel vollziehen zur gleichen Zeit auch Sergej Bulgakov, Semen Frank und Petr Struve.

² N. A. Berdjaev: *Samopoznanie. Opyt filosofskoj avtobiografii*. Moskva 1991, 242, 244.

evs öffentliche Tätigkeit verläuft gezwungenermaßen außerhalb der offiziellen Institutionen – um so energischer hat sich der Philosoph eigene Foren für Lehre und Forschung geschaffen. 1904 tritt er in die Redaktion der Zeitschrift *Der neue Weg* ein, 1905 gibt er mit Sergej Bulgakov *Die Lebensfragen* heraus. Von 1910 bis 1912 gehört Berdjaev der Redaktion des Moskauer Philosophieverlags *Der Weg* an.³ Nach der Oktoberrevolution gründet er eine »Freie Akademie für geistige Kultur«, an der er Vorlesungen hält. Nach seiner Ausweisung im Jahr 1922 siedelt Berdjaev zunächst nach Berlin, dann nach Paris über. Dort gründet er abermals eine Zeitschrift mit dem Titel *Der Weg* und leitet die »Religiös-Philosophische Akademie«. Allerdings bleibt Berdjaev in der russischen Emigrationsgemeinde isoliert, vor allem weil er sich intensiv um eine Wiedergeburt des geistigen Lebens in der Sowjetunion bemüht.⁴

Berdjaevs Frühwerk kreist um das Thema der Freiheit. Für sich selbst hat er sogar die Charakterisierung eines »Gefangenen der Freiheit« akzeptiert.⁵ Ihren deutlichsten Ausdruck findet diese Tendenz in Berdjaevs Büchern *Die Philosophie der Freiheit* (1911) und *Der Sinn des Schaffens* (1916). Berdjaevs Freiheitsbegriff weist strukturelle Ähnlichkeiten mit der marxistischen Emanzipationsidee auf: Die Freiheit bildet keine transzendente Größe, sondern findet ihren Sinn nur innerhalb der Welt. Interessant ist dabei, dass Berdjaev keineswegs aus einer materialistischen Weltsicht zu diesem Resultat kommt. »Die Welt ist böse, man muss aus ihr heraustreten«, heißt es in der Einführung zum *Sinn des Schaffens*. Und weiter: »Die Freiheit von der Welt ist das Pathos meines Buchs.«⁶ Gerade das Ungenügen der Welt fordert den Menschen zum autonomen und produktiven Handeln auf – Berdjaev findet hier eine gewagte Formulierung, die er noch 1937 in einer Darstellung seiner eigenen Philosophie für ein deutsches Lexikon wiederholen wird:⁷ »Das Ziel des Menschen besteht nicht in der Erlösung, sondern im

Schaffen.«⁸ Damit verlagert Berdjaev die Heilsgeschichte in die diesseitige Welt – eine Konzeption, die ihm von verschiedenen Seiten den Vorwurf des Götzendienstes am Menschen eingetragen hat. Berdjaev formuliert den antiken Homo-mensura-Satz neu: »Der unendliche Geist des Menschen verlangt einen absoluten, übernatürlichen Anthropozentrismus, er wird sich seiner selbst bewusst als Zentrum nicht nur dieses geschlossenen Planetensystems, sondern des ganzen Seins und aller Welten.«⁹ In diesem Buch tritt deutlich eine Eigenart von Berdjaevs Schreiben zutage, die in Evgenija Gercyks Memoiren treffend charakterisiert wird:

Bisweilen hat er den Stil eines Besessenen: Auf einigen Seiten wird fünfzig Mal dasselbe Wort wiederholt, das den Stempel von Berdjaevs Willenskraft trägt: Mensch, Freiheit, Schaffen. Wild schlägt er mit seinem Hammer auf den Leser ein. Er denkt nicht nach, er schlussfolgert nicht, er dekretiert. Ich öffne das Buch aufs Geratewohl – was für Prädikate, d. h. was für Sprachstrukturen: Wir müssen ... Es ist nötig ... Unbedingt ... Möglich ist nur dies, aber nicht jenes ... Befehle.¹⁰

In diesem imperativen Stil findet Berdjaevs engagiertes Denken seinen adäquaten Ausdruck: Berdjaev hat immer Position bezogen und seine eigene Philosophie von anderen Systemen abgegrenzt. Er steht aber mit seiner Konzeption nicht isoliert in der russischen Geistesgeschichte da. Berdjaevs dezidiierter Anthropozentrismus ist als späte Ausprägung einer Traditionslinie zu werten, die bei Nikolaj Fedorov ihren Anfang nimmt. Die bewusste Gestaltung des geistigen Lebens bildet später den utopischen Kern einer philosophischen Bewegung, die unter dem Namen »Gottsuchertum« bekannt geworden ist. Die »Gottsucher« – zu ihnen gehören neben Berdjaev u. a. auch Dmitrij Merežkovskij und Sergej Bulgakov – versuchen kurz nach der Jahrhundertwende in Russland ein neues religiöses Bewusstsein zu schaffen. Diese Bewegung nährt sich vor allem aus der Ablehnung des historisch gewachsenen Christentums und der kirchlichen Institutionen, die sich in den Augen der »Gottsucher« durch ihre Zusammenarbeit mit dem korrupten Staat kompromittiert hatten. Die »Gottsucher« grenzen sich von den marxistischen »Gott-Erbauern« ab, die in den Jahren 1905 bis 1908 einen religiösen Atheismus propagieren und die soziale Konstruktion eines Gottes für das Volk fordern. Maksim Gor'kij (1868–1936) und der

³ E. Gollerbach: *K nezrimomu gradu. Religiozno-filosofskaja gruppa Put' (1910–1919) v poiskach novoj russkoj identičnosti*. Sankt-Peterburg, 2000, 91.

⁴ In einem Brief vom 17. Dezember 1922 an Petr Struve kritisiert Berdjaev die im Exil verbreitete These, dass es in Sowjetrußland keine geistige Kultur mehr geben könne, als »Emigrantendünkel«. *Bratstvo Svjatoj Sofii. Materialy i dokumenty 1923–1939*. Moskva, Pariž 2000, 175.

⁵ N. A. Berdjaev: *Samopoznanie. Opyt filosofskoj avtobiografii*. Moskva 1991, 56.

⁶ N. A. Berdjaev: *Smysl' tvorčestva. Opyt opravdanija čeloveka*. Sankt-Peterburg 1916, 11.

⁷ N. A. Berdjaev: »Moe filosofskoe mirosozercanie«. In: N. A. Berdjaev: *pro et contra*. Sankt-Peterburg 1994, 23–28, 25.

⁸ N. A. Berdjaev: *Smysl' tvorčestva. Opyt opravdanija čeloveka*. Sankt-Peterburg 1916, 93.

⁹ Ebd., 71.

¹⁰ E. Gercyk: *Vospominanija*. Pariž 1973, 134 f.

nachmalige erste sowjetische Kulturminister Anatolij Lunačarskij (1875–1933) gehören zu den prominentesten Vertretern dieser ins Positive gewendeten Umsetzung der Feuerbachschen Religionskritik. Weil das »Gottesbauertum« jedoch von Lenin scharf bekämpft wird, verliert es alsbald an Bedeutung.¹¹

Berdjaev steht mit seinem Projekt der Erneuerung der geistigen Gesellschaftsgrundlagen in der Tradition Vladimir Solov'evs, der ebenfalls eine Synthese der verschiedenen Konfessionen gefordert hatte. Berdjaev prophezeit, dass dieses »Neochristentum« vom Katholizismus den Kult, von der Orthodoxie den Mystizismus und vom Protestantismus die Gewissensfreiheit und den Individualismus übernehmen werde. In einem Aufsatz aus dem Sammelband *Die geistige Krise der Intelligenz* (1910) schreibt Berdjaev:

Das neue religiöse Bewusstsein erhebt sich gegen die nihilistische Sicht auf die Welt und die Menschheit. [...] Wir glauben an die objektive, kosmische Kraft der göttlichen Wahrheit, an die Möglichkeit, auf göttliche Weise das irdische Schicksal des Menschen zu lenken. Dann siegt die wahre Theokratie über die falsche Demokratie – die Vergottung einer Menge menschlicher Willen – ebenso wie über die falsche Theokratie – nämlich dieselbe Vergottung des menschlichen Willens im Caesaropapismus oder Papocaesarismus.¹²

Dasselbe Pathos, von dem Berdjaevs theokratisches Projekt beseelt ist, schlägt auch an einer weiteren Stelle dieses Bandes durch:

Der religiöse Umsturz, der die suchende Menschheit auf den Weg der Kosmischen Kirche bringen muss und der in Russland beginnt, kann nur mystisch, nicht rationalistisch sein. Dies wird ein Umsturz von kosmischen Ausmaßen sein, in ihm wird sich die Wahrheit über die Menschheit als Zentrum des göttlichen Kosmos und über das Geheimnis der Schöpfung offenbaren.¹³

Die Oktoberrevolution mit ihren gesellschaftlichen Umwälzungen markiert einen wichtigen Einschnitt in Berdjaevs intellektueller Biographie. Bereits in seinem Beitrag zum kontroversen Sammelband *Wegzeichen* (1909), den Lenin durchaus treffend eine »Enzyklopädie des liberalen Renegatentums« nannte, hatte Berdjaev eine Krise der russischen Intelligenz festgestellt und die typisch russische Instrumentalisierung der philosophischen Wahrheit zu politischen Zwecken kritisiert. Die

¹¹ R. Fülöp-Miller: *Geist und Gesicht des Bolschewismus. Darstellung und Kritik des kulturellen Lebens in Sowjet-Russland*. Zürich, Leipzig, Wien 1926, 102.

¹² N. A. Berdjaev: *Duchovnyj krizis intelligencii. Stat'i po obščestvennoj i religioznoj psichologii* (1907–9 g.). S.-Peterburg 1910, 208.

¹³ Ebd., 232.

»schreckliche Katastrophe«¹⁴ der bolschewistischen Revolution deutet Berdjaev als direkte Folge der fehlgeleiteten geistigen Kultur Russlands, die in der Begeisterung für die soziale Gerechtigkeit den Menschen selbst aus den Augen verloren hat. Berdjaev arbeitet sorgfältig die fatalen Entwicklungslinien des russischen Denkens heraus, die in die Diktatur geführt haben: Die Revolution stellt aus seiner Sicht weniger einen Bruch als vielmehr eine Kontinuität der russischen Geschichte dar. Die Schreckensherrschaft der Sowjetdiktatur präsentiert sich ihm als Strafe für die geistige Leere Russlands. Am 6. November 1922 schreibt er an Petr Struve:

Der Bolschewismus ist nur eine sekundäre und reflexartige Erscheinung, nur ein Symptom der geistigen Krankheit des Volkes. Man darf die Bedeutung des »Bolschewismus« nicht überbewerten, ebenso wie man früher die Bedeutung der »Autokratie« nicht überbewerten durfte. Wichtiger sind wir selbst. Die Alpträume, die uns jetzt bedrücken, die äußerliche rohe Gewalt ist nur ein Ausdruck unserer eigenen geistigen Schwäche, ist nur eine Strafe für unsere Sünden. Die hässliche und widerliche russische Revolution [...] ist ein Weg des Loskaufs. Die Bolschewiki sind uns von der Vorsehung geschickt worden.¹⁵

Die politische Thematik beschäftigt Berdjaev auch in den nächsten Jahren: 1923 erscheinen in Berlin die »Briefe an meine sozialphilosophischen Feinde« unter dem programmatischen Titel *Die Philosophie der Ungleichheit*. In diesem Werk beschreibt Berdjaev die gleichmacherische und kulturtötende Wirkung der kommunistischen Ideale. Eine geschichtsphilosophische Analyse dieses Themas bietet das Buch *Die Ursprünge und der Sinn des russischen Kommunismus* (1937). Berdjaev weist hier auf die pseudoreligiöse Qualität des Kommunismus hin, der über Heiligtümer (das »Volk«), einen Sündenfall (das Auftreten des Privateigentums), einen Opferkult (»für das künftige Glück«) und schließlich auch über eine Heilsgeschichte (die Entwicklung zum Kommunismus) verfügt. Berdjaevs besondere Kritik gilt der Geistlosigkeit dieser Pseudoreligion, die nur materielle Interessen befriedigen kann und den Menschen zum kleinbürgerlichen Brotempfänger degradiert. Gleichzeitig versucht Berdjaev aber, den historischen Sinn der russischen Revolution zu entdecken. Die marxistische Idee einer vorwärtsschreitenden Geschichte, die einer künftigen Generation das Paradies auf Erden verheißt, weist Berdjaev zurück: Gegenwärtiges Leiden kann auf diese

¹⁴ N. A. Berdjaev: »Duchi russkoj revoljucii.« In: *Vechi. Iz glubiny*. Moskva 1991, 250–289, hier 250.

¹⁵ *Bratstvo Svjatoj Sofii. Materialy i dokumenty 1923–1939*. Moskva, Pariž 2000, 170 f.

Weise nicht legitimiert werden. Der glücklichen Zukunftsexistenz einiger Weniger hält Berdjaev die gerechte Idee der christlichen Auferstehung aller Menschen entgegen. Deshalb kann der Sinn der Geschichte nur darin bestehen, dass sie einmal zum Stillstand kommt und aus sich selbst heraustritt. Erst die »himmlische« kann die »irdische« Geschichte erklären und sie als Antwort des menschlichen Handelns auf die Offenbarung Gottes erkennbar machen. Auf exemplarische Weise sieht Berdjaev diese Wechselseitigkeit in Dostoevskijs Großinquisitor-Legende verkörpert: Geschichte entsteht hier als menschlich verantwortetes, planvolles Tun, das sich einer göttlichen Herausforderung stellt. Dass dabei fatale Fehlleistungen auftreten, ist für Berdjaev eine notwendige Folge der menschlichen Selbstbestimmung, die gegen Missbräuche nicht gefeit ist.¹⁶

In einem seiner bekanntesten Essays, »Ein neues Mittelalter« (1924), entwirft Berdjaev die kühne Vision einer »Nachtzeit«, in die Europa im 20. Jahrhundert eintauchen wird. Berdjaevs prognostische Analyse präsentiert sich als bemerkenswerte Vorwegnahme postmoderner Positionen.¹⁷ Das Prinzip des individuellen Schaffens hat abgedankt, »der Mensch verliert seine Formen, seine Grenzen, er ist schutzlos der schlechten Unendlichkeit einer chaotischen Welt preisgegeben.« Gleichzeitig kündigt sich eine allgemeine Spiritualisierung an; die Geschichte wird zum Kampfplatz eines »guten« und eines »bösen« Prinzips. Damit büßt auch die liberal-demokratische Regulierung der menschlichen Geschichte ihre Bedeutung ein. Im Gegenzug bildet sich eine ausgeprägte Elite, deren Expertenwissen dem einfachen Volk als magische Macht erscheint.

In der Emigration nimmt Berdjaev das Thema der Freiheit wieder auf und widmet ihr zwei wichtige Arbeiten: *Philosophie des freien Geistes* (1927) und *Freiheit und Geist* (1935). Allerdings ändert Berdjaev hier sein Erkenntnisinteresse entscheidend. Es geht ihm nicht mehr um eine philosophische Anthropologie, mit der die Freiheit des Menschen durch sein Schaffen gerechtfertigt werden kann, sondern um die Möglichkeit ethischen Handelns innerhalb der menschlichen Freiheit. Es ist bezeichnend, dass Berdjaev seine Ethik in eine christliche Mystik einbettet. Bereits die russische Revolution hatte sich ihm als apokalyptischer Kampf zwischen Christus und Antichrist präsentiert; nun ver-

sucht Berdjaev, das ethische Handeln als Ausdruck der Erschaffung des göttlichen Funkens im Menschen selbst zu erklären. In einem kühnen Bogen verbindet er die wichtigsten Positionen der negativen Theologie: Dionysios Areopagitas »göttliches Nichts«, Meister Eckharts apophatische »Gottheit« und Jakob Böhmes »Ungrund« sind in Berdjaevs Deutung nur verschiedene Namen für dasselbe Phänomen, nämlich die absolute Fremdheit des Göttlichen, das aber trotzdem im Menschen anwesend ist. Berdjaevs Ethik geht von der Tatsache aus, dass »Gott zwar allmächtig über das Sein, nicht aber über die Freiheit« verfüge. Erst im freien menschlichen Handeln könne sich »das innere Leben Gottes verwirklichen«.¹⁸ Berdjaev lehnt sich deutlich an Vladimir Solov'evs Konzeption des »Gottmenschentums« an: Im Leiden Christi äußere sich die Freiheit einer Welt, die auch dem Gottmenschen das Böse nicht ersparen könne. Christus wird hier zum Vorbild für alle Menschen, die sich ihre Zugehörigkeit zu zwei Welten bewusst machen müssen:

Das Schicksal Christi ist ein menschliches Schicksal, in seiner göttlichen Tiefe begriffen.¹⁹

Erst das Bewusstsein des dialektischen Zusammenhangs zwischen Menschlichem und Göttlichem ermöglicht eine wahrhaft »freie« Ethik. Immer wieder muss der Mensch die schwierige Wahl zwischen Gut und Böse treffen – eine Wahl, die nicht nur eine moralische, sondern auch eine erkenntnistheoretische Dimension aufweist. Berdjaev hat deshalb seine Ethik »paradoxal« genannt und seinem Buch *Über die Bestimmung des Menschen* ein Gogol'-Motto vorangestellt: »Es ist traurig, wenn man das Gute im Guten nicht sieht.« Explizit lautet das ethische Paradox, dem der Mensch unterworfen ist, wie folgt:

Es ist schlecht, dass der Unterschied zwischen Gut und Böse entstanden ist, aber es ist gut, diese Unterscheidung durchzuführen, wenn sie schon aufgetaucht ist; es ist schlecht, wenn man das Böse am eigenen Leib erfährt, aber es ist gut, wenn man den Unterschied zwischen Gut und Böse aufgrund dieser Erfahrung erkennt.²⁰

¹⁶ N. A. Berdjaev: *Smysl istorii*. Moskva [1922] 1990, 158.

¹⁷ F. Ph. Ingold: »Ein neues Mittelalter? Nikolaj Berdjajev als Wegbereiter der Postmoderne«. In: *Neue Zürcher Zeitung* 224 (27./28.9.1986), 70.

¹⁸ N. A. Berdjaev: *Filosofija svobodnogo ducha. Problematika i apologija christianstva*. Paris 1927, 233, 240, 21.

¹⁹ »Iz zapisnoj tetradi«. In: N. K. Dmitrieva, A. P. Moiseeva: *Filosof svobodnogo ducha. Nikolaj Berdjaev. Žizn' i tvorčestvo*. Moskva 1993, 253.

²⁰ N. A. Berdjaev: *O naznačenii človeka. Opyt paradoksal'noj etiki*. Moskva 1993, 48.

Berdjaevs Denken lässt sich unter dem Titel eines existenzialistischen Personalismus zusammenfassen.²¹ Sein Interesse gilt der sinnbedürftigen Existenz des Einzelnen in der Welt, seine Philosophie lässt sich als Versuch einer optimistischen Erklärung dieser Situation begreifen. In diesem Punkt unterscheidet sich Berdjaev radikal von den französischen Existenzialisten, denen er übrigens trotz geographischer Nähe nur marginale Aufmerksamkeit schenkt. Berdjaev bekennt sich explizit zum »russischen«²² Typ seines Philosophierens, das sich besonders im Konzept des »Gottmenschentums« und der damit verbundenen tröstlichen Einordnung des Menschen in das göttliche Universum äußert.

²¹ Helmut Dahm, Assen Ignatow (Hg.): *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*. Darmstadt 1996, 156.

²² N. A. Berdjaev: *Samopoznanie. Opyt filosofskoj avtobiografii*. Moskva 1991, 255.

Zum Textbeispiel

Wie viele andere Denker (Struve, Bulgakov, Frank) des Silbernen Zeitalters beginnt Nikolaj Berdjaev seine philosophische Karriere als überzeugter Marxist. Die Wende zum Idealismus vollzieht er kurz nach der Jahrhundertwende mit seinem Buch *Subjektivismus und Individualismus in der Gesellschaftsphilosophie. Eine kritische Studie zu N. K. Michajlovskij* (1901). Wenig später veröffentlicht er im Sammelband *Probleme des Idealismus* (1902) seinen Beitrag »Das Ethikproblem im Lichte des Idealismus«. Die allgemeine Stoßrichtung dieses Bandes zielt gegen den Anspruch des Marxismus, exklusiv für die philosophische Erklärung gesellschaftlicher Probleme zuständig zu sein. Berdjaev geht von der Idee eines höchsten Guten aus, die für den Menschen handlungsbestimmend werden kann. In seinem Beitrag setzt Berdjaev auf den politischen Fortschritt, der dem Individuum sowohl materielle als auch rechtliche Vorteile bringen wird. In den nächsten Jahren verbindet Berdjaev seinen Idealismus mit einer dezidiert religiösen Argumentation. 1907 erscheint sein Buch mit dem programmatischen Titel *Das neue religiöse Bewusstsein und die Gesellschaft*. Viele der Ideen in diesem Buch gehen auf Diskussionen im religiös-philosophischen Zirkel um Zinaida Gippius und Dmitrij Merežkovskij zurück. Berdjaev rechnet hier vor allem mit dem revolutionären Sozialismus ab, der die Menschen zu ihrem Glück zwingen wolle, und setzt diesem politischen Kampfprogramm eine herrschaftsfreie Utopie entgegen: Die Menschen müssen sich in freier Liebe zu einer Theokratie vereinigen, in der sich das Individuum der christlichen Gemeinschaft unterordnet.

Im gleichen Jahr publiziert Berdjaev unter dem Titel *Sub specie aeternitatis. Philosophische, soziale und literarische Essays* einen Sammelband mit kürzeren religionsphilosophischen Arbeiten, in dem auch der Aufsatz »Vernunft und common sense« enthalten ist.

Nikolaj Berdjajev

Vernunft und common sense

Es ist interessant, die Psychologie der Kritiker der neuen religiös-philosophischen und religiös-gesellschaftlichen Tendenzen, der Feinde mystischer Konzeptionen zu analysieren. Man kann nicht darüber hinwegsehen, dass alle diese – wie es scheint, sehr verschiedenen – Kritiker kein *wirkliches* Argument vorgebracht, keinen Versuch unternommen haben, in tiefe Fragen einzudringen, unsere grundlegenden Prinzipien zu widerlegen und ihre eigenen zu begründen.

Diese Kritiker sind heilig, kindlich-naiv davon überzeugt, dass irgendwann, irgendwo ein für allemal die Unsinnigkeit und Gespensterhaftigkeit jeder Religion, Mystik, Metaphysik usw. bewiesen, *bewiesen* (!) und ein für allemal die Festung eines gesunden Positivismus errichtet worden ist. Ich beschwöre Sie, meine Herren, im Interesse der von uns unabhängigen, objektiven Wahrheit wenigstens einmal anzugeben, von wem denn, wann und wo all das bewiesen bzw. widerlegt wurde. Was gibt Ihnen das Recht, Ihre Voraussetzungen und Ausgangsprinzipien, die nicht gerechtfertigt oder weiterentwickelt werden müssen, für unzweifelhaft und unsere Voraussetzungen und Ausgangsprinzipien für offenkundig unsinnig und schon auf ewig widerlegt zu halten? Denn wir wissen allzu gut, dass Ihre einzige Festung der common sense und Ihr einziger Beweis der fanatische Glaube an die Souveränität, Endgültigkeit und Göttlichkeit des common sense ist. Und ich rufe Sie im Namen der *Vernunft* und ihrer tausendjährigen Tradition zur Überprüfung der Kompetenz des common sense, zur kritischen Ausmerzung seiner überzogenen und frechen Anmaßungen auf. Meine Herren, Sie haben die Vernunft, die große, objektive Vernunft mit dem common sense, dem kleinen, subjektiven Verstand, dem menschlichen Teufelchen, vermischt, und deshalb sind Sie so selbstzufrieden, deshalb zweifeln Sie an nichts, deshalb verachten Sie alles, was Sie nicht verstehen. Die Vernunft hat ihre heilige Schrift, ihre großen Bücher und großen Namen. Aber wo ist die heilige Schrift des common sense, wo sind die großen Bücher, die diese Festung errichtet haben, wo sind die Genies des common sense? Sie erwecken immerzu den Anschein, dass hinter Ihnen eine heilige Schrift stehe, dass Titanen

Sie auf ihren Schultern tragen, und deshalb erachten Sie sich von jeder wirklichen Begründung oder Widerlegung entbunden. Aber hinter Ihnen steht nur eine einzige Kraft – die Hypnose der Alltäglichkeit, die sinnlose Faktizität, ein Konglomerat alltäglicher, kleiner Eindrücke, eine Pausbäckigkeit, die das Nächste, das Nächstliegende anschaut und vom Gesehenen so überwältigt ist, dass sie blind für das Fernere und Tiefere bleibt.

Sie halten sich für Skeptiker und lehnen deshalb alle göttlichen Dinge ab, alles, was zu anderen Welten gehört. Aber seien Sie wenigstens Skeptiker bis zuletzt, konsequente und ehrliche Skeptiker, vertrauen Sie nicht blind allem, was dem common sense zugänglich ist, allem, was Sie zur irdischen Empirie zählen. Unbekannt ist Ihnen jene konsequente und kühne Skepsis, die eine Dienerin der Vernunft ist, die alles Irdische wie Göttliche gleichermaßen in Zweifel zieht: Materie wie Gott, die Wirklichkeit jenes Stocks, mit dem man Sie auf den Kopf geschlagen hat, wie die Unsterblichkeit der Seele. Ich kann an der Realität Gottes und der Unsterblichkeit zweifeln und muss sogar durch diese Zweifel hindurchgehen, aber ich zweifle auch an der Realität der materiellen Welt, an der Realität der irdischen Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit, an der Realität des menschlichen Wohlergehens, an der Realität des Fortschritts der Menschheit, zu dessen Dienst Sie mich aufrufen. Hinsichtlich des Radikalismus meiner Zweifel hat die diesseitige Welt keinerlei Vorteile gegenüber der jenseitigen Welt. Sie hingegen glauben absolut an alles Positive, auf diesen Glauben bauen Sie Ihr Leben auf, und zweifeln absolut an allem Mystischen. Schließlich hegen Sie nicht nur keinen Zweifel, sondern glauben vielmehr fest daran, dass all das ein Phantom und Unsinn sei. Warum, wer gab Ihnen das Recht, mit den Texten welcher Schrift begründen Sie eine solche Verteilung von Glaube und Zweifel? Sie können nur an den common sense appellieren, aber hinter diesem common sense verbirgt sich Ihr intelligibler Charakter, Ihr *Wunsch*, an alles Positive, Irdische, Empirisch-Rationale zu glauben, und Ihr *Wunsch*, alles Mystische, Himmliche, Jenseitige abzulehnen. An dieser Charaktereigenschaft Ihres Willens ist nichts Objektives und Unabdingbares, und der common sense Ihrer kleinen Rationalität ist nur ein sehr subjektiver Zustand Ihres Herzens, nichts weiter.

Ich weiß, dass Sie üblicherweise sagen, die positivistische Wissenschaft habe die Religion, die Mystik, die Metaphysik usw. widerlegt, sie habe sie als Aberglaube und Überbleibsel aus alten Zeiten entlarvt, die Wissenschaft habe auf immer den Triumph des common sense befe-

stigt, Rationalität und Verständigkeit seien sein Vermächtnis. Fürchten Sie – ich sage nicht: Gott, Gott fürchten Sie auch so, Sie fürchten ihn tatsächlich – fürchten Sie sich vor der Wissenschaft und vor der Vernunft. Erlauben Sie die Frage, welche Wissenschaft denn die religiösen Glaubensinhalte, die mystischen Erfahrungen und die metaphysischen Erkenntnisse widerlegt hat? Die Astronomie, die Physik oder Chemie, die Physiologie oder die im Entstehen begriffene, aber noch nicht etablierte Soziologie? Keine einzige der Wissenschaften, der positiven Wissenschaften beschäftigt sich mit diesen Fragen und entscheidet auf kompetente Weise, ob Gott existiert, ob die Seele unsterblich ist, ob Wunder und Offenbarung möglich sind. Hier geht es offensichtlich nicht um die positivistische Wissenschaft, die ja nicht Ihr Monopol ist und die man in diesem Fall in Ruhe lassen muss, sondern um die positivistische Philosophie und um Ihren positivistischen, pseudoreligiösen Glauben. Keine Wissenschaft kann beweisen, dass auf der Welt keine Wunder möglich sind, dass Christus nicht auferstanden ist, dass die Natur Gottes sich nicht in mystischer Erfahrung offenbart – all das liegt schlechterdings außerhalb der Wissenschaft, die Wissenschaft verfügt nicht über keinerlei Vokabular, das nicht einmal unbedingt etwas Positives, sondern wenigstens etwas Negatives in diesem Bereich ausdrücken könnte. Die positivistische Wissenschaft kann nur sagen: Laut den Naturgesetzen, die von der Physik, Chemie, Physiologie und anderen Disziplinen entdeckt worden sind, kann Christus nicht auferstanden sein, aber hierin trifft sie sich lediglich mit der Religion, die auch sagt, dass Christus nicht im Einklang mit den Naturgesetzen auferstanden ist, sondern indem er die Notwendigkeit bezwungen, das Gesetz der Verwesung besiegt hat, dass Seine Auferstehung ein geheimnisvoller, mystischer Akt ist, an dem wir nur im religiösen Leben teilhaben können. Was können die Gesetze der Physik und der Chemie bei etwas ausrichten, was außerhalb ihrer und höher als sie ist, was nicht von physikalischen und nicht von chemischen Kräften erzeugt wurde? Die Wissenschaft ist hier hilflos, und die wissenschaftliche Physik oder Chemie nehmen auch keinen Schaden, weil sie ihre Gesetzmäßigkeiten nur in gewissen Grenzen und unter bestimmten Bedingungen aufstellen. Ich würde sogar sagen, dass der Begriff des *Wunders* philosophisch erst dann beschrieben werden kann, wenn der Begriff des *Gesetzes*, der von der Wissenschaft entdeckten Gesetzmäßigkeit, beschrieben worden ist. Für das archaische Bewusstsein ist alles gleich wunderbar, alles wird von geheimnisvollen Kräften erzeugt, und deshalb gibt es keine Wunder im engeren Sinne. Eine wahre Religion kann in ihrer Klarheit

und Strenge nur von der Entwicklung der Wissenschaft profitieren und empfindet nicht nur keinen Schrecken vor dem freien Philosophieren der Vernunft, sondern ist sogar darauf angewiesen.

Oh, ich weiß, meine Herren Positivisten, *Sie wollen*, dass es keine Wunder gibt, dass nichts, was Ihre positivistische Festung untergräbt, Ihre irdische Standfestigkeit erschüttern soll, *Sie wollen glauben*, dass nichts Derartiges existiert, und manchmal glauben Sie, dass alles, so Gott will, auch so herauskommt. Und es gibt keine Wunder, weil Sie kein Wunder gewollt haben, und nur deshalb.¹

Ich habe mitgelauscht, wie Sie im Geheimen und für sich gebetet haben: Herr, mach, dass es Dich nicht gibt, mach, dass es keine Wunder gibt, dass alles gesetzmäßig ist, sonst verdirbt alles, alles geht sonst unter, unser ganzes irdisches Kalkül ist sonst leer und taugt zu nichts. Die Psychologie dieses paradoxen Gebets ist den gläubigen Positivisten vertraut, sie ist ihre unbewusste Erfahrung. Sie wollen nur an ein einziges Wunder glauben, an das Wunder der Gesetzmäßigkeit der Natur, an die kleine Vernunft der Erde, darauf gründen Sie Ihre Hoffnungen, die Welt zum Besten für sich einzurichten, und Ihr Herz ist voll Widerwillen und Hass gegen alle Hindernisse auf Ihrem Weg. Ihre positivistische Philosophie des common sense und Ihre positivistische Pseudoreligion sind nie und nirgends begründet worden, außer in den Wünschen Ihres Herzens. Sie wollen und glauben genau wie wir Sünder, aber auf wessen Seite die objektive Vernunft ist, die Vernunft, und nicht der common sense – das werden wir noch sehen und darüber werden wir noch streiten, wenn sich die Argumentation Ihrer Kritik ändert. Vorläufig gilt es anzuerkennen, dass Sie in ihren Ausgangspositionen keinen Vorteil vor uns haben und ebenso auf eine Rechtfertigung, Begründung und Entwicklung Ihrer Glaubensinhalte angewiesen sind wie wir.

Sie dürfen keine unmöglichen Forderungen an uns stellen, die nicht denen entsprechen, die Sie an Vertreter anderer Richtungen stellen, die Ihrem »common sense« näher stehen. Wenn irgendein Schriftsteller, z.B. ein Positivist, Marxist oder einer aus dem Umkreis des »Russischen Reichtums [Russkoe Bogatstvo]«, sich als intelligent, talentiert, gebildet und aufrichtig erweist, dann reicht das aus, und alle loben ihn für diese Qualitäten – aber ein Schriftsteller mystischer, religiöser

¹ In einer kritischen, analytischen, abstrakt-rationalistischen Epoche gibt es keine Wunder in der Geschichte mehr, individuelle Wunder hingegen, für die Welt unsichtbar, gibt es und hat es immer gegeben.

ös-metaphysischer Ausrichtung muss mindestens ein Genie oder ein Heiliger sein, sonst misst man ihm keinerlei Bedeutung bei und aberkennt ihm sogar das Recht, seine Ideen zu verteidigen. Wenn ein Schriftsteller der »positivistischen« Richtung einen Artikel über ein bestimmtes Thema schreibt, dann fordert niemand von ihm, dass er in diesem Artikel alle seine grundlegenden Prinzipien begründen und entwickeln solle, man kritisiert seinen Artikel in Einzelheiten, aber die Unmotiviertheit und Unsinnigkeit solcher Prämissen wie z. B. den rein empirischen Ursprung aller Erkenntnis oder die Postulierung menschlichen Wohlergehens und Glücks als letztes Ziel des Lebens wird niemand bestreiten oder gar widerlegen. Wenn aber ein Schriftsteller der »mystischen« Richtung einen Artikel über ein bestimmtes Thema schreibt, dann wird man diesen Artikel nicht einmal kritisieren, und alle werden sich auf den Autor stürzen, weil seine Ausgangsprinzipien im Artikel nicht begründet und deshalb unmotiviert und unsinnig seien. Wenn ein Schriftsteller der »positivistischen« Richtung ein literarisches Werk geschrieben hat, dann wird es auch wie ein literarisches Werk kritisiert. Aber kaum schreibt ein Schriftsteller der »mystischen« Richtung ein literarisches Werk, greifen ihn alle an und stellen Forderungen, die im Bereich der Literatur unerfüllbar sind, schreien, dass Religion für ihn nur Literatur sei, und nutzen die Gelegenheit, um ihre eigene moralische Selbstzufriedenheit zu offenbaren. Ihnen scheinen alle unsere Wörter verdorben und abgedroschen: Gott, das Absolute, Ewigkeit, Liebe usw., aber kennen Sie selbst Wörter, die nicht verdorben und abgedroschen wären? Sind etwa folgende Wörter unverbraucher: Wohl der Menschheit, Fortschritt, »Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit« oder »sozialdemokratischer Jargon«? Alle Wörter sind abgenutzt und strapaziert, und es gibt nur eine Rettung: den ewigen Sinn, der sich hinter den bedingten Zeichen verbirgt, lieben zu lernen, den Widerwillen vor den abgedroschenen Lauten der Wörter energischer und durch diese Liebe zu überwinden.

Warum diese Unverhältnismäßigkeit der Forderungen, diese Ungeerechtigkeit? Das ist psychologisch verständlich. Der herrschende, den »intelligenten« Massen eigene Bewusstseinszustand ist so beschaffen, dass jegliche »mystische« Richtung a priori für offenkundig unsinnig, absurd, dumm gilt, die »positivistische« Richtung hingegen präsentiert sich als augenfällige Wahrheit für jeden mit common sense begabten Menschen. Eine offenkundige Unsinnigkeit und Dummheit zu verteidigen, kann man einem Genie oder Heiligen noch erlauben; Tiefe und Aufrichtigkeit müssen besonders überprüft werden, der moralisch-spe-

kulative Teil muss für solche Leute besonders gut präsentiert werden. Man nimmt an, dass ein »Positivist« ein natürliches Existenzrecht hat, das sich auf die offenkundige Gesundheit seiner Ideen gründet. Ein »Mystiker« hingegen muss sein Existenzrecht erst beweisen, muss es mit irgendwelchen übermenschlichen Anstrengungen erringen. Man spricht einem »Mystiker« sein natürliches Recht und die Pflicht ab, zu verteidigen, was er für die Wahrheit hält, man begegnet ihm mit besonderem Misstrauen, seine Ehrlichkeit wird jede Sekunde überprüft, was etwa bei einem »Marxisten« (auch eine Art »Mystiker«) nicht geschieht, der »Mystiker« ist fast so etwas wie ein Paria in der modernen Gesellschaft. So ist die Gerechtigkeit im Reich des common sense beschaffen, so beleidigend und kleinlich sind dort die Kritiker, so leicht wird alles zum eigenen Vorteil ausgelegt. Meine Herren Positivisten, mit dem common sense, mit all Ihren Kunstgriffen anerkennen Sie selbst, dass Ihre Ideen mittelmäßig und banal sind, dass dafür keine höhere Begabung notwendig ist. Aber in Wirklichkeit sind wir bescheidener als Sie, wir halten uns nicht für Götter, wie die »Positivisten«, die die Menschen vergöttern, wir wollen nicht einen Gott im Namen der künftigen glücklichen Menschheit, der vollkommenen menschlichen Gesellschaft usw. erschaffen, wir geben nicht eine trockene Phantasie der letzten rationalistischen Epoche für die absolute Wahrheit aus. Wir wollen uns mit dem ewig seienden Gott vereinen, wir wollen die tausendjährige Sache seiner Offenbarung weiterführen. Auf seltsame Weise haben sich im Reich des common sense die Progressiven und Radikalen mit den Reaktionären und den Konservativen vereinigt, mit den Politikern und Klerikalen, dieser zoologischen Spezies, die nur an die Richtigkeit einer irdischen Gewaltordnung glaubt, nur an den Knüppel, der schmerzhaft schlägt, und die schamlos mit toten, quasi-religiösen Formeln ihren Unglauben an die Macht des Geheimnisvollen und Jenseitigen überdeckt. Der durchschnittliche Typ unserer Konservativen, der sich auf gesunde Weise der kirchlichen Autorität unterwirft, fürchtet sich sogar vor der Mystik und hasst sie, wie auch der durchschnittliche Radikale, beide sind sie Sklaven des common sense.

Ich habe bereits gesagt, dass Sie die Vernunft hoffnungslos mit dem common sense vermischt haben und auf dieser Grundlage Ihr Gebäude eines beschränkten Rationalismus errichtet haben. Sie kennen die Geschichte des menschlichen Bewusstseins nicht, haben die Philosophie- und Religionsgeschichte vergessen, nichtige Jahrzehnte haben bei Ihnen Jahrhunderte und Jahrtausende menschlichen Denkens, große Anstrengungen zur Erfassung des Weltsinns verdrängt.

Wenn Sie wissen wollen, was Vernunft ist, worin ihre gigantische Arbeit und die Früchte bestehen, die uns anvertraut wurden, so wenden Sie sich an Platon und die Neuplatoniker, an Origenes und die christlichen Gnostiker, an Spinoza und Leibniz, an Hegel und Schelling, schließlich an die russische Philosophie mit Vl. Solov'ev an der Spitze, eine Philosophie, die keiner von uns kennt und auf die jeder von uns stolz sein müsste.² Vertiefen Sie sich mit Ehrfurcht in die Geschichte der Vernunft, und die schändliche Hypnose des common sense wird sich zerstreuen, das Ende der Anbetung des Verstands wird kommen, Sie werden den Unterschied zwischen der großen, übermenschlichen Vernunft und der kleinen, nur menschlichen Vernunft begreifen. Die Philosophiegeschichte ist nicht eine zufällige Geschichte menschlicher Verirrungen und Fiktionen, sondern voller Sinn, eine allmähliche Offenbarung der absoluten Vernunft, ähnlich wie die Religionsgeschichte ihre Offenbarung in verschiedenen Stadien für die mystische Empfindung war; diese Reihen verflechten und verbinden sich in der Idee des Logos, in der religiösen Gnosis. Die Lehre der göttlichen Dreieinigkeit wird von den Rationalisten, den Helden des common sense als Unsinn und Absurdität bezeichnet, aber diese Wahrheit war eine Offenbarung der Vernunft der großen Philosophen, der Grundstein zu ihr wurde bereits von der griechischen Philosophie gelegt, sie entwickelte sich bei den bedeutendsten Mystikern und fand ihren Ausdruck bei Hegel, Schelling, Vl. Solov'ev. Dem Euklidischen Verstand, der kleinen menschlichen Vernunft erscheinen allzu viele Wahrheiten unverständlich und deshalb unsinnig, und liegt nicht in dieser Beschränktheit des Rationalismus die Wurzel aller Missverständnisse des Haderns mit Gott?³ Warum denkt man voreingenommen, dass man Mill oder Spencer mehr glauben müsse als Hegel oder Schelling? Wer hat bewiesen, dass Vernunft durch den Mund der Ersteren und Wahnsinn aus dem Mund der Letzteren gesprochen hat? Warum besitzt die Vernunft eines Vl. Solov'ev weniger Autorität als die Vernunft eines N. Michajlovskij, verfügt Čičerin etwa über weniger Vernunft als Bel'tov? Und berufen Sie sich nicht auf Kant, den einige von Ihnen verehren – der Alte verachtete Ihren common sense und die Ideen der Vernunft waren für ihn

² Das soeben erst erschienene bemerkenswerte Buch von N. Losskij *Über die intuitive Erkenntnis* zeigt ein weiteres Mal, dass die russische Philosophie originell und voller schöpferischer Anlagen ist.

³ Ivan Karamazov hat seinen Euklidischen Verstand, seinen common sense Gott, der Weltvernunft gegenübergestellt.

übermenschlich. Die Macht unvernünftiger, überkommener Gefühle und Glaubensinhalte lässt Sie Mill und Bel'tov den Vorzug geben, Avenarius überschätzen, kindliches Unwissen flößt Ihnen Achtung vor der Quasi-Vernünftigkeit des positivistischen Geistes ein. Denn die Positivisten und Materialisten anerkennen die Vernunft nicht, verneinen Ihre Größe und Macht, sie können nicht einmal die Unerschütterlichkeit der Logik verteidigen, auf die sie so stolz sind. Sie brüsten sich mit ihrer »Erfahrung«, ihrem einzigen Anker, aber auch ihre Erfahrung ist beschränkt und bedingt: Ihre Erfahrung ist zu rational, weil ihre Vernunft zu empirisch ist. Die Mystiker aller Zeiten haben ihre Spekulationen aus der Erfahrung geschöpft, allerdings aus einer vollen, tiefen, lebendigen und ursprünglichen Erfahrung, die zu den letzten Tiefen des Seins führt, und nicht aus einer abgeleiteten und rationalisierten. Die mystische Philosophie vereinigt in sich die Vorzüge der Vernunft und die Vorzüge der Erfahrung. Und es gibt keinen Gegensatz zwischen Vernunft und Erfahrung, weil die Vernunft kein »abstraktes« Prinzip, keinen abgetrennten Teil, keinen Intellektualismus und Rationalismus, sondern den zentralen, leuchtenden Punkt eines vollen, ganzen Organismus darstellt; die Vernunft ist organisch und untrennbar von dem, was die Psychologie den Willen und das Gefühl nennt. Alle psychologischen Theorien, die das Seelenleben aus intellektualistischen oder voluntaristischen Reizen ableiten, bleiben an der Oberfläche, weil sie nicht bis zu jenem Ursprung vordringen, in dem alle Gefühls-, Willens- und Geisteselemente organisch miteinander verbunden sind und wo die große Vernunft herrscht. Der Urgrund und das Wesen der Seele kann nicht als »abstrakt« fühlend, erlebend, wollend oder erkennend charakterisiert werden. Auch die bedeutendste psychologische Richtung – der Voluntarismus – nimmt ein abstraktes Willensprinzip an, während doch der Wille im Urgrund von der Vernunft untrennbar ist. Die Metaphysik des Voluntarismus verweist auf den pessimistischen Irrationalismus Schopenhauers. Die Wahrheit liegt nicht im Rationalismus und auch nicht im Irrationalismus, sondern im *Überrationalismus*. Die Vernunft ist überrational, und der Weltwille ist in ihr nicht blind, sondern sehend und zielgerichtet. Die Vernunft ist nicht der menschliche Intellekt, sondern ein übermenschlicher Organismus, und die vernünftige Erkenntnis ist die Selbsterkenntnis der Gottheit, zu der auch wir uns im intuitiv-mystischen Erkenntnisakt hinwenden. Nur deshalb ist metaphysisches und religiöses Wissen möglich, weil die Vernunft in uns nicht individuell und nicht menschlich ist, weil die Ideen der Vernunft göttlich und übermenschlich sind, weil in der Ver-

nunft Subjekt und Objekt zusammenfließen, weil die erkennende Vernunft mit der erkannten Weltvernunft identisch ist, weil der Logos die Beschränktheit der menschlichen Vernunft zerschlägt. Entscheidende Kraft spricht man dem positivistischen und kritizistischen Argument zu, dass der Mensch als bedingtes Wesen das Absolute nicht erkennen könne, aber die Vernunft erkennt das Absolute, weil sie selbst absolut ist. Die sich im Menschen offenbarende Vernunft wendet auf das absolute Sein keine rationalen Kategorien an, die nur für das bedingte Sein der Gesetze der Identität, des Widerspruchs usw. taugen, weil sie auf intime Weise mit der Vernunft, die sich in der Welt offenbart, verbunden ist. Vielleicht sind die Gesetze der Logik, die uns in der Zange halten, nur eine Krankheit des Seins, ein Defekt des Seins selbst als Resultat des Sündenfalls. Das Nichtverstehen der empirischen Welt ist eine Erkrankung des Seins, und die Wissenschaft erkennt diese Krätze, die das Gesicht der Welt überdeckt, vollkommen real. Aber das Wesen des Gesichts liegt nicht in der Krankheit (der Erscheinung der Materie), und außer der Pathologie (der Wissenschaft) gibt es noch die Physiologie (die Metaphysik und die Religion), die den gesunden Weltkörper erkennt. Dem Verstand stellen wir die Vernunft entgegen, der Empirik die Erfahrung in ihrer mystischen Vollständigkeit.

Die Religion gründet sich für uns nicht auf eine äußere Autorität, nicht auf die mächtige faktische Wirklichkeit. Religion ist die freie Offenbarung des Verstandes in mir. Die überrationalen Wahrheiten der Religion sind Vernunftwahrheiten, die philosophisch begründet und verteidigt werden können.⁴ Die Religion ist das Produkt einer mystischen Erfahrung, die durch die Vernunft sinnhaft gemacht wird, sie ist eine Form der Mystik, in der der Logos leuchtet. Man sagt, das Evangelium sei ein historisches Buch, Christus eine historische Tatsache. Ich werde niemals mystisch fühlen und vernünftig erfahren, wer Christus war und was Er für mich darstellt, wenn sich mir nicht die Wahrheit über das Gottsohnestum, über die göttliche Dreieinigkeit, über die Erlösung innerlich, in der Vernunft geoffenbart hat, wenn diese Vernunftwahrheiten sich nicht mit meinen mystischen Erfahrungen vereinigt haben. Ich habe niemals die blinde Anerkennung der Autorität der Schrift oder von Traditionen, einer äußeren, durch Faktizität auf-

⁴ Das war die für das autoritätsgläubige 9. Jahrhundert äußerst kühne Meinung von Johannes Scotus Eriugena. Mir ist die Gnosis von Origenes unendlich nahe; mir erscheinen auch östliche Theologen-Philosophen wie der hl. Dionysios Areopagita oder der hl. Maximus Confessor verwandt.

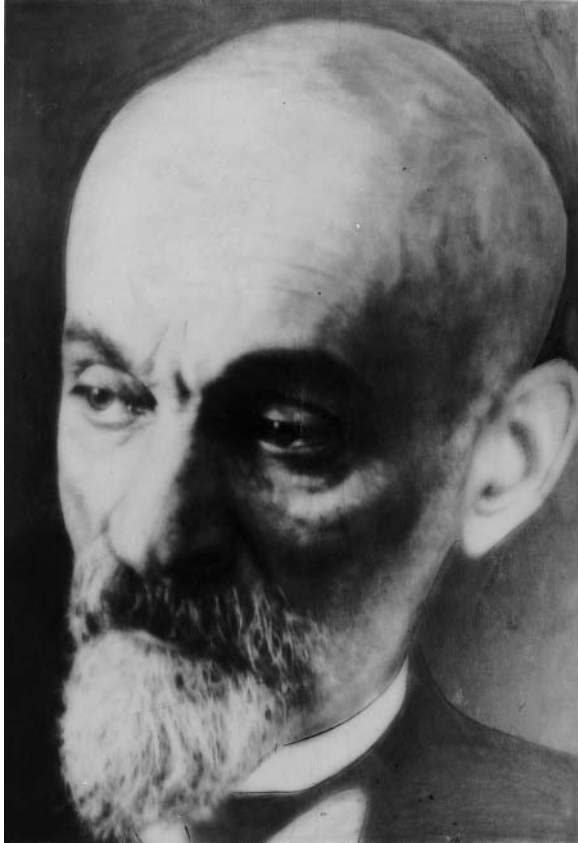
gezwungenen Autorität verstehen können. Ich kann die Worte Christi entschlüsseln und mich vor ihnen verneigen, wenn die Vernunft ihren Sinn aufschließt und meine freie mystische Erfahrung mich ihre ganze Tiefe fühlen lässt. Im gegenteiligen Fall bleiben sowohl Christus als auch das Evangelium für mich ein historisches Faktum wie jedes andere auch. Die Unterwerfung unter die äußere Autorität irgendeiner historischen Kirche⁵, ein überkommener Dogmatismus, der die freie Bewegung und neue Prophezeiungen verneint, ist ein Verrat an der höchsten Würde der Ewigen Vernunft. Es gibt und kann auch keine andere Autorität in der Welt geben als die Autorität der freien Vernunft in mir. Aber die Vernunftwahrheiten bleiben abstrakt und tot, wenn sie sich nicht mit der lebendigen, konkreten Inkarnation des Weltsinns in der Geschichte vereinigen.

Die Unterwerfung unter den common sense als äußerer, aufgezwungener Faktizität hingegen ist Sklavendienst und Götzenverehrung. Die philosophische Begründung und Verteidigung der Religion ist eine wichtige Aufgabe unserer Zeit, und bei dieser Verteidigung dürfen wir nicht Apologeten sein, sondern freie Forscher und Sucher. Meine philosophisch-publizistischen Essays, meine Versuche, das Zeitliche *sub specie aeternitatis* zu betrachten, sind ein bescheidener Beitrag zur philosophischen Verteidigung der religiös-kulturellen und der religiös-gesellschaftlichen Ideen. Man wirft uns vor, dass wir uns in einer so heißen und schwierigen Zeit mit der Ewigkeit beschäftigen, uns für Gott interessieren, aber das ist der seltsamste und unzulässigste von allen Einwänden. Sagen Sie, dass es keine Ewigkeit und keinen Gott gibt – das ist verständlich und das ist ein Einwand zur Sache. Aber wenn Sie auch nur für eine Sekunde die Realität Gottes zulassen, dann werden Sie anerkennen müssen, dass man an Ihn zu allen Zeiten denken und Wege zu ihm suchen muss, vor allem während des Sturms, des Erdbebens und des Brandes. Es lebe die Vernunft, und es verschwinde der common sense, das Reich der Dunkelheit, das Reich des nüchternen, verstandesmäßigen Wahnsinns!

Babaki, Gouvernement Char'kov

5. Juni 1906

⁵ Die Unterwerfung unter die Autorität einer Kirche ist in ihrem innerstem Wesen widersprüchlich, da das Wesen der Kirche in der mystischen Präsenz des Heiligen Geistes in der Menschheit, in Seinen freien Gaben besteht, mit deren Hilfe die Menschheit frei zum höchsten Ziel schreitet. Mein Verständnis der Kirche würde ich am ehesten mit den Worten *mystischer Protestantismus* charakterisieren.



5. Lev Šestov

Porträt

Das philosophische Schaffen von Lev Isaakovič Šestov (i. e. Jehuda Leib Švarcman) (1866–1938) zeichnet sich durch zwei Merkmale aus: Zum einen zielt sein erkenntnistheoretischer Impetus auf die Demontage des aufklärerischen Philosophierens, zum anderen weist sein Werk eine hohe inhaltliche und stilistische Kohärenz auf. Šestov gehört vielleicht gerade wegen seines unorthodoxen Denkens zu den wenigen russischen Philosophen, die auch außerhalb des russischen Kulturraums zur Kenntnis genommen wurden. Albert Camus hat Šestov in seinem Traktat *Der Mythos von Sisyphos* einen ganzen Abschnitt gewidmet, D. H. Lawrence schreibt in seinem Vorwort zur englischen Ausgabe der *Apotheose der Heimatlosigkeit*: »Mir gefällt seine Herausforderung der Vernunft«.¹

Šestovs Besonderheit liegt in seiner klaren Ablehnung des blinden Glaubens an die Allmacht der Vernunft.² Man kann Šestovs ganzes Denken nachgerade als eine Art »Kritik der reinen Vernunft« deuten, die aber nicht Kant, sondern Dostoevskij folgt. Als frühes Manifest des Misstrauens gegenüber den Anmaßungen der Vernunft betrachtet Šestov Dostoevskijs *Aufzeichnungen aus dem Untergrund*. In dieser Erzählung gestaltet Dostoevskij das paradoxe Bewusstsein eines Außenseiters, der gerade aufgrund seines Versagens jede Verbesserung seiner Lage ablehnt und seine menschliche Würde in einem idiosynkratischen Wertesystem verteidigt: »Mag die Welt auch untergehen, wenn ich nur meinen Tee habe.«

Es ist kein Zufall, dass Šestov Dostoevskij immer wieder in kontrastiver Gegenüberstellung mit Nietzsche behandelt. Beide Denker haben sich laut Šestov auf das Wagnis einer »tragischen Philosophie« ein-

¹ G. Zytaruk: *D. H. Lawrence's Response to Russian Literature*. The Hague, Paris 1971, 49. – Der englische Titel »All things are possible« wurde von Šestov abgelehnt.

² E. Patkoš: »Antiracionalizm L'va Šestova«. In: *Studia Slavica Hungarica* 38 (1993), 125–133.

gelassen, die keine bequemen Pseudowahrheiten liefert, sondern Widersprüche und moralische Dilemmata aufdeckt.³ Šestov liest den Roman *Verbrechen und Strafe* als frühe Präfiguration von Nietzsches Dekonstruktion der traditionellen Ethik: Dostoevskijs Mörder Raskol'nikov befinde sich in der Tat »jenseits von Gut und Böse« – er ersetze die Moralkategorien »gut«/»böse« durch die Erfahrungskategorien »gewöhnlich«/»ungewöhnlich«.⁴ Dostoevskij wird aus dieser Sicht vor allem zu einem »freien« Denker, der sich keinerlei Vorschriften machen lassen will – weder in methodischer noch in moralischer Hinsicht. Paradigmatische Bedeutung schreibt Šestov Dostoevskijs Christusbild zu: Die »Legende vom Großinquisitor« aus den *Brüdern Karamazov* zeige, dass Christus – wie Dostoevskij – die sichere Wahrheit der Freiheit geopfert habe. Die Menschen sollen nicht durch die Kraft des Wunders zu Christus finden, sondern aus freien Stücken an einen verborgenen und schwachen Gott glauben.

Šestovs Affinität zu Dostoevskij nährt sich auch aus einer Lebenskrise, deren Anlass und Inhalt nicht genau bekannt sind. Ende 1895 erkrankt Šestov schwer an einer Nervenkrankheit, die sich in Depressions- und Erschöpfungszuständen äußert. In seinem Tagebuch der Gedanken notiert Šestov am 11. Juni 1920:

In diesem Jahr ist es 25 Jahre her, dass »die Zeit aus den Fugen geriet« – oder genauer, es wird Anfang September 25 Jahre her sein. Ich schreibe es auf, um es nicht zu vergessen: Die wichtigsten Ereignisse des Lebens gehen leicht vergessen, wenn niemand außer man selbst etwas darüber weiß.⁵

Wegen fehlender Zeugnisse ist es schwierig, diese existenzielle Krise zu deuten. Es mag zwar zutreffen, dass Lev Šestov mit seiner Lebenssituation nach dem Abschluss des Rechtsstudiums höchst unzufrieden war: Er arbeitete ohne Begeisterung als Angestellter in der gutgehenden Stoffhandlung seines Vaters in Kiew. Allein diese Tatsache kann jedoch – anders als Šestovs Tochter in ihrer Biographie des Vaters vermutet – kaum einen schweren Nervenzusammenbruch erklären. Wahrscheinlich ist Šestovs Krankheit eher eine Folge seiner Affäre mit dem Zimmermädchen seiner Eltern, der vermutlich im Jahr 1892 ein illegitimer Sohn entsprang.⁶ Gerade in der jüdisch-patriarchalen Familie Švarcman musste ein solcher Fauxpas den jungen Mann in eine schwierige see-

lische Zwangslage bringen – für die Familie ist die Mesalliance nichtig, Šestov sieht sich gezwungen, die emotionale Bindung an die Geliebte und seinen Sohn zu verleugnen. Wie dem auch sei: Im Frühjahr 1896 verlässt Šestov Kiew und reist ein Jahr lang durch Westeuropa, bevor er 1897 nach Rom kommt. Dort lernt er die Medizinstudentin Anna Eleazarovna Berezovskaja kennen, die ihm noch im gleichen Jahr eine Tochter gebiert. Zwar heiraten die Šestovs in Rom, ihre Ehe halten sie aber vor Šestovs Eltern geheim, die niemals eine nichtjüdische Schwiegertochter akzeptiert hätten. Aus diesem Grund lebt Šestov in den nächsten Jahren mehrheitlich im Ausland, vor allem in Italien, Deutschland und der Schweiz.

In diesen Jahren beschäftigt er sich weniger mit Philosophie als mit Literatur. Darauf deuten bereits die Titel seiner ersten Buchveröffentlichungen hin: 1898 erscheint *Shakespeare und sein Kritiker Brandes*, 1900 *Das Gute in der Lehre des Grafen Tolstoj und Friedrich Nietzsches*, 1903 *Dostoevskij und Nietzsche*. Sogar *Die Apotheose der Heimatlosigkeit* (1905) war ursprünglich als Buch über Turgenev konzipiert. Wenn man die negative Wertung ausblendet, trifft Lev Tolstoj's Tagebucheintragung vom 2. März 1910 Šestovs publizistische Rolle genau:

Šestov war da. Wenig interessant – ein »Literat« und keineswegs ein Philosoph.⁷

Zumindest für das erste Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts teilt Šestov im Rückblick diese Einschätzung: »Ich hielt mich selbst mehr für einen Kritiker als für einen Philosophen.«⁸ Allerdings zeigt schon die zweimalige Nennung Nietzsches in Šestovs frühen Buchtiteln, dass Šestov kein ausschließlich literaturkritisches Interesse verfolgt. Im Grunde genommen behandelt er seine Schriftsteller als Denker – er untersucht ihre Gedankenwelten, rekonstruiert ihre Ethik, diskutiert ihre Theologie. Dass es Šestov dabei mit literarischen und nicht mit philosophischen Texten zu tun hat, ist bezeichnend: Gerade jene Denkinhalte, die Šestovs eigener Philosophie am nächsten kommen, lassen sich besser narrativ als argumentativ darstellen.

Noch in seinem letzten Artikel über Edmund Husserl aus dem Jahr 1938 zollt Šestov Shakespeare als seinem ersten *philosophischen* Lehrer Anerkennung:

Wie sonderbar es manchem auch erscheinen mag, so ist doch kein anderer als Shakespeare mein erster Lehrer der Philosophie gewesen. Von ihm vernahm ich

³ L. Šestov: *Izbrannye sočinenija*. Moskva 1993, 326.

⁴ Ebd., 232.

⁵ N. Baranova-Šestova: *Žizn' L'va Šestova*. Paris 1983, I, 23.

⁶ Ebd., 21.

⁷ L. Tolstoj: *Polnoe sobranie sočinenij*. Tom LVIII. Moskva, Leningrad 1934, 21.

⁸ Baranova-Šestova, I, 77.

das so rätselhafte und unfassbare, zugleich aber so bedrohliche und beunruhigende Wort: »Die Zeit ist aus den Fugen.« Was soll man tun, was kann man unternehmen angesichts einer aus den Fugen geratenen Zeit, angesichts der Schrecknisse des Daseins, die sich einem Menschen (einem Shakespeare) auf-tun, der zusammen mit der Zeit aus den Fugen geraten ist? Von Shakespeare warf ich mich auf Kant, der mit seiner *Kritik der praktischen Vernunft* und seinen berühmten Postulaten die durch seine *Kritik der reinen Vernunft* entdeckten Fugen des Seins mit einer unnachahmlichen Kunstfertigkeit zu kitten versuchte und für Jahrhunderte auch gekittet hat. Aber Kant konnte mir meine Fragen nicht beantworten.⁹

Die Ablehnung der Vernunft zieht sich als Leitmotiv durch Šestovs umfangreiches Schaffen. Allerdings weist Viktor Erofeev 1975 in einem der ersten sowjetischen Artikel über Lev Šestov darauf hin, dass sein Werk erst in seiner »Entwicklung, in seiner ganzen widersprüchlichen Evolution« seinen Sinn erhalte.¹⁰ In der Tat lässt sich im Jahr 1910 eine deutliche Wende in Šestovs intellektueller Biographie beobachten. Zwar gibt er seinen Antirationalismus nicht auf, er konzentriert sich aber vermehrt auf die Darstellung seines ureigenen philosophischen Problems: Er spricht von der Notwendigkeit eines Glaubens, der sich gleichzeitig der Validierung durch den menschlichen Verstand entzieht.

Es ist für den Unterschied zwischen Berdjajevs und Šestovs Anthropologie bezeichnend, dass die *conditio humana* bei Šestov idealtypisch nicht mehr durch Christus, sondern durch Hiob repräsentiert wird.¹¹ Berdjajev hatte noch zuversichtlich auf den göttlichen Urgrund im Menschen verwiesen und Christus als ideales Menschenbild betrachtet. Diesen Optimismus mag Šestov nicht teilen. Aus seiner Sicht ist der Mensch endgültig aus dem Paradies vertrieben worden, er hat keine Einsicht mehr in die göttliche Welt, geschweige denn in eine göttliche Natur. Šestov deutet das menschliche Schicksal als Tragödie, in der blind herumtappende Protagonisten auftreten. Und am wenigsten se-

⁹ Lew Schestow: »Edmund Husserl«. In: Ders.: *Spekulation und Offenbarung. Essays und kritische Betrachtungen*. Hamburg, München 1963, 409–451, 416 f.

¹⁰ Erst 1963 taucht Šestovs Name in der sowjetischen Presse auf, seine Werke können bis in die späten achtziger Jahre nicht neu aufgelegt werden. Erofeevs Artikel überzeugt indes durch eine ausgewogene Darstellung, die ohne die übliche Polemik gegen die russische Religionsphilosophie auskommt.

¹¹ A. Arjakovsky: »Léon Chestov et Nicolas Berdiaev: une amitié orageuse«. In: N. Struve (Hg.): *Léon Chestov. Un philosophe pas comme les autres?* Paris 1996, 141–154. (Cahiers de l'émigration russe 3)

hen bei Šestov jene Aufklärer, die dem vermeintlich klaren Licht der Vernunft folgen wollen und so in den Besitz der Wahrheit zu gelangen glauben.

In einer späten Notiz (vermutlich aus dem Jahr 1935) hat Šestov sein Dilemma mit aller Schärfe formuliert:

Hier stellt sich die Frage nach den Quellen der Wahrheit: Sind Vernunft und die Erfahrung Quellen der Wahrheit? Oder hat der Sündenfall des ersten wissbegierigen Menschen die Quelle der Wahrheit vor uns verborgen und kann nur die Rechtfertigung, verstanden als Vernichtung des Wissens (Rechtfertigung in Luthers Sinn), uns von der Sünde und den Schrecken des Lebens befreien und uns zur Wahrheit führen?¹²

Es ist von höchster Bedeutung, dass hier der Name Luthers fällt. In der Tat trägt Šestovs Religionsphilosophie einen ausgesprochen protestantischen Zug: Ähnlich wie Luther reißt Šestov einen tiefen, unüberbrückbaren Graben zwischen Gott und Mensch auf. Mehr noch: Kurz vor dem Ersten Weltkrieg beginnt er in Coppet am Genfersee mit der Niederschrift eines Buches über Luther, dem er den Titel *Sola fide* geben will. Allerdings reist Šestov im Juli 1914 überstürzt nach Russland ab und findet das Manuskript erst 1920 wieder. Einzelne Teile werden nun veröffentlicht; der vom Autor nicht fertig redigierte Text des Buchs erscheint allerdings erst 1966 in Paris. *Sola fide* nimmt eine Schlüsselstellung in Šestovs Philosophie ein: Er übernimmt Luthers Rechtfertigungslehre und verweist auf den Glauben als einzige Möglichkeit, die Schrecken dieses Lebens zu bannen. Bereits der vielzitierte letzte Satz seines Buches *Das Gute in der Lehre des Grafen Tolstoj und Friedrich Nietzsches* deutet in diese Richtung: »Man muss Gott suchen.«¹³

Šestovs Aufruf zum Glauben meint nun aber gerade nicht eine Versöhnung des Glaubens mit der Vernunft. Programmatisch nennt er sein letztes Buch *Athen und Jerusalem*, wobei Athen die Tradition des hellenistischen Denkens und Jerusalem die Tradition des biblischen Glaubens meint. Šestov insistiert mit allem Nachdruck auf der Eigen-gesetzlichkeit des Glaubens:

Der auch heute noch manche verführende ontologische Gottesbeweis bedeutet nichts anderes als die Bereitschaft, Jerusalem dem Gericht Athens auszuliefern. Die Idee des allervollkommensten Wesens wurde in Athen erdacht, und so musste der Gott der Bibel in Athen demütig das Prädikat des Seins erbitten –

¹² Baranova-Šestova, II, 212.

¹³ L. Šestov: *Dobro v učenii Gr. Tolstogo i F. Nišče*. Sankt-Peterburg 1900, 209.

dort, wo man alle Prädikate, die nur durch allgemeine Zustimmung existieren können, schmiedete und ausgab.¹⁴

»Der Glaube kann Berge versetzen« – dieser Satz wird zum Zentrum von Šestovs Religionsphilosophie. Gerade das für die Vernunft Unfassbare, nämlich die Umkehrung des bereits Geschehenen, kann dem Menschen die Gewissheit geben, dass alles Böse auf dieser Welt nicht endgültig sei:

Gott kann bewirken, dass Geschehenes zu Ungeschehenem wird. Für die Vernunft ist dies unfassbar. Der vergiftete Sokrates hätte aber wieder zum Leben erweckt werden können, Kierkegaard hätte seine Verlobte wieder bekommen können, Nietzsche hätte von seiner entsetzlichen Krankheit geheilt werden können.¹⁵

Šestov wählt seine Beispiele nicht zufällig. Jeder Name, der hier fällt, markiert eine Periode in Šestovs philosophischer Entwicklung. Nietzsche dominiert nicht nur durch sein revolutionäres Denken, sondern auch durch seinen modernistischen Diskurs Šestovs frühe Werke. Sokrates steht für die philosophische Verunsicherung des sorglosen Lebens, das keine Fragen stellt: »Sokrates [...] sah seine Aufgabe nicht in der Beruhigung seiner Nächsten, indem er ihnen fertige Lösungen für alle Geheimnisse und Rätsel des Lebens gab, sondern in der Beunruhigung jener, die aus eigener Kraft im Leben weder Geheimnisse noch Rätsel erblicken konnten.«¹⁶ Mit Kierkegaard schließlich hat sich Šestov in seinem Spätwerk intensiv auseinandergesetzt – beide erfahren das menschliche Dasein als »Furcht und Zittern«, allerdings gelingt es Šestov, den Glauben aus der allumfassenden Skepsis Kierkegaards herauszulösen und in ihm eine utopische Heilsgewissheit zu finden.

Angesichts von Šestovs pessimistischer Daseinsanalyse stellt sich die Frage, ob seine Philosophie existenzialistisch sei. Zu diesem Punkt gibt es eine direkte Stellungnahme von Albert Camus, der Šestov einen Abschnitt in seinem Traktat *Der Mythos von Sisyphos* (1942) gewidmet hat. Camus sieht eine Gemeinsamkeit seines eigenen Existenzialismus mit Šestovs Denken in der radikalen Negation der Vernunft. Allerdings weist Camus sogleich darauf hin, dass sich das Leben für den »absurden Menschen« im dinghaften Dasein erschöpfe, während Šestov an

eine metaphysische Überwindung des Rationalen nach dem Tod glaube. Gerade die transzendente Ausrichtung von Šestovs Rationalismuskritik lässt auch jenes philosophische Problem als untergeordnet erscheinen, dem bei Camus zentrale Bedeutung zukommt: den Selbstmord. Der eigene Tod ist in Šestovs Konzeption ebenso unverfügbar wie das menschliche Dasein überhaupt. Deshalb lohnt es sich gar nicht, über die Möglichkeit des Suizids nachzudenken – das erste Vorbild des potenziellen Selbstmörders, der keinen Gedanken an den Freitod verschwendet, ist aus Šestovs Sicht Hiob. Die krisenhafte Welterfahrung des schuldlos Leidenden gewinnt für Šestov paradigmatische Aussagekraft: Es kann keine Theodizee geben, weil der Mensch dem Zugriff der Welt blind ausgeliefert ist. Šestovs Lebensbegriff ist zutiefst tragisch – noch der junge Georges Bataille, der 1925 Šestovs Buch über Tolstoj und Nietzsche ins Französische überträgt, ist von der Humorlosigkeit des russischen Denkers frappiert.¹⁷

Šestovs Vertrauen auf den Glauben erweist sich allerdings gerade im Kontext des frühen 20. Jahrhunderts als höchst problematisch. Ganz im Gegensatz zu Berdjaev, der immer wieder zu geschichtlich bedeutsamen Vorgängen Stellung bezogen hat, äußert sich Šestov nur einmal in einem Aufsatz zur politischen Aktualität. 1920 verfasst er eine Broschüre unter dem Titel *Was ist der Bolschewismus?*, in der er den zerstörerischen Charakter der russischen Revolution verurteilt. Šestov prophezeit der kommunistischen Herrschaft allerdings keine lange Zukunft: »Alle haben das gemacht, was man auf keinen Fall machen sollte ... Die Monarchen haben die Monarchie getötet, die Demokraten die Demokratie, in Russland töten die Sozialisten und Revolutionäre den Sozialismus und die Revolution – und sie haben sie schon fast ganz vernichtet.«¹⁸ Die Broschüre ist fast unbekannt geblieben – der russische Verleger ließ in vorausseilender Selbstzensur fast die ganze Auflage von 15 000 Exemplaren einstampfen, Šestovs Angehörige hielten den Text nach dem Tod des Philosophen zurück, um eine Verbreitung seiner Werke in Russland nicht zu behindern.¹⁹

Der tiefere Grund für Šestovs politische Zurückhaltung ist nicht in erster Linie in der gescheiterten Publikation seiner Bolschewismus-Bro-

¹⁴ L. Šestov: *Na vesach Iova. (Stranstvovanija po dušam)*. Paris 1929, 19.

¹⁵ L. Šestov: *Spekulation und Offenbarung*. Hamburg, München 1963, 11.

¹⁶ L. Šestov: *Na vesach Iova. (Stranstvovanija po dušam)*. Paris 1929, 310f. – Šestov ist mit seiner positiven Sokrates-Deutung weit von Nietzsche entfernt.

¹⁷ B. Mattheus: *Georges Bataille. Eine Thanatographie*. 3 Bde. München 1985–1994, I, 61.

¹⁸ N. Struve: »Chestov et la politique«. In: N. Struve (Hg.): *Léon Chestov. Un philosophe pas comme les autres?* Paris 1996, 71–76. (Cahiers de l'émigration russe 3)

¹⁹ Baranova-Šestova, I, 189.

schüre zu suchen. Das zielorientierte Handeln steht bei ihm unter dem Verdacht der Illusion, man könne die Wirklichkeit durch verstandesmäßiges Kalkül steuern. In einem Brief vom 11. September 1938 entwirft Šestov am Vorabend des Zweiten Weltkriegs ein quietistisches Programm, das dem Denken Vorrang vor dem Handeln einräumt:

Ich war immer der Meinung, dass nur derjenige, der nicht handelt und außer dem Nichtstun nichts tut, wirklich denken kann. Deshalb beginnt man um so angestrengter und intensiver nachzudenken, je näher der Schrecken kommt. [...] Wenn man nicht handelt, wenn man nur denkt – dann verwandelt sich das, was uns als letzte, endgültige Wirklichkeit erscheint, plötzlich in eine Phantasmagorie. Sind denn all diese Stalin, Mussolini und Hitler ewig? Und sind ihre »Siege« nicht durchsichtig? Je mehr sie triumphieren, desto deutlicher zeigt sich (aus einer anderen Perspektive) ihre Nichtigkeit.²⁰

Diese fatale Haltung vieler Intellektueller ist sicher nicht zuletzt für den Untergang der demokratischen und humanistischen Ideale im modernen Europa verantwortlich zu machen. Als man bemerkte, dass die Diktatoren ihre Wahnideen tatsächlich in blutigen Ernst umsetzten, war es für das Handeln zu spät, und das Denken musste sich mit dem Eingeständnis einer verhängnisvollen Fehleinschätzung begnügen. Lev Šestov ist die bittere Einsicht in diesen Irrtum erspart geblieben: Ende 1938 starb er in Paris.

²⁰ Baranova-Šestova, II, 188.

Zum Textbeispiel

Die *Apotheose der Heimatlosigkeit* (1905) ist Lev Šestovs erstes philosophisches Werk. Zuvor hatte er drei Monographien mit eleganten Raisonnements über Shakespeare, Tolstoj, Dostoevskij und Nietzsche vorgelegt. Der Erfolg dieser Bücher bestätigt dem Autor, dass er mit seinen Literaturdeutungen den Nerv der Zeit trifft. Trotz der positiven Resonanz sucht Šestov nach einem neuen Feld für seine schriftstellerische Tätigkeit. Die *Apotheose der Heimatlosigkeit* schlägt in einem doppelten Sinn ein neues Kapitel in seiner publizistischen Biographie auf: Zum einen beschränkt sich Šestov nicht mehr auf literarische Interpretationen, sondern wendet sich allgemeinen Themen zu; zum anderen praktiziert er unter dem Eindruck von Nietzsches Spätwerk einen aphoristischen Stil, wie er später von Rozanov in den *Solitaria* (1912) und den *Gefallenen Blättern* (1913, 1915) weitergeführt wird.

Die einzelnen Einträge in der *Apotheose der Heimatlosigkeit* sind selten länger als 20 Zeilen. Sie enthalten Reflexionen zur klassischen russischen Literatur von Puškin über Dostoevskij und Tolstoj bis Čechov; gleichzeitig kreisen sie thematisch immer wieder um die Bedingungen des Philosophierens selbst. Immer wieder insistiert Šestov auf der einsamen Tragik des philosophischen Denkens – als Vorbild gilt ihm dabei Nietzsche, der seine Texte ebenfalls nur für »Schwindelfreie« geschrieben habe. Die Anordnung der Einträge lässt kein System erkennen und löst damit die Programmatik des Vorworts ein, in dem Šestov dem logischen Folgern eine radikale Absage erteilt.

In einem der kurzen Kapitel findet Šestov eine extreme Formel für sein »heimatloses« Philosophieren, das sich den falschen Verlockungen des regelhaften Argumentierens entzieht: »Die Philosophie darf mit der Logik nichts gemeinsam haben; die Philosophie ist eine Kunst, welche die logische Kette der vernünftigen Schlussfolgerungen durchbrechen will und den Menschen auf das unendliche Meer der Phantasie, des Phantastischen heraus trägt, wo alles in gleichem Maß möglich und unmöglich ist.«

Lev Šestov

Apotheose der Heimatlosigkeit

Versuch eines adogmatischen Denkens

Vorwort

I.

Ich habe mich zu rechtfertigen – darüber kann kein Zweifel bestehen. Die Frage ist nur, wo anfangen: mit der Rechtfertigung der Form oder des Inhalts der vorliegenden Arbeit. Im Westen ist die aphoristische Form der Darbietung eine durchaus geläufige Erscheinung. Anders bei uns. Bei uns wird gefordert, dass ein Buch ein folgerichtig entwickeltes System von Gedanken vorträgt, die durch eine allgemeine Idee vereinigt werden – sonst verfehlt das Buch seine Bestimmung ... Und in der Tat, wenn ein Buch keine andere Bestimmung haben kann, dann ist der Aphorismus immer minderwertig. Verstreute, untereinander nicht verbundene Gedanken werden im besten Fall als Rohmaterial betrachtet, das erst nach entsprechender Überarbeitung einen gewissen Wert erhält. Aber muss nicht im gleichen Maß, wie das Misstrauen zur Konsequenz und der Zweifel an der Gültigkeit allgemeiner Ideen jeder Art wächst, beim Menschen auch eine Abkehr von der Darbietungsform erfolgen, die den bestehenden Vorurteilen am besten angepasst ist? Ich spreche aus Erfahrung. Der vorliegenden Arbeit wollte ich mitnichten die Form geben, die sie nun angenommen hat. Die Angewohnheit einer konsequenten und systematischen Darbietung hat sich in mir bereits zu einem bestimmten Grad eingenistet, und ich begann zu schreiben, und ich führte die Arbeit halb aus, ungefähr nach demselben Plan, nach dem ich auch meine früheren Werke konzipiert hatte. Aber je weiter die Arbeit voranschritt, um so unerträglicher und qualvoller wurde mir ihre Fortführung. Einige Zeit konnte ich mir selbst keine Rechenschaft darüber ablegen, woran das eigentlich lag. Das Material war schon lange bereit – es blieb nicht mehr als die äußere Verpackung. Aber das, was ich für eine äußerliche Überarbeitung hielt, erwies sich als viel gehaltvoller und wichtiger als mir schien. Mit Erstaunen und Unverständnis begann ich zu bemerken, dass der »Idee« und der »Kon-

sequenz« letzten Endes das zum Opfer gebracht wurde, was mehr als alles andere im literarischen Werk behütet werden muss – der freie Gedanke. Manchmal verleiht ihm schon ein unmerklicher, nichtiger Umstand, z.B. der Ort, der dem einen oder anderen Gedanken eingeräumt wird, oder die zufällige Nachbarschaft einen unerwünschten Akzent von Genauigkeit oder Bestimmtheit, zu dem ich nicht berechtigt bin und den ich am allerwenigsten wünsche. Und alle »weil«, folgernde »deshalb«, sogar einfache »und« oder andere unschuldige Konjunktionen, durch die einzeln erreichte Urteile sich zu einer »festen« Kette von Gedankengängen verbinden – mein Gott, als welch unerbittliche Tyrannen haben sie sich erwiesen! Ich erkannte, dass diese Art zu schreiben zumindest für mich unmöglich ist. Denn meine ganze Leseerfahrung sagte mir, dass das Belastendste und Schwerfälligste an einem Buch – die allgemeine Idee ist. Sie muss auf jede nur erdenkliche Weise hervorgescheucht werden, wenn man nicht zu ihrem Hörigen und sprachlosen Sklaven werden will, aber solange die übliche Darbietungsform beibehalten wird, dominiert die allgemeine Idee nicht nur, sondern unterdrückt darüber hinaus den Inhalt des Buches. Wie aber kann sonst Einheitlichkeit und Zielgerichtetheit in einem Werk erreicht werden? Ich habe mich davon überzeugt, dass es keinen anderen Ausweg gibt, als das halb fertig gestellte Gebäude wieder niederzureißen und die Arbeit in einer Reihe von äußerlich unverbundenen Gedanken darzubieten, indem man den Unwillen der Leser und besonders auch der Kritik in Kauf nimmt, die natürlich in der Zerstörung der traditionellen Form nichts als eine sonderbare Laune erblickt. Es gibt keine Idee, keine Ideen, keine Konsequenz, es gibt Widersprüche, aber genau dazu habe ich mich durchgerungen, wie der Leser vielleicht schon aus dem Titel erraten hat. Heimatlosigkeit, gar Apotheose der Heimatlosigkeit – kann hier von äußerlicher Abgeschlossenheit überhaupt die Rede sein, wenn meine ganze Aufgabe genau darin besteht, mich ein für allemal von Anfängen und Enden aller Art zu befreien, die wir mit unverständlicher Hartnäckigkeit die allmächtigen Begründer aller großen und weniger großen philosophischen Systeme nennen? Der moderne Gesetzgeber des Denkens stellt ein unerschütterliches Prinzip auf: enden können. Aber wenn man versucht, ihn zu fragen, was ihm das Recht gibt, sein Gesetz mit solcher Überzeugung zu verkünden – dann wird man sehen, dass er im wesentlichen außer »Analogieschlüssen« nichts in petto hat. Ein Haus ohne Dach taugt nichts – ergo ist das Denken ohne Anfang und Ende abzulehnen. Auch ein Haus ohne Heizung erfüllt seine Bestimmung nicht – aber deswegen

müssen sich die Schriftsteller noch lange nicht mit Rauchabzügen und Ofenklappen ausrüsten. Überhaupt sind Analogieschlüsse die ärmlichsten und am wenigsten überzeugenden Beweise, eigentlich überhaupt keine Beweise. Wie intensiv ich indes auch nachdenke, ich kann zugunsten der Abgeschlossenheit keinen einzigen ernsthaften Grund anführen. Im Haus mit dem Dach erschöpft sich alles. In diesem Fall kann man sich doch nicht auf das Streben unserer Vernunft berufen!? Wozu hat unsere arme Vernunft nicht schon gestrebt, und was hat man nicht schon alles mit diesem Streben gerechtfertigt! In vergangenen Zeiten hat man große Hoffnungen in die Vernunft gesetzt – und schon damals übte man Nachsicht mit seinen Bedürfnissen, sogar mit seinen schlechten Gewohnheiten, Vorlieben und Launen. Aber heute, da alle sich der Ohnmacht der Vernunft bewusst sind, da sogar die Metaphysiker Naturwissenschaft treiben und keine Minute lang die Erkenntnistheorie aus dem Auge lassen – ist es denn heute noch sinnvoll, auf die Bedürfnisse der Vernunft Rücksicht zu nehmen?! Ist es nicht umgekehrt? Besteht nicht die erste Aufgabe unserer Zeit im Erlernen der Kunst, die vielen Grenzposten, die unter verschiedenen Vorwänden in Urzeiten von den mächtigen Feudalherren des Geistes errichtet wurden und nur wegen des ewigen Konservatismus der feigen und kurz sightigen menschlichen Natur immer noch als unüberwindbare, sogar »natürliche« Beschränkungen unserer Gedanken gelten, zu umgehen (und zu zerstören)? Wozu ein Abschluss? Wozu ein letztes Wort? Wozu eine Weltanschauung? ... Selbstverständlich spreche ich über die Philosophie und die Philosophen, über Menschen, die im Leben soviel wie möglich sehen, erkennen, erfahren wollen. Für die normale, alltägliche Lebenspraxis bleibt die Abgeschlossenheit nach wie vor ein unabänderliches Dogma. Ein Haus ohne Dach taugt tatsächlich nichts ... Aber das unabgeschlossene, unordentliche, chaotische Denken, das nicht zu einem von der Vernunft gesteckten Ziel führt und widersprüchlich wie das Leben ist – steht es unserer Seele nicht näher als die Systeme, auch die großen Systeme, deren Schöpfer sich weniger darum gekümmert haben, die Wirklichkeit zu erkennen, als sie zu »verstehen«? »Wenn meine Theorie nicht mit den Fakten übereinstimmt – um so schlimmer für die Fakten«, hat Hegel gesagt. Mir scheint, dass nach ihm auch viele andere diese »stolzen« Worte wiederholen könnten – aber nicht alle schaffen es, noch zu Lebzeiten hegelschen Ruhm zu erringen, und dann fällt die ganze Pracht solch selbstsicherer Offenheit in sich zusammen. Natürlich schätzen die Philosophen ihre Systeme sehr: Sie fallen ihnen nicht in den Schoß, sie verbringen ihr ganzes

Leben über ihnen. Außerdem ist die Nachfrage nach Weltanschauungen groß. Der Mensch will in der Tat die Welt »verstehen« – und manchmal will er es so sehr, dass der Wunsch in ihm die Fähigkeit zur kritischen Einschätzung der vorgelegten Gedankengänge erstickt, und er begrüßt begeistert sogar eine schwache Argumentation. Heute sagt niemand mehr: *credo, quia absurdum* – aber das heißt noch nicht, dass wir uns vollständig vom mittelalterlichen Aberglauben emanzipiert haben, dass wir nicht unser *credo* und unser *absurdum* haben, die aber selbstverständlich dem Geist unseres rationalistischen Jahrhunderts der Eisenbahn und der Elektrizität entsprechen. Übrigens lasse man sich nicht durch die Illusion der Neuerung täuschen. Wenn man im Gedächtnis nachgrübelt, kann man in den Überresten aus alten Zeiten eine fertige Formel für unser Glaubenssymbol finden. Wie immer man auch den menschlichen Geist diszipliniert, er wird immer den einen oder anderen Vorwand finden, sich unter irgendein »Obdach« zu verziehen und sich in aller Muße irgendwelchen lasterhaften Neigungen hinzugeben, hauptsächlich dem *dolce far niente*. Dagegen kämpft, wie es scheint, die moderne Methodologie unerbittlich an! Dem »Glauben« ist es unter Schießandrohung strengstens verboten, sich den Bezirken annähern, in denen die strenge wissenschaftliche Untersuchung herrscht. Es wurden die verschiedensten Warnungen ersonnen, damit sich die heimtückische Versucherin nicht heimlich in der Vernunft oder im »Herzen« des Menschen einnistet. »Der Glaube ist nicht wissenschaftlich« – das weiß heute jedes Kind, und schon in der Schule lernen wir, uns vor Leuten zu hüten, die sich mit Hirngespinnsten wie Astrologie, Alchemie o.ä. auf ewig kompromittiert haben. Und macht man sich mit den modernen Methodenlehren bekannt, so verlässt man sie vollkommen beruhigt: Durch das dichte Netz der Wachtposten dringt offensichtlich kein Glaube in die Seele des modernen Menschen, auch wenn er kleiner als ein Nadelkopf ist. An der Standfestigkeit des modernen Wissens zweifelt kein Mensch, auch nicht der misstrauischste und erfahrenste. Als Tolstoj und Dostoevskij begannen, mit der Wissenschaft zu kämpfen, bemühten sie sich mit aller Kraft, den Kampf auf die moralische Ebene zu überführen. Die Wissenschaft hat Recht, sie hat Recht, darüber kann nicht diskutiert werden, aber sie dient den Reichen und nicht den Armen, sie entfacht üble Leidenschaften in den Menschen. Sogar Nietzsche besaß nicht immer genügend Kühnheit vor der modernen Wissenschaft, und ihn verwirrte ihre unangreifbare Stelle.

Aber zum Glück erweist sich alles von Menschenhand Gemachte

bei näherer Betrachtung als unvollkommen. Jahrhunderte fortschreitender wissenschaftlicher Arbeit haben glänzende praktische Resultate ergeben, aber im Bereich des theoretischen Denkens hat sich in neuerer Zeit fast nichts getan, obwohl wir eine lange Reihe klingender Namen von Descartes bis Hegel aufzählen können. Die Wissenschaft hat sich die menschliche Seele nicht unterworfen, indem sie alle ihre Zweifel zuließ und auch nicht, wie es die meisten Gebildeten glauben, indem sie die Unmöglichkeit einer befriedigenden Zerstreung dieser Zweifel nachwies. Sie verführte die Menschen nicht durch Allwissenheit, sondern durch Bequemlichkeiten des Alltags, denen die Armut leidende Menschheit so lange mit dem Ungestüm nachjagte, mit dem ein durch anhaltendes Fasten geschwächter Bettler sich auf ein Stück Brot wirft, das man ihm anbietet. Als Krönung der positivistischen Wissenschaften gilt die Soziologie, die die Ausarbeitung solcher Bedingungen gesellschaftlichen Zusammenlebens verspricht, unter denen Not, Mühsal und Leiden auf immer von der Erde verschwinden. Ist das nicht verführerisch? Und sollte man sich nicht angesichts solch verlockender Perspektiven von den chimärenhaften Hoffnungen trennen, mit denen die Menschheit in früheren Zeiten lebte? Und das alte *credo, quia absurdum* ist abgelöst worden durch das neue, genauer: erneuerte und undurchschaute *credo, ut intelligam*. Man muss nur das Weltgebäude verstehen, und auch das höchste Ideal, das sich die menschliche Phantasie ausmalt, wird verwirklicht. Im Freudentaumel hat allerdings niemand bemerkt, dass die arme menschliche Vernunft, diesmal geleitet von der Wissenschaft, dieser Inkarnation der Vorsicht und des Misstrauens, schon wieder in die Patsche geraten ist, und dass der Glaube an die »Einsicht« nun wirklich keinen Vorteil gegenüber anderen herrschenden Glaubensrichtungen hat. Wozu denn überhaupt ein Ideal, ein Wort, vor dem sich die Menschen schon von klein auf ehrfürchtig verneigen? Es gibt keinen philosophisch gebildeten Menschen, der das scholastische *credo, ut intelligam* nicht kennen würde – aber alle sind überzeugt davon, dass dieser Satz nichts mit uns zu tun hat, und dass wir weit von dem kindlichen Zustand entfernt sind, in dem der Glaube den Charakter und die Richtung unserer geistigen Interessen bestimmt. Wir sind so fest davon überzeugt, durch die wissenschaftliche Bildung auf immer vor widersinnigen Begeisterungen geschützt zu sein, dass wir dem armen Verbannten in letzter Zeit wieder erlaubt haben, sich uns offen zu nähern. »Für unsere Vorfahren war es gefährlich, sich mit dem Glauben einzulassen. Ungebildet und unzivilisiert haben sie es nicht verstanden, mit dem Feuer umzugehen, und sind immer seine

Opfer geblieben. Wir aber genießen in aller Ruhe die Wärme und das Licht, denn wir kennen alle Eigenschaften des gefährlichen Elements und fürchten seine zerstörerische Wirkung nicht.« Solche und ähnliche Aussagen haben das Misstrauen des menschlichen Denkens eingelullt und zu einem ungekannten Triumph der Wissenschaft geführt. Wer hat heute noch Lust, die alte Frage zu wiederholen: Was ist Wahrheit? Wer weiß nicht, dass diese Frage von einem wissenschaftlichen Standpunkt aus keinen Sinn hat, denn wie auch immer die Antwort ausfällt: Sie hat auf den Lauf und Charakter der wissenschaftlichen Forschung keinen Einfluss. Die Wissenschaft weiß schon im Voraus, was sie will, und ihre Bestrebungen formuliert sie als Grundsätze, die sie Axiome oder beweisunbedürftige Prämissen nennt.

II.

In der letzten Zeit, in der die ewigen theoretischen Diskussionen besonders die Frage nach der Herkunft der Axiome zugespitzt haben, lässt sich in der philosophischen Literatur ein außerordentlich wichtiges, meines Erachtens sogar bedeutungsvolles Phänomen beobachten. In Deutschland tritt eine ganze Reihe von gelehrten Philosophen mit dem Versuch einer sogenannten normativen Kausaltheorie auf. Wesentlich Neues haben sie nicht zu bieten. Die normative Theorie ist nur eine Spielart des Kantianismus. Aber hier ist wichtig, dass die zeitgenössischen Wissenschaftler es für notwendig halten, besonders jene Seiten der kantischen Lehre zu unterstreichen, die der berühmte Begründer des transzendentalen Idealismus nicht in den Vordergrund rücken wollte. Der Zusammenhang von Wissenschaft und Ethik bei Kant ist jedermann auch ohne die Untersuchungen seiner jüngsten Schüler klar. Aber bei ihm wird, auch wenn er den Primat der praktischen Vernunft anerkannt hat, die Gesetzmäßigkeit der Naturerscheinungen nie in direkter Abhängigkeit von unseren ethischen Forderungen dargestellt. Bei ihm schwebt das »Gesetz« despotisch über den Erscheinungen der äußeren Welt und über der menschlichen Seele. Aber darin erschöpft sich auch schon der ganze Zusammenhang. Die Natur und der Mensch ordnen sich unter – Kant war damit vollends zufrieden. Die Denker von heute – sei es, dass sie mehr wollten, sei es, dass sie fühlten, ein unverändertes Festhalten an Kants Position sei unmöglich – sind darüber hinausgegangen. Sie anerkennen kein unabhängiges Gesetz für die theoretische Vernunft – sie stellen es unter die

Kuratel der praktischen Vernunft und unternehmen den Versuch einer ethischen Begründung der bei Kant selbständigen Kategorie der Kausalität. Mit Kant behaupten sie, dass den Erscheinungen der äußeren Welt keine Gesetzmäßigkeit zukomme, dass die menschliche Vernunft sie dort hineinprojiziere, aber nicht deswegen, weil die Vernunft aus unerfindlichen Gründen *nolens volens* in dieser vielleicht subalternen und zweideutigen administrativen Polizeierolle auftreten muss, sondern weil dies *die höchste, durch die Moral selbst gerechtfertigte und geheiligte Rolle sei*. Und wenn die Moral erst einmal auf der Bühne erschienen ist – Hut ab, zu weiteren Diskussionen besteht kein Anlass.

Nun versteht der Leser vielleicht, welchen Sinn und welch große Bedeutung Nietzsches Angriff auf die Moral hat. Die deutschen Philosophen, die das Kausalitätsgesetz ethisch begründet haben, gingen ihren Weg, ohne vermutlich von der Existenz Nietzsches auch nur etwas zu ahnen. Nietzsche, der sich schon in den siebziger Jahren vom Universitätsbetrieb gelöst hatte und sich überhaupt wenig für zeitgenössische philosophische Lehren interessierte, hatte vermutlich nichts über die neusten Strömungen in der deutschen Philosophie gehört, und so lag ihm der Gedanke fern, sich mit dem selben Problem wie die offiziellen Vertreter seines Fachs zu beschäftigen. Er hat es doch getan, allerdings auf seine Weise. Zu der Zeit, als man in Deutschland alle Kräfte darauf verwendete, das fallende Prestige der Gesetzmäßigkeit zu stützen, und der letzte und wertvollste Trumpf – die Moral – ausgespielt wurde (mit etwas anderem war schon gar nicht mehr zu rechnen), äußerte Nietzsche die unerwartete Meinung, dass diese Berechnung mit Falschgeld operiere, dass die Moral selber gerechtfertigt werden müsse und dass sie letzten Endes auch nicht für die Wissenschaft bürgen könne. Diesen Gedanken hat Nietzsche nirgends mit der wünschbaren Vollständigkeit und Präzision formuliert. Ich bin nicht einmal sicher, ob er sich dieses Gedankens klar bewusst war. Anscheinend hat er eher instinktiv gefühlt, dass er nicht gegen die Wissenschaft zum Kampf antreten könne, bevor nicht ihre ewige und mächtige Verbündete außer Gefecht gesetzt wäre – die Moral. Sein Instinkt hat ihn nicht getäuscht, wie wir gesehen haben. Nun sind auch die Vorsichtigsten davon überzeugt, dass die Grundvoraussetzungen, die Axiome der wissenschaftlichen Erkenntnis nur auf der Moral beruhen. War das ein voreiliges Eingeständnis von ihrer Seite? Hätten sie sich nicht denken können, dass die tausendjährige Moral irgendwann ihre Aura verlieren würde? Durchaus möglich, aber das Wort ist ausgesprochen und wird wohl kaum jemals in Vergessenheit geraten. Tolstoj,

Dostoevskij und andere bemühten sich, die Moral gegen die Wissenschaft ins Feld zu führen – aber ihre Anstrengungen in dieser Richtung blieben erfolglos. Moralität und Wissenschaft sind Schwestern, die von *einem* gemeinsamen Vater gezeugt wurden, der *Gesetz* oder *Norm* genannt wird. Zeitweise können sie gegeneinander kämpfen und einander sogar hassen, wie es häufig unter Geschwistern vorkommt, aber früher oder später macht sich die Blutsverwandtschaft bemerkbar, und sie versöhnen sich bestimmt. Die Deutschen wissen das gut. Überall bei ihnen – in der Schule, in der Armee, in der Moral, in der Polizei, in der Philosophie – gibt es ein oberstes Prinzip: Ordnung über alles. Zweifellos – das Prinzip ist nützlich: Man braucht sich nur in Erinnerung zu rufen, welche glänzenden Siege unsere disziplinierten Nachbarn in allen möglichen Bereichen während kurzer Zeit errungen haben. Noch vor kurzem standen sie am Schwanz der europäischen Kultur, und nun erheben sie mit guten Gründen den Anspruch auf die Hegemonie. Und wenn sich Wissenschaft und Moral auch nur utilitäre Aufgaben gestellt haben, so muss man doch anerkennen, dass sie das Ihre erreicht haben. Aber sie sind bekanntlich daran, noch mehr einzufordern. Sie wollen die höchsten Souveränitätsrechte über die menschliche Seele für sich, und hier taucht wieder die alte Frage auf, die trotz aller Erkenntnistheorie jetzt und auch in Zukunft nicht in Vergessenheit gerät. Aufs Neue fragt man: Was ist Wahrheit? Die Wissenschaft schweigt. Die Moral posaunt gewohnheitsmäßig die alten, bereits sinnlos gewordenen Worte heraus. Aber kaum jemand glaubt ihnen noch.

III.

Die Moral ist wissenschaftlich – die Wissenschaft moralisch. Es liegt auf der Hand, dass die Erkenntnistheorie etwas sehr Wesentliches aufgedeckt hat. Die Voraussetzung der kritischen Philosophie lautet: Die Vernunft, deren Fähigkeiten sie als Hauptgegenstand ihrer Untersuchungen betrachtet, ist etwas Unveränderliches, sich selbst Gleiches, vollkommen autonom und auf nichts gegründet. Kants gesamte Überzeugungskraft beruht auf seiner Bereitschaft, die Mathematik mit den Naturwissenschaften unter der allgemeinen Bezeichnung Wissenschaft zu vereinigen. Woher diese Bereitschaft? Für einen leidenschaftslosen Menschen, der gezwungenermaßen leidenschaftslos ist – wer verzichtet schon freiwillig auf seine Leidenschaften und Wünsche? –, eröffnet

sich hier erst in seiner ganzen Unbezweifelbarkeit ein außerordentlich wichtiger Umstand. Jeder philosophische Forscher wirft früher oder später den Ballast reiner Ideen ab, der ihm den Rücken schwierig macht, und hält Rast, um lebendiges Wasser aus der empiristischen Quelle zu schöpfen – obwohl er am Anfang ein heiliges Versprechen abgelegt hat, den Empirismus nicht einmal zu berühren. Kant musste innehalten, Kant brauchte mehr als alles andere im Leben Erholung und ein Ende – nach jenem schwierigen Weg, auf den ihn Hume mit seinem Skeptizismus gezwungen hatte. Aber seine menschliche Schwäche direkt zuzugeben und wie jeder ermüdete Wanderer zu sagen: »Ich bin müde und will ausruhen, auch wenn ich mich verirrt habe oder mir nur einbilde, mein Ziel erreicht zu haben« – hätte sich einer der Begründer der großen Systeme, seit es die Philosophie überhaupt gibt, eine solche Aufrichtigkeit erlaubt? Aber man muss auch Folgendes sagen: Wer will den Ruhm eines Alexanders des Großen erwerben und sich die Welt unterwerfen, indem er den Gordischen Knoten nicht entwirrt, sondern durchhaut? Wenn der Mensch die Fähigkeit und die Kraft verliert, sich vorwärts zu bewegen, dann beginnt er sich einzureden, dass er bis ans Ende gegangen sei, dass man nicht weiter gehen könne und müsse, dass es an der Zeit sei, anzuhalten und eine Weltanschauung zu konstruieren. Hier liegt vielleicht auch der Schlüssel zu dem Rätsel, weshalb jede neue Generation sich ihre eigenen Wahrheiten ausdenkt, die wenig mit den Wahrheiten früherer Generationen gemeinsam haben und nicht einmal direkte Abhängigkeit von ihnen aufweisen, obwohl sich die Historiker bemühen, das Gegenteil zu beweisen. Worin kann eine Verbindung und gegenseitiges Verständnis bestehen zwischen einem kraftstrotzenden Jüngling, der ins Leben tritt, und einem müden Greis, der Bilanz zieht? Schließlich ist auch nicht jede Müdigkeit gleich. Manchmal flieht der Schlaf die Menschen nach einer überaus anstrengenden Arbeit und langem Wachen, und wie oft schenkt umgekehrt diese kapriziöse Gottheit ihren Segen einem faulen Müßiggänger. Da komme mir noch einer mit seinen Erörterungen über das Wohl der Erholung und die Notwendigkeit von Enden! Welch schlagende Beweise er auch bringt, mit welcher Überzeugung er sich auch in die Pose Alexanders des Großen wirft, in den bekannten Fällen verschwendet er seine ganze Argumentation und sein ganzes Deklamationspathos umsonst. Das Schicksal will es so: Dieser Mensch kann sich jetzt nicht erholen oder schlafen. Den Schlaf und die Ruhe zu verherrlichen, einem Menschen, für den Schlaflosigkeit und ewige innere Unruhe fast zur zweiten Natur geworden sind, die mora-

lische Notwendigkeit von Schlaf und Ruhe zu predigen – gibt es einen unnützeren und platteren Hohn? Jedes Finale und alle letzten Worte, sogar die berühmten metaphysischen Tröstungen scheinen ihm eitles und ärgerliches Geschwätz. Wenn man ihn fragen würde: »Wohin gehst du, worauf hoffst du?« – so würde er mit den Worten des Dichters antworten:

Je vais sans savoir où, j'attends sans savoir quoi.

Unvorstellbar, dass dieser Mensch gemeinsam mit Kant und den Kantianern die Norm, das Gesetz, die Ordnung zur Krönung der Schöpfung erklärt oder dass er irgendeine Voraussetzung, die ihm die Ethik vorschlägt, anerkennt, um die Welt zu verstehen! Er sucht ja überhaupt kein »Verständnis«. Verstehen – das heißt, das Unbekannte ins Bekannte zu überführen, aber er hat ja bereits alles Bekannte gesehen, erfahren, erfragt, und vor dem Bekannten ist er geflohen, ohne sich umzusehen. Wenn er noch eine Hoffnung hegen kann, dann nur in der Annahme, dass *das Bekannte nichts mit dem Unbekannten gemeinsam haben könnte*, dass sogar das Bekannte so bekannt gar nicht sei, wie man gemeinhin denkt, und dass folglich alle Spekulationen und die ungezählten Glaubensrichtungen, mit denen sich Einzelpersonen und ganze Völker getröstet haben, nur trügerische Illusionen seien, vielleicht nicht einmal ohne Reiz, aber doch kurzlebig und weltfremd. In seiner Terminologie existiert das Wort »verstehen« und damit auch das Wort »Ende« vermutlich gar nicht. Ist es denn nötig, die Welt zu verstehen, ist es nötig, unsere Welterkenntnis durch das einzuengen, was wir schon früher erkannt und erfahren haben? Er hat nur einen Wunsch – vorwärts zu gehen. Wo geht er hin? Wo findet er Unterschlupf? Diese Fragen haben für ihn jeden Sinn verloren. Er ist immer mehr davon überzeugt, dass die Wörter »Ruhe«, »Unterschlupf« und andere gleichbedeutende längst nicht den Wert haben, den ihnen die Philosophie beimisst. Welches Recht haben die Menschen angesichts dessen, was sich vor ihren Augen abspielt? Die Bestätigung, dass Ruhe und Selbstzufriedenheit das letzte Ziel unserer Existenz darstellen? Und dass die menschliche Sprache und die menschliche Erfahrung für die Erklärung aller Geheimnisse des Lebens tauglich sind? ...

All das mag den Anschein erwecken, nichts mit der Sache zu tun zu haben. Man wird mir bedeuten, dass alle lyrischen Ausschweifungen unzeitgemäß sind, wenn philosophische Fragen aufgeworfen werden, dass sie ins Reich der Poesie gehören, dass sogar Shakespeare verstummen muss und nur zuhören darf, was die Sachverständigen ihm

erzählen. Das wäre angemessen, wenn die Philosophen über selbständige und unabhängige Untersuchungsverfahren verfügten, wenn die Philosophen nur aus Ideen und nicht aus Nerven und Muskeln bestünden ... Die sprichwörtlich gewordene geistige Unerschütterlichkeit der meisten Wissenschaftsvertreter hat nicht nur in der Öffentlichkeit, sondern auch unter den Eingeweihten die Überzeugung hervorgebracht, dass trockene, objektive Beweise beim Philosophieren das entscheidende Moment darstellten. Die Themen sehen auch nicht so aus, als könnte sich irgendeine »Seele« dafür interessieren, und versprache man ihr als Belohnung die persönliche Unsterblichkeit und das mohammedanische Paradies mit all seinen konkreten Vorzügen ... Aber das ist, wie bereits gesagt, eine Verirrung höchsten Grades. Der Philosoph kennt die Müdigkeit, die jedes beliebige Ende einem allzu langen Umherschweifen vorzieht. Der Philosoph fürchtet Unklarheit und Unbestimmtheit mehr als alles andere und wird einer einzigen streng umrissenen Verirrung ein ganzes Dutzend transzendenter, aber verschwommener Wahrheiten opfern. Und wie fürchtet er erst schwankenden, unsicheren Boden! Erinnern Sie sich an Heines leidenschaftliche Träume an das heimatliche Deutschland auf einem schaukelnden Schiff?

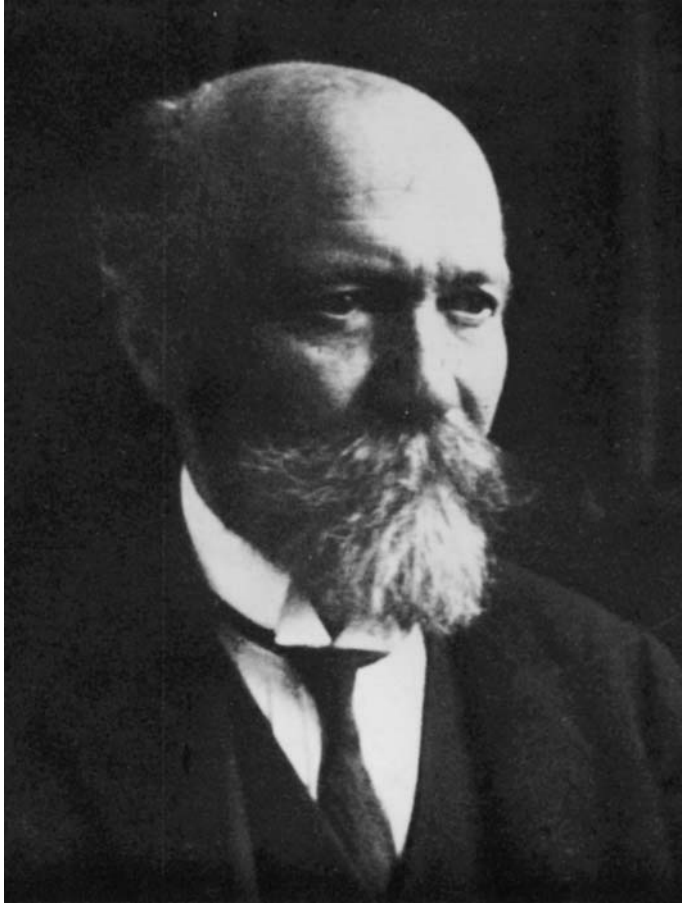
... Immerhin, mag Torheit und Unrecht
Dich ganz bedecken, o Deutschland.
Ich sehne mich dennoch nach Dir:
Denn wenigstens bist Du doch festes Land.

Hatte Kant nicht dieselben Gedanken, als er Humes Argumentation las, die die Grundprinzipien der Wissenschaft erschüttert? Der Philosoph ist ein Mensch – und nichts Menschliches ist ihm fremd. Er mag breite, ausgetretene Pfade, auf denen sich das theoretische Denken leicht und frei bewegen kann, wo es nicht einmal ein Bäumchen oder einen Grashalm gibt, wo die gerade Linie vorherrscht. Am wohlsten fühlt er sich auf einem weiten, ebenen Platz. Hier kann man beherzt zu Trommelschlag in einer feierlichen Zeremonie aufmarschieren, ohne nach vorne oder zurück zu schauen, mit der einzigen Sorge, nicht aus dem Takt zu fallen und so weit wie möglich »auszuschreiten«. Der Philosoph schätzt nur das logische Denken, d. h. die sichere Bewegung in der einmal eingeschlagenen Richtung, denn so wird die *Trägheitskraft* nicht für das ewige Ausschauen, die Wegsuche, den Kampf mit dem »freien Willen« und seinen ständigen Begleitern – den Zweifeln – verschwendet. Zwar

spricht der Philosoph lieber vom Schweben als vom Marschieren und legt nie offen dar, dass die Logik, die Hauptquelle seiner Kräfte, nur aus Nachlässigkeit bisher noch nie dem Trägheitsgesetz gegenübergestellt worden ist, dessen Ausdruck sie ist, war und bleiben wird. Aber es ist ja hinlänglich bekannt, dass alle Menschen eine Schwäche für hochtrabende Worte haben ...

Ich habe bei weitem nicht alle Angewohnheiten und Vorlieben der Gelehrten beschrieben, aber ich denke, das Gesagte reicht. Es ist offensichtlich, dass sie sich selbst in Verruf bringen, wenn sie behaupten, dass sie keine »Seele« und keine Leidenschaften haben, dass sie ganz das verkörperte Streben nach einer abstrakten Wahrheit darstellen, dass ihre »Überzeugungen« nicht auf ihrer »Psychologie« gründen und dass Shakespeare nicht in die Diskussion um die Frage des Kausalitätsgesetzes hineingezogen werden darf. Der Philosoph fürchtet sich, freut sich, liebt, hasst, wird müde, streckt sich, döst, schläft sogar – genau wie gewöhnliche Sterbliche, auch wenn er die Angewohnheit hat, unverständliche und für Uneingeweihte fremde Wörter und Termini zu gebrauchen, sogar zur Bezeichnung seiner alltäglichsten Körperfunktionen. Man sollte die Grundvoraussetzungen der Philosophie, ihre Axiome, nicht für objektive Wahrheiten halten. Ruhe, Gemessenheit, Kühle, Gleichgültigkeit – auch das sind menschliche Eigenschaften, die vielleicht der Wahrheitsfindung dienen, vielleicht aber auch Plumpheit und Schwerfälligkeit erzeugen und den Menschen an seinen angestammten Ort fesseln und ihn zu ewigen und ehrwürdigen, aber auch kurzsichtigen und falschen Urteilen verleiten. Ein echter Lebensforscher darf nicht sesshaft sein und an bestimmte Untersuchungsverfahren glauben. Er muss auf alles gefasst sein: Er muss zur rechten Zeit die Logik verdächtigen können und darf sich nicht scheuen, wenn es nötig ist, auch zu Beschwörungen zu greifen, wie das Dostoevskij und Nietzsche getan haben. Er muss sich aufrecht halten und den Himmel betrachten können, er darf sich aber auch, wenn es nötig ist, nicht davor ekeln, sich tief zu bücken und die Wahrheit auf der Erde zu suchen. Wenn ein Mensch Ihnen sagt, *scire est per causas scire*, besteht kein Zweifel mehr: Er existiert nicht mehr für die Philosophie, und die Philosophie existiert nicht mehr für ihn. Es ist längst an der Zeit, die alten Vorurteile wegzuworfen und offen zu erklären: *per causas scire est nescire*. Und hier hat Shakespeare vermutlich etwas zu sagen. Er erzählt uns, dass das Unbekannte, das auf keine Weise in Bekanntes überführt werden kann und soll, tatsächlich existiert. Dass die Ordnung, von der die Philosophen träumen, nur in Schulzimmern vorkommt, dass der feste

Boden früher oder später unter den Füßen der Menschen verschwindet, dass der Mensch danach trotzdem ohne Boden oder auf ewig schwankendem Boden weiterlebt, dass er dann aufhören wird, die Axiome der wissenschaftlichen Erkenntnis für Wahrheiten zu halten, die keinerlei Beweises bedürfen, dass er aufhören wird, sie für Wahrheiten zu halten, und sie Lügen nennen wird. Und dass die Moral, wenn man überhaupt die Beziehung des Menschen zur Welt und zu den Mitmenschen ohne Wortspiel moralisch nennen kann, das begründete Wissen das unvollkommenste Wissen nennt. Seine Devise lautet: die Apotheose der Heimatlosigkeit ... Aber der »Philosoph« hört schon lange nicht mehr zu. Alles ist besser als die Heimatlosigkeit. Es gibt viel Dreck, Unrecht, Torheit und Dummheit in Dir, Deutschland – »wenigstens bist Du doch festes Land.«



6. Nikolaj Losskij

Porträt

Eine eigenwillige Synthese gehen westliches und russisches Denken in der Philosophie von Nikolaj Losskij (1870–1965) ein. Losskij stammt aus einer kinderreichen Försterfamilie, die sich im Westen des russischen Reichs, in Lettland, niedergelassen hatte. Als er 1887 wegen Freidenkerei aus dem Vitebsker Gymnasium ausgeschlossen wird, reist er ohne Pass nach Zürich. Dort lernt er im russischen Emigrantenmilieu die Schriften von Plechanov und Gercen kennen. Weil in Zürich das Mindestalter für Studenten 18 Jahre beträgt, wechselt Losskij bald nach Bern, um dort Philosophie zu studieren. Nach kurzer Zeit wird allerdings das Geld knapp. Losskij reist nach Algier weiter, wo er die Universität beziehen will. Als sich auch dieser Plan zerschlägt, tritt er in die Fremdenlegion ein. Von seiner fünfjährigen Dienstverpflichtung kann er sich vorzeitig nur durch Simulation einer Geisteskrankheit befreien. Im Jahr 1889 kehrt er nach Vitebsk zurück, wobei er einen großen Teil der Reise wegen Geldmangels zu Fuß bewältigt. In Russland fährt Losskij zunächst nach St. Petersburg, um dort Geld für ein Studium im Ausland zu verdienen. 1891 kann er schließlich trotz aller Hindernisse ein naturwissenschaftliches Studium an der Petersburger Universität aufnehmen. 1894 wechselt er an die philosophische Fakultät.

Im Jahr 1896 macht Losskij's Philosophieprofessor ihn mit Vladimir Solov'ev bekannt. Dieser beauftragt ihn mit der Übersetzung verschiedener Kant-Traktate. Aus eigener Initiative beginnt Losskij daraufhin mit der Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft*, die 1907 im Druck erscheint und bis heute den maßgeblichen Text von Kants Hauptwerk in russischer Sprache bietet. Nach Abschluss seines Philosophiestudiums erhält Losskij ein Stipendium, das ihm erlaubt, 1901 Vorlesungen bei Wilhelm Windelband in Straßburg und 1902 bei Wilhelm Wundt in Leipzig zu besuchen.

Losskij betrachtet die Ausarbeitung des Intuitivismus als seine maßgebliche philosophische Leistung. Die erste Konzeption dieser Lehre geht auf das Jahr 1898 zurück. Auf die entscheidende Idee kommt

Losskij unter erschwerten Erkenntnisbedingungen, nämlich während einer Kutschenfahrt im Petersburger Nebel. In seinen Memoiren beschreibt er diesen Moment der Erleuchtung:

Es war ein jener nebligen Tage, an denen alle Gegenstände im Petersburger Herbstnebel ineinander verfließen. Ich war in meine üblichen Gedanken versunken: »Ich erkenne nur das, was meinem Bewusstsein immanent ist, aber meinem Bewusstsein sind nur meine Geisteszustände immanent, also erkenne ich nur mein geistiges Leben.« Ich schaute vor mich auf die neblige Straße, und plötzlich blitzte in mir der Gedanke auf: »Alles ist allem immanent.« Ich spürte sofort, dass das Rätsel gelöst war, dass die Ausarbeitung dieser Idee die Antwort auf alle Fragen lieferte, die mich bewegten [...]. Seit dieser Zeit wurde die Idee der alles durchdringenden Welteinheit zu meinem Leitgedanken. Ihre Ausarbeitung führte mich in der Gnoseologie zum Intuitivismus, in der Metaphysik zur organischen Weltanschauung.¹

Wissenschaftlich formuliert Losskij die Prinzipien des Intuitivismus erstmals in seiner Dissertation *Die Grundlehren der Psychologie vom Standpunkt des Voluntarismus* (1903). Später begründet Losskij diese Theorie systematisch in seinem Buch *Die Grundlegung des Intuitivismus* (russ. St. Petersburg 1906; dt. Halle 1908).

Losskij ergänzt Kants Erkenntnistheorie, Bergsons Intuitivismus und Husserls Phänomenologie durch eine optimistische Spekulation. Nach Losskij erschließen sich alle Erscheinungen dieser Welt dem menschlichen Subjekt durch Intuition. Eine solch unproblematische Wahrnehmung ist möglich aufgrund einer »gnoseologischen Koordination« zwischen Weltstruktur und Erkenntnisstruktur des Ich. Das Ich richtet verschiedene intentionale Akte auf die Wirklichkeit. Die Realität ist auf diese Weise unmittelbar erkennbar und konstituiert sich nicht als abstraktes Bewusstseinsprodukt. Die intersubjektive Überprüfbarkeit von Wahrnehmungsdaten dient Losskij als Nachweis für die Richtigkeit dieser Annahme. Damit wendet er sich in erster Linie gegen Kants unerkennbares »Ding an sich«. Kants Fehler bestehe darin, dass er das Subjekt dogmatisch als einzige Instanz der Realitätskonstitution anerkenne und dabei die Objekte selbst aus dem Auge verliere.²

Losskij charakterisiert seine Philosophie als »idealen Realismus«.³

¹ N. O. Losskij: *Vospominanija. Žizn' i filosofskij put'*. München 1968, 102. (Slavische Propyläen 43)

² S. A. Černov: »Kriticizm Kanta i intuitivizm Losskogo«. In: *Kant i filosofija v Rossii*. Moskva 1994, 151–172.

³ N. O. Losskij: *Vospominanija. Žizn' i filosofskij put'*. München 1968, 199. (Slavische Propyläen 43)

Er unterscheidet eine »ideale« und eine »reale Sphäre« des Seins. Ideal nennt Losskij alle Erscheinungen, die im Gegensatz zu den realen Dingen außerhalb von Raum und Zeit existieren. Gleichzeitig weisen aber alle Erscheinungen der Realität auch eine ideale Dimension aus. Nur aufgrund dieser Idealität kann das Subjekt das Reale intuitiv erkennen. Schließlich postuliert Losskij noch eine dritte, »metalogische« Sphäre, in der die Gesetze der Logik (Identität, ausgeschlossener Widerspruch usw.) nicht mehr gelten. Gott, den Losskij in dieser Sphäre ansiedelt, kann durch »mystische Intuition« erkannt werden.⁴ Auf diese Weise nähert Losskij die Gnoseologie der Ontologie an:

Alle Wissensinhalte bestehen aus Weltwirklichkeit. Die Erkenntnis verarbeitet die Realität nur äußerlich durch Vergleiche, ohne ihr inhaltlich neue Elemente hinzuzufügen: Sie muss die Wirklichkeit weder konstruieren noch rekonstruieren, diese ist selbst im Original gegeben. Deshalb gibt es für den Intuitivismus (den mystischen Empirismus) keinen Grund, wie der individuelle Empirismus die Rolle der Sinneswahrnehmung oder wie der Rationalismus die Rolle der subjektiven Vernunft bei der Erkenntnis überzubewerten. [...] Der Intuitivismus [...] nimmt an, dass die *logische* Identität oder Widersprüchlichkeit, die vom Denken erfasst werden, nur dort vorkommen, wo es eine *reale* Identität oder gegenseitige Ausschließlichkeit gibt.⁵

In seinem Buch mit dem programmatischen Titel *Die Welt als organisches Ganzes* (1915) hat Losskij die gegenseitige Durchdringung von Idealem und Realem weiter ausgearbeitet. Sein zentrales philosophisches Credo richtet sich auf eine harmonische Weltstruktur, in der das Reale unmittelbar mit dem Idealen korrespondiert. Deshalb ist auch umgekehrt das Ideale direkt im Realen erkennbar. Losskij vertritt einen absoluten Wahrheitsbegriff, den er direkt aus der organischen Ganzheit der Welt ableitet:

Wenn die Welt organisch ganzheitlich ist, existieren die Individuen nicht unabhängig voneinander, sondern auf der Grundlage des Systems des Ganzen. In dieser Welt ist die Wahrheit *absolut*: Wissen konstituiert sich aufgrund der Koordinierung jeder Person mit allen Elementen der Welt und beruht auf der Erkenntnis des wahrgenommenen Gegenstandes im Original; deshalb ist die Wahrheit über jeden Gegenstand ein und dieselbe für alle Individuen.⁶

⁴ N. O. Losskij: »N. O. Losskij«. In: Ders.: *Istorija russkoj filosofii*. Moskva 1991, 289–308, 292.

⁵ N. O. Losskij: *Izbrannoe*. Moskva 1991, 328.

⁶ Ebd., 475.

Losskij schreibt seiner holistischen Weltkonzeption auch eine theologische Dimension ein. Weil jedes Individuum Teil des Weltganzen ist, steht ihm grundsätzlich der Weg ins Reich Gottes offen. Im Reich Gottes findet der Weltprozess seine Erfüllung. Jedes Individuum, das nicht in verblendetem Egoismus ausschließlich sein Ich in den Vordergrund stellt, sondern in christlicher Nächstenliebe die Vereinigung der Menschen im Blick behält, kann Teil dieser ultimativen Ganzheit werden:

In der Tat ist jedes Individuum ein möglicher Teilhaber des Reiches Gottes, das durch eine einheitliche Ganzheit charakterisiert ist, in der sich das einheitliche Wesen aller Personen äußert, welche die Welt bilden. Sogar im Zustand der Vereinzelung der Personen, im geistig-materiellen Reich äußert sich dieses einheitliche Wesen in der Präsenz des abstrakten Logos für alle, in der Möglichkeit der Intuition, im Ungenügen der geistig-materiellen Welt und in vielen anderen Merkmalen.⁷

Mit Nachdruck unterstreicht Losskij jedoch die Tatsache, dass auch im Reich Gottes die Individualität jedes Einzelnen gewahrt bleibt, obwohl sich dort alle in ein Ganzes einfügen. Unverkennbar ist auch die für Losskij typische Betonung der Dynamik seiner Konzeption:

Das Leben in Gott kann kein Schaffen sein, das vom Schaffen der anderen Wesen isoliert ist; die vollkommene Liebe zu Gott, der die Welt in Liebe erschaffen hat, schließt notwendig auch die Liebe zu all seinen Geschöpfen ein. Daraus folgt, dass das Schaffen aller Wesen, die in Gott leben, vollkommen einmütig, gemeinschaftlich sein muss. Jeder Teilhaber des Reiches Gottes muss seinen individuellen, d. h. besonderen, unwiederholbaren und unveränderlichen Beitrag an dieses gemeinsame Schaffen leisten: Nur in diesem Fall wird sich die Tätigkeit der Teilhaber gegenseitig ergänzen und ein einheitliches, uneingeschränkt schönes Ganzes bilden, anstatt sich in ewiger Wiederholung zu erschöpfen. Das heißt, dass alle Geschöpfe, die in ihrem idealen Wesen dem göttlichen Willen entsprechen, über eine besondere, einzigartige und unverwechselbare Persönlichkeit verfügen.⁸

Interessant ist der Begriff des »kosmischen Körpers«, den Losskij diesem Reich Gottes zuspricht. In der Unverletzbarkeit dieses kollektiven Körpers sieht Losskij letztlich auch die Unsterblichkeit des Individuums gewahrt. Er gleitet hier allerdings endgültig in eine eschatologische Spekulation ab:

⁷ Ebd., 473.

⁸ N. O. Losskij: »N. O. Losskij«. In: Ders.: *Istorija russkoj filosofii*. Moskva 1991, 289–308, 299 f.

Die Teilhaber des Reiches Gottes haben räumliche Körper und bestehen ausschließlich aus Licht, Ton, Wärme und anderen Sinnesqualitäten, die den absolut wertvollen geistigen Inhalt verkörpern und ausdrücken. Ein solch geistig-körperliches Ganzes nimmt den Wert einer absolut vollkommenen, idealen Schönheit an. Die verklärten Körper der Himmelsbewohner sind nicht voneinander isoliert, sondern durchdringen einander. Was den »angestammten« Körper angeht, so ist jeder Teilhaber des Reiches Gottes durch vollkommene Liebe mit der ganzen Welt verbunden und hat deshalb einen *kosmischen* Körper: Die ganze Welt dient ihm als Körper. [...] Es gibt im Reich Gottes keinen Tod, weil alle seine Teilhaber untereinander in vollendeter Liebe verbunden sind und keine Akte der Abstoßung vollziehen. Auf diese Weise sind ihre verklärten räumlichen Körper keinerlei zerstörerischen Einflüssen ausgesetzt.⁹

Losskij begnügt sich nicht mit einer religionsphilosophischen Ausdeutung seiner Konzeption. Weil sein Weltverständnis die Ganzheitlichkeit aller Erscheinungen betont, integriert er auch Darwins Evolutionslehre in seine Philosophie. Gerade in der menschlichen Evolution erblickt Losskij ein Paradebeispiel für seine These der gegenseitigen Verschränkung von Idealität und Realität. Die Entwicklung des homo sapiens beruht einerseits auf der in allen Lebewesen angelegten Potenzialität, die sich im Evolutionsprozess realisiert, und andererseits auf der göttlichen Gnade. Konsequenterweise bejaht Losskij auch die Idee der Reinkarnation, auf der die ganze Evolution beruhe.¹⁰ Losskij sieht sich in seiner Konzeption bestärkt durch Pavel Florenskijs Buch *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, dessen Manuskript ihm der Autor im November 1913 zuschickt. Auch Florenskij versucht eine religionsphilosophische Synthese des menschlichen Wissens: Er zielt dabei auf eine ganzheitliche Wahrheit, in der die diskursive Differenzierung der Welt mit der intuitiven Integration eine Einheit bildet.¹¹ In dieser paradoxen Identität spiegelt sich die göttliche Dreieinigkeit, nach deren Vorbild Florenskij die ganze Welt strukturiert sieht. Ein wesentlicher Unterschied zu Losskij besteht allerdings in der Tatsache, dass Florenskij auch die Logik als Denkmethode zu überwinden sucht, während Losskij stets auf die logische Kohärenz seines Gedankengebäudes bedacht ist.

Die Welt als organisches Ganzes ist Losskijs letzte größere Arbeit, die er in Russland schreibt. Der Oktoberrevolution steht er ablehnend ge-

⁹ Ebd., 300. Vgl. auch den Aufsatz »The Resurrection of the Body«. In: *Anglican Theological Review* 31 (1949), 71–82.

¹⁰ Losskij, der sich als christlicher Philosoph versteht, geht allerdings nicht auf die Tatsache ein, dass er sich hier bereits außerhalb des Christentums befindet.

¹¹ N. O. Losskij: *Izbrannoe*. Moskva 1991, 587.

genüber, weil er zwar sozialpolitische Reformen für notwendig hält, gleichzeitig aber für Rechtsstaatlichkeit und Demokratie eintritt. Nach der Revolution kann Losskij zunächst weiter Philosophie an der St. Petersburger Universität unterrichten, seine Lebensumstände sind jedoch ärmlich. 1918 stirbt seine zehnjährige Tochter in der ungeheizten Wohnung an Diphtherie. In seinen Memoiren berichtet Losskij von einer Vision, in der er seine tote Tochter erblickt hat. Es ist interessant, dass der Philosoph in dieser Erscheinung einen Beleg für die Richtigkeit seiner ideal-realistischen Weltanschauung erblickt:

Ende Februar 1919, als wir an Marusjas Grab waren, hatte ich eine erstaunliche mystische Vision. Es war ein sonniger Vorfrühlingstag; am Himmel waren kleine helle Wolken; im Zusammenspiel der Birken und der Wolken nahm ich deutlich das liebe Lächeln unserer Tochter wahr. Ein solches Erlebnis kann am einfachsten erklärt werden als die Verbindung der objektiven Wahrnehmung der Birken und der Wolken mit dem subjektiven Phantasiebild. Aber der Vertreter einer organischen Lehre des Weltenbaus darf annehmen, dass ein Toter vorübergehende Reinkarnationsakte in verschiedene Naturelemente vollziehen und auf diese Weise in Kontakt zu uns treten kann.¹²

Der Tod seiner Tochter – neben dem Verlust dreier Geschwister durch Selbstmord der schwerste Schlag im Leben des Philosophen – verstärkt in Losskij die Neigung zum christlichen Glauben. Im Herbst 1921 wird er zusammen mit der Mehrheit der Petersburger Philosophiedozenten wegen »Idealismus« entlassen. In diesem Jahr beginnt auch die bolschewistische Zensur zu greifen: Ein Artikel Losskijs, der eine Kritik der marxistischen Erkenntnistheorie Bogdanovs enthält, kann zwar noch gesetzt werden, aber nicht mehr erscheinen.¹³ 1922 schließlich wird Losskij ausgewiesen und verlässt auf dem berühmten »Philosophendampfer« die Sowjetunion.

Er wendet sich zunächst nach Prag, wo er an der Russischen Universität Philosophie unterrichtet. In der Tschechoslowakei arbeitet er sein philosophisches System weiter aus, vor allem in Gestalt einer selbständigen Ehtik. Im Zentrum seiner Aufmerksamkeit steht dabei die Freiheit des Willens, von der man richtigen oder falschen Gebrauch machen kann. So statuiert Losskij etwa: »Das Leben außerhalb des Reiches Gottes ist das Resultat einer falschen Verwendung der Willens-

freiheit.«¹⁴ Losskij unterscheidet deutlich zwischen der Bedingtheit des Menschen im materiellen Reich und der absoluten Freiheit des Menschen im Reich Gottes. In seinem Buch *Die Freiheit des Willens* (1927) tut er dar, dass der Mensch als Teilhaber des göttlichen Reiches absolut frei ist, nicht nur von der äußeren Welt, sondern auch von seinem eigenen Körper und seiner Vergangenheit, letztlich sogar von Gott. Allerdings setzt diese Freiheit die Erkenntnis der Zugehörigkeit des Menschen zum Reich Gottes voraus. Wer in ausschließlicher Konzentration auf das eigene Ich lebt, kann die Vernetztheit der eigenen Individualität mit dem Weltenbau nicht wahrnehmen und verharret deshalb in einem Zustand höchster Unfreiheit.

Nach der deutschen Okkupation Prags im Jahr 1939 verliert Losskij seine Professur, setzt seine Lehrtätigkeit jedoch Ende 1941 in Bratislava fort. Es mag sein, dass man während der kurzen Unabhängigkeit des slowakischen Staates von 1942 bis 1945 mit Vorbedacht den für seine politische Neutralität bekannten russischen Philosophen an die Universität der Hauptstadt beruft, um den traditionellen tschechischen und österreichischen Einfluss einzudämmen. Allerdings sieht sich Losskij nach dem Einmarsch der roten Armee nach Kriegsende gezwungen, nach Frankreich auszureisen. Bereits 1946 siedelt er jedoch in die USA zu seinem Sohn über, wo er von 1947 bis 1950 als Professor an der Geistlichen St. Vladimir-Akademie in New York wirkt. Als er 1965 im hohen Alter von 94 Jahren in Paris stirbt, umfasst sein Schriftenverzeichnis 34 Monographien und über 220 Artikel.

¹² N. O. Losskij: *Vospominanija. Žizn' i filosofskij put'*. München 1968, 205. (Slavische Propyläen 43)

¹³ Ebd., 211.

¹⁴ N. O. Losskij: *Izbrannoe*. Moskva 1991, 302.

Zum Textbeispiel

Nikolaj Losskij ist das seltene Beispiel eines russischen Denkers, der seine Philosophie auf der Erkenntnistheorie aufbaut. In zahlreichen Publikationen hat er seine Lehre des Intuitivismus bis ins kleinste Detail ausgearbeitet. Losskij geht davon aus, dass das ideale Sein grundsätzlich erkennbar ist. Der Intuitivismus nimmt im Gegensatz zu Kant eine »gnoseologische Koordination« an, die in jedem Fall die Entsprechung von idealem Sein und realer Erscheinung garantiert. Mit diesem Axiom steht und fällt Losskijs Lehre. Seinen Erkenntnisoptimismus begründet Losskij mit der organischen Stimmigkeit der Welt, in die sich auch das menschliche Individuum einfüge.

Die »gnoseologische Koordination« führt bei Losskij zur Absolutsetzung von Husserls »natürlicher Einstellung«. Was allerdings in der Phänomenologie nur als unreflektierte Alltagshaltung seine Berechtigung hat, erhält bei Losskij universale Geltung: Die wahrgenommene Objektqualität eines Gegenstandes ist aus intuitivistischer Sicht die wahre Objektqualität des Gegenstandes.

Von diesem Standpunkt aus kritisiert Losskij alle anderen philosophischen Systeme. Der Kantianismus geht in die Irre, weil er die Objekte nur in ihrer Abhängigkeit vom erkennenden Subjekt gelten lassen will; der Positivismus bleibt für religiöse und übersinnliche Phänomene blind und ignoriert dadurch einen grossen Teil der Weltwirklichkeit; Henri Bergsons Lebensphilosophie ist unbefriedigend, weil sie zwar von einer gültigen intuitiven Erkenntnis der Welt ausgeht, diese aber für inkompatibel mit dem Intellekt erklärt.

Losskijs unermüdliche Produktion von philosophischen Überblicksdarstellungen muss vor dem Hintergrund seines kühnen Anspruchs, Kant überwunden zu haben, verstanden werden. Auch seine *Allgemeinverständliche Einführung in die Philosophie* aus dem Jahr 1956 beginnt mit einer Erklärung des »personalistischen Ideal-Realismus«, wie ihn Losskij selbst vertritt, grenzt dann diese Lehre von anderen ggnoseologischen Ansätzen ab und stellt sie schließlich in einen grösseren metaphysisch-religiösen Zusammenhang. Als Herzstück dieser Arbeit darf das Kapitel über den Intuitivismus gelten, in dem Losskij seine Erkenntnistheorie anhand von anschaulichen Beispielen darlegt.

Nikolaj Losskij

Intuitivismus

In den vorangehenden Kapiteln wurden die grundlegenden metaphysischen Lehren von Zusammensetzung und Aufbau der Welt vorgestellt. Wir fragen nun, wie der Mensch die Welt erkennt. Mit anderen Worten: Wir gehen von der Metaphysik zur Erkenntnistheorie (Gnoseologie) über.

Der Akt der Erkenntnis ist immer auf irgendeinen Gegenstand gerichtet, von dem wir Kenntnis erhalten wollen. Das Ziel dieser Tätigkeit besteht darin, dass wir die *Wahrheit* über den Gegenstand erfahren wollen. Der Akt des Erkennens wird von uns bewusst durchgeführt, und die erschlossene Wahrheit äußert sich in der Form eines *Urteils*. So erkenne ich z.B. beim Betrachten eines Pflanzenblattes, dass »dieses Blatt ein Ahornblatt« ist. Geben wir uns nun Rechenschaft darüber, was Erkenntnis, Wissen und Urteil ist.

Erkenntnis ist immer Erkenntnis einer Sache, eines Gegenstandes. Der Gegenstand wird von mir erkannt, wenn ich jenen besonderen Akt auf ihn richte, den wir den Erkenntnisakt nennen. Die Erkenntnis eines Gegenstands bedeutet noch kein Wissen über den Gegenstand; um Wissen über einen Gegenstand zu erhalten, muss zum Erkenntnisakt noch der Rezeptionsakt und der Unterscheidungsakt hinzutreten, d.h. der Akt des Vergleichs, der uns erlaubt, einen Gegenstand von allen anderen Gegenständen abzugrenzen. Die aufgezählten Tätigkeiten heißen intentionale Akte (lat. *intentio* – Gerichtetsein auf etwas). Das beste Beispiel eines intentionalen Aktes ist der Rezeptionsakt. Der Rezeptionsakt ist auf einen Gegenstand gerichtet und erhält einen Sinn aufgrund seiner Beziehung zu dem Gegenstand, auf den er gerichtet ist. Dasselbe gilt auch für den Unterscheidungsakt. Außer den intentionalen Akten der Erkenntnis gibt es auch noch weitere psychische Prozesse, die den Charakter von Intentionen haben. So ist z.B. jedes Streben ein intentionaler Akt, der auf ein Ziel ausgerichtet ist.

Jegliche Wahrheit über einen Gegenstand äußert sich in einem Urteil über den Gegenstand, z.B.: »Dieses Blatt ist ein Ahornblatt.« Man unterscheidet beim Urteil gewöhnlich drei Elemente: das Subjekt des Urteils, d.h. genau dasjenige, über das die Wahrheit ausgesagt wird

(»dieses Blatt«), das Prädikat des Urteils, d.h. das, was ich über den Gegenstand erfahre (»zum Ahorn gehörig«), und das Verhältnis zwischen beiden, d.h. ihre wechselseitige Verbindung. Das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat wird häufig mit dem Wort »ist« gekennzeichnet, das nicht nur auf eine Verbindung hinweist, sondern auch den ontologischen Charakter dieser Wahrheit, die Wirklichkeit ihres Inhalts unterstreicht: »In der Tat verhält es sich so.« Deshalb interpretieren einige Denker das russische Wort für Wahrheit [»istina«, U.S.] als »Wesenheit« [»estina« – abgeleitet von »est'« »es existiert«, U.S.]. Symbolisch kann der Aufbau des Urteils in folgende Formel gefasst werden: »S ist P« (Der Buchstabe S bezeichnet das Subjekt, der Buchstabe P das Prädikat).

In meinem System der Logik habe ich folgende Lehre über den Aufbau des Urteils ausgearbeitet. Jedes Urteil bedeutet ein Einschätzen der notwendigen Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat. Im Urteil »Die gerade Linie ist die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten« besteht eine notwendige Beziehung zwischen »Geradheit der Linie« und »Kürze der Verbindung«; im Urteil »Ein in Wasser eingetauchter Körper wird um das Gewicht des von ihm verdrängten Wassers leichter« besteht eine notwendige Beziehung zwischen »Eintauchen im Wasser« und »Verringerung des Gewichts«. Sogar Urteile über ein einzelnes Faktum, die auf der sinnlichen Wahrnehmung beruhen, z.B. das Urteil »Der Wipfel dieser Birke ist ausgedörrt«, enthalten in sich eine notwendige Beziehung: Der Wipfel dieser Birke kann bei einer bestimmten physiologischen Gewebebeschaffenheit und einer bestimmten, jetzt vorhandenen physischen Umgebung nur ausgedörrt sein (jetzt).

Eine Beziehung, die darin besteht, dass bei Vorhandensein eines denkbaren Elements S notwenig auch das andere Element P existieren muss, nennen wir eine Ursache-Folge-Beziehung. Im Urteil besteht eine solche Beziehung zwischen dem Gegenstand und dem Prädikat des Urteils. Üblicherweise beruht das Prädikat indessen nicht auf dem ganzen Gehalt des Gegenstands, sondern genau genommen nur auf einem bestimmten Teil davon. Diesen Kern des Gegenstandes, der für das Urteil die wichtigste Rolle spielt, kann man als Subjekt des Urteils bezeichnen. So ist das Subjekt des Urteils die Grundlage des Prädikats; hinsichtlich des Gegenstands des Urteils ist festzuhalten, dass er in sich die Grundlage für das Prädikat enthält, weil er komplexer strukturiert ist und auch Elemente enthält, die an der Grundlegung des Prädikats nicht beteiligt sind.

Der Gegenstand des Wissens ist ein Ausschnitt aus der Welt, die

einen unendlichen Inhalt hat. Während des ersten Aktes des Wissens, der auf einen uns neuen Gegenstand gerichtet ist, ergibt sich ein Urteil, das den Gegenstand nicht mit irgendwelchen Worten beschreiben kann und nur mit den Demonstrativpronomen »dieser«, »jener« operiert. Von dieser Art ist im oben angeführten Beispiel das Urteil »Das ist ein Blatt«. Schematisch kann man es so darstellen:

:::: – S

Das unbestimmte Zeichen mit den Punkten, das den ersten Teil des Schemas bildet, bedeutet, dass der Gegenstand des Urteils einen komplexen und noch nicht erkannten Inhalt hat.

In nachfolgenden Wissensakten über denselben Gegenstand können Inhalte, die in früheren Urteilen gewonnen wurden, zur Kennzeichnung des Gegenstandes verwendet werden, z.B. »Dieses Blatt ist ein Ahornblatt«, »Dieses Ahornblatt ist gelb« u.ä. Schematisch kann eine solche Urteilsreihe wie folgt dargestellt werden:

::S: – P; :SP: – M usw.

Im Urteil »Dieses Ahornblatt ist gelb« ist im ersten Teil nur der Gegenstand des Urteils genannt, aber nicht das Subjekt des Urteils. Die physiologischen Bedingungen, die zur Begründung des Prädikats »gelb« dienen, bleiben unerkannt. Für ein höher entwickeltes Wissen bezeichnen Inhalte, die in früheren Wissensakten erkannt wurden, nicht nur präzise den Gegenstand, sondern – viel wichtiger – genau jene Aspekte des Gegenstands, die die Grundlage des Prädikats, d.h. die Elemente des Urteilssubjekts bilden, z.B. »Dieses Wasser, auf 100° C erhitzt, begann zu kochen«.

Stellen wir nun die grundlegende Frage für die Erkenntnistheorie. Angenommen, ich blicke auf eine Birke und sehe, dass ihre Blätter grün sind, ihre Rinde weiß ist, dass ihre Blätter – vom Wind bewegt – rascheln. Was geht in meinem Bewusstsein vor, wenn ich diese Eigenschaften der Birke wahrnehme? Kinder, primitive Völker und Leute, die sich nie mit Philosophie befasst und nie über diese Frage nachgedacht haben, können keine genaue Antwort auf diese Frage geben. Jedoch kann man aus ihrem Verhalten schließen, dass sie ihre Wahrnehmung auf folgende Weise deuten. Sie glauben, dass die Birke authentisch, im Original in den Gesichtskreis ihres Bewusstseins tritt,

wenn sie sie anschauen: Die beobachtete grüne Farbe der Blätter, die weiße Farbe der Rinde, das Rascheln der Äste seien nicht subjektive Sinnesempfindungen des Beobachters, sondern Eigenschaften der Birke selbst, die dort 10 Meter von mir entfernt steht, denkt ein Vertreter dieses naturalistischen Standpunktes. Wenn er nach Hause kommt und die Birke nicht mehr sieht, meint er, dass sie dort im Wald mit ihrer grünen Farbe, ihrem Rascheln bleibt, genauso wie sie eben noch im Kreis seines beobachtenden Bewusstseins aufgetreten ist. Eine solche Vorstellung über das Wissen, die Wahrheit und die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt heißt naiver Realismus. Realistisch ist sie deshalb, weil sie die Inhalte der Sinnesempfindungen nicht als subjektives Erlebnis, sondern als Wirklichkeit, als Realität begreift. Sie kann naiv genannt werden, weil sie unphilosophisch, instinktiv, unreflektiert verfährt. In der Tat ist ein Vertreter des naiven Realismus unfähig, selbst seine eigene Vorstellung von der Wahrheit und über den Gegenstand des Wissen so zu beschreiben, wie wir das gerade getan haben.

Die von mir ausgearbeitete Erkenntnistheorie ist dem naiven Realismus von Kindern und primitiven Völkern im Grunde genommen ähnlich. Wenn ich Akte der Erkenntnis, der Rezeption und der Unterscheidung auf einen Gegenstand der äußeren Welt richte, befindet sich gemäß dieser Theorie der Gegenstand selbst in meinem Bewusstsein; ich nehme ihn unmittelbar wahr; ich bin der Beobachtende, und er ist das von mir Beobachtete. Will man eine solche Lehre beweisen, so sind diejenigen Begriffe herauszuarbeiten, die notwendig mit ihr verbunden sind. Dabei muss man sich auf eine Metaphysik stützen, die ausgehend von der Struktur des erkennenden Subjekts und der Welt erklärt, wie eine solche, unmittelbare Erkenntnis der Welt durch uns möglich ist. Ein Gegenstand der äußeren Welt, z. B. ein Baum, kann im Original nur dann beobachtet werden, wenn er außerhalb des Subjekts als individueller Persönlichkeit verbleibt, obwohl er sich im Bewusstsein des Subjekts befindet: In der Tat ist der Gesehene, Begriffene usw. Baum nur ein Gegenstand der subjektiven Beobachtung und keinesfalls ein Geisteszustand des Subjekts. Nur Vorgänge wie Gefühle oder Wünsche des Subjekts, etwa sein Leid, befinden sich als Gegenstand der Beobachtung auch in seinem Bewusstsein und als Erlebnis in seinem persönlichen Leben. In einer kurzen Formel kann man diese Begriffsunterscheidung wie folgt ausdrücken: Ein Gegenstand wie ein beobachteter Baum ist dem Bewusstsein des Subjekts immanent, bleibt aber für das Subjekt der Erkenntnis transzendent; ein Gegenstand wie die begriffene Trauer eines Subjekts ist dem Bewusstsein des Subjekts und dem Subjekt selbst

immanent. Die Akte des Bewusstwerdens und der Erkenntnis sind überindividuell: Die Erkenntnis eines Gegenstands der äußeren Welt besteht in der Einheit von Subjekt und Gegenstand der äußeren Welt. Die personalistische Metaphysik dient der Erklärung, wie eine solche überindividuelle Einheit von Subjekt und äußerer Welt möglich ist. Alle substanziell lebenden Personen sind teilweise einheitlich: Alle sind als Träger identischer formaler Prinzipien ihrer Tätigkeit (Raum, Zeit, mathematische Ideen) zu einem Ganzen verwachsen. Sie sind deshalb so intim miteinander verbunden, weil die Befindlichkeit jedes Einzelnen nicht nur für ihn allein existiert, sondern unbewusst auch für alle anderen Personen. Deshalb wird ein Gegenstand der äußeren Welt für ein erkennendes Subjekt im Original bewusst, wenn es Akte der Erkenntnis, Rezeption und Unterscheidung auf ihn richtet. Eine solche unwillkürliche Wahrnehmung der Gegenstände kann man als Intuition bezeichnen, und eine Erkenntnistheorie, die Wissen als unmittelbare Beobachtung der Gegenstände im Original begreift, heißt Intuitivismus.

In der Umgangssprache wird das Wort Intuition häufig zur Bezeichnung einer ungewöhnlichen Auffassungsgabe bezeichnet; z. B. sagt man von einem begabten Arzt, der bei einem Patienten ohne Untersuchung sofort die richtige Diagnose stellt, er habe aufgrund einer plötzlichen Intuition die Krankheit des Patienten erkannt.

Um Missverständnisse zu vermeiden, muss man sich allerdings vor Augen halten, dass mein Intuitivismus keine Lehre von solchen ungewöhnlichen Einsichten darstellt. Mein Intuitivismus ist eine neue Theorie unseres gewöhnlichen Wissens, der Sinneswahrnehmung der Gegenstände der äußeren Welt, des Erfassens der idealen Seite der Welt, etwa der mathematischen Ideen, u. ä.

Wenn wir uns überlegen, wie wir solche Gegenstände der äußeren Welt erkennen, wie die Farbe der Blätter oder der Rinde einer Birke, das Rascheln ihrer Äste, so kommt uns zunächst in den Sinn, dass visuelle und auditive Wahrnehmungen aufgrund von Reizungen unserer Sinnesorgane zustande kommen; Lichtstrahlen, die von den Blättern und der Birkenrinde reflektiert werden, treffen auf unsere Netzhaut, Luftwellen, die von den Bewegungen der Birkenäste herrühren, bewegen das Trommelfell unserer Ohren. Diese physischen Einwirkungen auf unsere Sinnesorgane sind der Grund für die physiologischen Prozesse, die in unseren Gesichts- und Gehörnerven beginnen und sich in bestimmten Bereichen der Großhirnrinde, dem sogenannten Gesichts- bzw. Gehörzentrum, fortsetzen. Das Gesichtszentrum befindet sich

im Nackenbereich des Gehirns, das Gehörzentrum im Schläfenbereich. Wenn das Gesichtszentrum infolge einer Krankheit oder Verwundung zerstört wird, sind visuelle Eindrücke nicht mehr möglich, der betreffende Mensch wird blind, obwohl seine Augen völlig gesund sind. Wenn das Gehörzentrum zerstört wird, wird der Mensch taub, obwohl der Zustand seines Ohrs normal ist. Viele Wissenschaftler betrachten solche Tatsachen als Beweis dafür, dass physiologische Prozesse, die durch Reizungen der Sinnesorgane ausgelöst werden, für die Empfindungen unseres geistigen Erlebens wie Farbe oder Klang verantwortlich sind. Aus diesen Empfindungen setzt sich ihrer Meinung nach in unserem Geist das Bild des Gegenstandes zusammen. Diese Empfindungen halten sie für unsere subjektiven psychischen Zustände und nicht für Eigenschaften der materiellen Dinge der äußeren Welt. In der äußeren Welt – so glauben sie – existiert keine rote oder grüne Farbe, sondern es gibt nur elektromagnetische Wellen unterschiedlicher Frequenz, keinen musikalischen Klang des Geigenspiels, sondern nur das Schwingen der Saiten. Eine solche Erkenntnistheorie kann man kausal nennen (das lat. Wort *causa* heißt Ursache), indem man darauf hinweist, dass sie die Reizung der Sinnesorgane und physiologische Prozesse in den Gehirnzentren zur Ursache unserer Wahrnehmungen erklärt. Aus dieser Theorie folgt, dass ein dem Bewusstsein immanenter Wahrnehmungsinhalt nur ein subjektives psychisches Bild des Gegenstands darstellt, der Gegenstand der äußeren Welt selbst aber außerhalb des Bewusstseins bleibt, das Bewusstsein transzediert, und dass sein Bild, das in unserem Geist entsteht, dem Gegenstand möglicherweise völlig unähnlich ist. Die Folgen einer solchen Lehre werden in dem Kapitel ausgeführt, das einen Überblick über die verschiedenen Wissenstheorien enthält. Der französische Philosoph Bergson (1859–1941) hat eine Theorie entworfen, in der der Reizung der Sinnesorgane und den physiologischen Prozessen im Gehirn nur eine zweitrangige Bedeutung bei der Konstitution der Wahrnehmung zukommt. Die Lichtstrahlen, die Luftwellen und ähnliche Einwirkungen auf unsere Sinnesorgane sind laut Bergson nicht die Ursache unserer Wahrnehmung, sondern nur der Anlass (Stimulus), der unser Ich dazu auffordert, seine Aufmerksamkeit nicht auf Vorgänge in unserem Gehirn, sondern auf den Gegenstand der äußeren Welt zu richten, der mit unserem Körper in Berührung kommt und ihm nützlich oder schädlich werden kann. Im Laufe der Evolution haben die Tiere laut Bergson Sinnesorgane entwickelt, die auf Gegenstände mit praktischer Bedeutung für den Organismus aufmerksam machen. Aus dieser Sicht begrenzen Vorgänge in un-

serem Nervensystem den Bereich unserer Wahrnehmung, indem sie unsere Aufmerksamkeit darauf richten, was für uns von vitaler Bedeutung ist.¹

Wenn man Bergsons Theorie über die Rolle der physiologischen Prozesse bei der Wahrnehmung und meine Metaphysik akzeptiert, die eine Befindlichkeit substantiell lebender Personen nicht nur beim Einzelnen, sondern unbewusst auch bei allen anderen Personen annimmt, kann man behaupten, dass die Wahrnehmung von Gegenständen der äußeren Welt auch ohne Reizung der Sinnesorgane erfolgen kann. Wenn jemand stirbt oder sich in Gefahr befindet, geschieht es nicht selten, dass Menschen, die dem Schicksal dieser Person verbunden sind, sich aber in großer Entfernung von ihr befinden, sie sehen. Die Tatsache solcher Hellseherei legt den Gedanken nahe, dass die Menschheit, wenn auch in wenig entwickelter Form, über die Fähigkeit zur »außersinnlichen Wahrnehmung« verfüge. Die Vereinigung für psychologische Forschung und der amerikanische Professor Rhine haben eine Anzahl solcher Versuche durchgeführt und statistisch das Vorhandensein einer solchen Fähigkeit nachgewiesen. Rhine führte folgenden Versuch durch: Als Wahrnehmungsobjekt dienten fünf Karten, auf denen ein Kreis, ein Quadrat, ein Dreieck, ein Kreuz und eine Wellenlinie gezeichnet waren. Jeweils eine dieser Karten wurde hinter einer Abschirmung, vor der die Versuchsperson saß, mit der bedruckten Seite nach unten abgelegt, wobei der Versuchsleiter selbst nicht wusste, welche Karte er ablegte. Bei vielen Versuchspersonen überstiegen die richtigen Antworten 20%. Auf diese Weise ist statistisch nachgewiesen, dass die richtigen Antworten nicht zufällig, sondern in der Tat aufgrund außersinnlicher Wahrnehmung gegeben wurden. Die Metaphysik des Ideal-Realismus, demzufolge alle Gegenstände der ganzen Welt unbewusst für alle substanziell lebenden Personen existieren und deshalb erkannt und bewusst werden können, wenn die Person ihre Aufmerksamkeit auf sie richtet, erklärt die Tatsachen der »außersinnlichen Wahrnehmung«.²

Der Intuitivismus deutet im Grunde genommen sogar auch jede gewöhnliche Sinneswahrnehmung als solche Hellseherei, wie sie uns einen weit entfernten Schiffbruch fühlen lässt, bei dem ein uns lieber

¹ Über Ähnlichkeit und Unterschied von Bergsons und meinen Theorien vgl. meinen Aufsatz »Die intuitive Philosophie Bergsons«.

² Vgl. dazu meinen Artikel »Extrasensory Perception and Psychokinesis«. Journal of the Society for Psychical Research, November 1952.

Mensch umkommt. In der Tat ist bei der Wahrnehmung eines Baumes die Reizung meiner Sinnesorgane nur ein Signal, das mein Ich dazu auffordert, seine Aufmerksamkeit auf eben diesen Gegenstand zu richten, der zehn Meter von mir entfernt ist. Der zeitgenössische Philosoph Moncrieff, der eine detaillierte Lehre der unmittelbaren Wahrnehmung von Dingen durch den Gesichtssinn ausgearbeitet hat, nennt sein Buch eine »Wahrnehmungstheorie als Hellseherei«³. Die Erscheinung der Telepathie, d.h. Fälle, in denen wir einen fremden Gedanken manchmal über Tausende von Kilometern hinweg aufnehmen, wird gleich wie die Hellseherei erklärt.

Unser Wissen über die Gemütsverfassung von Personen, die uns umgeben, beruht auf unmittelbarer Wahrnehmung ihrer Trauer, ihrer Freude, ihrer Wünsche usw. und nicht auf einem verstandesmäßigen Rückschluss aufgrund ihres Weinens, Schmunzelns, Lachens und ähnlicher körperlicher Äußerungen. Genauer habe ich diese Frage im Kapitel »Die Wahrnehmung des eigenen und fremden Geisteslebens« meines Buches »Emotionale, intellektuelle und mystische Intuition« untersucht.

Die Erinnerung an das Vergangene basiert genauso wie die Wahrnehmung des Gegenwärtigen auf der unmittelbaren Wahrnehmung des Vergangenen an sich im Original. Das Vergangene, etwa die Erinnerung an meine Besteigung des Vesuvs im Sommer 1902, ist nicht ein Nichtsein geworden; es existiert in meinem ganzen Leben in jener bestimmten Form, über die wir sagen, sie sei nicht etwas Gegenwärtiges, sondern etwas Vergangenes. Ich bleibe als über der Zeit stehende Person unmittelbar mit meiner gesamten Vergangenheit verbunden und kann den intentionalen Akt der Erinnerung auf meine vergangene Position am Krater des Vesuvs richten. Auf diese Weise ist dieses Vergangene wieder in meinem Leben präsent und übt eine intensive Wirkung auf es aus. Die Physiologen heben die Bedeutung verschiedener Hirnzustände für das Gelingen des Erinnerungsvorgangs hervor, gehen aber fehl, wenn sie einer *kausalen* physiologischen Erinnerungstheorie anhängen, d.h. wenn sie denken, dass diese Hirnzustände die *Ursache* für das *Bild* des erinnerten Geschehens seien. Wenn sie recht hätten, würde das bedeuten, dass während des Erinnerns in unserem Bewusstsein nicht das Vergangene an sich entsteht, sondern nur ein neuer Vorgang, nämlich das nun in unserem Geist auftauchende *Bild* des Vergangenen. In diesem Fall hätten wir keine Gewissheit darüber, dass dieses Bild dem Vergangenen auch entspricht. Bergson hat in seinem Buch »Materie und

³ M. Moncrieff, »The Clair Voyant Theory of Perception«, Faber and Faber, London.

Erinnerung« eine Theorie der Erinnerung vorgelegt, die seiner Wahrnehmungstheorie ähnlich ist. Gemäß seiner Lehre sind die physiologischen Prozesse im Hirn nicht die Ursache des erinnerten Gehalts, sondern nur der Anlass, der unser Ich auffordert, seine Aufmerksamkeit auf das Vergangene zu richten und es wieder ins Bewusstsein zu rufen.

Wenn die Hirnzustände nur eine sekundäre Rolle bei der Erinnerung spielen, dann gibt es auch Fälle, die der außersinnlichen Wahrnehmung und der Hellseherei überhaupt gleichen, Fälle also, in denen die Erinnerung des Vergangenen ohne Mitwirkung der Hirnzustände erfolgt. Solche bemerkenswerten Fälle treten etwa auf, wenn ein Ertrinkender oder überhaupt jemand, der am Rande des Todes steht, plötzlich sein ganzes Leben Revue passieren sieht.

Das über der Zeit stehende Ich substanziell lebender Personen ist nicht nur mit der ganzen eigenen Vergangenheit verbunden, sondern auch mit der Vergangenheit der ganzen Welt. Folglich entsteht auch dann, wenn wir uns an die historische Vergangenheit erinnern, das Vergangene im Original vor unserem Ich, natürlich in reduzierter Form und mit vielen Fehlern. Wer die Gelegenheit zu einem Gespräch mit solchen Kennern der Vergangenheit wie etwa dem klassischen Philologen Faddej Francevič Zelinskij oder dem Historiker des alten Griechenland und Rom Michail Ivanovič Rostovcev an der St. Petersburger Universität hatte, erhielt durch die Betrachtung und Erklärung antiker Gegenstände unmittelbar bei ihrer Wahrnehmung eine solche Einsicht in die vergangene Geschichte, die davon zeugt, dass diese Forscher mit ihrem Geist wahrhaftig in jener Vergangenheit lebten. Eine solche Vergangenheitswahrnehmung kann man »Paläoskopie« (Altertums-Schau) nennen.

Unsere eigenen Geisteszustände erkennen wir, wie auch die Gegenstände der äußeren Welt durch Intuition, d.h. dann, wenn wir intentionale Akte der Erkenntnis, der Rezeption und der Unterscheidung auf sie richten. Viele unserer seelischen Vorgänge laufen unbewusst ab, weil wir keine Erkenntnisakte auf sie richten. Das kann man wie folgt erklären: Nehmen wir an, X höre mit einem Freund einen philosophischen Vortrag einer Person an, mit der X in seiner Tätigkeit wetteifert. Der Vortragende legt seine Gedanken geschickt dar und fesselt sein Publikum. X empfindet einen unschönen und unbewussten Neid auf den Redner und flüstert nach einem Schnitzer des Vortragenden seinem Freund eine spöttische Bemerkung zu. Nach wenigen Sekunden erkennt X plötzlich das wahre Motiv seines Spottes, indem er sich an den eben durchlebten Gemütszustand erinnert: Neid, der sich unbewusst in seiner Seele geregt hat.

Noch bis vor kurzem dachten viele Philosophen und Psychologen, dass es unbewusste psychische Zustände gar nicht gebe. In ihren Arbeiten erscheint oft statt des Wortes »Seelenleben« das Wort »Bewusstsein«. Im Sinne ihrer Theorien behaupten sie, dass man mit dem Konzept eines unbewussten Seelenzustands das Vorhandensein eines »unbewussten Bewusstseins« anerkenne und sich so auf plumpe Weise widerspreche. Natürlich haben sie Unrecht: Es ist kein Widerspruch vorhanden, wenn wir in dem oben angeführten Beispiel den unbewussten Neid richtig als unbewussten psychischen Prozess beschreiben. Heute ist die Auffassung, dass es unbewusste psychische Prozesse gibt und dass bedeutende seelische Vorgänge für uns unerkannt und sogar unbewusst ablaufen, durch die Untersuchungen des Psychiaters Freud und seiner Schule weitherum anerkannt. – Aus diesen Bemerkungen wird deutlich, wie grundlegend sich die Begriffe der Psyche und des Bewusstseins voneinander unterscheiden: Die Psyche kann unbewusst sein; im Bewusstsein können auch nichtpsychische Elemente vorhanden sein, z. B. ein Baum, den ich sehe.

Wenn wir einen Gegenstand wahrnehmen oder ihn uns vorstellen, so muss man bei diesem Prozess zwei Seiten unterscheiden – *die subjektive und die objektive*. Die subjektive Seite besteht aus den intentionalen Akten der Erkenntnis, Rezeption, Unterscheidung, Erinnerung usw., die objektive Seite kann von irgendeinem Sein aus der Schatzkammer der Welt vertreten werden: einem materiellen Prozess, meiner Psyche, einer fremden Psyche, einem sozialen, einem idealen Sein usw. Folglich gibt es viele Spielarten der Intuition, oder mit anderen Worten: verschiedene Spielarten der Erfahrung. Man kann sinnliche Qualitäten der Gegenstände, Farben, Laute usw. beobachten; so entsteht *sinnliche* Intuition, und die Gegebenheiten dieser Erfahrung, Farben, Laute, sind nicht subjektive psychische Zustände des Menschen, sondern Eigenschaften der materiellen Prozesse der äußeren Welt. Auf dem Weg der Selbstbeobachtung kann man die eigenen Gefühle und Wünsche und darüber hinaus auch die Gefühle und Wünsche anderer Menschen erkennen. Man kann die ideelle Seite der Welt, z. B. mathematische Ideen, beobachten; so entsteht *intellektuelle* Intuition, verstandesmäßiges Erfassen. Auch Erfahrungen, die sich auf ein metalogisches Sein beziehen, sind möglich; so entsteht *mystische* Intuition; ihre wichtigste Spielart ist die religiöse Erfahrung. Auch der Wert des Seins wird unmittelbar wahrgenommen; so entsteht *axiologische* Intuition; besonders wichtige Spielarten stellen die moralische und die ästhetische Erfahrung dar.

Der Akt der sinnlichen Intuition wird immer von intellektueller Intuition begleitet. Wenn wir etwa einen Apfel wahrnehmen, so finden wir in ihm eine Einheit solcher Eigenschaften wie Farbe, Härte, Aroma und die *Zuordnung* ihrer *Substanzen*; Einheit, Zuordnung, Substanz – all das sind ideelle Aspekte des Gegenstandes, die nur der intellektuellen Intuition, dem verstandesmäßigen Erfassen zugänglich sind. Sogar wenn wir nur eine Farbe wahrnehmen und erkennen und sagen »das ist rot«, nimmt die intellektuelle Intuition an der Wahrnehmung teil; das Rot wird als *Bestimmungsgröße* bewusst, d. h. als etwas anderes als das Grün und – gemäß den Gesetzen der Identität und des Widerspruchs – als etwas grundsätzlich anderes als alle übrigen Bestimmungsgrößen. Das aber ist bereits ein idealistischer Aspekt des Gegenstands.

Die objektive Seite des Bewusstseins ist immer gemeinsam mit den subjektiven Akten der Erkenntnis, Rezeption usw. präsent. Deshalb können wir sie nicht genau trennen und gedanklich voneinander unterscheiden, um so mehr, als uns meistens das Objekt interessiert und nicht die auf es gerichteten subjektiven intentionalen Akte; deshalb fließen intentionaler Akt und Gegenstand in ein Ganzes zusammen, und wir bezeichnen dieses Ganze mit einem Wort. So sagen wir etwa, dass ein sichtbarer und ertastbarer Tisch »meine Wahrnehmung« sei; in Wirklichkeit aber gehört zum Bereich des »Mein« nur der Akt der Wahrnehmung; der Tisch mit seiner Farbe, Härte usw. ist »ein mir Gegebenes«. Um im Bewusstsein genau zwischen subjektiver und objektiver Seite (intentionalem Akt und Gegenstand) unterscheiden zu können, ist es nützlich, in entsprechenden Fällen beides mit einem besonderen Wort zu bezeichnen: Wahrnehmung (Akt der Wahrnehmung) und Wahrgenommenes, Akt des Ertastens und Ertastetes, Vorgang des Vorstellens und Vorgestelltes, Akt der Erinnerung und Erinnertes, Akt des Denkens und Gedachtes usw.

Wenn der subjektive Akt und das Objekt in einem ununterscheidbaren Ganzen zusammenfallen, fällt man leicht in folgende einseitigen Theorien über die Beschaffenheit des Bewusstseins und der Welt. Die einen sehen nur die objektive Seite des Bewusstseins, nämlich allein die äußeren, materiellen Objekte, die anteilmäßig den restlichen Bereich des Bewusstseins dominieren und praktisch am wichtigsten sind; solche Menschen neigen zum *Materialismus*.

Andere, die sich ihrer subjektiv-psychischen Projektionsleistung bewusst sind und auch intersubjektiv wahrnehmbare Gegenstände damit vermischen, subjektivieren und psychologisieren den ganzen Be-

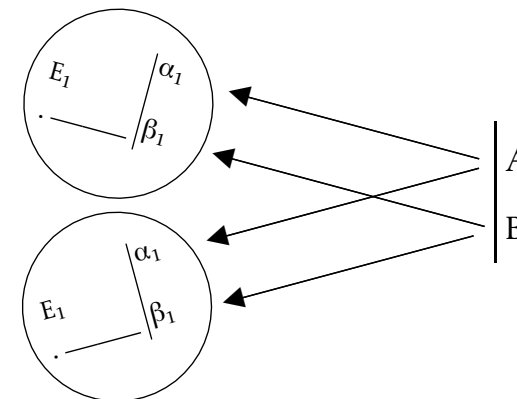
reich des Bewusstseins; solche Leute gelangen zu einem Panpsychismus, zum Solipsismus, o.ä.⁴

Die Gegner des Intuitivismus meinen, dass in dieser Theorie die Erkenntnis der Welt eine einfache Sache sei. Sie sagen: »Alles ist dem Subjekt gemäß dem Intuitivismus unmittelbar gegeben. Es reicht der Wille, und das Subjekt kann augenblicklich über ein vollkommenes Wissen von allen Gegenstände verfügen.« Diese Kritiker lassen Folgendes außer Acht: Der Intuitivismus anerkennt eine vorbewusste Immanenz aller Dinge an sich, vertritt aber gleichzeitig die Ansicht, dass von dieser ursprünglichen Gegebenheit bis zur Erkenntnis aller Elemente ein weiter Weg zurückzulegen ist und dass ein Wesen mit begrenzten Kräften wie der Mensch auch nur in Bezug auf einen einzelnen Gegenstand wie ein Ahornblatt diesen Weg nicht zu Ende gehen kann. In der Tat: Wenn der Akt der Erkenntnis auf den Gegenstand gerichtet ist, so bedeutet dies noch kein Wissen über ihn: Um ein Wissen zu erlangen, das sich in einem Urteil äußert und eine Wahrheit ausdrückt, müssen noch die Akte der Rezeption und der Unterscheidung hinzukommen, die den Gegenstand mit anderen Gegenständen vergleichen und als etwas von ihnen Unterschiedenes erkennen. Für einige Unterscheidungsakte ist zusätzlich auch eine Erinnerung an Vergangenes nötig, damit ein gegebener Gegenstand nicht nur von den ihn umgebenden Gegenständen unterschieden werden kann, sondern auch von den in der Erinnerung verbliebenen Gegenständen der vergangenen Erfahrung. Jeder Gegenstand, und sei es nur ein Ahornblatt, ist unendlich kompliziert und mit der ganzen Welt verbunden. Aber jeder Akt der Erkenntnis liefert einen Wissensinhalt von einem unendlich kleinen Aspekt eines Gegenstandes, etwa über die Farbe dieses Ahornblattes, über seine räumliche Form usw. Deshalb ist jeder Akt des Wissens über einen Gegenstand immer *selektiv*, nur ein herausgegriffener Ausschnitt (oder – lateinisch ausgedrückt – ein Fragment) aus seiner komplizierten Beschaffenheit. Selbst um ein Ahornblatt bis ins Letzte zu erkennen, müsste man eine unendliche Zahl von Akten der Rezeption und Unterscheidung auf es richten. Aber die Kräfte von uns irdischen Menschen und egoistischen Wesen sind beschränkt: Wir können zu einem bestimmten Zeitpunkt nur eine kleine Anzahl von Akten der Rezeption

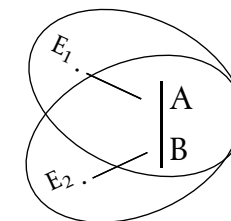
⁴ Der Panpsychismus lehrt, dass die Welt nur aus psychischen Prozessen bestehe. Der Solipsismus (lat. solus ipse – ich allein) lehrt, dass wir nur über eigene Eindrücke und Erinnerungen verfügen, keine einzige Eigenschaft der äußeren Welt kennen und nicht einmal beweisen können, ob sie existiert oder nicht.

on und Unterscheidung ausführen, für eine unendliche Anzahl würde unser gesamtes Leben nicht ausreichen. Deshalb bleibt unser Wissen immer *fragmentarisch*, ausschnittshaft. Die Immanenz aller Dinge, die *conditio sine qua non* der Intuition, d.h. der Ausrichtung des Verstandes auf einen Gegenstand im Original, ist nur eine *notwendige*, keineswegs aber eine *hinreichende* Bedingung der Möglichkeit des Wissens von den Gegenständen der äußeren Welt. Theorien, die die originale Gegebenheit eines Gegenstands im Bewusstsein verneinen, vermögen keine kohärente Erklärung dafür zu liefern, wie Wissen über die äußere Welt zustande kommt, und führen schließlich logisch notwendig in einen selbstzerstörerischen *Solipsismus* oder *Skeptizismus*.

Die Anhänger einer kausalen Erkenntnistheorie halten den ganzen Vorgang der Wahrnehmung und überhaupt alles dem Bewusstsein Immanente für subjektive psychische Zustände des Menschen. Deshalb glauben sie, dass zwei Menschen, die auf denselben Gegenstand schauen, in ihrem Geist zwei verschiedene Bilder des Gegenstandes haben. Schematisch lässt sich das wie folgt darstellen:



Der Intuitivismus würde die Wahrnehmung ein und desselben Gegenstandes durch zwei Personen ganz anders darstellen:



Die Beschaffenheit des Bewusstseins ist in diesen beiden Schemata prinzipiell verschieden. Wenn zwanzig Menschen denselben Baum betrachten, dann nimmt die kausale Theorie an, dass an diesem Vorgang zwanzig Ich, ein materieller Baum und zwanzig psychische Bäume (zwanzig Bilder des Baums) beteiligt sind. Die intuitivistische Theorie nimmt hingegen an, dass sich ein Teil der Bewusstseinssphäre der zwanzig Subjekte als deckungsgleich, als zusammenfallend erweist.

Laut der kausalen Theorie ist jeder Mensch so stark von der Außenwelt getrennt, dass in seinem Bewusstsein nur eigene psychische Vorgänge vorhanden sind; er ist gleichsam lebenslänglich in einer Einzelzelle eingesperrt. Wenn er nach langer Abwesenheit nach Hause kommt und seine Kinder küsst, so küsst er nur ihre Bilder in seinem Bewusstsein, die Kinder selbst bleiben außerhalb seines Bewusstseins. Für den Intuitivismus bedeutet umgekehrt jede einzelne Wahrnehmung, die ich mache, ein Herausgehen aus der Begrenztheit meiner Individualität und das Eindringen des Gegenstands der Außenwelt selbst in mein Bewusstsein. Und wenn ich meine Kinder küsse, die sich über meine Ankunft freuen, so treten sie selbst mit ihren fröhlichen Gesichtern im Original in mein Bewusstsein, und nicht nur ihre Bilder.

Diese Ausführungen über die Vorteile des Intuitivismus überzeugen seine Gegner nicht. Sie glauben, man könne eine Vielzahl von Beweisen zugunsten der Theorie der Subjektivität des Wahrnehmungsvorgangs anführen. Die grundsätzlichen Gruppen von Fakten, die zu dieser Theorie führen, sind folgende:

1. *Verschiedene* Reizungen, die auf *ein einzelnes* Sinnesorgan einwirken, rufen Sinneswahrnehmungen von einem einzigen Typus hervor. Wenn z.B. das Auge mit einem Lichtstrahl auf die Netzhaut, einem Fingerdruck auf den Augapfel oder mit einer Elektrisierung des Sehnervs gereizt wird, so wird Licht wahrgenommen.

2. Umgekehrt ruft *die gleiche* Reizung, wenn sie auf *verschiedene* Sinnesorgane einwirkt, verschiedene Empfindungen hervor. Ein Fingerdruck auf den Augapfel ergibt die Wahrnehmung von Licht, ein Fingerdruck auf den Arm hingegen nur die Empfindung eines Drucks.

3. Zwei Beobachter nehmen nicht selten das selbe Objekt auf unterschiedliche Weise wahr. Einer kann normal sehen, der andere farbenblind sein. Darüber hinaus kann ein und derselbe Beobachter bei unterschiedlichen Körperzuständen sinnfällige Eigenschaften von Gegenständen auf verschiedene Weise wahrnehmen, obwohl sich der Gegenstand selbst nicht verändert hat. Bei einer Santoninvergiftung etwa werden hell beleuchtete Gegenstände gelb wahrgenommen.

Der Intuitivist sieht in diesen Fakten keinen schlüssigen Beweis für die Subjektivität sinnfälliger Eigenschaften. In der Tat ist jeder Reiz, der auf das Auge einwirkt, ein komplizierter Prozess; grundsätzlich sind die Reize stark unterschiedlich, aber es ist durchaus möglich, dass sie einen gemeinsamen Aspekt aufweisen. Es ist möglich, dass der Lichtvorgang aus den Erscheinungen *a v s*, die Elektrisierung aus *a d e*, der Druck auf das Auge aus *a m p* besteht. Nach der Reizung des Auges nehmen wir im ersten wie im zweiten und auch dritten Fall den Aspekt *a*, d.h. Licht, wahr. Anzunehmen, dass Licht aus der Elektrisierung eines Nerven oder aus dem Druck auf einen harten Körper entsteht, ist nicht abwegig, wenn man von modernen physikalischen Theorien ausgeht: Druck auf einen harten Körper muss von elektromagnetischen Schwingungen begleitet sein, und Licht ist eben eine Erscheinung, die aus elektromagnetischen Schwingungen besteht. Deshalb weist die Einheitlichkeit der Wahrnehmung in den drei angeführten Fällen keineswegs die Subjektivität des Lichts nach.

Analog kann auch die umgekehrte Erscheinung erklärt werden – die Verschiedenartigkeit der Wahrnehmungen, die von einem einheitlichen Reiz ausgehen, der auf verschiedene Sinnesorgane einwirkt. Wenn die intersubjektive Beschaffenheit der Reize tatsächlich kompliziert ist und auch jede Wahrnehmung nur das Erfassen eines Teils dieser komplizierten Beschaffenheit erlaubt, dann ist es durchaus möglich, dass wir beim Druck auf die Netzhaut des Auges eine Seite des Reizes, nämlich Licht, und beim Einwirken auf die Haut eine andere Seite, und zwar Druck, wahrnehmen.

Ebenso löst sich auch das Phänomen des Daltonismus, d.h. der Farbenblindheit, auf. Nehmen wir an, zwei Personen, eine mit normalem Gesichtssinn, die andere farbenblind, stehen vor einem Kirschbaum. Der erste sieht Blätter und Früchte des Kirschbaums in zwei völlig verschiedenen Farben, der zweite behauptet, er sehe nur eine Farbe. Diese unterschiedliche Wahrnehmung lässt sich wie folgt erklären: Gegenstände wie Blätter oder Früchte reflektieren in größerer und kleinerer Menge alle Lichtstrahlen. Deshalb erscheinen sie intersubjektiv in allen möglichen Farben, so dass der Farbenreichtum und die Pracht der uns umgebenden Welt alles, was uns aus unseren Wahrnehmungen bekannt ist, übersteigt. Wir nehmen an einem Gegenstand nur eine Farbe wahr, nur soviel, um unsere praktischen Bedürfnisse zu befriedigen, nämlich einen Gegenstand von einem anderen unterscheiden zu können; diese *selektive* Farbwahrnehmung gestaltet sich für verschiedene Personen unterschiedlich, je nach der Beschaffenheit ihres Auges.

Die räumliche Form eines Gegenstandes nehmen wir auf unterschiedliche Weise wahr, je nach der Position unseres Körpers in Bezug auf den Gegenstand, d.h. je nach der *Perspektive*. Die Oberfläche einer Silbermünze ist rund, wenn wir sie von oben betrachten, elliptisch, wenn wir sie schräg von der Seite betrachten, und diese Ellipsen unterscheiden sich stark je nach der Lage unserer Augen. Daraus folgt nicht, dass diese verschiedenen Formen subjektive Vorstellungen sind. Alle diese Formen gehören tatsächlich zur Münze, sie ist selbst vielgestaltig. In dieser Aussage liegt kein Widerspruch: Verschiedene Gestalten kommen ihr nicht im *selben*, sondern in *verschiedenen* Verhältnissen zur Umwelt zu. Fotoaufnahmen der Münze beweisen, dass sie tatsächlich je nach Perspektive verschiedene räumliche Formen hat.

Auch wenn man die räumliche Vielgestaltigkeit eines Gegenstandes anerkennt, liegt es doch nahe, eine Form und Größe als grundlegende hervorzuheben und die anderen als abgeleitete Perspektiven anzusehen. Die grundlegende Form und Größe des Gegenstands ist jene, die ihm im Verhältnis zur umgebenden, auf ihn einwirkenden Umwelt zukommt: Die Oberflächenform einer Silbermünze im Verhältnis zur Atmosphäre, die auf sie einwirkt, ist rund, aber im Verhältnis zur Wand, auf die sie die reflektierenden Strahlen wirft (oder im Verhältnis zu meinem schrägen Blick), ist sie elliptisch; die runde Form ist die grundlegende, die elliptische die abgeleitete, perspektivische.

Auch die wahrgenommene Zeitlichkeit eines Gegenstandes wird oft durch eine Perspektive geprägt. Vor nicht langer Zeit beobachteten Astronomen einen »neuen Stern«, der aus einer Explosion entstanden ist, die vor einigen Millionen Jahren erfolgte. Sowohl die räumliche Größe als auch die Zeit bestimmen sich als perspektivische Existenz im Verhältnis zum Körper des beobachtenden Astronomen. Was den Zeitpunkt der Explosion und die ursprüngliche Lage des Sterns betrifft, so sind diese Aspekte seiner Existenz ebenfalls dem Wissen zugänglich, allerdings nicht durch sinnliche Intuition, sondern durch Berechnung, d.h. durch intellektuelle Intuition.⁵

Bei der Wahrnehmung von Gegenständen der Außenwelt ergeben sich häufig Illusionen. In der Dämmerung tritt ein Kind in ein Zimmer und rennt voller Angst wieder hinaus; ihm scheint, dass es drinnen einen Mann vor der Wand gesehen hat. In Wirklichkeit war das kein

Mann, sondern ein an der Wand hängendes Tuch. Die auf der Wand erkennbare Fläche des Tuchs bildete den Anlass dafür, dass im Bewusstsein des Kindes unter dem Eindruck einer bereits bestehenden Angst das Bild eines Menschen entstand. Zusammen mit der tatsächlichen Wahrnehmung eines länglichen Flecks auf der Wand ergab sich ein Ganzes, in dem das Kind die wahrgenommenen Elemente nicht von den in der Erinnerung vorgestellten unterschied. Deshalb beruht die Illusion auf dem subjektiven Zusammendenken von intersubjektiven wahrgenommenen und erinnerten Erfahrungselementen. In der Illusion ist die Synthese subjektiv, das ganze Synthetisierte jedoch transsubjektiv.

In der Illusion wird zu einem bestimmten Moment tatsächlich ein Teil der synthetisierten Elemente wahrgenommen, die Halluzination ist weiter von der Wirklichkeit entfernt: Sie besteht vollständig aus der subjektiven Synthese intersubjektiver Vergangenheitserfahrung. Deshalb erstaunt es nicht, dass nur eine Person, die über die geistige Ruhe und die Fähigkeit verfügt, die Struktur der Halluzination so eingehend zu analysieren vermag, dass sie in ihr im Unterschied zu den transsubjektiven, d.h. »mir gegebenen« Elementen die subjektive Synthese, d.h. »mein Arrangement dieser Elemente«, ausmachen kann.

Philosophen, die alle Elemente der Wahrnehmung für subjektive psychische Zustände halten, sagen, dass sie »private« Erfahrungen seien (engl. private), d.h. Zustände, die nur der Person gehören, die sie erlebt, und deshalb auch nicht auf andere Personen übertragbar sind; sie sind nicht »öffentlich«. Wenn wir auf eine Rose blicken, nennen ich und mein Gesprächspartner sie »rot«. Die Übereinstimmung des Wortes, so die Gegner des Intuitivismus, könne noch lange nicht als Beweis dafür dienen, dass er und ich in unserem Bewusstsein dieselbe Farbe sehen: Vielleicht sind unsere subjektiven Eindrücke völlig verschieden, aber wir sind seit Kindheit gewohnt, sie mit demselben Wort zu bezeichnen. Der Intuitivist weist auf die Kompliziertheit der Farbenwahrnehmung hin, auf die verschiedenartige Selektion, die wir vornehmen, und auf die häufig anomale Struktur unserer Augen. Er gesteht zu, dass möglicherweise im Bewusstsein meines Gesprächspartners kein Rot, sondern irgend eine andere Farbe vorhanden ist. Dennoch vertritt der Intuitivist die These, dass alle Farben intersubjektiv erfassbar sind und dass die Gegenstände der Außenwelt im Original in das Bewusstsein treten; deshalb nimmt er an, dass in vielen Fällen im Bewusstsein zweier Beobachter ein bestimmter Gegenstand auch in derselben Farbe erscheint. Bei Farben oder Klängen, die reich an Obertönen sind, können

⁵ Über die Perspektivität der zeitlichen Form von Vorgängen vgl. meinen Artikel »Space, Time and Einstein's Theories«. Actes du XI Congrès International de Philosophie, v. VI.

wir nicht davon ausgehen, dass zwei Personen denselben Aspekt dieser komplizierten Qualitäten wahrnehmen. Trotzdem kommt einem solchen Unterschied meistens keine grundsätzliche Bedeutung zu, und auf keinen Fall ist die ganze Struktur der Wahrnehmung »privat«, nicht »öffentlich«. Besonders jene Aspekte der Wahrnehmung, die zur *idealen* Seite eines Gegenstandes gehören und durch intellektuelle Intuition betrachtet werden, fallen in den meisten Fällen zusammen, stellen mithin »öffentliche« (intersubjektive) Aspekte des Bewusstseins der Beobachter dar. Wenn auf einem Tisch fünf Äpfel liegen, so ist es möglich, dass ich und mein Nachbar nicht dieselbe Farbe sehen, aber der Wahrnehmungsgehalt, dass es fünf Stück sind, ist »öffentlich«: Diese Zahl befindet sich sowohl in meinem als auch in seinem Bewusstsein, als identischer, deckungsgleicher Teil unserer Bewusstseine.

Die Anhänger der kausalen Wahrnehmungstheorie, die behaupten, dass alle dem Bewusstsein immanenten Zustände subjektive psychische Erfahrungen seien, arbeiten an dieser Theorie schon drei Jahrhunderte lang. Sie spüren immer wieder neue Beweise für ihre Lehre auf. Deshalb wird es auch den Anhängern der unmittelbaren Wahrnehmung der Gegenstände erst nach der Arbeit mehrerer Generationen möglich sein, ihre Lehre in allen Punkten zu beweisen. Die grundsätzlichen Prinzipien dieser Beweise sind in meinem Buch *Sinnliche, intellektuelle und mystische Intuition* dargelegt. Amerikanische und englische Anhänger der unmittelbaren Wahrnehmung der Außenwelt, die sich Neorealisten oder einfach Realisten nennen, haben eine große und wertvolle Arbeit auf sich genommen, indem sie verschiedene Fälle unterschiedlicher sinnlicher Wahrnehmung eines Gegenstandes durch mehrere Beobachter untersucht haben und dabei zeigen konnten, dass diese Fakten es nicht erlauben, die Struktur der Wahrnehmung zu subjektivieren. Aus dieser Literatur nenne ich insbesondere folgende Bücher: den Sammelband amerikanischer Neorealisten: *The New Realism*, 1912; W. Montague: *The Ways of Knowing*; S. Alexander: *Space, Time and Deity*, 1920; J. Laird: *A Study in Realism*, 1920.

Die Gegner des Intuitivismus und des gnoseologischen Realismus sagen, dass die Anhänger dieser Theorien das Vorkommen von Fehlern in unserem Wissen erklären könnten. Der Intuitivismus erklärt Fehler wie folgt: Die selektive Wahrnehmung erfolgt im Falle eines komplizierten Gegenstandes bei verschiedenen Personen fast immer auf unterschiedliche Weise. Hier entstehen jene endlosen Diskussionen, in denen beide Seiten mit ihren Behauptungen Recht haben, d. h. bei dem, was sie beobachten, aber sie haben Unrecht damit, was sie in Abrede

stellen, d. h. damit, was sie nicht bemerkt haben. Ein noch üblerer Wissensmangel als die Fragmentarität und die Nichtübereinstimmung entsteht aus unterschiedlicher selektiver Wahrnehmung. Das geistige Leben des Menschen ist komplex, und deshalb treten häufig zum Erkenntnisakt eines Gegenstandes weitere, nicht zur Erkenntnis gehörende Akte wie Erinnerungen auf der Grundlage fester Assoziationen von Vorstellungen oder Phantasieakte hinzu. Hier kommen subjektive Beimengungen zur objektiven Erfahrung. Für die Wahrnehmung äußerer Gegenstände ist es am verhängnisvollsten, wenn diese Beigaben selbst aus erinnerten intersubjektiven Erfahrungsgehalten bestehen und folglich nur ihre Synthese mit Elementen, die tatsächlich dem beobachteten Gegenstand gehören, dem Bereich der reinen Subjektivität zugehört.

So können viele Ungenauigkeiten in der Wahrnehmung erklärt werden, ebenso auch Illusionen und Halluzinationen. Wenn ich auf ein Porträt schaue, das an der Wand hängt, und mit dem Finger auf den Augapfel drücke und ihn so aus seiner normalen Position bringe, verdoppelt sich das Porträt, und ich werde das zweite Porträt an einer Stelle der Wand sehen, wo das Porträt in Wirklichkeit nicht hängt. Hier sind der optische Inhalt des Porträts und der Platz an der Wand intersubjektive Gegebenheiten, und nur ihre Synthese ist eine subjektive Beigabe.⁶

Zum Abschluss der Ausführungen über die Grundlagen des Intuitivismus stellen wir noch die Frage, was denn Wahrheit laut dieser Theorie sei. Die Anhänger der Lehre einer subjektiven psychischen Struktur all dessen, was dem Bewusstsein immanent ist, können bestenfalls darauf hoffen, dass unsere Urteile über Gegenstände der Außenwelt auf einer mehr oder weniger originalgetreuen *Kopie* dieser Gegenstände beruhen. Der Intuitivismus vertritt eine maximale Nähe zwischen Wissen und erkanntem Gegenstand: Die Wahrheit ist die Verfügbarkeit des *originalen* Gegenstandes im Bewusstsein, und das Urteil über den Gegenstand präsentiert sich als *Selbstzeugnis* dieses Gegenstandes. Die Evidenz des Wissens beruht auf der Anwesenheit des Gegenstandes selbst im Wissen.

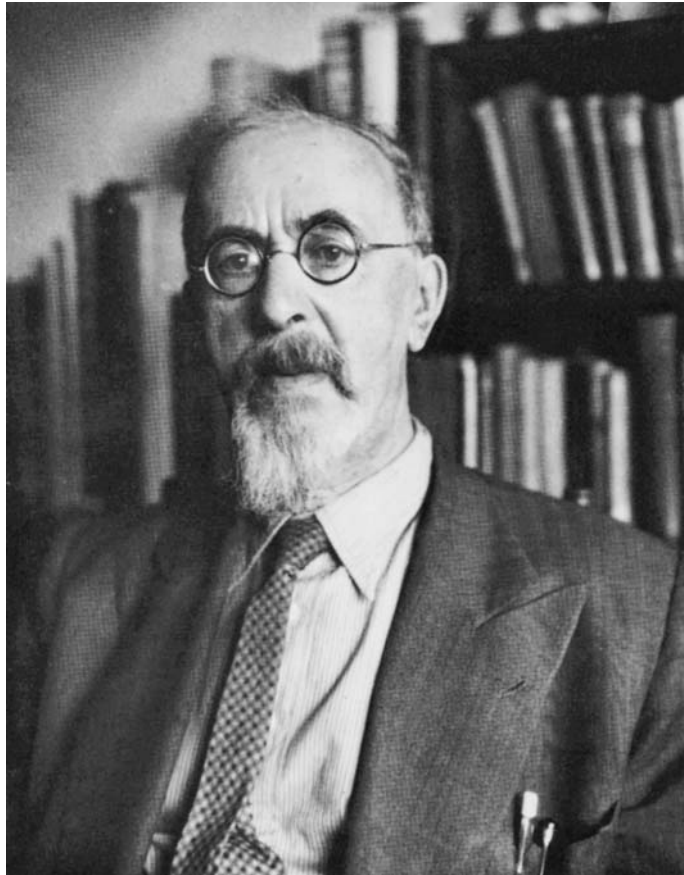
Das Wissen Gottes über die Welt ist Allwissenheit. Der göttliche Verstand erfasst auf einen Schlag das konkrete Ganze der Wirklichkeit, indem er in ihm das Ganze, sämtliche Elemente und alle wechselseitigen Beziehungen erkennt. Deshalb verfügt diese Allwissenheit auch über alles abstrakte Wissen, und zwar ohne Entfremdung vom kon-

⁶ Vgl. meinen Artikel »The Absolute Criterion of Truth« in der Zeitschrift »The Review of Metaphysics«, Juni 1949.

kreten Ganzen, d.h. ohne Einseitigkeiten, Unterbrechungen und Verdrehungen. Der heilige Hieronymus glaubte, dass Kleinigkeiten wie etwa die Geburt und der Tod von Mücken zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht Bestandteile des göttlichen Wissens seien. Er hat natürlich nicht Recht. Wenn das göttliche Wissen nicht vollkommen wäre, gäbe es keine göttliche Vorsehung, d.h. keine Leitung des Weltprozesses durch Gott.

Einige Denker meinen, dass die Handlungen freier Persönlichkeiten, die über einen freien Willen verfügen, von niemandem vorhergesehen werden können, auch nicht von Gott. Diese Denker lassen Folgendes außer Acht: Wir irdischen Menschen versuchen, die Zukunft vorherzusehen, indem wir *Schlussfolgerungen* aus den von der Wissenschaft entdeckten Naturgesetzen ziehen. Auf diese Weise können zukünftige freie Handlungen nicht vorhergesehen werden, weil sie keinen Gesetzen unterworfen sind. Freie Handlungen in der Gegenwart, etwa wenn ein Bekannter in unser Zimmer tritt, erkennen wir nicht durch Schlussfolgerung, sondern durch *Wahrnehmung*. Gott als Wesen, das über der Zeit steht und außerdem über eine unendliche Beobachtungskraft verfügt, erfasst Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichzeitig durch Wahrnehmung und nicht durch Schlussfolgerung.

Die Erkenntnistheorie muss auch auf die Frage, wie religiöse Erfahrung möglich sei, antworten. Das Wissen der substantiellen Personen über die Welt wurde durch ihre intime Verbindung untereinander aufgrund ihrer Wesenseinheit erklärt. Aber mit Gott verbindet die geschaffenen Personen keine Wesenseinheit; gemäß der negativen und selbst der positiven Theologie gibt es keine, auch keine teilweise Übereinstimmung zwischen dem Sein Gottes und den geschaffenen und substantiellen Personen. Aber sie sind von Gott zur Teilhabe an seiner Vollkommenheit erschaffen worden, und dieses Ziel kann nicht anders als durch eine intime Verbindung zu Gott erreicht werden. Deshalb vereinte bei der Erschaffung der Erde die zweite Person der göttlichen Trinität, der Logos, seine göttliche Natur mit der menschlichen und wurde zum himmlischen Gottmenschen. Darüber hinaus stieg der himmlische Gottmensch während einer bestimmten Etappe der Weltgeschichte herab auf die Erde und inkarnierte sich auf der Erde als Gottmensch Jesus Christus. Durch seine menschliche Natur ist Jesus Christus den geschaffenen substantiellen Personen wesensgleich, aber durch seine göttliche Natur ist er Gottvater und dem Heiligen Geist wesensgleich. Der Gottmensch wirkt als Mittler zwischen der Welt und Gott und ermöglicht so die religiöse Erfahrung.



7. Semen Frank

Porträt

Ihr nachhaltigstes Echo hat Solov'evs Philosophie der All-Einheit und des Gottmenschentums im Denken von Semen Frank (1877–1950) gefunden. Seine zahlreichen Arbeiten zeichnen sich – ähnlich wie Solov'evs Werke – durch ein deutlich metaphysisches Erkenntnisinteresse aus. Frank fragt immer wieder nach den philosophischen Grundlagen des menschlichen Seins. Dabei stehen für ihn die Erkenntnistheorie, die Ethik und die Gesellschaftsphilosophie im Vordergrund. Franks metaphysische Stoßrichtung lässt sich bereits an den Titeln seiner wichtigsten Bücher ablesen: *Der Gegenstand des Wissens. Über die Grundlagen und die Grenzen des abstrakten Wissens* (1915), *Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft* (1930) und *Das Unerreichbare* (1939).

Frank stammt aus einer polnisch-jüdischen Familie, die nach dem Januaraufstand 1863 nach Moskau gezogen war. Nach dem frühen Tod des Vaters erhält Frank von seinem Großvater mütterlicherseits eine alttestamentarische religiöse Erziehung. Im Gymnasium gibt Frank allerdings seinen Kindheitsglauben auf und entwickelt sich zu einem überzeugten Marxisten. An Marx' Lehre beeindruckt den jungen Frank einerseits der Versuch, die Welt wissenschaftlich, *more geometrico*, zu beschreiben, und andererseits der moralische Impetus, mit dem soziale Missstände aufgezeigt und Lösungsvorschläge gemacht werden. Die marxistische Phase in Franks Denken dauert jedoch nicht lange. Nach den ersten zwei Jahren an der Moskauer Universität, an der er Jura studiert, entfernt er sich 1896 vom marxistischen Milieu seiner Mitstudenten und wendet sich der theoretischen Philosophie zu. Allerdings wird Frank 1899 nach einer Studentendemonstration eine Woche lang in Haft genommen. Es ist nicht so sehr dieses Ereignis an sich, das Spuren in Franks Denken hinterlässt, als vielmehr der Selbstmord eines Mitstudenten, der sich der Rolle eines Revolutionärs nicht gewachsen glaubt. Viel später, im Jahr 1924, schreibt Frank selbstkritisch:

Sein Tod erstaunte uns, aber wir machten den »Despotismus« des verhassten Regimes dafür verantwortlich; wir verwandelten das Begräbnis in eine Demonstration gegen die Regierung und bestärkten uns im Bewusstsein unserer revolutionären Tugend. Aber wenn ich heute [...] an dieses Ereignis zurückdenke, fühle ich das Blut dieses unschuldigen Opfers auf mir; ich fühle mich als moralischer Mittäter an all den vielen Untaten, die im Namen der Revolution verübt worden sind. Denn wir selbst haben in ideologischem Pflichtbewusstsein diese unschuldige junge Menschenseele durch unsere moralische Forderung nach revolutionärem Denken zum Tode verurteilt; auch wenn wir es damals nicht bemerkten, zwangen wir in erbarmungsloser Tyrannei das revolutionäre Heldentum jemandem auf, der dafür nicht geschaffen war.¹

Im Herbst 1899 fährt Frank nach Berlin. Dort hört er Vorlesungen bei Georg Simmel und liest die Arbeiten von Wilhelm Windelband und Alois Riehl. In Berlin entsteht auch seine erste selbstständige Arbeit *Marx' Werttheorie und ihre Bedeutung*, die 1900 in Moskau erscheint. Der Dekan der ökonomischen Fakultät des neugegründeten Moskauer Polytechnischen Instituts bietet Frank daraufhin eine wissenschaftliche Stelle an. Frank lehnt jedoch ab, weil diese Position einen demütigenden Übertritt zum Christentum vorausgesetzt hätte.

Zu einem entscheidenden intellektuellen Ereignis wird für den jungen Frank die Lektüre von Nietzsches *Also sprach Zarathustra* im Jahr 1901:

In diesem Moment erfasste mich die Realität des Geistes, die Realität meiner eigenen seelischen Tiefe – und ohne irgendwelche weiteren Entscheidungen erfüllte sich mein inneres Schicksal. Ich wurde zum »Idealisten«, nicht im kantischen Sinne, sondern zu einem metaphysischen Idealisten, zum Träger einer bestimmten geistigen Erfahrung, die mir Zutritt zur unsichtbaren Realität des inneren Seins verschaffte.²

In dieser Zeit entsteht auch der Aufsatz »Nietzsche und die Ethik der Fernstenliebe«, der in dem vielbeachteten Sammelband *Probleme des Idealismus* (1902) unter der Redaktion von P. Struve und P. Novgorodcev abgedruckt wird. Frank gehört damit zu den ersten russischen Intellektuellen, die Nietzsche nicht als Zerstörer von Moral und Vernunft verunglimpfen, sondern als ernstzunehmenden Philosophen würdigen.

Es ist für Franks denkerische Statur bezeichnend, dass er philoso-

phische Systeme nicht – wie in Russland üblich – nach ihrem gesellschaftspolitischen Engagement bewertet. Ihn interessiert vielmehr die innere Komplexität und ideelle Relevanz des menschlichen Denkens überhaupt. In diesem Sinne ist auch seine Teilnahme an dem umstrittenen Sammelband *Wegzeichen* (1909) ein programmatische, wenn auch zur damaligen Zeit unpopuläre Geste. In seinen unveröffentlichten Memoiren charakterisiert Frank die intellektuelle Atmosphäre, die zur Zeit der Herausgabe dieses Sammelbandes in Russland herrscht. Mit besonderer Kritik deckt Frank die wenig konstruktive Haltung der Intelligencija ein, die sich auf eine maximalistische Kritik am bestehenden System beschränkte:

Unsere Aufgabe bestand in der Entlarvung der geistigen Enge und Ideenarmut der traditionellen Ansichten der Intelligencija. [...] Die *Wegzeichen* brachten eine Tendenz zum Ausdruck, die aus zwei grundlegenden Momenten bestand: Auf der einen Seite wurde – entgegen dem herrschenden Positivismus und Materialismus – die Notwendigkeit einer religiös-metaphysischen Grundlegung aller Weltanschauungen unterstrichen – in dieser Hinsicht waren die *Wegzeichen* eine direkte Fortsetzung und Vertiefung der geistigen Linie der *Probleme des Idealismus*; auf der anderen Seite enthielten sie eine schroffe und prinzipielle Kritik der revolutionär-maximalistischen Tendenzen der russischen radikalen Intelligenz.

Ich steuerte zu den *Wegzeichen* den Artikel »Die Ethik des Nihilismus« bei, in dem ich versuchte, den »nihilistischen Moralismus« der Intelligencija zu systematisieren und seine auswegslose Widersprüchlichkeit aufzudecken; mein Artikel endete mit dem Aufruf, den »nihilistischen Moralismus« durch einen »religiösen Humanismus« zu ersetzen (unter diesem unklaren Begriff stellte ich mir damals die christliche Idee des Gottmenschentums vor).

Die *Wegzeichen* hatten einen lauten, skandalösen Erfolg – sie waren die literarische und gesellschaftliche Hauptsensation des Jahres 1909. [...] Gegen die *Wegzeichen* protestierten nicht nur die Revolutionäre und die extreme Linke, auch die gemäßigt-liberalen Kreise waren vermutlich schockiert. Die Gegner der *Wegzeichen* maßen ihnen offensichtlich eine große – fraglos übertriebene – politische Bedeutung bei: Sie fürchteten, dass sie den konservativen Strömungen Auftrieb geben und die liberalen und radikalen Kräfte schwächen würden. Nur so lässt sich erklären, dass selbst ein so pragmatischer Politiker wie der Parteiführer und Duma-Angehörige P. N. Miljukov es für nötig hielt, eine Vortragsreise durch Russland zu machen, um vor zahlreichem Publikum die *Wegzeichen* zu kritisieren. Die herrschende öffentliche Meinung nahm von der geistigen Tendenz der *Wegzeichen* nur die politische Seite wahr, die für uns selbst zwar wesentlich, aber dennoch nur eine Folge unserer eigentlichen Aufgabe war – nämlich der Revision der *geistigen Grundlagen* der herrschenden Weltanschauung.³

³ Ebd., 10f.

¹ S. L. Frank: *Krušenje kumirov*. Berlin 1924, 65.

² V. S. Frank: »Semen Ljudvigovič Frank. 1877–1950«. In: V. Zen'kovskij (Red.): *Sbornik pamjati Semena Ljudvigoviča Franka*. München 1954, 1–16.

Aus dieser Haltung heraus kritisiert Frank auch Vladimir Ėrn, der die russische Philosophie dem westlichen Denken für prinzipiell überlegen hält. Frank macht in einem Artikel aus dem Jahr 1910 geltend, dass ein solcher philosophischer Nationalismus allen Gesetzen wissenschaftlichen Argumentierens widerspreche und keinen Erkenntnisgewinn bieten könne.⁴

Den ideologisch engagierten Denksystemen seiner Zeit stellt Frank eine Philosophie gegenüber, die er selbst als »antinomischen Monodualismus«⁵ charakterisiert. Frank verwendet diesen paradoxen Terminus, um die Immanenz des Transzendenten und gleichzeitig die Transzendenz des Immanenten in der Welt zu bezeichnen. Diese Weltanschauung baut auf der platonischen Grundannahme einer sinnlichen Wirklichkeit auf, die einem höheren Sein untergeordnet ist. Frank selbst hat in einer späten Aufzeichnung sein philosophisches Credo im Rückgriff auf diese antike Tradition definiert:

Ich war immer ein Monist (im weitesten Sinn des Wortes) und habe die Vielfalt immer einer sie durchdringenden Einheit untergeordnet. Ich war ein »Platoniker«, der von der Realität der allgemeinen Prinzipien und Kräfte ausging. Ich bin geneigt, eine innere, geistige, »andere« Welt in erster Linie im Gegensatz und in Gegenposition zur äußeren, empirischen Welt anzuerkennen.⁶

Aufgrund dieser Position befindet sich Frank in großer Nähe zu N. O. Losskij. In einer kurzen *Einführung in die Philosophie* aus dem Jahr 1922 bezeichnet er sich sogar selbst als »Ideal-Realisten« und Anhänger des Intuitivismus Losskijischer Prägung.⁷ Allerdings postuliert Frank die prinzipielle Unerkennbarkeit dieser »anderen Welt«, obwohl sie als unerreichbare, metalogische Sphäre des Seins eng mit der sichtbaren Welt verbunden ist. Zur Charakterisierung dieser Wechselwirkung greift Frank auf Vladimir Solov'evs Begriff der All-Einheit zurück:

In der Welt gibt es nichts, es ist auch nichts denkbar, das für sich selbst existieren könnte, ohne irgendeinen Bezug zu etwas anderem. Das Sein ist All-Einheit, in dem alles Vereinzelte nur durch seine Verbindung zu etwas anderem denkbar ist – letztlich mit allem anderen. In dieser Hinsicht ist auch der Begriff »Gott« nur eine

⁴ S. L. Frank: »Filosofskie otkliki. O nacionalizme v filosofii«. In: *Russkaja Mysl'* 9 (1910), 162–171.

⁵ S. A. Levickij: »Ėtika Franka«. In: V. Zen'kovskij (Red.): *Sbornik pamjati Semena Ljudvigoviča Franka*. München 1954, 117–132, 117.

⁶ In: V. Zen'kovskij (Red.): *Sbornik pamjati Semena Ljudvigoviča Franka*. München 1954, 1–16, 1 f.

⁷ S. L. Frank: *Vvedenie v filosofiju v sžatom izložanii*. Peterburg 1922, 35 f.

scheinbare Ausnahme [...]. Denn genau dadurch, dass er als »Urgrund«, »Schöpfer« und »Beherrscher« der Welt und überhaupt alles übrigen gedacht wird, ist er *nicht denkbar* ohne Verbindung zu dem, was seine »Schöpfung« ist.⁸

Vor dem Hintergrund dieses Weltmodells, in dem der Schein mit dem Sein korreliert ist, entwirft Frank seine kataphatische Erkenntnistheorie. Er unterscheidet drei Arten der Erkennbarkeit von Phänomenen: Es gibt erstens die sinnlich erfahrbaren Erscheinungen der empirischen Welt, zweitens existiert das für uns Unerkennbare, und schließlich muss auch das schlechthin Unerkennbare angenommen werden. Grundsätzlich vertritt Frank den Standpunkt, dass alle menschliche Erkenntnis defizitär ist:

*Jeder Gegenstand und jedes Wesen in der Welt ist größer und anders, als alles, was wir darüber wissen und als was wir es betrachten – mehr noch: Es ist größer und anders, als alles, was wir je darüber wissen können; was genau es aber in seiner ganzen Vollständigkeit und Tiefe ist, das bleibt für uns unerreichbar.*⁹

Frank gibt sich aber keinem gnoseologischen Pessimismus hin. Darauf deutet bereits das programmatische Motto zu seinem Hauptwerk *Das Unerreichbare* hin: »Attingitur inattingibile inattingibiliter« (»Das Unerreichbare wird durch seine Unerreichbarkeit erreicht«). Der mittelalterliche Philosoph Nikolaus von Cues, von dem dieses Zitat stammt, ist Franks wichtigstes Vorbild.¹⁰ Ähnlich wie der Cusaner strebt auch Frank eine *docta ignorantia* als Ziel seines Denkens an. Im Bewusstsein der Unerkennbarkeit der idealen Welt verbirgt sich ein zentraler Aspekt der philosophischen Ontologie: Das Sein beschränkt sich nicht auf die Realität, sondern weist über sie hinaus. Deshalb umfasst die Welt mit all ihren Erscheinungen auch das »Unerreichbare«. Frank verwahrt sich aber gegen die These einer prinzipiellen Unerkennbarkeit der Welt: Die naturwissenschaftliche Wahrheit ist zwar nur eine sekundäre Wahrheit, weil sie sich ausschließlich mit beobachtbaren Phänomenen auseinandersetzt; sie gehört aber integral zur höheren Wahrheit, die Frank als »transrational« bezeichnet – d. h. sie funktioniert auf der Grundlage der Rationalität, transzendiert sie jedoch.

Das religiöse Bewusstsein, das Frank diesem Weltbild zuordnet, heißt Gottmenschentum. Gerade weil sich der Mensch nicht als Herr

⁸ S. Frank: *Nepostizimoe. Ontologičeskoe vvedenie v filosofiju religii*. Pariž 1939, 51 f. Hervorhebungen im Original.

⁹ Ebd., 38.

¹⁰ V. S. Frank: »Semen Ljudvigovič Frank. 1877–1950«. In: V. Zen'kovskij (Red.): *Sbornik pamjati Semena Ljudvigoviča Franka*. München 1954, 1–16, 3.

seines Schicksals erfährt, sieht er sich immer auf Gott verwiesen. Gleichzeitig muss auch Gott selbst Mensch werden, um sämtliche Aspekte der All-Einheit in sich zu vereinigen. Dieser Gott ist kein deus absconditus, sondern teilt den Menschen seine Präsenz immer wieder mit. »Gott ist mit uns« – in diese Formel fasst Frank die wechselseitige Abhängigkeit von Gott und Mensch.¹¹ In diesem Sinne ist Frank ein genuin christlicher Philosoph – dies äußert sich auch in seinem Übertritt zum Christentum im Jahr 1910. Allerdings wird Franks Konversion von vielen Juden als Verrat betrachtet. Symptomatisch ist etwa das schroffe Verhalten von Hermann Cohen, der 1914 in St. Petersburg einen Vortrag hält. Als Cohen erfährt, dass Frank ein getaufter Jude ist, erklärt er seine Abneigung gegen »solche Leute« und wendet sich von seinem russischen Kollegen ab.¹²

In den Jahren vor der Oktoberrevolution verfolgt Frank eine erfolgversprechende akademische Karriere: Während eines weiteren Forschungsaufenthalts in Deutschland 1913/14 entsteht die epistemologische Untersuchung *Der Gegenstand des Wissens*, ein Jahr später eine »Einführung in die philosophische Psychologie« mit dem Titel *Die Seele des Menschen*. Im Sommer 1917 nimmt Frank eine Professur an der Universität Saratov an. 1921 gelingt es ihm, in die neue Hauptstadt Moskau zu übersiedeln. Hier gründet er zusammen mit Berdjaev die kurzlebige »Akademie der geistigen Kultur«. 1922 wird Frank – gemeinsam mit anderen führenden Philosophen – auf Lenins persönliches Geheiß aus Sowjetrußland ausgewiesen. Die folgenden Berliner Jahre der Emigration bringen für Frank zunächst materielle Schwierigkeiten, später erneute Verfolgung – diesmal durch die Nazis. 1937 siedelt Frank nach Paris über, nach dem Krieg schließlich folgt er seinen Kindern nach London.

Frank tritt den historischen Katastrophen, die sein Leben durchkreuzen, mit gelassener Resignation entgegen. Während des Zweiten Weltkriegs schreibt er in einem Brief an den Schweizer Psychiater Ludwig Binswanger, mit dem er seit 1937 befreundet ist:

Ich glaube, dass diese Hölle auf Erden noch Jahre dauern wird. Ich blicke dieser Zukunft stoisch entgegen, trotz allem hatte ich ein gutes Leben sowohl in per-

sönlicher wie auch in geistiger Hinsicht, und wenn es zu Ende geht, muss man für das Gute dankbar sein.¹³

Frank nimmt die Nazi Herrschaft in ähnlicher Weise wahr wie 25 Jahre zuvor die Oktoberrevolution. Den Untergang der russischen Kultur in den revolutionären Wirren hat Frank als apokalyptisches Geschehen interpretiert. Im Dezember 1917 schreibt er an Michail Geršenzon:

Unsere schwachen Intellektuellenseelen sind unfähig, schreckliche Greuelthaten von solch biblischem Ausmaß zu begreifen, und können nur in einen Zustand unbewusster Apathie verfallen. Und es gibt keinen Ausweg, weil es keine Heimat mehr gibt. Der Westen braucht uns nicht, auch Rußland nicht, weil es nicht mehr existiert. Man muss sich in die Einsamkeit eines stoischen Kosmopolitismus zurückziehen, d. h. man muss beginnen, in einem Vakuum zu leben und zu atmen.¹⁴

Auch Franks spätere Deutungsversuche ordnen den Bolschewismus in ein religiöses Kategoriensystem ein. Die sozialistische Utopie ist für ihn eine Häresie, weil sie annimmt, die empirische Welt könne in einen Zustand der Vollkommenheit überführt werden. Ein solches Vorhaben nimmt keine Rücksicht auf das grundlegende Seinsdefizit, das der menschlichen Lebenswelt anhaftet. Besonders deutlich zeigt sich dies im politischen Ideal der »Gleichheit«, das in krassem Widerspruch zur biologischen Ungleichheit der Menschen steht. In einem Aufsatz aus dem Jahr 1930 deutet Frank den Kommunismus sogar als pathologische Erscheinung:

Kein denkender Russe wird die große symbolische Bedeutsamkeit des Bolschewismus, seinen Zusammenhang mit einer geschichtlich tief verwurzelten Erkrankung des russischen Geistes leugnen wollen.¹⁵

Der kommunistischen Gleichmacherei stellt Frank eine eigene Ethik und Gesellschaftsphilosophie gegenüber. Seine Konzeption beruht auf der Anerkennung des Bösen als Ausdruck der unvollkommenen Welt.

Das Problem des Bösen ist mit dem Verstand unlösbar, und der Versuch einer Theodizee bedeutet reine Zeitverschwendung. Die Aufgabe des Menschen besteht darin, das Böse zu besiegen, es zu bannen, nicht es zu erklären.¹⁶

¹¹ S. Frank: *God With us. Three meditations*. London 1946.

¹² P. Boobbyer: *S. L. Frank. The Life and Work of a Russian Philosopher 1877–1950*. Athens 1995, 75.

¹³ Ebd., 182.

¹⁴ Ebd., 116.

¹⁵ S. Frank: »Ein russisches Weltbild war es nicht!«. In: *Der Gral. Monatszeitschrift für Dichtung und Leben* 8 (1930), 717–727, 720.

¹⁶ S. Frank: *Nepostižimoe. Ontologičeskoe vvedenie v filosofiju religii*. Pاریž 1939, 300.

Frank gründet seine Ethik auf dem Postulat einer ontologischen All-Einheit. Dabei gerät er allerdings in einen schwer aufzulösenden Determinismus, der wenig Raum für individuelles Verhalten lässt. In einer komplizierten rhetorischen Konstruktion versucht Frank, die Willensfreiheit des Einzelnen im Rahmen des vielfältigen und doch einheitlichen Weltprozesses zu retten:

Das Ziel des menschlichen Lebens besteht nicht in der Verwirklichung dieses oder jenes separaten Ideals, sondern im Mitwirken am weltumfassenden historischen Prozess, da dieser Prozess gleichzeitig der kosmische Prozess der inneren geistigen Entwicklung des Seins ist. Weil das Sein die Einheit der Vielfalt ist, muss es die Einheit in größter Vielfalt vertiefen. Daraus entspringt konkret das höchste und allgemeinste Ideal der menschlichen Verhältnisse und der Strukturen des menschlichen Lebens – die Verstärkung der Einheit zwischen den Menschen nicht durch Eintauchen in eine gesichtslose Masse, sondern durch die Vertiefung des Prinzips der Individualität im menschlichen Leben, durch das Prinzip der freien Persönlichkeit. Die Entwicklung der Persönlichkeit und die darauf gegründete Solidarität zwischen den Menschen oder – was dasselbe ist – die geistige Entwicklung, die sich sowohl in der geistigen Entwicklung des Individuums wie auch in der Entwicklung der gesellschaftlichen Einheit ausdrückt – dies ist das allgemeine Ideal, das aus der ontologischen Begründung der Ethik auf dem Prinzip der All-Einheit entspringt.¹⁷

Frank insistiert zwar immer wieder auf der christlichen Grundlage seines Denkens, bewegt sich aber in seiner All-Einheits-Spekulation oft sehr nahe an einer pantheistischen Metaphysik. Das einheitsstiftende Prinzip, das der disparaten Welt in einer Art Theophanie ihren geheimnisvollen Sinn verleiht, trägt bei Frank den Namen »Gott«. Frank trennt dieses »unerreichbare« Prinzip von der Schöpfung, verwirft jedoch sowohl die Idee einer alttestamentlichen creatio ex nihilo wie auch einer gnostischen Emanation.¹⁸ Letztlich lässt sich das Geheimnis der Existenz des Menschen in der Welt nicht mit logischen Mitteln erklären.¹⁹

Die tiefe gegenseitige geistige Durchdringung von Mensch, Welt und Gott führt Frank auch zu einer Ablehnung von Heideggers Philosophie, die ihm viel zu sehr das isolierte Dasein des Menschen zu

betonen scheint. In einem Brief vom 30. August 1950 schreibt Frank an Binswanger:

Sie wissen, was mich bei Heidegger abstieß: Seine Vorstellung über die Abgeschlossenheit der Seele, das »Existieren« in einem luftleeren Raum – das direkte Gegenteil meiner metaphysischen Vorstellung vom Leben.²⁰

Frank bleibt in seinem gesamten philosophischen Werk dem Grundgedanken treu, dass alle Aspekte des Seins auf das göttliche, »unerreichbare« Einheitsprinzip zurückgehen. Diese Gewissheit hat ihn auch in den schwierigen Jahren des Zweiten Weltkriegs nicht verlassen. In einer Aufzeichnung aus seinem Notizbuch vom 28. September 1942 heißt es:

Das philosophische Denken erschließt das »Unerreichbare«, das »Absolute«, den schöpferischen Urgrund; aber allein der Glaube (der nicht ein »Postulat«, sondern eine lebendige schöpferische Ausrichtung des Geistes ist) erschließt allererst in ihrer geheimnisvollen Tiefe die Welt, das Gute, die Liebe – jenes Unausprechliche, das wir als Persönlichkeit, als verwandtes, mit dem unerklärlichen Kern unserer Seele intim verbundenes Wesen erfassen. Gott ist keine »objektive Realität«, die man konstatieren könnte: Gott ist ein Freund, den man empfängt, indem man sich auf Ihn hin öffnet.²¹

¹⁷ S. L. Frank: *Vvedenie v filosofiju v šzatom izložanii*. Peterburg 1922, 80.

¹⁸ F. Copleston: *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*. Notre Dame 1986, 360.

¹⁹ P. Ehlen: »S. L. Frank: *Nepostižimoe – Das Unergründliche*. Anmerkungen zur Methode.« In: M. Deppermann (Hg.): *Russisches Denken im europäischen Dialog*. Innsbruck, Wien 1998, 22–37, 25.

²⁰ »Pis'mo Semena Franka k Ljudvigu Binsvangeru ot 30 avgusta 1950 g.«. In: *Logos* 3 (1992), 267–268.

²¹ V. Zen'kovskij (Red.): *Sbornik pamjati Semena Ljudvigoviča Franka*. München 1954, I.

Zum Textbeispiel

Frank schließt sein letztes Buch *Die Realität und der Mensch* im Jahr 1949 ab; erscheinen kann es erst postum 1956 in Paris. Frank greift hier nochmals seine ursprüngliche philosophische Problematik auf, die er bereits 1915 in seinem Werk *Der Gegenstand des Wissens* behandelt hatte. Die Realität besteht für Frank aus mehreren Dimensionen, die nicht alle erkennbar sind, die aber ausnahmslos einen direkten Einfluss auf den Menschen haben. Im Anschluss an Vladimir Solov'ev nimmt Frank Gott als seinsverbürgendes Prinzip aller Wirklichkeit an. Konsequenterweise vertritt er in religiöser Hinsicht einen Panentheismus – Gott ist in allen Erscheinungen seiner Schöpfung unmittelbar präsent. Das gilt auch für den Menschen: Gott ist in uns, mit uns, damit aber auch außerhalb von uns. Letztlich bleibt das Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung bei Frank ungelöst: Einerseits ist Gott identisch mit seiner Schöpfung, andererseits ist er der Urgrund der Schöpfung, der immer schon vor dieser existiert hat. Solche paradoxen Formulierungen zeigen indes die philosophische Tradition an, in der Frank steht. In erster Linie sind hier Plotin und Nikolaus von Cues zu nennen. Beide Denker konstruieren ihre Metaphysik nicht vom menschlichen Subjekt her, sondern von der göttlichen Wahrheit. In diesem Ursprung sind alle Gegensätze vereint, alle Widersprüche aufgehoben. Der Mensch ist nur in seiner Abhängigkeit von Gott verstehbar; in ihm ist auch die Rückkehr in den göttlichen Ursprung bereits angelegt. Auch Frank entwirft seine Anthropologie nicht im Rückgriff auf individuelle Bewusstseinsfähigkeiten, sondern im Hinblick auf die Stellung des Menschen in der Schöpfung. Der Mensch gehört grundsätzlich zwei Sphären an: der materiellen und der geistigen. Mehr noch: Frank erblickt nachgerade die *differentia specifica* des Menschseins in seinem Verhältnis zu Gott, in seiner Befähigung zum Gottmenschentum. Das Konzil von Chalcedon (451) hatte festgelegt, dass Jesus Christus eine menschliche und eine göttliche Natur aufweise. Frank schreibt sich mit seiner Ausweitung dieses Glaubenssatzes in eine genuin russische Anthropologie ein, die – ausgehend von Vladimir Solov'ev – jeden Menschen als potentiellen Gottmenschen versteht.

Semen Frank

Die Realität und der Mensch

Die Tragik und die Harmonie des Seins

Der Unterschied zwischen dem, was wir »episches« und »lyrisches« Schaffen genannt haben – zwischen dem Erschaffen als Hervorbringen von etwas Andersartigem, das sich vom Schöpfer unterscheidet, und dem Erschaffen als Selbstoffenbarung, Selbstverkörperung des Schöpfers –, hat nur relative Bedeutung. Wenn man diesen Gedanken weiterverfolgt und ihn in eine zeitliche Konsekution bringt, könnte man Folgendes sagen: Nachdem Gott die Welt als Seine »epische« Schöpfung hervorgebracht hat, strebt er danach, sie immer mehr mit Seinem inneren persönlichen Wesen der inkarnierten Heiligkeit zu durchdringen – sie gewissermaßen »lyrisch« zu machen. Der Mensch ist auf diese Weise Ausdruck des höchsten Stadiums in der Erschaffung der Welt. In der Person des Menschen als geistiges Wesen erreicht die Schöpfung eine Reife, die der übrigen Schöpfung, nämlich der Welt, fehlt. Die Vervollkommenung und die Reifung der Welt besteht nicht nur in der Anreicherung ihres Inhalts, in der Ausdifferenzierung und Harmonisierung ihres Lebens, sondern auch in ihrer geistigen Erleuchtung, im Anwachsen des Göttlichen Prinzips durch eine immer größere »Vermenschlichung« der Welt. Der (im zeitlichen Sinn) fortdauernde Prozess der »Erschaffung« der Welt im engeren Sinne des Wortes und der Prozess der »Erlösung« oder der »Vergöttlichung« der Welt sind zwei Seiten eines allgemeinen schöpferischen Aktes, im dem das Sein Gottes und seine schöpferische Tätigkeit – verstanden als Seine Selbstausbreitung und Selbstentwicklung – zusammenfallen. Wir haben oben gesehen (Kapitel V, 3), dass die menschliche Aktivität zwei Seiten aufweist – eine äußere und eine innere –, nämlich eine Seite, die den Bau des Lebens organisiert und formt, und eine Seite der inneren sowohl individuellen wie auch kollektiven geistigen Selbstbildung und Erleuchtung. Analog dazu muss man die erwähnten beiden Formen des göttlich-kosmischen Schaffens denken. Keine Anreicherung, Ausdifferenzierung oder gar Harmonisierung des Weltenbaus kann als solche die Welt »erlösen«, die innere Harmonie ihres Seins erreichen, solange die konstitutiven Elemente, die Träger des Lebens, blinde und »schlafende« Monaden bleiben. Neben dieser äußeren Vervollkommenung muss sich ein innerer

schöpferischer Prozess der Vergeistigung, der Umgestaltung, der Vergöttlichung der Welt vollziehen, bis er jenen verheissenen idealen Zustand erreicht, in dem Gott »alles in allem« ist und die ganze Welt zum »Reich Gottes« wird, mit Gott zusammenfließt und zur äußeren, inkarnierten Sphäre des Göttlichen Seins wird.

Das eben Gesagte könnte als metaphysische Rechtfertigung und Begründung der Idee eines ununterbrochenen, vorherbestimmten Prozesses verstanden werden. Aber das wäre ein Missverständnis. Alles Schaffen ist, wie wir gesehen haben, dramatisch. Hinsichtlich der Erschaffung der Welt im ersten, engeren Sinne haben wir bereits gesehen, dass sie sich wie jedes Schaffen vollzieht, durch die dramatische Anspannung des Schöpferwillens, der zu vielen Misserfolgen und Stillständen verurteilt ist, durch das Verwerfen misslungener Schöpfungsredaktionen und das Suchen neuer Wege. Aber auch in der geistigen Vervollkommenung und Erleuchtung der Welt läuft dieser Vorgang nicht anders ab. Auch hier gibt es keine Garantien für eine kontinuierliche Entwicklung, auch hier gibt es Misserfolge, Stagnation, Katastrophen und Momente des Zerfalls und des Rückgangs. Das Eindringen der göttlichen Heiligkeit in die Welt, das Zusammenfließen Gottes mit Seiner Schöpfung ist ebenfalls ein schwieriger, kampferfüllter Prozess. In diesem einzigen Sinn, in dem wir an die göttliche Allmacht glauben dürfen, nämlich an eine übermächtige Kraft des schöpferischen Ursprungs allen Seins, ist nur eines unbestreitbar garantiert: der *Sieg am Ende*. Aber dieser Sieg am Ende tritt erst nach einem langen und schweren Kampf ein, der von dramatischen Peripetien erfüllt ist.¹

Wir haben keinerlei Garantien, dass das Niveau der geistigen und moralischen Kultur, das wir nach einer 600-jährigen historischen Entwicklung erreicht haben, auch in Zukunft Bestand haben wird; es kann ihr auch beschieden sein, die Katastrophen von Zerstörung und Zerfall in bestimmten Zeiten nicht zu überleben, wie dies bereits mehrfach in der Vergangenheit der Fall war. Wir haben nicht einmal Grund anzunehmen, dass unser kleiner Planet das vorherbestimmte Zentrum der geistigen Weltgeschichte, des kosmischen Prozesses der Harmonisie-

¹ Eine dieser Peripetien – den Zusammenbruch der höheren Stimmigkeit des Seins und den Zerfall der inneren Kraft der Heiligkeit – erleben wir in unserer Zeit. Schon Goethe hatte dies vor mehr als hundert Jahren vorhergesehen, als er kurz vor seinem Tod im Gespräch mit Eckermann sagte: »Ich sehe das Herannahen einer Zeit, in der Gott, wieder unzufrieden mit seiner Schöpfung, erneut alles durcheinanderbringt, um aufs Neue schaffen zu können.«

rung und der Vergöttlichung des weltlichen Seins ist. Es ist sogar denkbar, dass dieser Prozess, der als erster Entwurf des göttlichen Schaffens auf der Erde begonnen wurde, an einem anderen Ort des Weltalls weitergeführt und vollendet wird. Die Unbekanntheit der Ordnung und der Eigenschaften des dramatischen Schöpfungs- und Vergeistigungsprozesses der Welt – der mit dem geheimnisvollen und metaphysischen Selbstverbreitungs- und Selbstentwicklungsprozess Gottes zusammenfällt – widerspricht keineswegs seinem endgültigen Erfolg, der unter anderem dadurch garantiert wird, dass Gott der einzige Ursprung und Urgrund allen Seins ist.

Das christliche Bewusstsein nimmt zu Recht an, dass dieser endgültige Sieg eher unerwartet und plötzlich kommen wird, weil er einer scheinbaren Niederlage der göttlichen Kräfte in einer Entfesselung der bösen und chaotischen Kräfte folgen wird. Nicht allein der Schöpfung und dem Menschen, sondern Gott dem Schöpfer selbst ist ein schwerer, leidvoller Weg beschieden, der zu diesem endgültigen Triumph führt. Denn am tragisch-kämpferischen Gang des weltlichen Seins zur Vollkommenheit nimmt Gott auch selbst teil. Aber eben diese Teilnahme garantiert gleichzeitig auch den endgültigen Sieg.

Mehr noch: Wenn auf der Ebene des zeitlichen Seins dieser Sieg nur in einer für uns unbestimmbaren Zukunft denkbar ist – vom Standpunkt unserer normalen Zeitmessung in einer geradezu unendlichen Entfernung –, so muss dieses endgültige Ziel des kosmischen Seins auf der metaphysischen Ebene als überzeitlich *existierend* gedacht werden – was in unserer menschlichen Sprache, die der Kategorie der Zeit unterworfen ist, nur in der Form ausgedrückt werden kann, dass dieser Sieg in den metaphysischen Tiefen des Seins *bereits erfolgt* ist und nur noch seine Resultate aufzeigen, sich auf der empirischen Ebene offenbaren muss. »In der Welt werdet ihr Leid ertragen müssen, aber seid zuversichtlich: Ich habe die Welt besiegt.«

Aber kraft der All-Einheit des kosmischen Seins – sowohl des menschlichen Geistes wie auch seines höchsten Bildes – äußert sich jene Zweiteilung zwischen dem ständigen und unsicheren tragischen Schaffenskampf und der harmonisch-seligen Ruhe bereits auf der metaphysischen Ebene des Sieges – genauer gesagt: der unzerstörbaren ursprünglichen Ewigkeit dieses inneren Sieges als Ausdruck der Allmacht Gottes – diese Zweiteilung existiert und lebt bereits in jeder menschlichen Seele. Das menschliche Leben ist voller Tragik, die sich unmittelbar aus der Einsamkeit des menschlichen Geistes inmitten der ihm fremden und feindlichen Welt der blinden Natur (einschließlich

der Welt seiner eigenen Leidenschaften) ergibt; der Mensch muss seine Kräfte auf die ständige, anstrengende und frustrierende Erhaltung und Verbesserung seines Lebens verschwenden und an der dramatischen äußeren und inneren Erschaffung, Ausgestaltung und Erleuchtung der ihn umgebenden Welt teilnehmen. Aber wie groß auch seine Sorgen und Enttäuschungen sein mögen, wie bitter sein Leid, wie ausweglos die Qualen seines Gewissens – im tiefsten Urgrund seines Geistes ist er unerschütterlich ewig in Gott verwurzelt und befindet sich durch diese Verbindung in innerer Harmonie, in fröhlich-liebender Solidarität mit allem Seienden. Die Qualen des Zwists und die Ruhe der Harmonie leben gleichzeitig in seiner Seele. Mehr noch: Der Zwiſt und die Tragik seiner Existenz, die Disharmonie selbst, die sich aus der Superiorität seines Wesens über die Welt, aus seinem privilegierten, aristokratischen Zustand als Gottes Sohn ergibt (das Elend des Menschen, sagt Pascal richtig, ist die »*misère d'un grand seigneur, d'un roi dépossédé*«), ist ein Zeichen seiner unveräußerlichen Geborgenheit im Schoß der göttlichen Heiligkeit und der göttlichen Allmacht.

Der moderne Mensch, der sich in seinem Bewusstsein schon lange von dieser im Grunde genommen unlösbaren ontologischen Verbindung zu Gott gelöst hat, die sein eigenes Wesen bildet, neigt gleichzeitig zur Verzweiflung und zum widernatürlichen Genuss der Tragik seines Lebens. Dadurch wird der Sinn der Tragik selbst zerstört. Die Tragödie ist uns gegeben, *damit wir sie überwinden*; ihr eignet eine Dynamik, die zu ihrer Auflösung führt. Jede Tragödie hat einen Ausweg, auch wenn dieser im Untergang des tragischen Helden besteht – auch das ist eine Überwindung der Tragödie. Die Tragödie, an die sich der Mensch passiv gewöhnt, weil er sie für seinen normalen Zustand hält, außerhalb dessen er nichts wissen kann, ist eine absurde Entstellung des eigentlichen Wesens der Tragödie. Denn die Tragödie ist der Verlust des Gleichgewichts, ein labiler Zustand, der einen Ausweg erfordert und nur in der Konfrontation mit der Ruhe und der Harmonie einen Sinn hat. Allein die Möglichkeit der Tragödie setzt jene Tiefen des menschlichen Geistes voraus, in deren Überwindung er die feste Grundlage seiner Existenz in seliger, harmonischer Ruhe findet. Deshalb ist die Tendenz des modernen Menschen, in der Tragik den einzigen und ausschließlichen Inhalt des menschlichen Lebens zu erblicken, ein absurder Widerspruch, der von seiner Blindheit und Verzweiflung angesichts eines für ihn nicht erkennbaren zeitlichen Schaffensprozesses mit ständig sich wiederholenden Misserfolgen zeugt. Er ist nicht nur unfähig, die Sinnlosigkeit der Weltgeschichte

zu erfassen, in ihr – mit den Worten Dostoevskijs – ein »teuflisches Vaudeville« zu erkennen, sondern auch seine einzige Hoffnung in die verheißene letzte und endgültige Verklärung der Welt zu setzen, die am unendlich fernen Ende der Geschichte stattfinden wird. Jede menschliche Seele, die sich ihrer Verwurzelung in Gott bewusst ist, hat in sich überzeitlich und deshalb bereits jetzt, in jedem Moment ihres Lebens, ihre Apokalypse, ihre Verklärung, ihre letzte Vollendung in der absoluten Harmonie der letzten Fülle und Seligkeit.

Mehr noch: Die Tragik und die harmonische Ruhe vereinigen sich im menschlichen Geist, so dass die Tragik selbst jenes geistige Wesen des Menschen voraussetzt, das auf seiner unveräußerlichen Verwurzelung in Gott beruht. Hier herrscht eine noch intimere Verbindung, kraft deren die Tragik selbst der Weg zu jener Vollkommenheit ist, in der der Geist zuerst sein gottgebundenes Wesen klar geäußert und dadurch Ruhe erlangt hat. Dies ist eine große und geheimnisvolle Verbindung – die deutlichste Offenbarung der transzendentalen, alle unsere Begriffe von Allmacht übersteigenden göttlichen Heiligkeit – kraft deren sich das Leiden und Elend des menschlichen Lebens in ein Gnadengeschenk Gottes verwandelt und unsere Teilhabe am Segen der versöhnten Fülle und Harmonie des Seins offenbart. Im konkreten Leben des Menschen, in dem das ursprüngliche gottverwandte Wesen untrennbar mit seinem sündigen, eigenmächtigen Willen verbunden ist, mit der sklavischen Unterordnung unter irdische Güter und dämonische Leidenschaften, ist auch sein wahrhaftes Antlitz bis zur Unkenntlichkeit von diesen entstellenden, äußerlichen Elementen gewissermaßen verklebt – Tragik, Leiden, das Aufdecken des Unterschieds zwischen diesen beiden Prinzipien, der Widerstreit zwischen dem wahrhaft Menschlichen, d. h. dem geistigen Prinzip im Menschen, und der Blindheit der weltlichen Kräfte *offenbart dem Menschen zuallererst sein wahres Wesen*, weist ihm den Rückweg in seine ursprüngliche Heimat. Außerhalb des Leidens gibt es keine Läuterung und Rettung. Meister Eckhart sagt: »Das schnellste Pferd, das uns zur Vollkommenheit bringt, ist das Leiden.« Meistens lernt der Mensch überhaupt erst durch das Leiden die große Welt der geistigen Realität wahrzunehmen, die sich in ihm verbirgt und sein inneres Wesen bildet. »Selig sind die Weinenden, denn sie sollen getröstet werden.« Der Prozess der Verklärung, Erleuchtung und Vergöttlichung der Welt im Ganzen und jeder menschlichen Seele vollzieht sich vermittels des Leidens: Denn das Leiden, das die Unvollkommenheit der Welt anzeigt, ist gleichzeitig auch ein notwendiger Begleiter und das Instrument der Überwindung dieser

Unvollkommenheit: Nur durch das Leiden vollendet sich der Sieg des kosmischen Sinns und des Guten über das weltliche Chaos. Darin dürfen wir den geheimnisvollen positiven Sinn des universellen Faktums des Todes erblicken. Der Tod in seiner sinnlich erfahrbaren Bedeutung ist der deutlichste Hinweis auf die innere Zerrissenheit des Seins, seine Unvollkommenheit und deshalb seine Tragik; aber gleichzeitig ist der Tod in seinem inneren Sinn das erschütternde Geheimnis des Übergangs aus der Sphäre der Disharmonie, aus der Sphäre der Unruhe und des Elends des irdischen Lebens in die Sphäre des ewigen Lebens. Der Weg der menschlichen Seele zu Gott, zur Seligkeit der letztgültigen Harmonie führt unweigerlich über den Tod; das wissen die Mystiker gut, die bereits im Verlauf des irdischen Lebens einen todesähnlichen Zustand kennen gelernt haben. In diesem Sinne – ganz wie in den Worten des österlichen Festgesangs »indem du den Tod durch den Tod besiegt hast« – kann man sagen, dass der Tod als »letzter Feind« durch den Tod als Weg zur Auferstehung selbst besiegt wird.

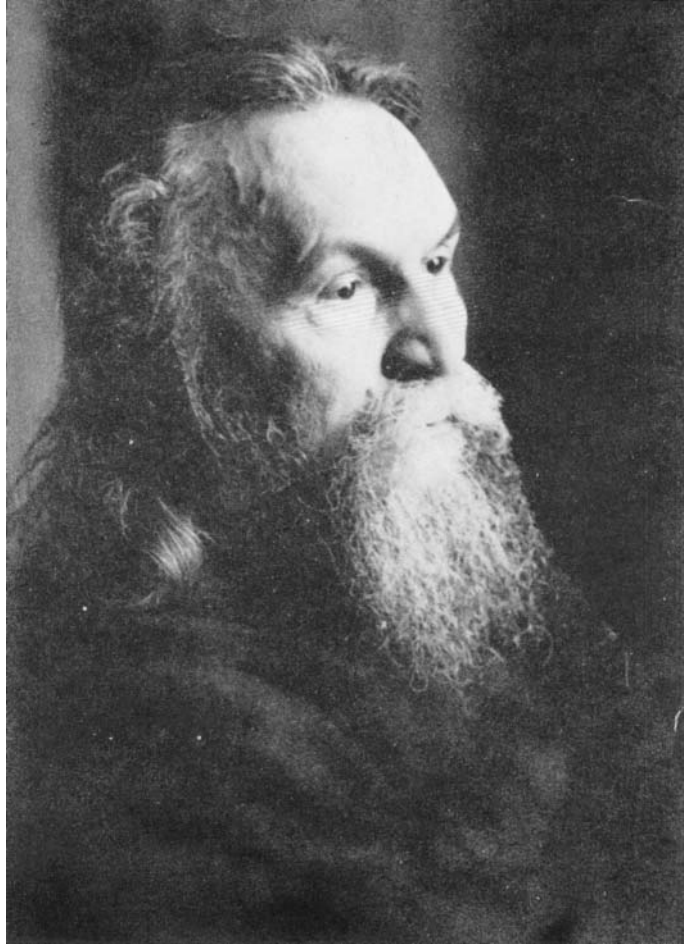
Aber weil der Mensch das Ebenbild Gottes ist, muss die notwendige, untrennbare Verbindung von Tragik und Harmonie, von dramatischer Schaffensaktivität und unerschütterlicher seliger Ruhe im tiefsten Grund seiner Seele als Offenbarung eben dieser beiden Prinzipien auch im Wesen Gottes selbst verstanden werden. Gott ist nicht nur der Schöpfer und Erlöser der Welt; sein Dasein ist nicht nur die Schaffensaktivität der Ausgestaltung und inneren Weihe des Seins mit aller ihr innewohnenden Dramatik. Gott ist gleichzeitig die vollendete Fülle von Allem, die Ruhe der vollkommenen Heiligkeit und der vollkommenen Seligkeit. In ihm ist von allem Anfang an alles erreicht und verwirklicht, wonach er – in einem anderen Aspekt seines Seins – schaffend strebt. Gott der Schöpfer, Gott, der auf die Erde herabsteigt, um in einer leiderfüllten Heldentat am tragischen Weg des Heils teilzuhaben, und Gott, der die Welt von innen durchdringt, als Heiliger Geist, als Geist der Heiligkeit, der die Welt wieder zurück in seinen Schoß führt – diese drei göttlichen Personen, die im Dogma der Dreieinigkeit ausgedrückt sind, stellen gewissermaßen nur die äußeren Erscheinungsformen oder Aspekte des völlig unzugänglichen Göttlichen Wesens, seiner »Seinsweise« dar. Aber diese Seinsweise ist die Ruhe und Seligkeit der allumfassenden vollendeten Fülle, des Alpha und Omega des kosmischen Seins. Das christliche Bewusstsein hat zu Recht das »Sabellianertum« als Häresie verurteilt – den Gedanken, dass Gott in der ganzen Fülle seines Seins auf die Erde herabgestiegen sei und am Kreuz gestorben sei; dasselbe Urteil einer fatalen Verirrung verdient

auch die in neuester Zeit verbreitete religiös-philosophische Lehre, dass Gott nicht von allem Anfang in seiner ganzen Fülle und Vollkommenheit existiert, sondern nur »entsteht«, geboren wird und im leidvollen Prozess der Weltentwicklung heranwächst und dass deshalb die Zeit, der zeitliche Prozess der adäquate Ausdruck des absoluten Urgrunds des Seins sei. Hier, wie überall, muss die *docta ignorantia* im Gegenteil festhalten, dass Gott die Einheit »des Einen wie des Anderen« ist, die unteilbare Einheit der Vollendetheit, der allumfassenden Fülle, die auch das schöpferische Streben und den Prozess einschließt. Die überzeitliche Einheit Gottes – jene absolute Einheit, die der Zeit nicht einfach gegenübersteht und sie außerhalb ihrer selbst verortet, sondern – sie durchdringend und umfassend – in sich selbst aufnimmt, jene Einheit von Überzeitlichkeit und Zeitlichkeit, von vollendeter Fülle an Allem und schöpferischem Streben – Schöpfung, und damit auch der ganze Prozess des weltlichen Seins – stellt nur einen Aspekt des Seins und Wesens Gottes dar. Daneben gibt es in ihm auch noch einen weiteren Aspekt, in dem Er die Ruhe bereits in ihrer Vollendung ist – oder richtiger: die seit Urzeiten seiende erfüllte und harmonische Ruhe.

Nur auserwählten Mystikern ist es auf den höchsten Gipfeln der Kontemplation und der Vereinigung mit Gott gegeben, diese verborgene letzte Tiefe des Göttlichen Seins wirklich und in konkreter Fülle wahrzunehmen. Aber jeder menschlichen Seele ist es – wenn auch in undeutlicher Form, so doch mit unfehlbarer Offenkundigkeit – gegeben, dieses tiefste Wesen der Göttlichen Fülle, Heiligkeit und Harmonie zu fühlen – zu wissen, dass die tiefste und letzte Grundlage allen Seins jenes Ruhen in der vollendeten Heiligkeit ist, dass der Tempel des weltlichen Seins dieses »Heiligste von allem Heiligen« hat und dass es ursprünglich und unerschütterlich dauerhaft in der menschlichen Seele wirkt. Inmitten all unserer Sorgen und Mühen, inmitten all unseres Leids und unserer Einsamkeit in der Welt, inmitten aller Prüfungen, die uns auferlegt sind, müssen wir nicht nur, sondern können wir wirklich unsere ursprüngliche und unzertrennbare Verbindung mit dem Reich der Seligkeit und Heiligkeit erfahren. Wie auch immer unser Leben verläuft: Wir sind nicht nur in der »Hand Gottes«, wir werden nicht nur von der allgütigen und allmächtigen Vorsehung geführt, die durch eine oberflächliche Schicht von blinden und dunklen Kräften hindurch wirkt, sondern wir befinden uns im Schoß Gottes selbst und merken es nur aus geistiger Nachlässigkeit und Kurzsichtigkeit nicht.

Und alles Drängen, alles Ringen

Ist ewige Ruh in Gott dem Herrn.



8. Sergej Bulgakov

Porträt

Einen erstaunlichen geistigen Werdegang durchläuft Sergej Bulgakov (1871–1944). Er beginnt seine akademische Laufbahn als überzeugter Marxist, der sich auf Fragen der politischen Ökonomie spezialisiert, und beschließt sie als langjähriger Dekan des Russischen Theologischen Instituts in Paris. Grob lassen sich folgende Perioden in Bulgakovs Schaffen unterscheiden: Bis 1900 beschäftigt er sich mit der marxistischen Analyse ökonomischer Probleme, bis 1918 gilt sein Interesse der Religionsphilosophie, in seinem Spätwerk wendet er sich der theologischen Spekulation zu.

Bulgakov stammt aus einer Popenfamilie, die ihm eine dezidiert religiöse Erziehung zukommen lässt. Allerdings kehrt er dem Priesterseminar in Orel als 17jähriger den Rücken und tritt, mittlerweile überzeugter Atheist, in ein weltliches Gymnasium über. Dort zählt u. a. der damals noch unbekannte Vasilij Rozanov zu seinen Lehrern. In Moskau studiert Bulgakov Jurisprudenz und unterrichtet ab 1894 politische Ökonomie an einem technischen Institut in Moskau. 1898 tritt er einen zweijährigen Studienaufenthalt in Deutschland, Frankreich und England an. In diese Zeit fällt nicht nur das intensive Studium der Klassiker der Philosophie, sondern auch die persönliche Bekanntschaft mit den Führern der deutschen Sozialdemokratie Karl Kautsky, August Bebel und Karl Liebknecht. 1900 erscheint in St. Petersburg Bulgakovs Dissertation über *Kapitalismus und Landteilung* – ein detaillierter Versuch, die Geschichte der russischen Landwirtschaft mit marxistischen Kategorien zu beschreiben. Bulgakov gelingt es in dieser Arbeit nach eigener Einschätzung jedoch nicht, der Wirklichkeit mit seinem theoretischen Rüstzeug gerecht zu werden. Vermutlich veranlassen ihn die unbefriedigenden Resultate dieser Arbeit zum allmählichen Rückzug von seiner marxistischen Position. 1903 gibt Bulgakov unter dem programmatischen Titel *Vom Marxismus zum Idealismus* eine Sammlung von Aufsätzen heraus, die seinen Gesinnungswandel dokumentieren. Allerdings insistiert Bulgakov mit Nachdruck auf der Kontinuität dieser gei-

stigen Entwicklung und verweist auf die »innere Verbindung« von Marxismus und Idealismus:

Meine heutige idealistische Weltsicht entstand in der Atmosphäre sozialer Ideen und des Marxismus und ist allein schon deshalb nicht dessen totale Verneinung, sie kann und darf es nicht sein – im Gegenteil, sie strebt nach Vertiefung und Begründung eben dieses Gesellschaftsideals, das auf den Bannern des Marxismus geschrieben steht und das seine Seele ausmacht. In diesem Sinne kann man sagen, dass der Idealismus dem Gesellschaftsideal jenen Dienst erweisen will, den im Marxismus der ökonomische Materialismus übernimmt, und also gewissermaßen ein neues Fundament bildet, das einem alten Gebäude unterlegt wird.¹

Bulgakovs Kritik richtet sich vor allem gegen den Anspruch des Marxismus, die einzige gültige theoretische Erklärung für das Problem der sozialen Gerechtigkeit liefern zu können:

Die Frage des Gesellschaftsideals, die ich früher ausschließlich im Rahmen der positiven marxistischen Soziologie betrachtet und untersucht hatte, löste sich allmählich davon los und stellte sich immer klarer als religiös-metaphysisches Problem heraus, das die tiefsten Wurzeln der Metaphysik berührt und die zartesten Saiten des religiösen Gefühls erklingen lässt.²

1906 erscheint Bulgakovs Aufsatz »Karl Marx als religiöser Typus«, der als eine Art ideologischer Vätermord gelten darf. Ins Zentrum seiner Marx-Deutung stellt Bulgakov den Atheismus, den er als widersprüchliches Element in Marx' Sozialismus herauspräpariert. Wie schon der Untertitel des Aufsatzes ausweist (»Sein Verhältnis zur Religion der Menschvergottung Feuerbachs«), ist Marx für Bulgakov in erster Linie ein Feuerbach-Anhänger: Das Ziel beider Philosophen bestehe in der Abschaffung der Religion – für Feuerbach im Namen des »Gattungswesens«, für Marx im Namen des »Kommunismus«.³ Bulgakov sieht hier einen menschenverachtenden Anti-Individualismus am Werk, der den Einzelnen auf dem Altar der Allgemeinheit opfert. Generell gilt Bulgakovs Kritik der Radikalität der deutschen Philosophie, die von

einem Extrem ins andere falle: Während Nietzsche und Stirner nur das Individuum sehen und die menschliche Gemeinschaft negieren, propagieren Feuerbach und Marx das Gegenteil. Als einzige Vermittlungsinstanz zwischen diesen gleichermaßen verwerflichen Positionen anerkennt Bulgakov die christliche Kirche:

Nur auf dem Boden der Religion, wo die höchste Erscheinung der Individualität alle in überindividueller Liebe und allgemeinem Leben verschwistet und vereint, nur durch die Vereinigung der Menschen durch Christus in Gott, d.h. durch die Kirche, durch den persönlichen und gleichzeitig überpersönlichen Bund, kann diese Schwierigkeit überwunden und das Ganze bewahrt werden, indem zugleich auch die Individualität bestätigt wird.⁴

Diese Ideen führen direkt zu einem politischen Engagement: Im Jahr 1907 wird Bulgakov zum Abgeordneten der II. Duma gewählt. Allerdings gehört er keiner Partei an, sondern figuriert als unabhängiger »christlicher Sozialist«.

Die Verbindung von Religionsphilosophie und Gesellschaftsanalyse ist auch für Bulgakovs Denken in dieser Zeit charakteristisch. Sein wichtigstes Werk stellt die *Philosophie der Ökonomie* dar, die 1912 im Verlag *Der Weg* erscheint. Zwar grenzt sich Bulgakov immer wieder von der Transzendentalphilosophie deutscher Provenienz ab, gleichzeitig wird aber im Gang der Argumentation deutlich, dass Bulgakov ein kritisches Erkenntnisinteresse verfolgt.⁵ Seine zentrale Fragestellung lautet: Welches sind die Bedingungen der Möglichkeit von Ökonomie? Dabei will Bulgakov jedoch dezidiert über eine reine Funktionsbeschreibung hinausgehen – ihn interessiert vor allem auch die religiöse Dimension des ökonomischen Denkens. Im Vorwort zum ersten Teil seines opus magnum, der den Titel »Die Welt als Haushalt«⁶ trägt, heißt es programmatisch:

⁴ Ebd., 64. Hervorhebung im Original.

⁵ Zum Verhältnis Bulgakov-Kant vgl. I. B. Rodnjanskaja: »Schvatka S. N. Bulgakova s Immanuelom Kantom na stranicach Filosofii imeni«. In: *Bogoslov, filosof, myslitel'. Jubilejnye čtenija, posvjaščennye 125-letiju so dnja roždenija o. Sergija Bulgakova*. Moskva 1999, 63–81.

⁶ Bulgakov verwendet konsequent das russische Wort »chozajstvo«, das – wie das griechische Wort »oikonomia« – »Haushalt«, im übertragenen Sinn aber auch »Ökonomie« bedeutet. Es ist im Deutschen unmöglich, die Zwischenstellung des russischen Wortsinns zwischen »privatem« und »öffentlichem Haushalt« zu bewahren. Da aber Bulgakov »chozajstvo« in einem breiten Sinn verwendet, gelangt in der Übersetzung meistens das allgemeinere Wort »Ökonomie« zur Anwendung.

¹ *Ot marksizma k idealizmu. Sbornik statej (1896–1903)*. Moskva 1903, VI. Noch in Bulgakovs Spätwerk lassen sich marxistische Denkfiguren nachweisen. Vgl. I. Rodnjanskaja: »S. N. Bulgakov im Streit mit der marxistischen Geschichtsphilosophie«. In: P. Koslowski (Hg.): *Russische Religionsphilosophie und Gnosis. Philosophie nach dem Marxismus*. Hildesheim 1992, 15–42.

² *Ot marksizma k idealizmu. Sbornik statej (1896–1903)*. Moskva 1903, XVI.

³ Sergej Bulgakov: *Dva Grada. Issledovanie o prirode obščestvennych idealov*. Sankt-Peterburg 1997, 51–70, 62f.

In einer Epoche des Zerfalls der dogmatischen Selbsterkenntnis, in der die Religion oft nur auf die Ethik reduziert wird und bestenfalls durch pietistische »Erlebnisse« verziert wird, ist es besonders wichtig, die ontologische und die kosmologische Seite des Christentums hervorzuheben, die sich teilweise auch in der Philosophie der Ökonomie offenbart. Aber dies ist mit den Mitteln der heutigen kantisierenden und metaphysisch verwüsteten Theologie vollkommen unmöglich, dazu muss man auf die religiöse Ontologie, Kosmologie und Anthropologie des hl. Athanasius von Alexandria, Gregors von Nyssa und anderer Kirchenväter zurückgreifen.⁷

In der Tat unternimmt Bulgakov in seiner *Philosophie der Ökonomie* eine gewaltige Synthese, von der er allerdings nur den ersten Teil gemäß der ursprünglichen Absicht ausgearbeitet hat.

Das Kapitel »Die Sophienhaftigkeit der Ökonomie« bildet das Herzstück der *Philosophie der Ökonomie*. Bulgakov schreibt seinem Ökonomiekonzept eine ganze Schöpfungstheologie ein: Der Mensch erhält seine schöpferischen Fähigkeiten von Gott. Nur weil er selbst Teil der Schöpfung ist, kann er auch selbst schaffen. Genau genommen schafft der Mensch aber nur aus dem ihm bereits Gegebenen. Das absolute Schöpferium ist Gott vorbehalten; menschliche Aspirationen auf diese Fähigkeit sind des Teufels. Im Handeln des Menschen spiegelt sich das göttliche Schaffen, das sich als ökonomisches Prinzip beschreiben lässt. Allerdings ist die Ökonomie der Natur nur auf den Erhalt der Gattung gerichtet, die Sorge für den Erhalt des Individuums ist jedem Einzelnen überlassen. Der Mensch handelt deshalb ebenfalls ökonomisch, um den Tod abzuwenden – damit aber setzt er sich gleichzeitig in Beziehung zur göttlichen Welt, zur »Sophia«. Mit diesem Argument verbindet Bulgakov die Grundgedanken zweier russischer Philosophen, die er in diesem Kapitel auch namentlich erwähnt: Fedorov und Solov'ev. Fedorovs Regulierung des menschlichen Lebens und der Natur wird hier zum göttlichen Auftrag, bei dessen Erfüllung sich der Mensch unbewusst Solov'evs Weltseele (Sophia) annähert. Bulgakovs theologische Spekulation weist der Ökonomie schließlich ein metaphysisches Ziel zu:

Deshalb liegt das letzte Ziel der Ökonomie außerhalb ihrer selbst, sie ist nur der Weg der Welt zur verwirklichten Sophia, der Übergang vom unwirklichen Zustand der Welt zum wirklichen, die tätige Wiederherstellung der Welt.⁸

⁷ S. N. Bulgakov: *Sočinenija v 2 tt.* Moskva 1993, I, 51.

⁸ Ebd., I, 170.

Hier deutet sich die Stoßrichtung des geplanten zweiten Teils der *Philosophie der Ökonomie* an. Bulgakov beschränkt sich im ersten Teil explizit auf die »allgemeinen Grundlagen des ökonomischen Prozesses«; der nie geschriebene zweite Teil hätte dann eine »Rechtfertigung der Ökonomie – ihre Axiologie und Eschatologie«⁹ darstellen sollen. In diesem Plan äußert sich ein weiteres Mal Bulgakovs enge Verbindung zu Solov'ev. Dieser hat seinerseits eine »Rechtfertigung des Guten« ausgearbeitet – eine ebensolche theoretische Grundlegung eines »abstrakten Prinzips« will auch Bulgakov liefern.

Ganz aufgegeben hat Bulgakov seinen Plan allerdings nicht. 1917 erscheint sein Buch *Nichtabendliches Licht*, das auf den ersten Blick wenig mit der *Philosophie der Ökonomie* gemein hat. Mit diesem Werk beginnt bereits Bulgakovs theologisches Spätwerk, das zwar immer wieder soziologische Ansätze verfolgt, aber deutlich eine orthodoxe Dogmatik entwerfen will.

Nichtabendliches Licht stellt in einem gewissen Sinn die Fortführung der *Philosophie der Ökonomie* dar.¹⁰ Bulgakov bettet hier seine frühere Arbeit in eine spekulative Eschatologie ein. Das ökonomische Handeln weist grundsätzlich keinen metaphysischen Sinn auf – der Mensch richtet sich nach bestem Wissen und Gewissen in der Welt ein, sein Haushalten ist Mittel, nicht Zweck. Deshalb ist die Weltgeschichte für Bulgakov nicht einfach die Summe allen menschlichen Handelns. Über der menschlichen Ökonomie waltet die göttliche Heilsgeschichte, die kurz vor dem Weltende alles menschliche Tun zum Stillstand bringen wird. Aber auch hier wirkt letztlich eine geheime Ökonomie: Die Auferstehung der Toten wird einen Mangelzustand, nämlich das Totsein der Gestorbenen, wieder ausgleichen.

Der Wende zur Orthodoxie entspricht in Bulgakovs Biographie das Engagement in der Institution Kirche. Bulgakov spielt eine wichtige Rolle auf dem Allrussischen Kirchenkonzil im August 1917, das zu einem entscheidenden historischen Zeitpunkt abgehalten wird: zwischen der russischen Februar- und der Oktoberrevolution. Bulgakov nimmt zum Verhältnis von Kirche und Demokratie Stellung – und urteilt zurückhaltend: Demokratie sei ohne geistliche Führung wertlos. Deshalb habe sich die Demokratie der Kirche unterzuordnen und nicht

⁹ Ebd., I, 51.

¹⁰ Catherine Evtuhov: *The Cross and the Sickle. Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy.* Ithaca, London 1997, 171.

umgekehrt.¹¹ Zu Pfingsten 1918 empfängt er in Moskau die Priesterweihe.¹²

Auch die Oktoberrevolution deutet Bulgakov in einem religiösen Schlüssel: Im Frühjahr 1918 entsteht ein Text in Dialogform, den Bulgakov unter dem Titel »Am Festmahl der Götter« als Separatum in Kiew drucken lässt und gleichzeitig als Beitrag für den Sammelband *Aus der Tiefe* nach Moskau schickt. Der Titel bezieht sich auf die Zeitzeugenschaft der russischen Intelligenz, die gewissermaßen an die Tafel der schicksalslenkenden Götter geladen ist, dem welthistorischen Treiben aber machtlos zusehen muss. Auch in diesem Dialog, der in seiner Konzeption den *Drei Gesprächen* Solov'evs nachempfunden ist, schreibt Bulgakov der orthodoxen Kirche entscheidende Bedeutung zu: Auch in der größten Not bleibt Christus das Ideal des russischen Volks – diese Einsicht ist allen Gesprächsteilnehmern gemeinsam. Die einzige Ausnahme – und hierin liegt eine wichtige Besonderheit von Bulgakovs politischen Überzeugungen – bildet ein kosmopolitischer Diplomat, der in Russland rechtsstaatliche Strukturen nach europäischem Vorbild einführen will. In aller Kürze lässt sich Bulgakovs Position wie folgt umreißen: Wer nicht an Russland glaubt, glaubt auch nicht an Gott.

Von 1918 bis 1920 wirkt Bulgakov als Theologe an der Simferopoler Universität – die Krim ist während dieser Jahre noch nicht von der roten Armee besetzt. In einem Vortrag aus dieser Zeit über die »geistigen Wurzeln des Bolschewismus« misst Bulgakov den aktuellen politischen Ereignissen einen apokalyptischen Sinn bei: »Immer deutlicher zeigt sich im heutigen Leben der Kampf zwischen Christus und Antichrist. Man muss wählen, mit wem man gehen will.«¹³ In Simferopol' entstehen zwei wichtige philosophische Arbeiten: der Versuch einer Systematik des philosophischen Denkens unter dem Titel *Die Tragödie der Philosophie* sowie eine *Philosophie des Namens*. Das letztere Buch steht unter dem Einfluss einer mystischen Mönchsbewegung, die an die Präsenz Gottes in seinem Namen glaubt. Bulgakov steht mit dieser Arbeit nicht allein da: Auch Florenskij und später Losev beschäftigen sich eingehend mit theologischer Namensspekulation.

¹¹ Ebd., 202.

¹² Für Nikolaj Berdjaev trägt dieses Ereignis symbolischen Wert: Ein ehemaliger Marxist wird Priester. Vgl. Berdjaevs Brief an Bulgakov vom 2. Juni 1933. *Bratstvo Svjatoj Sofii. Materialy i dokumenty 1923–1939*. Moskva, Pariž 2000, 250.

¹³ *Vechi. Iz Glubiny*. Moskva 1991, 560.

In dieser Zeit verfasst Bulgakov auch eine Reihe von Dialogen, in denen er sich anerkennend über die katholische Kirche äussert. Später wird er sich aber konsequent von jeglichen Sympathien zum Vatikan distanzieren.¹⁴

Als die Krim 1920 unter bolschewistische Herrschaft fällt, verliert auch Bulgakov seine Professur. 1922 schließlich wird er verhaftet und ausgewiesen. Von 1923 bis 1925 lehrt er Kirchenrecht und Theologie am russischen wissenschaftlichen Institut in Prag, danach siedelt er nach Paris über und wirkt bis zu seinem Tod im Jahr 1944 als Dekan des Orthodoxen St. Serge-Instituts.

Im Exil richtet sich Bulgakovs schöpferische Energie in erster Linie auf die Sophiologie. Bereits in *Nichtabendliches Licht* (1917) finden sich lange Passagen über die Seinsweise der »Sophia«, die hier noch personal, als göttliche Hypostase, gefasst wird. Allerdings manövriert sich Bulgakov mit dieser Spekulation in unüberwindbare theologische Schwierigkeiten: Entweder ist eine personale Sophia eine vierte Hypostase Gottes oder sie fällt mit einer der drei Hypostasen zusammen – d.h. sie ist entweder überzählig oder ununterscheidbar. Intensiv beschäftigt sich Bulgakov mit der Sophiologie auch im Rahmen der »Bruderschaft der Heiligen Sophie«, zu der sich die Theologen A. V. Kartašev, P. I. Novgorodcev, P. B. Struve, V. V. Zen'kovskij, S. S. Bezobrazov und G. V. Florovskij unter Bulgakovs Leitung 1923 zusammenschließen. Kurzzeitig gehört auch Berdjaev diesem philosophischen Zirkel an.

1928 führt Bulgakov in Paris eine Reihe von zehn Privatseminaren durch, in denen er den theologischen Status der Sophia zu bestimmen versucht. In der letzten Sitzung fasst er seine Erkenntnisse in fünf Punkten zusammen:

1. Sophia, die göttliche Weisheit, ist die Lebensoffenbarung des dreieinigen Gottes, die offenbarte Natur Gottes und in diesem Sinne der göttliche Ruhm. Sophia gehört als Selbstoffenbarung des Göttlichen der ganzen Hl. Dreieinigkeit an.
2. Sophia verfügt über kein eigenes hypostatisches Sein, sondern hypostasiert sich selbst aus jeder der göttlichen Hypostasen.
3. Als göttliches Leben »in actu« ist Sophia jene Energie, die die göttliche ousia oder das Wesen Gottes offenbart, sie erscheint in der Welt als verborgene und sich öffnende Tiefe des göttlichen Lebens, seiner Kraft und Idee.

¹⁴ S. Bulgakov: »U sten Chersonesa«. In: *Simvol* 25 (1991), 169–334.

4. Sophia, die Energie, ist Gott, aber nicht im Sinne eines Subjekts, sondern eines Prädikats.
5. Gott erschafft die Welt durch Weisheit oder in der Weisheit.¹⁵

Bulgakov kämpft hier deutlich mit den Restriktionen der orthodoxen Theologie, in die er sein phänomenologisches Konzept der »Sophia« einschreiben will. Gerade gewagte Hilfskonstruktionen wie eine Hypostase zweiter Potenz (vgl. Punkt 2) zeigen aber deutlich die Grenzen auf, an die Bulgakovs Sophiologie bald stösst. Deutliche Kritik an diesem Gedankengebäude äußert etwa auch Semen Frank: »Ich habe nie verstanden, welchen Sinn Bulgakovs Sophiologie hat und wozu sie gut ist.«¹⁶

In seinen späten sophiologischen Arbeiten vertritt Bulgakov eine gemäßigte Position. Er laviert nun mit seinen Argumenten vorsichtig zwischen sophiologischem Geltungsanspruch und orthodoxem Dogma: »Sophia« ist nun nicht mehr eine Hypostase, sondern nur etwas Hypostasiertes. Gleichzeitig verkörpert »Sophia« aber das göttliche Sein und ist deshalb in allen drei Hypostasen anwesend.¹⁷

Bulgakovs Sophiologie bildet ein dynamisches Denksystem, das sich von verschiedenen Seiten und mit immer neuer Terminologie an seinen Gegenstand herantastet. Allerdings gerät Bulgakov gerade aufgrund dieser Methode während seiner Pariser Zeit unter Häresieverdacht – der Rektor des Orthodoxen Instituts muss sogar eine Kommission einsetzen, die Bulgakovs Lehrbefugnis schließlich bestätigt. Dennoch ist Bulgakov – wie es Berdjaev aus kritischer Distanz formuliert – die »zentrale Figur der orthodoxen Wiedergeburt am Anfang des 20. Jahrhunderts.«¹⁸

¹⁵ *Bratstvo Svjatoj Sofii. Materialy i dokumenty 1923–1939.* Moskva, Pariž 2000, 142.

¹⁶ Brief an M. Lot-Borodina (1949). M. Lot-Borodina: »In memoriam«. In: V. Zen'kovskij (Red.): *Sbornik pamjati Semena Ljudvigoviča Franka.* München 1954, 43–48, 46.

¹⁷ S. S. Choružij: »Sofija – Kosmos – Materija. Ustoj filosofskoj mysli otca Sergija Bulgakova«. In: *Voprosy filosofii* 12 (1989), 73–89.

¹⁸ N. A. Berdjaev: *Samopoznanie. Opyt filosofskoj avtobiografii.* Moskva 1991, 162.

Zum Textbeispiel

Um die Jahrhundertwende erlebt Russland nach langer Stagnation und Misswirtschaft einen ökonomischen Aufschwung. Der französische Wirtschaftsexperte Edmond Théry hält 1913 fest: »Wenn man die seit Beginn des 20. Jahrhunderts erreichten Resultate analysiert, kommt man zum Schluss, dass Russland – wenn die Entwicklung bei den grossen europäischen Völkern zwischen 1912 und 1950 so weitergeht wie zwischen 1900 und 1912 – gegen Mitte des Jahrhunderts Europa dominieren wird, und zwar in politischer wie auch in wirtschaftlicher und finanzieller Hinsicht.«¹⁹ Die russische Industrialisierung, die zwar verspätet, aber mit voller Kraft einsetzt, ist einer der Hauptgründe der Begeisterung der jungen Intelligencija für den Marxismus. In Russland bilden sich in den 1890er Jahren zwei Gruppen von Marxisten: die Anhänger einer »marxistischen Orthodoxie« wie Plechanov oder Lenin und die sogenannten »legalen Marxisten« um Petr Struve, die zwar Marx' ökonomischen Ansatz anerkennen, sich aber vom philosophischen Materialismus distanzieren. Zu dieser zweiten Gruppe, die sich nach 1900 auflöst, gehört neben Berdjaev und Frank auch Bulgakov. Zwar wendet sich Bulgakov einem neuen Idealismus zu, sein ökonomisches Erkenntnisinteresse behält er jedoch bei – nicht zuletzt aus professionellen Gründen: Seit 1907 lehrt er als Professor für politische Ökonomie am Moskauer Kommerzinstitut.

Der besondere Wert von Bulgakovs Ökonomieverständnis besteht allerdings gerade in ihrer Differenzqualität zur politischen Ökonomie. Während die klassische Volkswirtschaftslehre lediglich das Wirtschaftssystem eines Staats in ökonomischen Kategorien beschreibt, begreift Bulgakov die Ökonomie als transzendentes Prinzip. Er beschreibt die Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Wissens in ökonomischen Begriffen und entwirft auf diese Weise eine valable Wissenschaftstheorie.

¹⁹ Zit. nach F. Ph. Ingold: *Der grosse Bruch. Russland im Epochenjahr 1913.* München 2000, 31.

Sergej Bulgakov

Philosophie der Ökonomie

Jede Philosophie drückt in Gedanken ihre Epoche aus.
(Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede)

Als einer der herausragenden Züge des historischen Selbstbewusstseins unserer Zeit erweist sich zweifellos der Ökonomismus. Ohne Übertreibung lässt sich behaupten, dass noch keine andere geschichtliche Epoche deutlicher die ökonomische Natur des Lebens erkannt hat und mehr geneigt war, die Welt als Haushalt aufzufassen. Natürlich kennt die Menschheit seit Anbeginn ihrer geschichtlichen Existenz haushälterische Bedürfnisse, Kälte und Hunger, Arbeit im Schweiß des Angesichts und Armut als eiserne Notwendigkeit, von der man nichts wegnehmen und zu der man nichts hinzutun kann. In diesem Sinne sind alle Epochen gleich, und die ökonomische »Sorge«, Not und Bedürftigkeit, verlässt die faustische Menschheit von der Wiege bis zum Untergang nicht:

Würde mich kein Ohr vernehmen
Müsst' es doch im Herzen dröhnen;
In verwandelter Gestalt
Üb' ich grimmige Gewalt. (Goethe, *Faust II*, V)

Das moderne Ohr aber hört dieses Flüstern, und das moderne Auge sieht diese finsternen Gesichter, die sich über den Menschen beugen. Wir leben in einer Epoche der verschärften ökonomischen Reflexion, des gespannten und differenzierten ökonomischen Selbstbewusstseins, in der Fragen des ökonomischen Lebens auf beherrschende Weise in unseren Gedanken und Gefühlen einen der ersten Plätze einnehmen. Den Grund für dieses Phänomen darf man selbstverständlich nicht nur in der Ausformung des allgemeinen Selbstbewusstseins oder der Selbstreflexion suchen, welche unsere Epoche überhaupt auszeichnet, sondern in den Ereignissen des ökonomischen Lebens, in der unmäßigen Beschleunigung des Tempos und in der kolossalen Entwicklung der Ökonomie. Der Kapitalismus mit seinem eisernen Schritt, mit sei-

ner unabwendbaren, unterwerfenden Macht, die den Menschen irgendwohin vorwärts, wenn nicht in den Abgrund, so doch auf einen unbekannten und bisher unbeschrrittenen Weg zieht – das ist eine global-historische Tatsache, von der wir unwillkürlich hypnotisiert sind, ein verwirrender Eindruck, von dem wir uns nicht befreien können. Der homo oeconomicus besiegt und unterwirft die Natur, aber gleichzeitig unterwirft er sich selbst und fühlt sich immer mehr als Gefangener der Ökonomie. Es wachsen dem Menschen Flügel, aber auch die Fesseln werden drückender. Und dieser Widerspruch, der die Seele des Menschen zerfrisst, lässt ihn sich eingehend mit der Frage der Beschaffenheit der Ökonomie befassen. Frühere Instinkte und Gewohnheiten verlieren ihre Unmittelbarkeit, wecken Unruhe, veranlassen zu Reflexion – kurz, es entsteht ein eigenartiger ökonomischer Hamletismus, und von solchen ökonomischen Hamlets ist unsere Epoche voll. Es ist nur natürlich, dass der ökonomische Gedanke seinen Triumph feiert, vor ihm öffnen sich nicht nur die Türen der akademischen Auditorien, sondern auch die der Volksversammlungen, der Salons und der Arbeiterwohnheime, überall wird ihm gespannte Aufmerksamkeit entgegengebracht. Die bedeutende Entwicklung der ökonomischen Wissenschaften im Laufe der vergangenen 150 Jahre verdankt sich nicht nur dem praktischen Bedürfnis, sich im zusehends komplizierter werdenden ökonomischen Leben zu orientieren, sie findet auch einen günstigen Nährboden im geistigen Ökonomismus der Epoche. Den radikalsten, deshalb aber auch interessantesten Ausdruck hat dieser Ökonomismus in der Doktrin des sogenannten ökonomischen Materialismus gefunden, der zu den einflussreichsten und lebensfähigsten Lehren des 19. Jahrhunderts zählt. Dem allgemeinen dumpfen Gefühl der ökonomischen Bedingtheit des Lebens, von dem das Bewusstsein der Massen dominiert wird, gibt er theoretischen Ausdruck in seinem philosophischen Dogma vom Primat der Ökonomie im historischen Sein und Bewusstsein. Dieser kämpferische Ökonomismus behauptet die ökonomische Natur aller Kultur und des gesamten menschlichen Schaffens, er sucht ökonomische Grundlagen sogar für die höchsten und scheinbar geistigsten Erscheinungen des Lebens. Und man muss – wie auch immer man sich zum Inhalt dieser Lehre stellt – ohne Ausflüchte anerkennen, dass man an seiner Aussage nicht vorbeigehen kann, die jedem Menschen so intim nahe, eng vertraut und lockend verführerisch ist.

Deshalb kann der ökonomische Materialismus nicht einfach abgelehnt werden, er muss auf positive Weise aufgehoben werden, er er-

laubt nicht, dass man ihn einfach fortwirft, er fordert zur Überwindung auf. Er ist durch eine besondere historische Echtheit und Aufrichtigkeit gekennzeichnet. Die Zahl derjenigen, die ihr Handeln nach den Prinzipien des ökonomischen Materialismus ausrichten, ist unverkennbar größer als die seiner offenen und bewussten Anhänger, weil viele Wirtschaftssubjekte diesen kämpferischen Ökonomismus befolgen, ohne sich Rechenschaft darüber abzulegen – einen Ökonomismus, der in diesem Sinne schon lange vor Marx entstanden ist, zumindest vor Quesnay, Smith, Ricardo und der ganzen klassischen Schule.

In philosophischer Hinsicht berührt sich der ökonomische Materialismus in zentralen Punkten mit anderen Lehren, die einen mehr oder weniger radikalen Voluntarismus vertreten und den Primat des Willens und des Handelns vor dem abstrakten Denken behaupten. Hier ist natürlich an jene verbreitete, sogar modische philosophische Richtung zu erinnern, die sich Pragmatismus nennt. In diese außerordentlich breite Klammer drängen sich auch Gedankengänge, die unmittelbar zu Marx führen, und für den Erforscher der Ideengeschichte ist es von einigem Interesse zu beobachten, dass einige Thesen der heutigen »Philosophie des Handelns« bzw. des Pragmatismus grundsätzlich von Marx vorweggenommen worden sind.

Der ökonomische Materialismus versteht sich als ökonomischer Determinismus. Er stellt sich unter die philosophische Fahne des Materialismus und mechanistischen Weltbilds und möchte eine Spielart von ihnen sein – in ihre allgemeine Formel bringt er nur seine spezifischen Größen ein: die Begriffe des Haushalts, der ökonomischen Funktion des Menschen, seines ökonomischen Seins. Dort, wo der allgemeine Materialismus in seinen allgemeinen Erklärungen innehält, tritt der ökonomische Materialismus in seine Rechte und führt die Sache fort, indem er die Menschheitsgeschichte erklärt. Allerdings erreicht die Erklärung nur dann ihr Ziel, wenn sie Unbekanntes mit Bekanntem erklärt und nicht einfach durch neues Unbekanntes ersetzt.

Sind die grundlegenden Hilfsbegriffe des ökonomischen Materialismus in diesem Sinne bekannte Größen? Selbstverständlich wissen wir aus unserer unmittelbaren Erfahrung, was Ökonomie heißt, aber wurde dieser Begriff auch philosophisch analysiert und kritisch erarbeitet? Wurde die kritische Frage gestellt, was Ökonomie bedeute und wie sie möglich sei? Darauf ist nur eine Antwort möglich: nein und nochmals nein. Deshalb erweist sich der Begriff der Ökonomie für den ökonomischen Materialismus im philosophischen und wissenschaftlichen Sinne als ebenso unbekannt wie alles, was er erklären will:

x wird hier nur durch y ersetzt, das ist alles. Dabei kann man eine in der Geistesgeschichte ziemlich häufige Erscheinung beobachten: Die allgemeinsten, grundlegendsten und damit auch geläufigsten Begriffe werden erst nach den anderen, den abgeleiteten, sekundären und besonderen kritisch analysiert. Hatte Kant nicht dies im Auge, als er dem in Jahrhunderten gewachsenen wissenschaftlichen Denken in der *Kritik der reinen Vernunft* seine Frage nach der Struktur der Wissenschaft, insbesondere der Mathematik, stellte? Und vor uns erhebt sich nun eine Frage, die der Kant'schen vollkommen analog ist: Was ist Ökonomie? Wie ist Ökonomie möglich? Welches sind ihre Voraussetzungen und Grundlagen? Welchen Inhalt hat der ökonomische Akt, welches ist sein Subjekt und welches sein Objekt? Nur ein oberflächliches Denken oder ein dogmatisch voreingenommener Verstand kann meinen, dass das ganze Geschäft der »Kritik der reinen Ökonomie« ein Ausfluss der »Metaphysik« sei und nur künstlich entstehe, weil hier gar kein Problem vorliege – so gehen bis heute die dogmatischen Positivisten vor, sogar in Bezug auf das Problem Kants, die Kritik der wissenschaftlichen Vernunft. Dabei verbergen sich hinter diesen scheinbar propädeutischen Fragen die Grundlagen der Philosophie des Ökonomismus, und nur auf ihrer Basis können die Doktrinen sowohl des ökonomischen Materialismus als auch des antiökonomischen Idealismus auf angemessene Weise überprüft und kritisch bewertet werden.

Die grundlegende, noch nicht untersuchte Frage, auf die der ökonomische Materialismus vorschnell seine bekannte Antwort gegeben hat, lautet: Ist die Ökonomie vom Menschen abhängig, oder ist der Mensch eine Funktion der Ökonomie? Das jahrhundertalte Rätsel des Menschseins, dieser stete Anreiz zum Philosophieren, stellt sich im Ökonomismus von einer neuen Seite. Ist der Mensch eine Sache, ein Objekt? Liegt sein tieferer Sinn in der unpersönlichen, ebenfalls objekthaften Welt der Dinge, im Mechanismus der Dinge, der den ökonomischen Prozess steuert? Oder lässt sich der ökonomische Prozess umgekehrt aus der Natur des kalkulierenden Subjekts erklären, entsteht er aus dem Handeln, wird er durch die Subjektivität geprägt? Diese Reihe allgemeiner und propädeutischer Fragen bestimmt maßgeblich den Inhalt der Philosophie der Ökonomie, die im Zeitalter des Ökonomismus erstaunlicherweise weder von Seiten der Philosophen noch der Ökonomen die ihr gebührende Aufmerksamkeit erfährt – obwohl sie ein Anrecht auf das Interesse beider hat.

Den Grund hierfür wird man im gegenseitigen Misstrauen und in der Entfremdung von Philosophie und Wissenschaft suchen müssen.

In auffälliger Weise ist die jungfräuliche Ökonomie bisher von der Philosophie unangetastet geblieben. Es gibt Anzeichen, die auf ein Ende der geistigen Stagnation in diesem Bereich hindeuten. In der allgemeinen wissenschaftlichen, philosophischen und religiösen Unruhe, die die moderne Menschheit immer stärker erfasst, werden alte Mauern niedergerissen, die früher unterschiedliche Denkbereiche hermetisch voneinander abgeriegelt hatten; ihre Territorialgrenzen verschieben sich. In diesem Wandel der Grenzen und Beziehungen, der sich in unseren Tagen vollzieht, erblickt auch die vorliegende Arbeit ihr Recht auf ein »akademisches« Dasein – eine Arbeit, die gemäß ihrer Anlage in ein Verhältnis sowohl zur reinen Philosophie wie auch zur Familie der sozial-ökonomischen Wissenschaften tritt.

So stellt sich uns die grundlegende Frage: Was ist Ökonomie, oder: Was ist ein homo oeconomicus? Zweifellos birgt diese Frage viele noch unausgesprochene geistige Möglichkeiten, impliziert ein ganzes philosophisches System, deutet auf Wege zur Konstruktion einer Weltanschauung. Der ökonomische Materialismus zieht den überaus vorschnellen und falschen Schluss, dass der Ökonomismus schon eo ipso unbedingt auch materialistisch sein müsse – ein Gedanke, der bereits in den Bezeichnungen aufleuchtet, den der Materialismus sich selbst gibt: ökonomischer, dialektischer, historischer ... das Adjektiv wechselt, aber das Substantiv bleibt unverändert. Diskussionslos wird ein Gleichheitszeichen zwischen die Begriffe *Ökonomismus*, *ökonomisch* und *Materialismus*, *materialistisch* gesetzt; diese Verbindung wird als untrennbar und gewissermaßen selbstverständlich betrachtet. Das ist nicht nur eine willkürliche, sondern auch eine völlig falsche Annahme. Im Ökonomismus als solchem sind in keineswegs geringem (m. E. sogar in höchstem) Maße Möglichkeiten des Spiritualismus und des Mystizismus angelegt, und neben dem materialistischen Ökonomismus kann sich auch ein spiritueller oder mystischer Ökonomismus behaupten, wobei sich der Ökonomismus hier mit einer mystischen und religiösen Weltanschauung verbinden kann (Die *Philosophie der Ökonomie* bemüht sich zumindest, die innere Möglichkeit einer solchen Verbindung aufzuzeigen).

Der Ökonomismus umfasst seiner Natur nach das tätige Verhältnis des Menschen zur Natur und, umgekehrt, die Einwirkung der Natur auf den Menschen. In der Ausdeutung dieses Verhältnisses ist die Möglichkeit verschiedener Wege angelegt, auf denen die Naturphilosophie vorangeschritten ist, und es wird immer schwieriger, den Ökonomismus widerspruchsfrei im Sinne des mechanistischen Materialismus auszule-

gen; jedenfalls wird die spirituelle oder die mystische Philosophie hier als Konkurrent auftreten.

Die eine wie die andere Ausdeutung des Ökonomismus kann nur auf der Grundlage einer umfassenden philosophischen Weltanschauung funktionieren, und deshalb verwandelt sich – mit anderen Worten – die Philosophie der Ökonomie kraft ihres Gegenstandes in ein philosophisches System oder nähert sich ihm zumindest an.

Bezüglich der Frage nach dem ökonomischen Subjekt nimmt die Philosophie der Ökonomie ein allgemeines (transzendentes) Subjekt als Träger der ökonomischen Funktion an. Ein solches Subjekt kann nur die Menschheit als solche sein, nicht als Kollektiv oder als Summe, sondern als lebendige Einheit der geistigen Kräfte und Potenzen, an der alle Menschen teilhaben, als geistig erfassbarer Mensch, der sich empirisch in den einzelnen Individuen nachweisen lässt.

Der Mensch ist ein Mikrokosmos, der auf den Makrokosmos einwirkt. Diesem Mikrokosmos kommt eine zentrale, vereinigende Rolle im Makrokosmos zu, der für ihn die Aussenwelt und damit auch das Objekt ökonomischen Handelns darstellt. Der Mensch erweist sich gewissermaßen als »zusammengezoogenes Weltall« (Schelling) und der Kosmos als Wirkungsfeld des Menschen. Auf dieser Verbindung beruht die Möglichkeit der fortschreitenden Beherrschung der Natur durch wissenschaftliche Erkenntnis und ökonomisches Handeln. Der Begriff des transzendentalen Subjekts der Ökonomie ist deshalb nur ein besonderer, hier auf das Problem des Ökonomismus angewandter Ausdruck einer Idee, die der Philosophie seit jeher bekannt ist: Er stellt nichts anderes dar als die Weltseele aus den Lehren von Platon und Plotin, Böhme und Schelling, Baader und Vl. Solov'ev. Hier tritt der welterschaffende Demiurg, ausgerüstet mit dem Stab des Arbeiters Herakles und mit der Fackel des Gotteslästerers Prometheus, der Sohn des Poros und der Penia, der Sorge und der Eingebung, unter der Maske der wirtschaftenden Menschheit auf, nicht mit heldischem Gebaren oder in bacchantischer Ekstase, sondern in der Arbeitsschürze und mit nüchterner Berechnung.

Ökonomie, tief genug verstanden, ist nicht viehische Arbeit unter dem Joch, sondern schöpferische Tätigkeit vernünftiger Wesen, die darin notwendigerweise ihre individuellen Anlagen verwirklichen. Der Individualität ist Freiheit eigen, mehr noch, sie ist diese Freiheit selbst, und wenn Freiheit Tätigkeit ist, dann ist Individualität jenes wahrhaft schöpferische Prinzip in uns, welches auch der Ökonomie unzerstörbar innewohnt.

In der Ökonomie entsteht Kultur. Sie hat eine ökonomische Grundlage, in diesem Punkt hat der ökonomische Materialismus Recht. Er hat allerdings nicht Recht in seiner Deutung dieses Gedankens: Er nimmt als einzig mögliche Philosophie der Ökonomie einen mechanistischen Materialismus, verbunden mit einem sozialen Benthamismus, an und führt so einen tiefen und wertvollen Gedanken ad absurdum, banalisiert ihn.

Als besonderer Punkt muss bei der Untersuchung der allgemeinen Problematik des ökonomischen Sinns in einer Philosophie der Ökonomie die Frage nach dem Wesen der Wissenschaft gestellt werden. Schon der ökonomische Materialismus hat diese Frage gestellt, als er durchaus richtig die Verbindung von Ökonomie und Wissen hervorhob, allerdings im Weiteren auch diesen Gedanken durch eine enge materialistische und benthamistische Auslegung zum »Gallimathias« (nach einer Wendung Hegels) verkommen ließ: Die Deutung der allgemeinen Verbindung von Ökonomie und Wissenschaft wurde ersetzt durch das Aufspüren ökonomischer Motive oder Interesse in diesem oder jenem neuen Wissensgebiet, in der Geschichte dieser oder jener wissenschaftlichen Entdeckung.

Diese Frage erhält besondere Dringlichkeit in unserer Zeit, in der man vermehrt nach voluntaristischen Wurzeln des Denkens und des Wissens sucht und in der die Idee der instrumentellen Bedeutung wissenschaftlicher Begriffe besonders erfolgreich ist. Die Philosophie der Ökonomie wirft in ihrer eigenen Sprache das Problem der Gnoseologie, genauer der Wissenschaftstheorie (Wissenschaftswissenschaft), auf und löst es in der Lehre von der ökonomischen Struktur des Wissens und seinen transzendentalen (apriorischen) Voraussetzungen im Sinne einer Verbindung von transzendentalen Idealismus und ökonomischem Pragmatismus, wobei diese Verbindung nur auf der Basis der einen zentralen metaphysischen Idee möglich ist: dass die Menschheit das transzendente Subjekt der Ökonomie ist.

So befasst sich die Philosophie der Ökonomie im Lauf ihrer Entwicklung mit Grundproblemen der philosophischen Erkenntnis, im Zentrum steht aber die Anthropologie – die Lehre vom Menschen in der Natur. Über ihrem Eingangstor steht jener Sinnspruch des delphischen Orakels, an dem sich keine ernsthafte und aufrichtige Philosophie vorbeischniggeln kann: γνῶθι σαυτόν – Erkenne dich selbst, erkenne dich in der Welt und in dir das Weltall.

Wenn die Philosophie der Ökonomie weit entfernt ist vom ökonomischen Materialismus, so ist sie nicht weniger weit entfernt vom

heutzutage verbreiteten Transzendentalismus mit all seinen Spielarten; im Gegensatz zum ökonomischen Materialismus besteht sie auf dem Primat des Lebens, der sich in der potentiellen Lebendigkeit jedes Wesens äußert, es gibt für sie weder einen unabhängigen Mechanismus noch tote Materie als selbständiges Prinzip, die die Welt der Erscheinungen erklären könnten. Das eine wie das andere ist für sie eine Ohnmacht des Lebens, seine wechselnde Grenze, gegen die die aggressive Lebensenergie ständig ankämpft. Deshalb verkündet die Philosophie der Ökonomie die Realität der Materie und ist prinzipiell realistisch, obwohl dieser Realismus einen völlig anderen Sinn hat als in der materialistischen Philosophie: Es ist ein mystischer Realismus, oder – mit den Worten Vladimir Solov'evs – ein religiöser Realismus. Dabei wird Marx in die Sprache Platons, Böhmies, Schellings, Vl. Solov'evs übersetzt, und es eröffnet sich der mystische und religiöse Sinn dessen, was auch im ökonomischen Materialismus zum Ausdruck drängt, ihn aber nicht findet. In fast noch stärkerem Maße setzt sich indessen der mystische Ökonomismus der Philosophie der Ökonomie vom transzendentalen Idealismus mit seiner Ursünde des Akosmismus und der Ablehnung der Natur ab. Dem logischen Schematismus des Akosmismus bleibt der ökonomische Realismus als Grundlage einer Philosophie des Handelns fremd. Während die Philosophie der Ökonomie den Idealismus als Weltanschauung ablehnt, anerkennt sie jedoch seinen Grundgedanken, dass die Möglichkeit von Wissenschaft Formelemente eines Apriorismus oder rationalen Schematismus voraussetzt, die man für sich anzuerkennen hat. Sie weigert sich lediglich, diese Schemata als selbstgenügsam zu betrachten und darin das ureigenste Anliegen der Philosophie oder ein System absoluter Werte und Prinzipien zu erblicken. Im Vorhandensein eines solchen Wissenschaftsschematismus, der von der kritischen Philosophie konstruiert worden ist, sieht sie den deutlichsten Beweis für den instrumentellen Charakter wissenschaftlicher Begriffe und folglich auch für ihre Bedingtheit und Relativität. Die Philosophie der Ökonomie interpretiert daher den Transzendentalismus als idealistischen Pragmatismus, der sich als unabdingbare Voraussetzung eines Wissenschaftsverständnisses im Sinne des ökonomischen Pragmatismus erweist. Die Philosophie der Ökonomie übersetzt in diesem Sinne Kant in die Sprache Marx' und des Pragmatismus. Während sie Marx im Geist Böhmies interpretiert, begreift sie Kant im Sinne von Marx.

Die Philosophie der Ökonomie hat naturgemäß zwei Köpfe, von denen einer der Philosophie zugewandt ist, der andere den Sozialwis-

senschaften, insbesondere der politischen Ökonomie. Ihre allgemeinen Annahmen müssen mit den entsprechenden Größen der Sozialwissenschaften verglichen und verbunden werden. Die Philosophie der Ökonomie muss ihre allgemeine Wissenschaftstheorie auch auf die Soziologie anwenden und fragt deshalb nach den methodologischen Grundlagen oder nach dem logischen Stil. Hier eröffnet sich der Philosophie der Ökonomie eine doppelte Aufgabe: Während sie die Existenzberechtigung der Sozialwissenschaften gegen ihre Skeptiker verteidigt, beschneidet sie die übermäßigen Ansprüche des Soziologismus und verweist ihn in seine ursprünglichen Grenzen. Das entscheidende Wort in der Methodenkrise, in der die Sozialwissenschaften heute stecken, und in der von ihr hervorgerufenen Wissenschaftsskepsis wird eine kritische Wissenschaftstheorie sprechen, und nicht weniger als andere Wissenschaften bedarf dieses methodologischen Bewusstseins auch die politische Ökonomie, die nicht mehr im seligen Nichtwissen der klassischen Schule und ihrer sozialistischen Nachfahren verharren kann. In dieser kritischen Analyse will auch die Philosophie der Ökonomie das Wort ergreifen, weil sie die allgemeine Wissenschaftstheorie auch als ihr Problem betrachtet und gleichzeitig eine allgemeine philosophische Theorie der Ökonomie vorlegt. Von höchster Brisanz und prinzipiellem Interesse ist dabei das Problem des sozialen Determinismus, ebenso die Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Politik im Zusammenhang mit der Theorie des sogenannten »wissenschaftlichen Sozialismus«, die zur Zeit viele Gemüter bewegt und das Credo der sozialistischen Legionen darstellt. Dieses Problem zeichnete sich als aktuelles Forschungsthema schon in der Zeit der Niederschrift meines Buches *Kapitalismus und Landteilung* (St. Petersburg, 2 Bände) ab, und heute erweisen sich einige Vermutungen von damals als wahr. Ich muss hinzufügen, dass ich damals wie heute mein Forschungsthema nicht aus abstrakt-theoretischem, professionellem oder wissenschaftlich-sportlichem Interesse gewählt habe, sondern aus der existenziellen Notwendigkeit heraus, die anstehenden weltanschaulichen Fragen zu lösen. Die Logik der Sache führte dazu, dass sich das Gravitationszentrum der Untersuchung des Ökonomismus immer mehr von der politischen Ökonomie zur Philosophie verlagerte. Ich gehe heute dasselbe Problem, das ich früher im Sinne des ökonomischen Materialismus zu lösen versuchte, im Geist des mystischen Realismus an.

Und die Gespenster sind verschwunden, der Glaube jedoch ist ungebrochen ... (Vl. Solov'ev)

Jedes grundlegende Problem ist ein Fenster, durch das wir auf die Welt schauen. Dabei färbt es freilich diese Welt bis zu einem gewissen Grad durch seine farbigen Glasscheiben. Was durch das hier vorgestellte Fenster – oder überhaupt durch ganz unterschiedliche Fenster – beobachtet werden kann, ist ungleich umfassender und bedeutsamer als das Fenster selbst, und Inhalt wie Umfang dieser Beobachtung sind in sich wesentlich einheitlicher als das Resultat einer Weltbetrachtung, die lediglich durch Sehschlitze erfolgt. In meinem Philosophieren übernahm das Problem des Ökonomismus die Rolle eines solchen Fensters. Indessen eröffneten sich mir auch in dieser spezifischen und wohl für viele ungewöhnlichen Optik dieselben Fragen, die sich dem philosophierenden Bewusstsein überhaupt stellen, dieselben Rätsel des Seins, die die Sphinx des Lebens seit Menschengedenken den Ödipus-Philosophen stellt. Und letztlich fragen alle nach dem einem – nach dem Sinn des Lebens; einen anderen Inhalt hat und kann eine Philosophie nicht haben, die ihres Namens würdig ist und wahrhaft von Liebe zur Weisheit und nicht zu klugem Tand durchdrungen ist.

Verschiedene philosophische Systeme betrachten die Welt nicht nur durch verschiedene Fenster, sondern treffen teils bewusst, teils unbewusst auch unterschiedliche dogmatische Grundannahmen, die für sie allerdings unumgänglich sind. Mit anderen Worten: Sie leiten sich aus intuitiven und unbeweisbaren Axiomen ab. Jedem echten philosophischen System, das eine eigene Aussage hat und keine Kompilation von Fremdelementen darstellt, liegt eine innere Intuition, ein auf besondere Weise geprägtes Lebensgefühl zugrunde. Man kann über Axiome nicht streiten, unterschiedliche Axiome führen aber notwendigerweise zu unterschiedlichen Resultaten. So verfahren etwa die euklidische und die nichteuklidische Geometrie je auf ihre Weise konsequent: Ihre Axiome sind verschieden. Ausgehend von einem solchen Intuitivismus im Verständnis philosophischer Systeme, muss ich von allem Anfang an einräumen, dass auch die Systeme einer Philosophie der Ökonomie sich völlig zu Recht unterscheiden können – je nach ihrem Ausgangsaxiom. Hier ist eine – zumindest mit theoretischen Mitteln – unausräumbare Meinungsverschiedenheit angelegt. Die Einheit der Gedanken kann nur durch ihre Vereinigung im Leben erreicht werden. Und daher ist es für mich klar, dass neben dieser Philosophie der Ökonomie auch eine völlig andere konstruiert werden kann. Dem ist so, aber auf einem unbestreitbaren Punkt kann und – so denke ich – muss man bestehen: auf dem eigentlichen Problem, oder mit anderen Worten: auf der Rechtmäßigkeit der Errichtung eines philosophischen

Systems, das die Welt als Haushalt begreift. Dieses Problem wurde in der Geistesgeschichte noch nicht in seiner ganzen Breite untersucht, obwohl so verschiedene Denkschulen wie der ökonomische Materialismus, der Spiritualismus, der Pragmatismus, der Idealismus und der Mystizismus sich ihm von vielen Seiten annäherten. Dabei vereinigen sich diese Richtungen, indem sie sich auf eigenartige Weise wechselseitig durchdringen, auch in der Philosophie der Ökonomie. Und dieses Problem muss gerade in unserer Zeit gestellt werden, in seinem Licht erscheinen die grundlegenden Fragen der Philosophie und des wissenschaftlichen Bewusstseins unter einem neuen Aspekt und von verschiedenen neuen Seiten. Denn von der Philosophiegeschichte kann man durchaus sagen, dass sie ebenso die Geschichte der verschiedenen philosophischen Lehren oder der Antworten auf Fragen ist, die der menschliche Geist stellt, wie die Geschichte dieser Fragen selbst. Und mir scheint, dass das Problem der Philosophie der Ökonomie in ihr eine neue, noch nicht zu Ende geschriebene Seite aufschlägt.



9. Pavel Florenskij

Porträt

Das universale Schaffen von Pavel Florenskij (1882–1937) umfasst beinahe alle Bereiche des menschlichen Wissens. Dabei interessiert Florenskij in erster Linie der Grenzbereich zwischen den exakten Wissenschaften und der Theologie. Es ist deshalb bezeichnend, dass er sich nach dem Abschluss seines Moskauer Mathematikstudiums im Jahr 1904 an der geistlichen Akademie in Sergiev Posad einschreibt. In einem Brief an seine Mutter rechtfertigt Florenskij diesen Schritt als Etappenziel in seinem Lebensprojekt:

Ich möchte eine Synthese von kirchlicher und weltlicher Kultur herbeiführen, mich ganz mit der Kirche vereinigen, aber ohne irgendwelche Kompromisse, ehrlich, die ganze positive Lehre der Kirche und die wissenschaftlich-philosophische Weltanschauung mit der Kunst usw. aufnehmen ...¹

Obwohl Florenskij aus seinen religiös-philosophischen Neigungen keinen Hehl gemacht hat, kommt die Wendung zur Theologie auch für seine Freunde überraschend. Der Dichter Andrej Belyj, bei dessen Vater Florenskij Mathematik studiert hatte, kündigt ihm sogar die Freundschaft auf.²

Das Theologiestudium bedeutet für Florenskij allerdings keineswegs eine Absage an die Mathematik. Im Gegenteil, die Religionsphilosophie präsentiert sich ihm als notwendiges Komplement zu den Naturwissenschaften:

Meine Beschäftigung mit der Mathematik und der Physik führte mich dazu, die formale Möglichkeit einer theoretischen Grundlegung einer allgemein-menschlichen religiösen Weltanschauung anzuerkennen (die Idee der Inkohärenz, Funktionstheorie, Zahlen). Philosophisch und historisch überzeugte ich mich davon, dass man nicht von den Religionen, sondern nur von der Religion sprechen könne, dass sie integraler Bestandteil der Menschheit sei, obwohl sie die

¹ »Iz nasledija P. A. Florenskogo. K istorii otnošenij s Andreem Belym.« In: *Kontekst* – 1991. Moskva 1991, 5.

² *Literaturnaja Gazeta* 45 (9.11.1994), 6.

unterschiedlichsten Formen annimmt. Weil ich von Kindheit an das einsame Leben zwischen Natur und Studierstube gewohnt war, fand ich in Sergiev Posad günstige Bedingungen für die wissenschaftliche Arbeit, mit einer Ausnahme: Es gab kein Labor, das ich aber teilweise mit verschiedenen Surrogaten zu ersetzen suchte.³

In diese Zeit fällt auch eine Predigt mit dem Titel »Der Schrei des Blutes«, die Florenskij am 12. März 1906 in der Kirche der Geistlichen Akademie hält. Darin kritisiert Florenskij das Todesurteil, das ein Militärgericht kurz zuvor gegen den revolutionären Leutnant P. Šmidt verhängt hatte. Für diese politische Stellungnahme wird Florenskij selbst zu drei Monaten Gefängnis verurteilt, kommt aber durch die Fürsprache eines Freundes bald wieder frei.⁴

Während Florenskijs Studienzeit entsteht auch eine Reihe von Gedichten; eine schmale Lyrikauswahl erscheint 1907 unter dem Titel »Im ewigen Blau« als Privatdruck.⁵

Im Jahr 1908 schließt Florenskij mit einer Arbeit »Über die religiöse Wahrheit« sein theologisches Zweitstudium ab und wird noch im selben Jahr zum Dozenten für Philosophiegeschichte an der Geistlichen Akademie ernannt.

1910 heiratet er Anna Michajlovna Giacintova (1889–1973), eine Bauerntochter aus dem Gouvernement Rjazan', der Ehe entspringen fünf Kinder. Ein Jahr später empfängt er in der Nähe von Moskau die Priesterweihe. Florenskij legt großen Wert auf seinen geistlichen Stand und wird die Priesterkleidung ostentativ bis in die späten zwanziger Jahre tragen.

Florenskijs philosophisches Hauptwerk *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit* erscheint im Jahr 1914. Das Buch erregt gleich bei seinem Erscheinen großes Aufsehen. Das liegt nicht nur an Florenskijs enzyklopädischem Erklärungsanspruch, sondern auch an der ungewöhnli-

chen Darstellungsform: Die wissenschaftliche Abhandlung ist in zwölf »Briefe« unterteilt, der Text präsentiert sich in einer exquisiten Schrifttype, als Illustrationen werden barocke Embleme eingesetzt. Ursprünglich wollte Florenskij sein Werk in so winziger Schrift drucken lassen, dass zur Lektüre eine Lupe nötig gewesen wäre.⁶ Berdjaev hat in seiner Rezension des Buchs genau diese Stilisierung moniert, die aus der Religionsphilosophie ein rein ästhetisches Phänomen mache. Berdjaevs Kritik gipfelt im Vorwurf, Florenskij sei »metaphysisch asozial«.⁷ In der Tat spielen weder das menschliche Individuum noch der personalisierte Gott Jesus Christus in Florenskijs Denken eine Rolle.⁸ Im Zentrum seiner Aufmerksamkeit steht vielmehr ein religiöser Wahrheitsbegriff, der die aufklärerische Antinomie zwischen irrationalem Glauben und skeptischem Zweifel überwinden will. Programmatisch formuliert Florenskij in seiner Vorrede bei der Verteidigung seiner Magisterdissertation: »Es ist genug über die Religion und von der Religion philosophiert worden – es kommt darauf an, in der Religion zu philosophieren, indem man eintaucht in ihre Mitte.«⁹ Im Zuge seiner Argumentation gelangt Florenskij zu verschiedenen Definitionen der Wahrheit, je nachdem, welchen methodischen Zugang er wählt. Unter den gegebenen Definitionen stechen drei Bestimmungen besonders hervor: Wahrheit als Intuition oder Diskursion, Wahrheit als einheitliches Wesen in drei Hypostasen und schließlich Wahrheit als selbstwidersprüchliches Urteil.¹⁰

Bei der Erörterung der ersten Definition geht Florenskij nicht von der Frage aus, ob Wahrheit überhaupt erkannt werden könne, sondern welche Wahrheit überhaupt wissenswert sei. Gerade angesichts der modernen Wissensanhäufung, die eine unendlich große Zahl an Urteilen hervorbringt, stellt sich das Problem einer Wahrheitshierarchie im-

³ Igumen Andronik (A. S. Trubačev): »P. A. Florenskij. Žiznennyj put'«. In: M. Hagemester, N. Kauchtschischwili (Hgg.): P. A. Florenskij i kul'tura ego vremeni. P. A. Florenskij e la cultura della sua epoca. Marburg 1995, 1–16, hier 4.

⁴ M. Hagemester: »P. A. Florenskij und seine Schrift Mnimosti v geometrii (1922)«. In: P. A. Florenskij: Mnimosti v geometrii. Nachdruck nebst einer einführenden Studie von Michael Hagemester. München 1985, 1–60, hier 4. (Specimina philologiae slavicae. Supplementband 14)

⁵ M. Hagemester: »Pavel Florenskij als Dichter: Unbekannte Materialien«. In: K. Harer, H. Schaller (Hgg.): Festschrift für Hans-Bernd Harder zum 60. Geburtstag. München 1995, 143–176. (Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas 36)

⁶ M. Hagemester: »Pavel Aleksandrovič Florenskij und sein Versuch einer ganzheitlichen Weltanschauung«. In: H. Gehrke: Dokumentation aus den Tagungen Russische Religionsphilosophie I (Solowjow – Dostojewskij); »Löscht den Geist nicht aus!« (Die Philosophie von Nikolai A. Berdjaew). Hofgeismar 1993, 80–105, 83.

⁷ N. A. Berdjaev: »Stilizovannoe pravoslavie (Otec Pavel Florenskij)«. In: K. G. Isupov (Hg.): P. A. Florenskij: Pro et contra. Ličnost' i tvorčestvo Pavla Florenskogo v ocenke russkich myslitelej i issledovatelej. Antologija. Sankt-Peterburg 1996, 266–284, 268. (Russkij put')

⁸ N. Boneckaja: »Christus im Werk Florenskijs«. In: P. Koslowski (Hg.): Russische Religionsphilosophie und Gnosis. Philosophie nach dem Marxismus. Hildesheim 1992, 65–86.

⁹ P. Florenskij: Vstupitel'noe slovo pred zaščitoju na stepen' magistra knigi »O duchovnoj istine, Moskva 1912 g.« Sergiev Posad 1914, 12.

¹⁰ Hans-Jürgen Ruppert: »Vom Licht der Wahrheit. Zum 100. Geburtstag von P. A. Florenskij«. In: Kerygma und Dogma 28 (1982), 179–214, hier 191.

mer dringender. Florenskij beginnt mit einer Entthronung des Verstandes als jener geistigen Instanz, die angeblich zwischen wahr und falsch unterscheiden kann. Immer wieder verwendet er dabei eine Denkfigur, die den Skeptizismus logisch ad absurdum führt: Wenn es überhaupt keine Wahrheit gibt, dann kann auch die Behauptung, dass alles falsch ist, nicht wahr sein.¹¹ Dem irreführenden Verstand hält Florenskij zwei wahrheitsbegründende Urteile entgegen, von denen aber keines für sich letzte Gewissheit stiften kann: die Intuition und die Diskursion. Was intuitiv erfasst werden kann, ist zwar unmittelbar gegeben, aber keinesfalls notwendig und damit auch nicht gewiss. Diskursive Urteile hingegen leiten die Wahrheit aus abstrakten Überlegungen ab. Diese unendliche Reihe von Begründung und Systematisierung hängt aber gewissermaßen im Leeren. Eine Lösung dieses doppelten Problems sieht Florenskij in der lebendigen Erfahrung, in der sich Intuition und Diskursion treffen – wenn beide Größen zufällig zueinander finden, dann erlebt der Mensch die Wahrheit als Chance.

Die zweite Bestimmung der Wahrheit als trinitarischer Wesenseinheit beruht auf dem religiösen Verständnis der Wahrheit als Offenbarung. Gott offenbart sich dem Menschen nur unter einer Gestalt, verweist ihn aber gleichzeitig auf zwei weitere Hypostasen seines Seins. Das einheitsstiftende, mehr noch: das seinsstiftende Prinzip dieser religiösen Wahrheit erblickt Florenskij in der Liebe. In deutlicher Anlehnung an Dostoevskijs berühmte Formulierung »Selbst wenn mir jemand beweisen würde, dass Christus außerhalb der Wahrheit steht, würde ich eher bei Christus bleiben wollen, als bei der Wahrheit«¹² schreibt Florenskij: »Ich weiß nicht, ob es die Wahrheit gibt. Vielleicht gibt es sie nicht, aber ich liebe sie mehr als alles Seiende.«¹³

Die dritte Definition der Wahrheit als Antinomie leitet sich aus formallogischen Überlegungen ab. Bereits in einer Vorlesung aus dem Jahr 1908 über »Die kosmologischen Antinomien Immanuel Kants« hat Florenskij auf die antinomische Struktur des menschlichen Denkens hingewiesen: Unweigerlich mündet jede Argumentation in einen Widerspruch zwischen statischer Tautologie ($A=A$) oder dynamischer Nichtidentität ($A=B$, d.h. $A \neq A$). Deshalb schreibt Florenskij der Wahrheit immer auch die Form äußerster Widersprüchlichkeit zu:

¹¹ P. A. Florenskij: *Stolp i utverždenie istiny*. Moskva 1914, 72.

¹² F. M. Dostoevskij: *Polnoe sobranie sočinenij v 30 tt.* Leningrad 1972–1988, X, 198; XXVIII/1, 176.

¹³ P. A. Florenskij: *Stolp i utverždenie istiny*. Moskva 1914, 67 f.

Die Absolutheit der Wahrheit findet darin ihren Ausdruck, dass sie zuvor ihre eigene Negation hinzudenkt und annimmt und auf den Zweifel an ihrer eigenen Wahrheit mit der Aufnahme dieses Zweifels in sich selbst – und sogar bis zu seiner äußersten Grenze – antwortet. Sie spricht mehr gegen sich selbst, als es irgendeine Negation könnte.¹⁴

Florenskij identifiziert Kant als Vertreter einer simplifizierenden, ja sogar wahrheitsfeindlichen Rationalität und hält ihm den synthetisierenden Wahrheitsbegriff der russischen Orthodoxie entgegen. Florenskij postuliert – ganz im Gegensatz zu Kant, der mit seinem »Ding an sich« das Wesentliche dem Wahrnehmungsbereich des Menschen entrückt hatte – die Erkennbarkeit alles Seienden, mithin auch aller geistigen Begriffe. Im Zentrum seiner Erkenntnistheorie steht der Symbolbegriff. Dabei orientiert sich Florenskij auch an der literarischen Strömung des Symbolismus, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Russland dominant war. In einem Brief vom 14. Juni 1904 schreibt er an Andrej Belyj: »Ich bereite mich langsam darauf vor, ein umfangreiches mystisches und gnoseologisches Werk zur Erkenntnistheorie zu schreiben, das auf dem Begriff des Symbols aufbaut.«¹⁵ Im Symbol zeigt sich die Präsenz der ewigen Wahrheiten im menschlichen Leben. In diesem Sinne ist auch das Projekt einer »konkreten Metaphysik« zu verstehen, mit dem sich Florenskij später beschäftigt. Er geht von der prinzipiellen Anschaulichkeit des Kosmos aus, die sich allerdings nur der künstlerischen Imagination, nicht aber der abstrahierenden Vernunft erschließt. Konsequenterweise gehört Florenskij – wie später auch Losev und Bulgakov – zu den Anhängern der sogenannten »Namenverehrung« (»imjaslavie«) und behauptet die Präsenz Gottes in seinem Namen.¹⁶ In seiner Argumentation greift Florenskij immer wieder auf die Termini des Symbolisten Vjačeslav Ivanov zurück, der den Übergang von den wahrnehmbaren »realia« zu den metaphysischen »realioria« gefordert hatte. Die semiotische Grundkonzeption, die hinter dieser Annahme steht, verweist auf den Zusammenhang aller sichtbaren und nicht sichtbaren Erscheinungen – ganz im Sinne der »Correspondances« bei Baudelaire: »Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.« Flo-

¹⁴ Ebd., 147.

¹⁵ S. S. Choružij: *Mirosozercanie Florenskogo*. Tomsk 1999, 28, 30, 83.

¹⁶ A. F. Losev: *Bytie, imja, kosmos*. Moskva 1993, 909. Vgl. auch N. Boneckaja: »O filologičeskoj škole P. A. Florenskogo: Filosofija imeni A. F. Loseva i Filosofija imeni S. N. Bulgakova«. In: *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae* 37 (1991/92), 113–189.

renskijs »konkrete Metaphysik« beruht deshalb auf symbolischer Beschreibung und nicht auf analytischer Erklärung.¹⁷

Die wachsende Bedeutung der Ästhetik führt zu einer entscheidenden Akzentverschiebung in Florenskijs Philosophie. In den Jahren des Ersten Weltkriegs entfernt er sich immer mehr von den Ideen des christlichen Sozialismus, die er noch während seiner Studienzeit propagiert hatte. Der Erste Weltkrieg verstärkt in ihm eine apokalyptische Stimmung, der er in kunstvoll vorgetragenen Visionen auch vor einem breiteren Publikum Nachdruck zu verschaffen weiß. Fatal ist allerdings die antisemitische Dimension, die sich gleichzeitig in Florenskijs Denken bemerkbar macht. 1911 bewegt die sogenannte Bejlis-Affäre ganz Russland: In Kiev wird ein christlicher Schüler ermordet – und sofort entsteht der Verdacht auf einen jüdischen Ritualmord. Florenskij sekundiert Rozanov bei seinen antisemitischen Spekulationen und empfiehlt – allerdings anonym – die Kastration aller Juden zur Bewahrung der russischen Rassenreinheit.¹⁸ Obwohl Florenskijs Autorschaft dieser prekären Pamphlete im Schatten des Inkognito bleibt, stösst seine antiliberalen Gesinnung auf die Kritik der Zeitgenossen. Die spätere Sowjetautorin Mariëtta Šaginjan, die Florenskij im Jahr 1909 kennenlernt, beschreibt den Philosophen als »Fanatiker streng asketischen Typs mit einem Savonarola-Gesicht«.¹⁹ Berdjaev geht so weit, Florenskij moralischen Indifferentismus und Selbststilisierung vorzuwerfen: »Florenskij war ein sensibler Reaktionär.«²⁰

Nach der Oktoberrevolution wird Florenskij von den bolschewistischen Behörden mit der Lösung verschiedenster, vor allem technischer Probleme betraut. Zunächst arbeitet er in einer Kommission, welche die Kulturgüter der Troice-Sergieva Lavra inventarisiert und beschreibt. Von 1919 bis 1921 hält er in Sergiev Posad Vorlesungen über Physik und entwirft Handbücher für Geometrie und Mathematik. Gleichzeitig arbeitet er im Rahmen des staatlichen Elektrifizierungsplans als Werkstoffexperte der Moskauer Fabrik »Karbolit« und später, ab 1921, in der von Trockij geleiteten Glavëlektro, wo er Forschungen zur Hochspan-

¹⁷ R. A. Gal'ceva: »Mysl' kak volja i predstavlenie (Utopija i ideologija v filosofskom soznanii P. A. Florenskogo)«. In: K. G. Isupov (Hg.): P. A. Florenskij: *Pro et contra. Ličnost' i tvorčestvo Pavla Florenskogo v ocenke russkich myslitelej i issledovatelej. Antologija*. Sankt-Peterburg 1996, 563–608, 594ff. (Russkij put')

¹⁸ M. Hagemester: »Pavel Florenskij und der Ritualmordvorwurf«. In: *Appendix 2. Materialien zu Pavel Florenskij*. Berlin, Zepernick 1999, 59–73.

¹⁹ M. Šaginjan: *Čelovek i vremja*. Moskva 1980, 252.

²⁰ N. A. Berdjaev: *Samopoznanie (Opyt filosofskoj avtobiografii)*. Moskva 1991, 161.

nungs- und Isolationstechnik betreibt. 1921 wird Florenskij zum Professor an den »Höheren künstlerisch-technischen Werkstätten« (VChU-TEMAS) ernannt, sein Lehrstuhl ist zuständig für die »Analyse des Raumes in Kunstwerken«. Für diese Tätigkeit gilt Florenskij als ausgewiesener Experte: Bereits während seiner Arbeit für die Kulturschutzkommission hatte Florenskij eine bahnbrechende Studie über den orthodoxen »Ikonostas« geschrieben. Bis dahin war die eigenartige Raumdarstellung in der russischen Ikone als künstlerische Naivität gedeutet worden. Florenskij hingegen analysiert zum ersten Mal die Semiotik der Ikone und beschreibt die »umgekehrte Perspektive« als sinnhaften Kunstgriff: Der Betrachter schaut nicht die Ikone an, sondern wird von ihr angeschaut. Die Ikone funktioniert als Fenster in die Ewigkeit, durch das der Betrachter an der göttlichen Welt teilhaben kann. Gleichzeitig darf die Ikone auch nicht als »Bild« gedeutet werden; in ihr ist das Göttliche unmittelbar präsent.

Zu Beginn der zwanziger Jahre nimmt Florenskij ein großangelegtes Publikationsprojekt in Angriff: Unter dem Titel *An den Wasserscheiden des Denkens. Grundzüge einer konkreten Metaphysik* plant er ein fünfbandiges Werk, in dem er die Summe seiner philosophischen, kunsthistorischen und wissenschaftstheoretischen Studien vorlegen will. Dieses Werk ist nie in der vorgesehenen Form veröffentlicht worden; 1922 erscheint jedoch eine Schrift über *Imaginäre Größen in der Geometrie*, in der Florenskij das implizite Weltbild von Dantes *Divina Commedia* als Vorwegnahme der nichteuklidischen Geometrie und der Relativitätstheorie deutet. Wichtig ist hier weniger der abenteuerliche Versuch, das Mittelalter mit der Moderne zu verbinden, als vielmehr der interdisziplinäre Forschungsansatz, von dem Florenskijs wissenschaftliche Tätigkeit nachhaltig geprägt ist.

Dieselbe synthetisierende Stoßrichtung lässt sich auch in einer Selbstcharakterisierung verfolgen, die Florenskij 1925 oder 1926 für eine Enzyklopädie verfasst hat:

Florenskij begreift seine Lebensaufgabe als Vorbereitung zu einer zukünftigen ganzheitlichen Weltanschauung. In diesem Sinne kann er als Philosoph bezeichnet werden. Aber im Gegensatz zu den neueren Verfahren und Aufgaben des philosophischen Denkens verzichtet er auf abstrakte Konzepte und auf umfassende und schematische Problemstellungen. In diesem Sinne müsste man ihn eher als Forscher bezeichnen. Große Perspektiven verbinden sich bei ihm immer mit konkreten und exakten Untersuchungen von Einzel-, manchmal sogar Spezialfragen. Deshalb besteht seine Weltanschauung aus verschiedenen kontrapunktischen Themen, die durch eine besondere Dialektik zusammen-

gehalten werden; sie lässt sich aber nicht kurz und systematisch darlegen. Seine Konzeption ist organisch, nicht logisch, und einzelne Formulierungen können nicht vom konkreten Material getrennt werden. Das Leitthema in Florenskijs kulturhistorischen Studien ist die Negation der Kultur als eines zeitlich und räumlich einheitlichen Prozesses und der daraus folgenden Negation der vorwärtsschreitenden Entwicklung der Kultur. Was das Leben der einzelnen Kulturen betrifft, so verflucht Florenskij den Gedanken ihrer rhythmischen Abfolge eines mittelalterlichen und eines Renaissance-Kulturtyps. Der erste Typ kann durch Beschränktheit, Objektivität, Konkretheit, Selbstgenügsamkeit charakterisiert werden, der zweite durch Detailliertheit, Subjektivität, Abstraktheit und Oberflächlichkeit. Die europäische Renaissance-Kultur ist nach Florenskijs Überzeugung gegen Anfang des 20. Jahrhunderts verschwunden, und seit den ersten Jahren des neuen Jahrhunderts kann man auf allen Kulturlinien das Wachsen ganz anderer Kulturknospen beobachten.

Seine eigene Weltanschauung hält Florenskij für eine Entsprechung des 14.–15. Jahrhunderts. des russischen Mittelalters, aber er sieht wünschbare neue Strukturen voraus, die eine radikalere Rückkehr zum Mittelalter einschließen. Für das grundlegende Weltgesetz hält Florenskij das zweite Prinzip der Thermodynamik – das Entropiegesetz, das – breit gefasst – als Gesetz des herrschenden Chaos in allen Bereichen der Wirklichkeit gedeutet werden kann. Der Welt steht der Logos gegenüber – das Ektropieprinzip. Die Kultur ist der bewusste Kampf gegen die weltweite Nivellierung: Die Kultur besteht in der Isolierung, die den einbahnenden Prozess des Weltalls aufhält, und in der Erhöhung der Verschiedenheit von Potentialen in allen Bereichen, die das Leben determinieren, im Gegensatz zum Tod, der alles gleich macht.

Jede Kultur präsentiert ein ganzheitliches und hochvernetztes System von Mitteln zur Entdeckung und Verwirklichung eines bestimmten Wertes, der als grundlegend und unbedingt gesetzt wird, d.h. sie dient einem bestimmten Glaubensgegenstand. Die ersten Verwerfungen dieses Glaubens in unabdingbaren menschlichen Funktionen determinieren auch die Perspektive auf jene Bereiche, die mit diesen Funktionen verbunden sind, d.h. auf das ganze Sein, wie es auf den Menschen hingeordnet ist. Diese Perspektiven sind nicht abstrakte, sondern konkrete Kategorien (vgl. die Kabbala); ihre tätige Hervorbringung ist der Kult. Kultur lässt sich auch etymologisch von Kult herleiten, d.h. sie systematisiert die ganze Welt nach Kategorien des Kults. Der Glaube bestimmt den Kult, und der Kult die Weltanschauung, woraus später die Kultur entsteht.

Dem naturalistischen ethischen Monismus in einem metaphysischen Dualismus stellt Florenskij einen ethischen Dualismus in einem metaphysischen Monismus entgegen; hieraus resultiert sein Kampf gegen die Ausdünstungen des Manichäismus, des Gnostizismus, des Bogomilentums usw., die das ganze Volk ergreifen.

Dieselbe Position nimmt Florenskij auch in der Erkenntnistheorie ein. Dem Illusionismus, Subjektivismus und Psychologismus hält er einen Realismus entgegen, der von der transsubjektiven Realität des Seins überzeugt ist:

Das Sein offenbart sich dem Wissen unmittelbar. Die Sinneswahrnehmungen sind nicht subjektiv, sondern subjekthaft, d.h. sie gehören dem Subjekt an, obwohl sie außerhalb seiner liegen. Anders gesagt äußert sich im Wissen die ursprüngliche Erweiterung des Subjekts und die ursprüngliche Vereinigung seiner Energie (im Sinne der Terminologie des 14. Jh.) mit der Energie der zu erkennenden Realität. Aber auf der anderen Seite stellt Florenskij sich in Opposition zum allgemein anerkannten oder allgemein gewünschten einheitlichen, in sich selbst geschlossenen Wissenssystem französischen und vor allem deutschen Typs: Er hält – ähnlich wie das anglo-amerikanische und vor allem das östliche Denken – jedes System nicht für logisch, sondern nur teleologisch kohärent und erblickt in dieser logischen Fragmentarität und Widersprüchlichkeit eine notwendige Folge des Erkenntnisprozesses selbst, der auf tieferen Ebenen Modelle und Schemata entwirft und auf höheren Symbole. Die Symbolsprachen stellen eines der wesentlichsten Probleme der Erkenntnistheorie dar.

Die Struktur der erkennenden Vernunft ist höher als die Logik und enthält deshalb einen grundlegenden Widerspruch zwischen zwei konstitutiv in ihr enthaltenen Tendenzen: Es kommt ungefähr auf dasselbe heraus, ob man es Sein und Sinn, Statik und Bewegung, Endlichkeit und Unendlichkeit, Identitätsgesetz (d.h. die Gesetze der Identität, vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten) und den Satz vom zureichenden Grund nennt. Weil die Vernunft ohne das gleichzeitige Vorhandensein beider Tendenzen nicht funktionieren kann, ist jeder Vernunftakt in seinem Wesen antinomisch, und alle ihre Produkte entstehen nur aus dem Widerstreit zweier sich gegenseitig ausschließender Prinzipien. Eine unwiderlegbare Wahrheit ist die, in der sich die letzte Bejahung mit einer ebenso starken Verneinung vereint, d.h. sie ist der äußerste Widerspruch. Sie ist unwiderlegbar, weil in ihr bereits die stärkste Verneinung enthalten ist. Und deshalb ist alles, was man gegen diese unwiderlegbare Wahrheit einwenden könnte, schwächer als die bereits vorhandene Verneinung. Der Gegenstand, der dieser letzten Antinomie entspricht, ist dann natürlich die wahre Realität und die reale Wahrheit. Dieser Gegenstand, der Ursprung des Seins und des Sinnes, erschließt sich der menschlichen Erfahrung.

Florenskijs Weltanschauung ist vor allem auf dem Boden der Mathematik entstanden und von ihren Prinzipien durchdrungen, obwohl sie sich nicht ihrer Sprache bedient. Deshalb misst Florenskij bei der Welterkenntnis jener allgemeinen Gesetzmäßigkeit höchste Wichtigkeit zu, die im Sinne der Funktionstheorie und der Arithmologie alles funktional vernetzt. In der Welt herrscht Fragmentarität in Bezug auf die Vernetzung und Vereinzelung in Bezug auf die Realität selbst. Obwohl diese Auffassung vom Positivismus und vom Kantianismus abgelehnt wird, entspricht sie auch den nicht-kontinuierlichen, mehrwertigen, zerlegbaren, nicht ableitbaren usw. Funktionen. Daher rührt auch eine pythagoräische Neigung und das Streben, die Zahl als Form zu begreifen. Im Zusammenhang mit der Vorstellung einer mehrschichtigen

Realität und der Unzugänglichkeit einzelner Schichten durch andere (bedingte Transzendentalität) steht auch der Versuch, ein anschauliches Modell der imaginären Größen zu geben.

Hinsichtlich der Raum/Zeit-Korrelation vertritt Florenskij einen eigentümlichen Atomismus. Der Kampf gegen die kantische Raumvorstellung und das Bewusstsein der Bedingtheit und der ungenügenden Elastizität nicht-euklidischer projizierter Räume lenkten Florenskijs Interesse auf nicht projizierte Räume und auf die Topologie. Hauptsächlich auf dieser Grundlage entwickelten sich seine ästhetischen Anschauungen (Vorlesungszyklus über die »Analyse der Räumlichkeit in der bildenden Kunst« in den Höheren Künstlerischen Werkstätten).

Florenskij erblickt in der Mathematik die notwendige und erste Bedingung einer Weltanschauung, aber er sieht zugleich in der Selbstgenügsamkeit der Mathematik den Grund ihrer kulturellen Unfruchtbarkeit: Die Mathematik muss unbedingt richtungsweisende Impulse empfangen, und zwar einerseits vom allgemeinen Weltverständnis und andererseits von der empirischen Weltbeschreibung und von der Technik. Florenskijs eigene Arbeiten gehen in beide Richtungen, wobei als technischer Gegenstand die Elektrotechnik dient (v.a. elektrische Felder und ihre materiellen Auswirkungen). Die Lehre der Felder wird auf geometrische, naturphilosophische und ästhetische Aufgaben erweitert; die Werkstoffkunde auf die Histologie der Materialien, wobei die Mengenlehre und die Funktionstheorie zur Anwendung gelangen.

Schließlich muss auch die Beschäftigung mit der Sprache erwähnt werden: Florenskij lehnt die abstrakte Gedankenlogik ab und erblickt den Wert des Gedankens in seiner konkreten Erscheinung, welche die Persönlichkeit offenbart. Daher rührt auch das Interesse für stilistische Analysen menschlicher Geistesprodukte. Außerdem lehnt Florenskij den wortlosen Gedanken ab und sieht in der Untersuchung des Wortes das wichtigste Instrument zur Erforschung des fremden Denkens und der Ausbildung des eigenen. In diesem Zusammenhang ist auch die Beschäftigung mit Etymologie und Semasiologie zu sehen.²¹

Während der frühen zwanziger Jahre genießt Florenskij durch seine Tätigkeit als Ingenieur für die Goëlo weitgehenden Schutz vor dem Zugriff der politischen Polizei. Die Situation ändert sich im Jahr 1928, als Florenskij auf Befehl von OGPU-Chef Jagoda verhaftet wird.²² Als Belastungsmaterial stellen die Beamten eine Rotkreuzmedaille und ein Zarenphoto sicher. Während des Verhörs gibt Florenskij zu Protokoll, er habe ein »positives Verhältnis« zur Sowjetmacht, auch wenn er mit

²¹ »Florenskij P. A. (Avtoreferat)«. In: Svjaščennik Pavel Florenskij: Sočinenija v 4 tt. Moskva 1994, I, 37–43, hier 38 ff. (Filosofskoe nasledie 122)

²² Witali Schentalinski: *Das außerstandene Wort. Verfolgte russische Schriftsteller in ihren letzten Briefen, Gedichten und Aufzeichnungen. Aus den Archiven sowjetischer Geheimdienste.* Bergisch Gladbach 1993, 203–243.

manchen Maßnahmen nicht einverstanden sei. Diese Aussage scheint – wenn auch in vorsichtiger Formulierung – die Wahrheit wiederzugeben; in einem Brief aus dem Revolutionsjahr 1917 hatte Florenskij vor allem den antireligiösen Impetus der Bolschewiken kritisiert:

All das, was um uns herum vorgeht, ist für uns natürlich schmerzlich. Aber ich glaube und hoffe, dass der Nihilismus, sobald er sich erschöpft hat, seine Nichtigkeit beweisen, alle anekeln und Abscheu hervorrufen wird. Dann, nach dem Zusammenbruch dieser Scheußlichkeit, werden sich die Herzen und Seelen wieder den russischen Idealen zuwenden – nicht verhalten und vorsichtig wie früher, sondern mit neuer Sehnsucht ... Ich bin überzeugt davon, dass das Schlimmste nicht hinter, sondern noch vor uns liegt, dass die Krise noch nicht vorbei ist. Aber ich glaube, dass sie die russische Atmosphäre reinigen wird ...²³

Florenskijs Glaube an den dialektischen Sinn des bolschewistischen Regimes wird sich als prekäre Fehleinschätzung erweisen. Zunächst verläuft alles noch glimpflich: Im Sommer 1928 wird Florenskij nach Nižnij Novgorod verbannt, wo er weiter seiner wissenschaftlichen Arbeit nachgehen kann; er forscht in einem Radiolaboratorium und redigiert eine neue »Technische Enzyklopädie«, für die er selbst 127 Artikel verfasst. Durch die Fürsprache von Maxim Gor'kijs früherer Ehefrau Ekaterina Peškova, der Leiterin des »Politischen Roten Kreuzes«, kommt Florenskij aber nach wenigen Monaten wieder frei und kann nach Moskau zurückkehren.

Am 26. Februar 1933 wird Florenskij zum zweiten Mal verhaftet, diesmal nach einer Hetzkampagne in der Presse, die Florenskijs »Obskurantismus« und »Idealismus« angeprangert hatte. Florenskij wird Mitgliedschaft in einer nationalfaschistischen Konspiration vorgeworfen; in den Verhörprotokollen finden sich entsprechende Selbstbezeichnungen, die absurde Verschwörungstheorien mit einer fast wortwörtlichen Wiederholung von Florenskijs philosophischer Selbstdarstellung kombinieren:

Ich, Pavel Aleksandrovič Florenskij, Professor, Spezialist für elektrotechnische Werkkunde, vertrete die politischen Auffassungen eines mittelalterlichen Romantikers ungefähr aus dem 14. Jahrhundert.²⁴

Es gehört zu den Paradoxien von Florenskijs Weltanschauung, dass er im März 1933 im Gefängnis einen eigenartigen Entwurf zum »mut-

²³ Ebd., 214 f.

²⁴ Ebd., 228.

maßlichen Staatsaufbau in der Zukunft« niederschreibt, der genau jene totalitären Strukturen zum Ideal erhebt, denen Florenskij selbst zum Opfer fällt. Florenskij formuliert hier eine undemokratische Staatsutopie, die auf bedenkliche Weise vom Wunsch nach einem nietzscheanischen Übermenschen geprägt ist:

Keine Parlamente, konstitutiven Versammlungen, Sitzungen und anderen Stimmengewirre können die Menschen aus den Sackgassen und Sümpfen herausführen [...]. Wir brauchen eine Persönlichkeit, die intuitiv die zukünftige Kultur vorausahnt, eine prophetische Persönlichkeit. Diese Persönlichkeit muss auf der Grundlage ihrer – wenn auch ungenauen – Intuition die Gesellschaft schmieden. [...] Als Surrogat einer solchen Persönlichkeit, als Übergangsphase der Geschichte, erscheinen Akteure wie Mussolini, Hitler u. a. Ihr *Erscheinen* ist historisch zweckmäßig, weil es den Massen das *demokratische* Denken, die Vorurteile über Parteien, Parlamente und ähnliches abgewöhnt, weil es zeigt, wieviel die Willenskraft vollbringen kann. Aber wahre Schaffenskraft ist in diesen Persönlichkeiten noch nicht vorhanden, und man muss annehmen, dass sie nur die ersten Versuche der Menschheit darstellen, einen Helden hervorzubringen. Der zukünftige Aufbau unseres Landes wartet auf denjenigen, der sich auf der Grundlage seiner Intuition und Willenskraft nicht fürchtet, offen mit der Repräsentationsdemokratie, Parteienvielfalt, Wahlrechten usw. zu brechen, und sich ganz seinem hohen Ziel hingibt.²⁵

Nach sechsmonatiger Untersuchungshaft im Moskauer Gefängnis Lubjanka wird Florenskij zu zehn Jahren Arbeitslager verurteilt und mit einem Verbrecherkonvoi in den fernen Osten deportiert. Zunächst gelangt Florenskij in ein Lager mit dem zynischen Namen »Svobodnyj« (»Frei«), wird aber bald in das sibirische Städtchen Skovorodino verlegt. Die Mitteilung, dass seine Moskauer Bibliothek beschlagnahmt worden sei, trifft Florenskij schmerzlich. In einem Brief erklärt er den konzeptuellen Wert seiner Büchersammlung:

Man kann sagen, dass mehrere Werke, die ich zu schreiben beabsichtigte, bereits zur Hälfte vollendet waren, und zwar in Form von Buchzusammenfassungen, zu denen nur ich den Schlüssel hatte ... Die Arbeit meines ganzen Lebens ist nun zerstört ... Ihre Vernichtung ist für mich weit schlimmer als der physische Tod.²⁶

Dennoch widmet sich Florenskij auch in Skovorodino der Wissenschaft: Er erforscht den Permafrostboden, sammelt Material für ein

²⁵ P. Florenskij: »Predpolagaemoe gosudarstvennoe ustrojstvo v buduščem«. In: Ders.: *Sočinenija v četyrech tomach*. Moskva 1996, II, 647–681, hier 651 f.

²⁶ Schentalinski, 232.

Wörterbuch der Orotschensprache und bringt seinen Mithäftlingen Latein bei.

Im Oktober 1934 wird Florenskij aus unbekannten Gründen in das berüchtigte Lager Solovki am nördlichen Eismeer verlegt. Noch hier trägt er sich mit technischen Plänen: Er entwickelt ein Verfahren für die Gewinnung von Jod aus Meeresalgen. Auf Florenskijs Forschungen basiert die Errichtung der Fabrik »Jodprom«, die zu einer regelrechten Lagerindustrie ausgebaut wird.

Im Sommer 1937 verschärfen sich die Haftbedingungen: Solovki wird von einem Lager in ein Gefängnis umorganisiert. In den folgenden Monaten werden die Häftlinge zu Hunderten erschossen; bei Florenskij nimmt man eine anerkennende Äußerung über den »Volksfeind« Trockij zum Vorwand für eine Anklage. Am 25. November 1937 verurteilt ihn eine aus Leningrad angereiste Trojka zum Tode, am 8. Dezember wird er als Nummer 190 hingerichtet.

Zum Textbeispiel

Die Entstehungsgeschichte von Florenskijs philosophischem Hauptwerk ist kompliziert: Bereits die Arbeit, mit der Florenskij 1908 sein theologisches Zweitstudium abschließt, trägt den Titel »Über religiöse Wahrheit«. Im selben Jahr erscheint im Sammelband *Fragen der Religion* eine erste Kurzfassung des späteren opus magnum – der Titel steht bereits fest: *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*. Später arbeitet Florenskij diesen Text zu einer Magisterdissertation aus, die er 1913 in Moskau unter dem Titel *Über die geistige Wahrheit. Versuch einer orthodoxen Theodizee* veröffentlicht. 1914 erscheint schließlich *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit* in der endgültigen Fassung. Die Nähe dieses Buchs zur Magisterdissertation von 1913 wird deutlich angezeigt durch den identischen Untertitel. Florenskij erklärt sein Theodizeeverständnis in der Rede, die er anlässlich der Verteidigung seiner Magisterarbeit 1914 vor dem Kollegium der Geistlichen Akademie in Sergiev Posad hält: Die Theodizee tritt bei ihm nicht als Problem der Moralphilosophie auf, sondern als Grundlage der Erkenntniskritik. Kant habe sich fälschlicherweise auf die Frage beschränkt: »Wie kann die Vernunft verschiedene Gegenstände erkennen?« Die zentrale Frage laute aber: »Unter welchen Bedingungen erhält die Vernunft ihre höchste Bestimmung? Wann duftet und blüht sie?« Florenskij verweist hier auf jene

Wahrheit, die aus der Theodizee entspringt: Wenn der religiöse Glaube den Menschen rettet, so hat sich seine Wahrheit letztgültig offenbart.

Eines von Florenskijs Hauptanliegen besteht im Nachweis, dass der logische Rationalismus eine Reihe von Antinomien zwar feststellen, aber nicht aufheben kann. *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit* kann als Plädoyer für einen höheren Wahrheitsbegriff gelesen werden, der die Aporien des Rationalismus überwindet. Florenskij unterscheidet bei den logischen Argumenten intuitive (evidente) und diskursive (abgeleitete) Urteile. Allerdings können sowohl Evidenz als auch Begründung keine endgültige Wahrheit konstituieren: Im ersten Fall erschöpft sich die Definition in einer tautologischen Identität, im zweiten Fall verliert sie sich in einem unendlichen Regress aufeinanderfolgender Urteile. Deshalb propagiert Florenskij einen trinitarischen Wahrheitsbegriff, in dem das Schöne, das Wahre und das Gute den drei göttlichen Hypostasen zugeordnet werden.

Das Buch besteht aus zwölf Briefen, die jeweils um eines der folgenden Themen kreisen: »Zwei Welten«, »Zweifel«, »Dreieinigkeit«, »das Licht der Wahrheit«, »der Tröster«, »Widerspruch«, »Sünde«, »Gehenna«, »Geschöpf«, »Sophia«, »Freundschaft«, »Eifersucht«. Ein umfangreicher Anhang enthält eine Reihe von Exkursen, die sich mit Problemen, der Logik, der Ästhetik, der Historiographie oder der orthodoxen Theologie beschäftigen.

Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit

Versuch einer orthodoxen Theodizee in zwölf Briefen

Nachwort

Nun, am Ende eines längeren Weges, ist es gestattet, sich umzusehen und von der erreichten Höhe aus den zurückgelegten Weg und den Ausgangspunkt zu überblicken.

Es gibt zwei Welten, und die *diesseitige* Welt zerfällt ganz in Widersprüche – wenn sie nicht ausschließend von den Kräften der *jenseitigen* Welt lebt. Im Gemüt herrschen gegensätzliche Gefühle, im Willen gegensätzliche Begierden, im Verstand gegensätzliche Gedanken. Antinomien spalten unser ganzes Wesen, alles geschaffene Leben. Überall und immer Widersprüche! Im Glauben hingegen, der die Antinomien des Bewusstseins überwindet und sich durch diese alles erstickende Schicht hindurch Bahn bricht, ersteht die felsenfeste Bestätigung, von der aus man die Überwindung der Wirklichkeitsantinomien in Angriff nehmen kann. Aber wie kann man zu jenem Grundstein des Glaubens gelangen?

Die Widersprüche des Gefühls treiben uns zum Willen, aber auch hier sind nur die Schreie schwacher Stimmen zu vernehmen; deshalb wenden wir uns an den Verstand. Allerdings ist auch dieser nicht ganzheitlich und zerfällt in Widersprüche. Davon gibt es sehr viele; so viele, wie es Verstandesakte gibt. Dennoch können alle Antinomien im Grunde genommen auf *ein* Dilemma zurückgeführt werden: »*Endlichkeit oder Unendlichkeit*«. Dieser Widerstreit von Endlichkeit und Unendlichkeit in der sündhaften Vernunft oder im sündhaften Verstand ist Ausdruck der tiefgreifenden Widersprüchlichkeit der Grundnormen der Vernunft selbst in ihrem aktuellen, gefallenem Zustand. Wegen seiner sündhaften Beschaffenheit weist der Verstand eine antinomische Verhärtung auf, denn der Verstand ist zweigesetzlich, zweigeteilt, zweiaxig. Die *Statik* und die *Dynamik* schließen sich nämlich im Verstand gegenseitig aus, obwohl sie nicht ohne einander auskommen können.

Auf der einen Seite, auf der statischen Ebene, auf der Ebene der unbeweglichen Gegebenheit der Begriffe ist jedes A A, und alle Gedan-

kenstärke beruht darauf, dass jedes A von Nicht-A abgegrenzt und dauerhaft davon unterschieden werden kann. Um A denken zu können, müssen wir es von allem isolieren, was nicht A ist, d.h. wir müssen A absondern, abgrenzen; wir müssen es aus Nicht-A herausnehmen. Es liegt in der Natur der Sache, dass A als Gedachtes etwas *Endliches* ist. Wir können keinen Prozess denken, ohne ihn in eine Abfolge stationärer Zustände zu zerlegen – in eine Abfolge unveränderlicher Momente.¹ Und wir können nicht einmal etwas Ununterbrochenes, ein Kontinuum, denken, ohne es in die fragmentarische Summe punktueller Elemente zu zerlegen.² Jede Bewegung zerlegen wir wie im Kinematographen in eine Reihe von Ruhezuständen; das Ununterbrochene in eine Menge nicht weiter teilbarer Elemente. Auf dieser Grundlage sind die ewig wahren – was immer man auch gegen sie eingewendet hat – die ewig wahren Paradoxe des Zenon konstruiert: über den fliegenden Pfeil usw.³

Dies ist die eine Seite. Aber auf der anderen Seite, auf der *dynamischen* Ebene, auf der Ebene der *Grundlegung* der Begriffe, d.h. auf der Ebene der Definitionen und Beweise, muss jedes A seine Basis in einem Nicht-A haben; das Wesen jeder Erklärung liegt genau darin, A auf das zurückzuführen, was selbst nicht A ist, auf Nicht-A, denn sonst wäre die Erklärung eine Tautologie. Wenn wir fragen: »Was ist A?«, dann gibt man uns zur Antwort: »A ist B«, d.h. mit anderen Worten: Man leitet A

¹ Diesen Gedanken formuliert Bergson besonders deutlich in *L'évolution créatrice*.

² Die Definition des *Kontinuums*, die in der modernen Mathematik von G. Cantor gegeben wurde (»Fondements d'une théorie générale des ensembles«). In: *Acta mathematica* 2:4, 1883, 405–406) und es als Summe punktueller Elemente darstellt, geht Hand in Hand mit der heutigen Tendenz, überall den Begriff des Unterbrochenen einzuführen. So wurde die Elektrizität bereits in unteilbare Elektronen zerlegt; die »Quantenhypothese« (M. Planck und H. Poincaré: *Die neueste Theorie der Thermodynamik*. Übers. von S. A. Alekseev. St. Petersburg 1913) will etwas Ähnliches für die Thermodynamik einführen; man hat den Versuch unternommen, die »Emanationstheorie« zu erneuern, d.h. auch die Welt in eine Art Atome zu zergliedern. Schließlich muss auch die Hypothese von Vater Serapion Maškin erwähnt werden, der Raum und Zeit als Zusammensetzung endlicher, weiter nicht teilbarer Elemente begreift. – Die Definition des Ununterbrochenen bei Cantor ist heute zu einem umfassenden »Kontinuumsproblem« angewachsen, dessen kontroverse Diskussion hier weder erörtert werden kann noch muss.

³ Über Zenons Antinomien vgl. u. a.: Tannery: »Le concept scientifique du continu«. In: *Revue philosophique* 10 (1885). – Das philosophische System des Vaters Serapion hat sich die Überwindung eben dieser Antinomien zum Ziel gesetzt.

aus seiner Identität »A=A« her und vergleicht es mit B – also mit dem, was nicht mit A identisch ist.

»Klar und deutlich denken« – heißt, unter A genau A und nichts anderes zu verstehen; »Verstehen« und »Erklären« heißt, gedanklich die Grenzen von A in Richtung B zu überschreiten. »Klar und deutlich denken« – heißt bei A stehen bleiben und sich nicht in Nicht-A zu verirren. »Erklären«, d.h. »definieren« und »beweisen«, das heißt von A nach B zu gehen, zu dem, was nicht A ist. Aber damit man überhaupt von A nach B gehen kann, muss man zunächst A als A festlegen, d.h. um A zu »definieren« und zu »beweisen«, muss man es zuerst »klar und deutlich denken«. Um »klar und deutlich denken« zu können, muss man dieses A verstehen können, d.h. man muss es »erklären«, d.h. »definieren« und »beweisen«, – man muss A als Nicht-A festlegen. Aber für Letzteres muss man wiederum A als A festlegen. Und so geht dieser Vorgang ad infinitum weiter. Eine Verstandesfunktion setzt eine andere voraus; aber gleichzeitig schließt sie sie auch aus. Jede nicht tautologische Erklärung führt A auf Nicht-A zurück. Jeder klare und deutliche Gedanke legt die Identität A=A fest. Die Bestätigung von A als A und die Bestätigung von A als Nicht-A sind die beiden grundlegenden Figuren des Denkens. Auf der einen Seite gibt es eine statische Vielheit von Begriffen, denn jedes von vielen A behauptet sich in seinem Gegensatz zu allen anderen; auf der anderen Seite gibt es ihre dynamische Einheit, denn jedes von vielen A ist auf ein anderes bezogen, dieses auf ein drittes usw.

Die statische Vielheit der Begriffe lässt sich nicht mit der dynamischen Einheit vereinbaren; auf der einen Seite muss der Verstand auf dem Gegebenen, d.h. Einfachen und Endlichen, d.h. Beschränkten aufbauen; auf der anderen Seite muss er hinter jede Gegebenheit, d.h. Einfachheit und Endlichkeit, d.h. Beschränktheit zurückgehen, denn jede Erklärung fordert eine *unendliche* Reihe von erklärenden oder beweisenden Gliedern, von welchen *jedes* die Identität des Erklärungsgegenstands beeinträchtigt. Diese Verletzung der Identität kann – ich wiederhole es – *nie* aufhören, weil *jede* Definition eine neue Definition erfordert und *jeder* Beweis einen neuen Beweis. Wenn wir A durch B erklärt oder bewiesen haben, dann wiederholen sich die früheren Fragen nun in Bezug auf B. Man muss sie nun für B beantworten, indem man B durch C erklärt oder beweist, wobei die Fragen sich nun für C wiederholen usw. Die erste Verstandesnorm erfordert also das Anhalten des Denkens, die zweite eine unbegrenzte Bewegung des Denkens. Die erste veranlasst die Festsetzung von A, die zweite die Rückführung

auf B. Die erste ist das Gesetz der Identität, die zweite der Satz vom zureichenden Grund.

Kaum nötig ist hier die ausdrückliche Erläuterung, dass während der ganzen Untersuchung unter dem Gesetz der Identität die Summe der *analytischen Gesetze des Denkens* verstanden wurde oder das sogenannte »Gesetz der Form«⁴, d.h. das Gesetz der Identität und seine unerlässlichen Begleiter, das Gesetz des Widerspruchs und das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten, denn alle drei sprechen aus verschiedenen Perspektiven vom Gleichen, sie drücken nämlich – wie G. Hagemann gezeigt hat⁵ – die Forderung aus, »das Objekt des Denkens als *dieses* und als nichts anderes zu denken und in ihm alle Bestimmungen zu vereinen, die ihm eigen sind«. Oder, wie W. Wundt bemerkt,⁶ »das Gesetz der Identität bezeichnet einfach die Stetigkeit [im Original dt., U.S.] unseres Denkens«. Als »grundlegendes Gesetz unserer Erkenntnis« bezeichnet es vor allem »das Verhalten unseres Denkens hinsichtlich des Objekts«. Ähnlich hält auch R. Schubert-Soldern⁷ die Gesetze der Identität und vom ausgeschlossenen Widerspruch »für zwei Seiten desselben Gesetzes, das besagt, dass alles in einer ursprünglichen Verschiedenheit gegeben ist, weil man von einer Vielheit [im Original dt., U.S.] ausgeht, und dass diese Vielheit dort nicht vorhanden ist, wo es keine Unterschiedlichkeit gibt«. Man könnte zur Bestätigung dieser Ansicht noch anführen, dass sich in allen drei *analytischen Gesetzen* dieselbe Tätigkeit offenbart – Isolierung, Abgrenzung und Festlegung des Objekts des Denkens, die Statik des Denkens, eine gewisse logische *Eifersucht*.⁸ Aber wir wollen uns mit dem Gesagten begnügen.

Alle Normen des Verstandes lassen sich auf das im eben erklärten Sinne verstandene Gesetz der Identität und auf den Satz vom zureichenden Grund zurückführen, aber diese grundlegenden, reduzierenden Normen lassen sich nicht miteinander vereinbaren und zerstören durch ihre Zwietracht die Vernunft. Der Verstand basiert auf dem Gesetz der Identität und dem daraus abgeleiteten Satz vom zureichenden Grund. Die Textur des Verstandes, die aus der *Endlichkeit* und der *Unendlichkeit* – der schlechten Unendlichkeit, der Unbegrenztheit – gewebt ist, wird in Widersprüchen zerrissen. Der Verstand ist in *gleichem*

⁴ Diesen Ausdruck verwendete I. Vvedenskij (†) gerne.

⁵ *Logik und Noetik*. 4-te Aufl., Freib. im Br., 23.

⁶ *Logik*. 2. Aufl., Bd. I, S. 558f.

⁷ *Grundlagen zu einer Erkenntnistheorie*. 1884, S. 172.

⁸ Dieser Gedanke wurde feinsinnig von H. Cohen in seiner *Logik* ausgearbeitet.

Maße auf beide Normen angewiesen, er kann weder ohne die *eine*, d.h. das Prinzip der Endlichkeit, noch ohne die *andere*, d.h. das Prinzip der Unendlichkeit, funktionieren. Er kann aber auch nicht unter Anwendung *beider* Normen funktionieren, denn sie sind unvereinbar. Die Verstandesnormen sind notwendig, aber sie sind auch unmöglich. Der Verstand erweist sich als durchgehend antinomisch – bis in seine Feinstruktur. Die kantischen Antinomien *öffnen* nur die Tür zu den Kulissen der Vernunft. Wenn sie jedoch in vollem Bewusstsein als *Stütze* der Aufklärung und gleichzeitig als Herausforderung des Rationalismus des 18. Jahrhunderts bloßgelegt werden, dann präsentieren sie sich als großes *moralisches* Verdienst der kopernikanischen Philosophie.

Die eben dargelegte antinomische Grundstruktur des Verstandes führt zur wesentlichen Frage der Vernunft, nämlich: »Wie ist der Verstand möglich?« Die vorliegende Arbeit versucht in ihrem ganzen Umfang auf diese Frage eine Antwort zu geben.

Wie ist der Verstand möglich?

Die Antwort auf diese Frage lautete: »Der Verstand ist nicht in sich selbst möglich, sondern durch den Gegenstand seines Denkens, und zwar dann und nur dann, wenn er ein solches Objekt des Denkens hat, in dem *beide einander widersprechenden* Gesetze seiner Tätigkeit, d.h. das Gesetz der Identität und der Satz vom zureichenden Grund, *zusammenfallen*. Mit anderen Worten: Er ist nur in einem solchen Denken möglich, in dem beide Grundlagen des Verstandes, d.h. das Prinzip der *Endlichkeit* und das Prinzip der *Unendlichkeit*, wirklich *ineins* gesetzt werden.« Oder auch: »Der Verstand ist *dann* möglich, wenn nach der Beschaffenheit seines Objektes die *Selbst-Identität* des Verstandes gleichzeitig seine *Bestätigung von außen* ist, und *umgekehrt*, wenn seine Bestätigung von außen seine Selbst-Identität ist.« Oder auch: »Der Verstand ist dann möglich, wenn die von ihm gedachte Endlichkeit eine Unendlichkeit ist, und umgekehrt, wenn die im Verstand gedachte Unendlichkeit eine Endlichkeit ist.« Oder schließlich: »Der Verstand ist möglich, wenn ihm die Absolute Aktuelle Unendlichkeit gegeben ist.« Aber wie ist diese Unendlichkeit beschaffen? Es stellte sich heraus, dass jenes Objekt des Denkens, das den Verstand möglich macht, die göttliche Einheit in ihren drei Hypostasen ist. Die Dreieinigkeit, der Gegenstand aller Theologie, das Thema jedes Gottesdienstes und letztlich das Gebot allen Lebens, ist gleichzeitig die Wurzel der Vernunft. Der Verstand ist möglich, weil der dreifach scheinende Kerzenleuchter existiert und ihm durch Sein Licht Leben schenkt.

Unsere weitere Aufgabe bestand in der Abklärung, worin die for-

malen und dann die realen Bedingungen der Gegebenheit eines solchen Objekts, einer solchen *Endlichen Unendlichkeit* oder *Einheitlichen Dreiheit* bestehen. Die Frage nach dem *geglaubten Glauben* – *fides quam creditur* – führte zur Frage nach dem *glaubenden Glauben* – *fides qua creditur* – und folglich zu den Modalitäten seines Auftretens. Nachdem wir das »Was?« und das »Wie?« des Glaubens erklärt hatten, fanden wir uns Angesicht in Angesicht mit der neuen Frage nach den Bedingungen des Entstehens des Glaubens. Aufgrund der *Freiheit* des Glaubensaktes kennzeichnet ein »Entweder-Oder« diese Bedingungen. Das »Entweder« ist die *Hölle*, das »Oder« eine *große Tat*. Entweder das eine oder das andere: zwischen *Hölle* und *großer Tat* tertium non datur. Aber sowohl dem einen wie auch dem anderen Mittel liegt die doppelte Natur des Glaubensgebotes zugrunde. Mit dieser Doppeltheit der Schöpfung mussten wir uns auch weiter beschäftigen, wobei sich die Frage hier *aufteilte*. Zunächst betrachteten wir die *unbedingte Natur der Schöpfung* und danach jene *Lebensbedingungen*, unter denen sich der empirische Charakter herausbildet. Die erste Frage, die sich auf die Idee der *Gottebenbildlichkeit* des Menschen stützt, ist eigentlich die Frage nach der mystischen Kirche, die zweite, die sich auf die Idee der Gottähnlichkeit des Menschen stützt, ist die Frage nach der Kirche in ihrer irdischen und zutiefst menschlichen Gestalt als Ort, wo jeder seine großen Taten vollbringen kann. Als psychologische Grundlage für diese Seite des kirchlichen Lebens dienen die Liebe und die Freundschaft, ἀγάπη und φιλία.

Auf diese Weise bewegt sich das Bewusstsein zum »Pfeiler und zur Grundfeste der Wahrheit«.

Indem wir uns erneut fragen, was der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit sind, durchlaufen wir in Gedanken die Reihe von Antworten, die hier gegeben wurden. Der Pfeiler der Wahrheit ist *die Kirche*, *die Zuversicht*, *das geistige Gesetz der Identität*, *die große Tat*, *die göttliche Einheit in drei Hypostasen*, *das Licht Tabors*, *der Heilige Geist*, *die Keuschheit*, *Sophia*, *die Unberührte Jungfrau*, *die Freundschaft* – abermals *die Kirche*.

Um zur Wahrheit zu gelangen, muss man sich von seiner Selbstgenügsamkeit lossagen und aus sich heraustreten; aber dies ist für uns entschieden *unmöglich*, denn wir sind Fleisch. Aber wie, ich wiederhole es, ist es dann möglich, den Pfeiler der Wahrheit zu erfassen? Wir wissen es nicht und können es nicht wissen. Wir wissen nur, dass bisweilen *durch die leuchtenden Risse des menschlichen Verstandes hindurch das Blau der Ewigkeit sichtbar wird*. Es ist unerreichbar, aber es ist so beschaffen. Und wir wissen, dass »der Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs und nicht der Gott der Philosophen und Gelehrten« zu uns kommt, zu unserem

Nachtlager kommt, uns an der Hand nimmt und uns auf eine Weise führt, die wir uns nicht einmal vorstellen können. Für die Menschen ist es »unmöglich, für Gott aber ist alles möglich«. (Mt 19, 26, Mk 10, 27). Und so »treibt die Wahrheit selbst den Menschen an, die Wahrheit zu suchen – αὕτη ἡ Ἀληθεία ἀναγκάζει τὸν ἄνθρωπον ἀλήθειαν ἐπιζητεῖν« – die Dreieinige Wahrheit selbst vollbringt das für uns Unmögliche. Die Dreieinige Wahrheit selbst zieht uns zu Sich hinan.



10. Vladimir Ėrn

Porträt

Eine pikante Ironie des Schicksals will es, dass der vielleicht patriotischste russische Denker, Vladimir Francevič Ėrn (1880–1917), einen deutschen Namen trägt. Viele Zeitgenossen haben diese Diskrepanz zum Anlass genommen, sich über den »Ritter der russischen Philosophie mit unrußischem Vaters- und Familiennamen«¹ lustig zu machen. Allerdings beweisen erst kürzlich veröffentlichte Archivmaterialien, dass Ėrn in der Tat rein russischer Abstammung ist. Seinen Familiennamen erhält der Zweijährige von seinem Adoptivvater, den die Mutter nach dem Tod ihres ersten Mannes geheiratet hatte.²

Ėrn besucht in seiner Heimatstadt Tiflis dieselbe Gymnasialklasse wie Pavel Florenskij. In seiner Gedenkrede aus dem Jahr 1917 wird Florenskij in nostalgischem Ton an die gemeinsame Jugendzeit erinnern:

Wir streiften gemeinsam durch die Wälder und vor allem durch das Gebirge, lasen gemeinsam in Lichtungen und auf sonnengewärmten Felsplatten Platon.³

Die Nennung dieses Namens ist für Ėrns philosophischen Werdegang symptomatisch. Neben Solov'ev übt Platon den wichtigsten Einfluss auf Ėrns Denken aus; noch sein letztes, unvollendetes Buchprojekt beschäftigt sich mit der *Höchsten Errungenschaft Platons* (1917).

1900 bezieht Ėrn die Moskauer Universität, an der er Philosophie und Geschichte studiert. Auch hier dauert die Freundschaft zwischen Florenskij und Ėrn fort, beide teilen im Wohnheim der Universität ein Zimmer. Ein Kommilitone beschreibt die Studienzeit in Moskau als intensiv, bisweilen sogar als asketisch:

¹ V. I. Kejdan (Hg.): *Vzyskujuščie grada. Chronika častnoj žizni russkich religioznych filosofov v pis'mach i dnevnich. Moskva 1997, 33.*

² Kejdan, 55.

³ P. Florenskij: »Pamjati Vladimira Franceviča Ėrna«. In: *Christianskaja mysl'* 11/12 (1917), 69–74, 69.

Die gelehrte Atmosphäre milderte die übliche Ungemütlichkeit der studentischen »Zelle«, in der nicht nur die Tische und Fenstersimse, sondern auch die Betten mit Büchern überladen waren. [...] Die Gespräche mit den Freunden fanden meistens nach dem abendlichen Tee oder spät in der Nacht statt, wenn Vladimir nach unten ging, um für sich und Pavel heißes Wasser und schwarzes Brot zu holen. Während die Gesprächspartner ohne Eile zum entfernt gelegenen Zimmer im vierten Stock gingen, diskutierten sie über Vladimir Solov'ev, die Philosophievorlesung von S. N. Trubeckoj, über D. Merežkovskij und die Zeitschrift *Die Waage*. Man blieb vor der Tür der »Zelle« stehen, um Vladimirs Ausführungen über Augustinus, Origenes und die »Drei Gespräche« zu Ende zu hören. Wenn die Nachbarn einmal ins Zimmer hineingingen, so beeilten sie sich angesichts der schriftlichen Aufforderung an der Wand, dem Bewohner der »Zelle« keine Zeit zu stehlen, wieder hinauszugehen, um Pavels mathematische Übungen nicht zu behindern. Viele spotteten heimlich über diese Aufforderung und machten sich über das Einsiedlerleben der Freunde lustig. Man munkelte sogar, dass sie während der Nacht die Matratzen entfernten und auf den rohen Pritschen schliefen. Und so war es in der Tat: Zum Zwecke der Selbsterziehung befolgten diejenigen, die sich auf den Weg des geistigen Wachstums und der strengen Erkenntnis begeben hatten, einige asketische Übungen. Das hinderte Pavel Florenskij allerdings nicht daran, abends in der leeren Mensa auf dem Klavier Mozart, Beethoven, Schubert und eigene Improvisationen zu spielen.⁴

Nach dem Studienabschluss arbeitet Ėrn weiter an der Universität. Der »Blutsonntag« des 9. Januar 1905, an dem die zaristische Polizei eine friedliche Demonstration vor dem Winterpalais mit brutaler Waffengewalt auflöst, wird für ihn zum politischen Fanal. Zusammen mit seinem Freund Valentin Svencickij gründet Ėrn im Februar 1905 in Moskau die »Christliche Kampfbruderschaft«. Die erste Notiz über diese radikale Vereinigung erscheint interessanterweise in der bolschewistischen Wochenschrift *Vorwärts*, die Lenin zu jener Zeit in der Schweiz herausgibt.⁵ In Russland wird das Programm der »Christlichen Kampfbruderschaft« fast allen Bischöfen der orthodoxen Kirche und vielen Priestern in den großen Städten zugesandt.

Zeitweise engagieren sich auch Sergej Bulgakov und Pavel Florenskij in einzelnen Zeitungsprojekten, die der »Kampfbruderschaft« nahe stehen.⁶

⁴ Kejdan, 58f.

⁵ *Vpered* 11 (10.[23.] 3.1905)

⁶ M. A. Kolerov, O. K. Lokteva: »S. N. Bulgakov i religiozno-filosofskaja pečat' (1906–1907)«. In: *Lica. Biografičeskij al'manach* 5 (1994), 401–424. M. A. Kolerov: »Izdanija »Christianskogo Bratstva Bor'by««. In: *Novoe literaturnoe obozrenie* 5 (1993), 299–308.

Das Programm dieser Organisation präsentiert sich als eigenartiger Verschnitt aus aufklärerischer Staatstheorie, russischer Sophienmystik und wissenschaftlichem Fortschrittsglauben. Die Kampfbruderschaft beruft sich als höchstes Prinzip auf die christliche Liebe, die auch die Grundlage für eine kommunistische Gesellschaftsordnung bietet. Als Staatsform wird eine demokratische Republik gefordert, die jedem Bürger Grundrechte und Freiheiten garantiert. Der besondere Zorn der Kampfbruderschaft richtet sich gegen den russischen Caesaropapismus, der als verlogene Legitimation der Zarenherrschaft und als heidnisches Relikt abgelehnt wird. Die Ungläubigen sollen von einem gut entwickelten Sozialsystem profitieren können. Die Gläubigen aber verstehen ihr politisches Engagement als Teil des sich verwirklichenden Gottmenschentums, das im Zeichen des Reiches Christi steht.⁷

Weiter ausgearbeitet hat Ėrn dieses Programm in seinem Traktat »Was tun?«. In aller Schärfe wendet er sich hier gegen die kirchliche Bürokratie und fordert eine christliche Gemeinschaft, die auf der individuellen Arbeit jedes einzelnen Gläubigen an sich selbst beruht.⁸

Nach 1907 wird es still um die »Christliche Kampfbruderschaft«. Der Grund für den Misserfolg dieser Bewegung muss allerdings nicht einmal in erster Linie in der offiziellen Verfolgung gesucht werden. Entscheidend ist vielmehr das Desinteresse der Arbeiter und Bauern an dem religiös eingefärbten Sozialprogramm, das vielen als sektiererisch erscheint. Sogar die Geistlichkeit unterstützt das Projekt derart, dass selbst Svencickij sich bereits im Jahr nach der Gründung beklagt, die Kampfbruderschaft sei zu einem »Feuilleton-Christentum« verkommen und habe höchstens einige »liberale Väterchen« mehr hervorgebracht.

Ėrns weitere philosophische Entwicklung folgt einer dezidiert slavophilen Linie. Am deutlichsten findet diese Haltung ihren Ausdruck in einer Reihe von Artikeln, die er später unter dem Titel *Der Kampf um den Logos* (Moskau 1911) als Sammelband herausgibt. Ėrn tritt hier als Apologet der russischen Philosophie auf, die er gegen den Vorwurf der Epigonalität verteidigt – mehr noch: er dreht den Spieß um und wertet das westliche Denken gegenüber dem russischen ab. Dass er dabei über sein Ziel hinausschießt, ist bereits von den Zeitgenossen, namentlich S. Frank und S. Gessen, bemerkt und kritisiert worden. Ėrn arbeitet gerne mit statischen Dichotomien, die einen positiven und einen nega-

⁷ »Proekt programmy »Christianskogo Bratstva Bor'by««. In: Kejdan, 697–701.

⁸ V. Ėrn: »Čto delat'«. In: *Voprosy Religii*. Vyp. 2 (1908), 62–91.

tiven Pol aufweisen. Im vorliegenden Fall schreibt er Russland ein religiös-lebendiges Verständnis des Logos zu, während die gesamte westliche Philosophie mit Ausnahme Schellings einem mechanistischen Rationalismusbegriff verfallen sei. Es ist bezeichnend, dass Ėrn seine Position mit äußerster Vehemenz und Polemik vertritt: Er diagnostiziert eine Bedrohung der »russischen Kultur« durch die »westliche Zivilisation«. Die geistige Tradition des Logos in Russland stelle eine Errungenschaft dar, die vor dem schädlichen fremden Einfluss verteidigt werden müsse. Dieser »Kampf um den Logos« findet publizistischen Ausdruck auch in Ėrns Monographie über den ersten autochthonen russischen Philosophen, G. S. Skovoroda (Moskau 1912).

Der Name Ėrns ist eng mit dem Moskauer Verlag *Der Weg* verbunden, der im Jahr 1910 von der Mäzenin Margarita Kirillovna Morozova (1873–1958) als publizistisches Organ der Moskauer religiös-philosophischen Solov'ev-Gesellschaft ins Leben gerufen wird. Das Redaktionskomitee umfasst neben Morozova und Ėrn Evgenij Trubeckoj, Sergej Bulgakov, Grigorij Račinskij, für kurze Zeit auch Nikolaj Berdjaev.⁹ *Der Weg* setzt einen deutlichen ideologischen Gegenakzent zum ebenfalls neu gegründeten Verlag *Musaget*, der eine explizit deutschfreundliche Editions politik betreibt. Allerdings ist man sich auch im Verlag *Der Weg* nicht ganz über den Grad des eigenen Slavophilentums einig: Ein programmatisches Vorwort zum ersten Sammelband über Solov'ev, in dem Sergej Bulgakov die Russen als »Gottträgervolk« bezeichnet, wird von Trubeckoj auf den kleinsten gemeinsamen ideologischen Nenner zurückgestutzt.¹⁰

Den Ausbruch des Ersten Weltkriegs deutet Ėrn als Zeichen für die Richtigkeit seiner kulturphilosophischen Thesen. Der Gegensatz »Logos« – »Ratio« wird nun durch eine weitere Opposition erweitert: Deutschland verlässt sich in letzter Instanz auf das Schwert, »selbst Gott ist für sie Kraft, nicht Wahrheit«, Russland hingegen anerkennt nur das Kreuz als oberste Macht.¹¹

In Ėrns Notizbuch findet sich vermutlich aus jener Zeit eine längere Aufzeichnung, in der das deutsche Kriegstreiben in einen apokalyptischen Maßstab übersetzt wird. In deutlicher Anspielung auf Solov'evs Mongolenangst entwirft Ėrn hier die Schreckvision einer deutsch-chi-

nesischen Kriegsallianz, die gegen den Rest der Welt antritt. Dabei gelangen phantastische Waffen zum Einsatz: Die Angreifer verwenden sowohl einen »okkulten Vernichter«, der die gebündelte Willensenergie von 13 Asketen in Zerstörungskraft umsetzt, als auch einen »hypnotischen Disturbator«, der beim Gegner zu Psychosen und Massenselbstmorden führt. Zwar konstruiert ein Franzose eine atomare Miniaturkanone, mit der die deutsch-chinesische Invasion gestoppt werden kann, allerdings wird der geniale Erfinder wenig später vom »okkulten Vernichter« getötet. Der deutsch-chinesischen Weltherrschaft steht nichts mehr im Wege.¹²

Ėrns ideologische Spitze richtet sich nicht zuletzt auch gegen den deutschen Mystizismus, der von Gott abgefallen sei und sich nun in nichts mehr vom Buddhismus unterscheide. Explizit nennt Ėrn den Namen Rudolf Steiners, dessen Anthroposophie im Russland des frühen 20. Jahrhunderts auf große Resonanz stößt.

Während der Kriegsjahre bereitet sich Ėrn auf eine Universitätslaufbahn vor. Seine Qualifikationsschriften beschäftigen sich vor allem mit der italienischen Philosophie (Rosmini, Gioberti), die er während eines längeren Italienaufenthalts in den Jahren 1911–1913 studiert hatte. Allerdings setzt Ėrns Tod im Jahr 1917 seinen Forschungen ein frühes Ende.

Zum Textbeispiel

Der erste Weltkrieg führt in Russland zu einer Welle patriotischer Begeisterung, deren negative Seite sich vor allem in antideutschen Pogromen zeigt. Unmittelbar nach Kriegsausbruch werden alle Deutschen in Russland interniert, im Mai 1915 zieht ein erboster Pöbel durch Moskaus Strassen und plündert zahlreiche deutsche Fabriken und Läden.

Im selben Jahr veröffentlicht Vladimir Ėrn eine patriotische Broschüre unter dem Titel *Schwert und Kreuz*. Das Schwert – so erklärt Ėrn in seinem Vorwort – steht metonymisch für den deutschen Militarismus, der die letzte Ausprägung dieser aggressiven Kultur darstelle. Der Russe hingegen greife nur in Notwehr zum Schwert, als höchster Wert gelte ihm die geistige Kraft der Religion. Ėrn interpretiert den Weltkrieg unter apokalyptischem Vorzeichen: Deutschland und Russland

⁹ E. Gollerbach: *K nezrimomu gradu. Religiozno-filosofskaja gruppа Put' (1910–1919) v poiskach novoj russkoj identičnosti*. Sankt-Peterburg 2000, 22.

¹⁰ Kejdan, 374, 704.

¹¹ V. F. Ėrn: *Sočinenija*. Moskva 1991, 298.

¹² Kejdan, 706–708.

repräsentieren nicht in erster Linie zwei politische Mächte, sondern allgemeine Prinzipien der menschlichen Kulturgeschichte.

Der Aufsatz »Von Kant zu Krupp« bildet das Herzstück dieses Bandes. In einem zweiten Beitrag mit dem Titel »Das Wesen des deutschen Phänomenalismus« hat Ėrn seine Thematik in einem sexualtheoretischen Schlüssel fortgeführt. Die *Kritik der reinen Vernunft* stelle nichts anderes als eine »literarische Transkription« der geistigen Geschlechtsprobleme der deutschen Nation dar. Begonnen habe das Unglück mit Luther, der die reine Weiblichkeit der Gottesmutter aus dem deutschen Bewusstsein verjagt habe. Im Anschluss an diese Ursünde habe Kant seine Gnoseologie entwickelt, in der das männliche Subjekt die weibliche Welt im Erkenntnisakt vergewaltigt. Das Gefährliche an der kantischen Philosophie sei die »Irrealisierung des Irdischen«. Es gelte deshalb, den schädlichen Rationalismus zu bekämpfen und gleichzeitig die wahrhaft positiven Kulturleistungen der Deutschen, nämlich Musik und Poesie, zu fördern.

Eine zweite Broschüre mit dem Titel *Die Zeit ist slavophil* aus dem Jahr 1915 bestimmt das Verhältnis zwischen Russland und Europa neu. Ėrn argumentiert, dass Russland und Europa im Krieg auch ideologisch näher zueinander gerückt seien, weil sich das gottlose Gift des westlichen Rationalismus in Deutschland konzentriert habe. Nur das Beste der europäischen Kultur sei zurückgeblieben; Russland, Frankreich und England könnten nun ihr »kosmisches Projekt« in Angriff nehmen. Der Krieg erscheint aus dieser Sicht als reinigendes Feuer, aus dem die slavischen Länder als geistige Hegemonialmacht siegreich hervorgehen werden.

Ėrn ist nicht der einzige russische Philosoph, der versucht, den Krieg in eine kulturgeschichtliche Perspektive zu rücken. Vasilij Rozanov deutet in seinem Buch *Der Krieg von 1914 und die russische Wiedergeburt* die historische Katastrophe als nationale Chance: Durch die patriotische Begeisterung könne endlich jener genuin russische Staat entstehen, der von den Slavophilen fatalerweise immer abgelehnt worden sei. 1915 veröffentlicht Nikolaj Berdjaev eine Broschüre mit dem Titel *Die Seele Russlands*, in der er die weibliche Passivität der russischen Nationalseele kritisiert und zu männlichem Widerstand aufruft. Ėrns Wortmeldungen fügen sich also durchaus in den allgemeinen philosophischen Diskurs der Kriegsjahre ein.

Von Kant zu Krupp¹

I.

Von Kant zu Krupp ... Warum von *Kant*? Warum zu *Krupp*? Ich beginne mit Kant als bedeutendstem Markstein in der Manifestation des germanischen Geistes. Kant hat geistige Ahnen; die wichtigsten sind Eckhart, Luther, Böhme. Ich habe allerdings nicht die Zeit, darzustellen wie der eine den anderen fortgeführt hat. Ich weise nur darauf hin, dass nicht dieser Punkt strittig ist. Noch bis vor Kurzem waren sich alle darüber einig, dass die große germanische Kultur einheitlich und ohne Brüche sei. Wir haben viele überzeugte Reden gehört, die aufzeigten, dass die neusten Schulen der deutschen Philosophie auf allgemeine und nicht nur germanische *Traditionen* zurückgreifen. Darüber hinaus haben wir alle gewusst, dass der Philosoph der abstrakten Idee, Hegel, den Weihrauch der *dialektischen* Anerkennung vor der preussischen Staatlichkeit schwenkte und dass sein glänzender Schüler Kuno Fischer sein graues Haupt mehrmals und tief vor der Sache Bismarcks verneigte. Und wer dies wusste, war nicht erstaunt.

Und jetzt kommt der Krieg. Unter dem weichen Fell der deutschen Kultur zeigen sich plötzlich blutrünstige Raubtierklauen. Und das Antlitz des »Volks der Denker« verzerrt sich plötzlich in bestialischer Grausamkeit. Mechelen und Leuven, Kalisz und Reims haben einen Sturm der Entrüstung hervorgerufen, und alle zusammen haben einmütig beschlossen, dass die deutsche Kultur eins, die Barbarei aber etwas anderes sei, dass Kant und Fichte genauso wie Shakespeare und Tolstoj an den militaristischen Wunschträumen der preussischen Heißsporne schuldig seien, und darum: Es lebe Kant und es lebe Hegel, Tod aber den teutonischen Bestien!

Meine Rede ist ein leidenschaftlicher Protest gegen diese vereinfachte Sicht der Weltgeschichte. Ich formuliere zunächst meine Thesen und gehe dann zu den Beweisen über. Ich bin erstens davon überzeugt,

¹ Rede, gehalten an der öffentlichen Sitzung der religiös-philosophischen Vladimir Solov'ev-Gesellschaft am 6. Oktober 1914.

dass die stürmische Entfesselung des Germanentums durch Kants *Analytik* vorbereitet wird; ich bin zweitens davon überzeugt, dass die Krupp-Waffen von tiefster Philosophie erfüllt sind; ich bin drittens davon überzeugt, dass die innere Transkription des germanischen Geistes in der Philosophie Kants sich auf gesetzmäßige und fatale Weise mit der äußeren Transkription desselben germanischen Geistes in den Krupp-Waffen trifft. Es versteht sich von selbst, dass ich mich in dieser kurzen Rede auf die allgemeinsten Charakteristiken beschränken muss und nur die wesentlichsten Punkte berühren kann.

Die Schärfe von Kants Denken, das seinen äußersten und unerschrockenen Ausdruck in der *ersten* Ausgabe der »Kritik der reinen Vernunft« gefunden hat, mündet in zwei Prinzipien: in die absolute Phänomenalität jeder äußeren Erfahrung und in die absolute Phänomenalität jeder inneren Erfahrung; aus diesen zwei Prinzipien, die in der *transzendentalen Ästhetik* und in der *transzendentalen Analytik* aufgestellt worden sind, folgen von selbst zwei äußerst radikale Sätze: 1. Kein Numen, d. h. nichts Ontologisches, kann in unserer äußeren Erfahrung vorkommen, und 2. nichts Numinoses, d. h. nichts, was zur wahrhaft seienden Welt gehört, kann in unserer äußeren Erfahrung gegeben oder realisiert werden. Aber weil es außer der äußeren und der inneren Erfahrung keine anderen Wege der Erkenntnis gibt, ist die »Kritik der reinen Vernunft« zum globalen historischen Herold der reinsten Form des *absoluten Immanentismus* geworden. Natürlich regten sich in Kant noch Überreste eines platonischen Transzendentalismus, und diese Überreste sind: die Idee einer intelligiblen Freiheit und der Begriff des »Dings an sich«. Aber diese platonischen Reminiszenzen Kants lassen sich absolut nicht mit seinen Grundprinzipien verbinden. Dass der Begriff des Dings an sich unkritisch und willkürlich ist, hat auf glänzende Weise Fichte gezeigt. Dass die Idee der intelligiblen Freiheit vom Standpunkt der absoluten Phänomenalität der inneren Erfahrung vollständiger non-sense ist, muss jedem klar sein, der nicht zu faul ist, darüber nachzudenken. Die innere Erfahrung, vollständig und ausnahmslos der phänomenologischen Form der eindimensionalen Zeit untergeordnet, kann natürlich auf keine Weise die Numena der Freiheit in sich aufnehmen.²

Die Grundprinzipien des kantischen Phänomenalismus bildeten

² Detaillierter erörtere ich dies in meiner Arbeit: Die Natur des Gedankens. *Theologischer Bote [Bogoslovskij Vestnik]* 1913. Vgl. auch: Kritik der kantischen Wahrheitsauffassung. In: *Festschrift für L. M. Lopatin*. Moskau 1911.

die sichere Achse der weiteren Entwicklung des deutschen Denkens: Fichte ontologisierte die Natur endgültig, Hegel fasste das gesamte Sein kompromisslos als *absoluten Prozess* auf. Schließlich hat ein halbes Jahrhundert kollektiver neukantianischer Arbeit einmütig seine universal-immanentistischen Thesen aufgestellt. Im Gegensatz hierzu haben die platonischen Reminiszenzen, die so charakteristisch für Kants Persönlichkeit sind, gleichzeitig aber den Grundlagen seiner Philosophie widersprechen, in der weiteren Entwicklung des deutschen Denkens die Bedeutung von konstruierten Sätzen. Im deutschen Idealismus wird viel platonisiert, vor allem beim reifen Schelling, dem schon niemand mehr zuhören wollte, aber dieses Platonisieren hat keine ontologischen Wurzeln in den Ausgangs- und Grundlinien des deutschen Denkens und wird deshalb immer von der schwebenden und unbegründeten Ohnmacht eines luziferischen *Romantismus* bedrängt. Kants Phänomenalismus ist für das deutsche Denken eine dauerhafte und »wissenschaftliche« Errungenschaft, eine unerschütterliche Stahlbetonfestung des germanischen Geistes. Die platonischen Reminiszenzen hingegen sind träumerische Überreste altdeutscher Schöngestigkeit.

Die Transkription der höchsten Einsichten der *Kritik der reinen Vernunft* hat sich auf der Ebene der historischen Selbstdarstellung des deutschen Volkes von selbst mit schicksalshafter Notwendigkeit abgezeichnet. Man muss sich vor Augen halten, dass die kantische Fixierung der Vernunftkräfte und -fähigkeiten in der protestantischen Atmosphäre mit ihrem unbedingten Primat der »Vernünftigkeit« ein Ereignis von außerordentlicher *kirchlicher* Relevanz darstellte. Ein deutscher Kritiker konstatiert völlig richtig: »Die *Kritik der reinen Vernunft* hatte für uns Deutsche fast dieselbe Bedeutung wie für die Franzosen die Revolution von 1789.« Als höchster und genialster Ausdruck der Vernunft einer ganzen Rasse wurde eine bestimmte Urwahrheit über die allerersten Formen vernünftigen Bewusstseins vor aller Erfahrung und vor allem Handeln aufgestellt. Alles Historische und Tradierte, alles Instinktive und Natürliche, alles Inspirierte und Gnadenvolle wurde dadurch in seiner absoluten Bedeutung abgeschafft und unter die Kontrolle und die schwere Hand des phänomenalistischen Urprinzips gestellt. Oh, Kant fühlte den *gesetzgebenden Charakter* seiner Vernunft sehr wohl! Er wollte der Natur ihre Gesetze vorschreiben, in Tat und Wahrheit wurde er aber zum Lykurg des germanischen Geistes, der auf die Weltbühne trat.

Kants phänomenalistisches Urprinzip musste sich in der historischen Selbstentfaltung des deutschen Volks notwendig in sehr konkre-

ten und bestimmten Dingen verdichten. Wenn die äußere und die innere Erfahrung tatsächlich keinen Kontakt mit dem Numen hat, d.h. mit der Welt des wahrhaft Seienden, dann hat das Numen auch weder im theoretischen Vorstellungsvermögen des Menschen hinsichtlich der Totalität der Welt noch im praktischen Handeln in all seinen Erscheinungsformen einen Ort. Nietzsches Ausruf »Der alte Gott ist tot« ist ein offensichtlicher Anachronismus. Der alte Gott ist schon lange tot, er wurde im Labyrinth der transzendentalen Analytik guillotiniert. Der Henker des alten und lebendigen Gottes war Kant, und seit jener Zeit ist das komplizierte und titanische Phänomen der deutschen Kultur nur die allgermanische Teilhabe am schrecklichen Geheimnis des *Gottesmords*, das sich in den unerforschlichen Tiefen des deutschen Geistes abspielt. Gioberti nennt Kant mit einer für seine Zeit erstaunlichen Feinfühligkeit einen Psychologen in Reinkultur, mero psicologista³, das heißt: Der Kontakt der Vernunft mit dem Seienden, d.h. mit Gott, wurde »gesetzgeberisch« von Kant unterbunden.

Auf der historischen Ebene führt der theoretische Gottesmord als apriorisches und allgemeinverbindliches Prinzip des »deutschen« Bewusstseins notwendig zu einem diesseitigen Reich der Kraft und der Gewalt, zum großen Traum von der irdischen Herrschaft und der Eroberung aller irdischen Reiche und aller irdischen Reichtümer durch deutsche Hand. Wenn die ganze äußere Erfahrung absolut phänomenalistisch ist, dann bedeutet etwas Heiliges in der Arena der Geschichte nichts mehr, dann bedeutet die wahrhaftige ontologische Gerechtigkeit nichts mehr, dann bedeutet die Göttliche Vorsehung nichts mehr. Die erste große Frucht der kantischen Saat war die großartige Blüte der phänomenalistischen Wissenschaften in Deutschland. Diese Wissenschaften interessierten sich schlechterdings für alles außer für die Wahrheit⁴ und verkehrten sich unter der Hand zum systematischen, methodologischen und grandiosen *Auskundschaften* aller weltlichen und geistigen Bedingungen eines künftigen Triumphs des germanischen Geistes. Auf der anderen Seite verwandeln sich alle Imperative und Maximen der Moral notwendig in das quantitative Prinzip des Gymnastiktrainings der »Willenskraft«, wenn auch die innere Erfah-

rung phänomenalistisch ist. Die ontologische und unbedingte *Qualität* des Wollens wird als »überwundener Standpunkt« verworfen.

Kants kategorischer Imperativ konnte wegen seiner absoluten Formelhaftigkeit keinen Widerspruch hervorrufen. Er sprach emphatisch, mit mächtiger Kraft: »Du sollst«, aber *was genau man soll*, das konnte er nie sagen. Das Grollen des kantischen »Du sollst« donnerte in der Luft und ... erschlug niemanden. Die Deutschen gewöhnten sich derart an diese harmlose atmosphärische Erscheinung, dass einige von ihnen versuchten, sie praktisch auszunützen. Der bekannte Kant-Forscher, der erhabene Windelband, sagte während der Wahlen: »Der kategorische Imperativ veranlasst mich, für die National-Liberalen zu stimmen.« *Se non è vero, è ben trovato!* Auf alle Fälle ist die Verbindungslinie zwischen dem leeren Kategorismus Kants und dem Energetismus der industriell-wissenschaftlich-philosophischen Anstrengungen der deutschen Nation offensichtlich. Das deutsche Volk verstand sich in seiner Ganzheit als Phänomen, und sei es auch als grandioses, aber dennoch *nur* als Phänomen, und begann sich folgerichtig in biologischen Kategorien zu begreifen.

Aber von der Biologie ist es nur ein Schritt zu den zoologischen Folgen. Der Mord am Seienden in der Willenskraft, der von Kant begangen wurde, postulierte eine forcierte Entwicklung der Willensmuskulatur, und der Mord am Seienden in der Vernunft, der ebenfalls von ihm begangen wurde, erschloss den Erscheinungsformen dieser Muskulatur eine verlockende Arena: Für das germanische Bewusstsein waren alle ontologischen Schranken und höheren Gebote aus der ganzen Welt entfernt, und die geographische Weltkarte erschien der germanischen Einbildungskraft als gigantische und leckere »Speisekarte« eines in der Weltgeschichte bisher ungesehenen und unerhörten Festmahls. Aber zu diesem Zweck musste man der Muskulatur des Willens und der inneren Anstrengungen die unverwundbare Rüstung des Militarismus überziehen.⁵ Der Aufstand des Germanentums als eines militärischen Usurpators der ganzen Welt, als gewalttätiger Welt-

³ Vgl. meinen Artikel: *Die Kritik der neuen Philosophie bei Gioberti*. In: *Fragen der Philosophie und Psychologie* [Voprosy filosofii i psichologii]. 1914.

⁴ Vgl. dazu meinen Artikel: *Die Natur des wissenschaftlichen Denkens*. In: *Theologischer Bote* [Bogoslovskij Vestnik]. 1913.

⁵ T. Ziegler unterläuft in seiner *Geschichte der geistigen und gesellschaftlichen Strömungen des 19. Jahrhunderts* ein bezeichnender Lapsus hinsichtlich der Rolle Bismarcks für das deutsche Selbstbewusstsein: »Für unser nationales Leben und für unser nationales Fühlen erweist sich Bismarck, dieser Gigant an Willenskraft und tätiger Schaffenskraft, als entscheidender Knotenpunkt, dessen Einfluss wir auch in den Tiefen des philosophischen Schaffens fühlen« (St. Petersburg, 1901, S. 10) – und dessen Auftreten, so fügen wir unsererseits hinzu, von eben jenen philosophischen Tiefen des deutschen Volks vorbereitet wurde.

hegemonie *manu militari* wurzelt so in den Tiefen des phänomenalistischen Prinzips, das in der ersten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* statuiert wurde. Damit rechtfertigt sich meine erste Überzeugung hinsichtlich der Gesetzmäßigkeit und der fatalen Abhängigkeit des Übergangs der deutschen Nation von der phänomenalistischen Philosophie des Lykurg aus Königsberg zu einer Spielart global-militärischer Manifestationen.

II.

Nun habe ich meine zweite Überzeugung zu rechtfertigen: über die tiefe Philosophie der Krupp-Waffen. Und es soll niemand denken, ich meine dies ironisch. Ich stelle diese These mit äußerster Ernsthaftigkeit auf. Schon aus dem eben Gesagten zeichnet sich eine innere Verbindung zwischen den Krupp-Waffen und der deutschen Philosophie ab. Wenn der deutsche Militarismus das natürliche Kind des kantischen Phänomenalismus ist, der von einer ganzen Rasse kollektiv in der Geschichte verwirklicht worden ist, dann sind die Krupp-Waffen das inspirierteste, nationalste und erste Kind des deutschen Militarismus. Genealogisch erweisen sich die Krupp-Waffen also als Kindeskind, d. h. als Enkel der Philosophie Kants. Aber das ist ein syllogistischer Schluss. Materiell ist er nicht evident, und um ihn evident zu machen, nähere ich mich dieser Frage von einer anderen Seite.

Wer sich mit Stilgeschichte beschäftigt, den muss die tiefe und strenge Entsprechung des Stils einer Epoche mit ihrer verborgenen Seele erstaunen. Wann immer wir die Geschichte befragen, überall konstatieren wir ein unausrottbares Verlangen der Menschheit, unbewusst, fast »vegetativ« ihr verborgenes Seelenleben in verschiedenen materiellen Ausformungen festzuhalten. Als eines der besten Beispiele einer solchen Verfestigung des Geistes in der Materie muss die mittelalterliche Gotik gelten. In der Gestalt der Kathedrale von Reims oder der Notre Dame de Paris können wir die steinerne Transkription des ungesagten *Tonus* des alten französischen Katholizismus beobachten. Anhand der Türmchen, Statuen, Chimären, Gewölbe, Säulen und Tapisserien der gotischen Heiligtümer können wir, ähnlich wie Huysmans, in die tiefsten Geheimnisse der mittelalterlichen Religion eindringen. Und es ist durchaus nicht nötig, dass diese materiellen Hüllen des Geistes einer bestimmten Epoche oder eines bestimmten Volkes unbedingt ein ästhetisches Phänomen darstellen müssen oder

einfacher gesagt, dass sie »schön« sein müssen. Manchmal ist auch die äußerste »Hässlichkeit«, die sich in der Materie zeigt, die genaueste und sinnfälligste Ausformung verborgener geistiger Realitäten. Nicht die Schönheit ist hier das Entscheidende, sondern etwas anderes. Es gilt, hier eine lebendige Brücke zwischen dem »Äußeren« und dem »Inneren« zu schlagen, den lebendigen Stoff zu befühlen, in dem die Kristallisation innerer Energien zu äußeren materiellen Formen abläuft.

Die Krupp-Waffen erweisen sich von diesem Standpunkt aus als höchst charakteristisch und aufschlussreich. Auch wenn wir keine Verbindung vom kantischen Phänomenalismus zum deutschen Militarismus gezogen hätten, könnten wir, so wage ich zu denken, den umgekehrten Weg einschlagen: vom Militarismus zum Phänomenalismus. Für ein sehr aufmerksames und scharfes Auge muss eine Analyse der Kruppschen Kanonen ohne irgendwelche mystischen Eingebungen unzweifelhaft zeigen, welch grundlegendes und tiefgreifendes Lebensgefühl, das leicht in philosophischen Begriffen ausgedrückt werden kann, das Volk charakterisiert, das diese Waffen geschaffen hat. Beachten Sie, dass die Krupp-Waffen den absolute Höhepunkt der germanischen industriellen Technik markieren. Wenn man ihre »Materie« betrachtet, dann erweist sich ihr Aufbau als unendlich detailliert, durchdacht und – um es so auszudrücken – verdichtet-intellektuell. Eine hochgezüchtete, beispiellose Entwicklung der Physik, Mechanik, Mathematik und Konstruktionstechnik war erforderlich, um diese gigantischen Vernichtungsmaschinen zu schaffen. Generationen von Wissenschaftlern, Industriellen und Politikern mussten solidarisch zusammenarbeiten, um sie zu verwirklichen. Darüber hinaus war auch ein gewisser geheimer nationaler consensus, eine gewisse rassische Selbstbestimmung des Willens notwendig. Schließlich nimmt Deutschlands Technik hinsichtlich ihrer tiefen Wissenschaftlichkeit und theoretischen Fundierung nach Meinung der Fachleute den *ersten* Platz in der Welt ein. Es versteht sich von selbst, dass für das Erreichen dieses ersten Platzes die Anstrengungen einzelner Privatpersonen nicht ausreichen, es war ein mächtiger, *kollektiver* Effort notwendig. Mit den gewaltigen Krupp-Waffen gelangt Deutschland, das die Technik anführt, an eine gewisse *Grenze*. Es ist seltsam zu sagen, dass diese Waffen fast nicht transportierbar sind, fast die Grenzen praktischer Brauchbarkeit sprengen, wegen ihrer ungeheuren Verwüstungskraft fast uneinsetzbar sind. Wenn man einmal von einer Wertung dieser Monster absieht und sich nur auf die kolossale Anhäufung menschlicher Energien konzentriert, die in sie hineingelegt wurde, so gelangt man zu einem parado-

xen Schluss: Gemessen an der Menge der aufgewendeten Kräfte, an der Solidarität kollektiven Schaffens übertreffen die Krupp-Waffen unbedingt ein solch – wie es scheint – beispielloses Phänomen kollektiven und Jahrhunderte überdauernden Schaffens wie die mittelalterliche Gotik.

Aber noch aufschlussreicher ist die *Qualität* der Energie, die in den Krupp-Waffen realisiert ist. Ihr eingeschriebenes Wesen, ihre Entelechie und Seele, äußert sich in seinem vollständig entblößten Sinn außergewöhnlich beredt. Vor allem ist es sehr selbstsicher, hochmütig und stolz. Es glänzt und schimmert nicht nur durch den äußeren Schliff und die Reinheit der Arbeit, sondern ist auch durch und durch angefüllt mit der Unwiderlegbarkeit mathematischer Berechnungen, der Apodiktik des strengen Kalküls und der Unausweichlichkeit unbezwingbarer Zerstörungskraft. Genau deshalb sind die Deutschen so blind und so fatal von ihren noch nicht errungenen Siegen überzeugt. Die Krupp-Waffen waren für sie allddeutsch, national a priori vor aller kriegerisch-politischen »Erfahrung«, die sich vor ihnen entfalten muss. Als Herren über das Geheimnis dieser Waffen haben die Deutschen die Grundlinien der kommenden Ereignisse »antizipiert« und sich davon überzeugt, dass sich in ihren Händen das tiefste Prinzip jener kantischen »Gesetzgebung« befindet, durch welches notwendig alles Rohmaterial künftiger Erschütterungen zu Kategorien und »Schemen« der grundlegenden Gelüste des Pangermanismus geformt werden muss. Sie haben sogar ihre Strategie den Krupp-Waffen untergeordnet!

Auch dies konnte nur deshalb geschehen, weil das entelechische Wesen der Krupp-Waffen mit der tiefsten Selbstdeutung des germanischen Geistes in der Philosophie Kants zusammenfällt. Denn außer durch ihre stolze Selbstsicherheit charakterisiert sich die Entelechie der Krupp-Waffen prinzipiell durch ihre Selbstversunkenheit, ihre Selbstgenügsamkeit, ihre absolute praktische Eigengesetzlichkeit. Die Krupp-Waffen sind ein wissenschaftlich und technisch organisiertes »Sein an sich« in Reinkultur. Die tiefste Selbstdeutung der deutschen Nation findet in ihnen ihren äußersten und bedrohlichsten Ausdruck. Das phänomenalistische Prinzip »akkumuliert« sich in den Krupp-Waffen in seiner schrecklichsten Verdichtung und wird so gleichsam zum Gerät, das die Gesetzgebung der reinen Vernunft im großen Maßstab der Welthegemonie verwirklicht. Die Zerstörungskraft der gigantischen Krupp-Geschosse, ihre barbarische Gewalt lässt sich logisch aus ihrem phänomenalistischen Wesen herleiten. Das Völkerrecht, das Halten von Versprechen, die Heiligtümer der Religion, menschliche Ehre –

das sind alles »überwundene Standpunkte«. Der Phänomenalismus braucht für seine Verbreitung nicht das Einverständnis oder die Überzeugung derjenigen Völker, die dem Prozess der deutschen Phänomenalisierung unterworfen werden. Die Krupp-Waffen sind ein allzu lebendiges, keiner Rechtfertigung bedürftiges Phänomen der übermächtigen Kraft und Wahrheit des phänomenalistischen Prinzips an und für sich. Deshalb nehmen die Krupp-Waffen im Zion des deutschen Phänomenalismus, wo die *Kritik der reinen Vernunft* das oberste aller Heiligtümer darstellt, mit logischer Notwendigkeit den Ehrenplatz ein. An den charakteristischsten und originellsten Stellen seiner Philosophie postuliert Kant Krupp. Krupp gibt in seinen genialsten Produkten den phänomenalistischen Grundprinzipien der kantischen Philosophie ihren materiellen Ausdruck. Auf diese Weise rechtfertigt sich auch meine zweite Überzeugung von der tiefen Philosophie der Krupp-Waffen.

III.

Welches Resultat folgt aus den beiden aufgestellten Thesen? Ein gewichtiges Resultat, das gleichsam den Schlüssel zum geistigen Sinn des entfesselten europäischen Kataklysmus liefert. Aus den aufgestellten Thesen müssen wir vor allem schließen, dass der hinsichtlich seiner Größenordnung und Grausamkeit beispiellose Krieg, den wir durchmachen, in seinem tiefsten geistigen Wesen das Aufeinanderprallen *global-historischer Prinzipien* darstellt. Das deutsche Volk hat in diesem Aufeinanderprallen – wie auch die russische und vielleicht auch wie alle mit uns verbündeten Nationen – die ganze Präsenz seines geistigen und materiellen Seins mobilisiert. Hinter der gepanzerten Wand, die plötzlich das germanische Volk von der ganzen übrigen Welt trennt, müssen wir ohne Zögern eine ganze Reihe berühmter Namen spüren, die während Jahrhunderten jene »Kultur« geschaffen haben, vor der man sich bis heute bei uns allzu oft abstrakt verneigt hat. Von Eckhart bis Kant verläuft ein großer Prozess innerlicher Bewusstwerdung der germanischen Idee. Bei Kant beginnt die äußerst komplizierte Überführung der bewusst gewordenen Idee ins historische Sein. Und dieser ganze Prozess ist etwas Einheitliches und Kontinuierliches, was direkt, mit logischer Notwendigkeit, zu den Krupps und Zeppelinen führt. Die Deutschen fühlen diese »umfassende Bürgschaft« der Manifestationen ihres Geistes sehr gut. Die Blüte der deutschen Wissenschaft und der

deutschen Philosophie dient der Bekräftigung des Hinweises auf die unbedingte Identität der germanischen Kultur und des germanischen Militarismus. So bekannte und ehrwürdige Namen wie Harnack, Brentano, Schmoller, E. Meer auf der einen Seite und auf der anderen Seite Wundt und Ostwald unterstreichen selbst den wesenhaften Zusammenhang und die denkerische Einheit der germanischen Kultur, wie ich sie in dieser Rede geltend zu machen versucht habe. Die Tatsache, dass die Deutschen selbst sich bemühen, meine Deutung der geistigen Wurzeln des gegenwärtigen Kriegs zu bekräftigen, erscheint als letzte, unangeforderte experimentelle Bestätigung der Richtigkeit meiner Grundthesen.

Zum Abschluss erlauben Sie mir, noch einige Worte zur *Bewertung* dessen anzuführen, was ich bisher als leidenschaftsloser Historiker beschrieben habe. Das Bild des stürmischen bacchantischen Aufstandes des Germanismus mit dem Ziel der Erfüllung des innersten nationalen Traums erscheint mir nicht nur erhaben und erschütternd, sondern auch tief tragisch und voll kosmischen Sinns. Im Schauspiel des heutigen Deutschland, auf das die unsichtbare Hand bereits das *Mene, Tekel, Upharsin* geschrieben hat, erkennen wir nach Vjač. Ivanovs treffendem Vergleich alle Elemente der antiken Tragödie. Die Griechen fühlten mit unübertrefflicher Tiefe, dass dem tragischen Untergang eine verborgene, oft unbewusste Schuld zugrunde liegt, und eine der bevorzugten Lösungen, deren Klarheit und Natürlichkeit fast mit Händen zu greifen ist, war in der griechischen Tragödie die ὕβρις, der Hochmut, die Überheblichkeit, die sich nicht gegen die Menschen, sondern gegen die Götter richtet. Ὑβρις bildet auch die Wurzel der germanischen Tragödie. Die metaphysische Überheblichkeit, die zuerst von Eckhart an den Tag gelegt wurde, durchdringt die originellsten Abschnitte der *Kritik der reinen Vernunft*. Bei Hegel entfaltet sie sich als genialer Brand: Im ausfließenden Blut Nietzsches geht sie in tragischen Wahnsinn über. Und dieser Wahnsinn ist, wie ich vor vier Jahren dargelegt habe, gesetzmäßig, schicksalhaft.⁶ Auf die ὕβρις folgt unausweichlich die ἄτη, d. h. die Verblendung der Vernunft, die tragische Verdunkelung der lichten Geisteskräfte. Dem entspricht im germanischen Volk der Übergang zur umfassenden phänomenalistischen Selbstdeutung. Der germanische Wahnsinn durchläuft wissenschaftliche, methodologische, philosophische Formen und entlädt sich schließlich in einem rabiaten Militarismus. Die größten Mathematiker haben sich in allen Berechnungen ver-

zählt und sind so direkt unter das Schwert der rächenden Nemesis gestürzt, nachdem sie eine Reihe »verrückter« diplomatischer und strategischer Fehlentscheidungen getroffen haben. Wir wollen nicht darüber urteilen, ob dieses Schwert langsam oder schnell niederfährt. Jedenfalls ist es erhoben, und das Auftreten Keres', d. h. des endgültigen Untergangs, der den dritten und letzten Teil der Tragödie bildet, ist – so glauben wir – nicht mehr fern.

Und dieses erhabene tragische Schauspiel, an dem ein Hundertmillionen-Volk *in corpore* teilnimmt, das in seinem Rücken ein Jahrhundert angestrenzter und intensiver Kulturarbeit hat, ist voll tiefsten kosmischen Sinns. Der Weg des deutschen Volkes, der zur unausweichlichen Katastrophe führt, ist ein Exempel und eine äußere Erfahrung für die ganze Menschheit. Luziferische Energien haben sich vor allem im vergangenen Jahrhundert in äußerster Anspannung im deutschen Volk angesammelt – und jetzt, wo das Eitergeschwür aufbricht, fühlt die ganze Menschheit in einem ähnlichen Aufbruch eine global-historische Katharsis.

Lasst uns deshalb einmütig um zwei Dinge zum großen Kriegsgott beten, der nun die Geschicke der ganzen Welt und unseres Volks in Seine mächtigen Hände genommen hat:

Darum, dass unsere ruhmreiche Armee mit ihrer geistigen Kraft und unter dem erhabenen Schutz der unbefleckten Gottesmutter die gepanzerten deutschen Streitkräfte besiegen und in die Flucht schlagen möge.

Darum, dass die Katharsis der europäischen Tragödie von uns in ihrer ganzen Tiefe durchlebt wird und dass wir auf alle Zeit nicht nur die bestialischen Randerscheinungen der germanischen Kultur überwinden, sondern auch von ihren tiefsten Prinzipien befreit werden, die nun für jene, die Augen haben zu sehen und Ohren zu hören, entlarvt worden sind.

⁶ *Der Kampf um den Logos [Bor'ba za Logos]*. Moskau 1911, S. 341–345.



11. Evgenij Trubeckoj

Porträt

Fürst Evgenij Trubeckoj (1863–1920) entstammt einem der ältesten und vornehmsten Adelsgeschlechter Russlands. Unter seinen acht Geschwistern befindet sich auch der Philosoph Sergej Trubeckoj (1862–1905), der kurz vor seinem Tod zum Rektor der Moskauer Universität ernannt wird.¹ Beide Brüder sind seit den späten 1880er Jahren persönlich mit Vladimir Solov'ev befreundet; der berühmte Philosoph stirbt auf dem Landgut der Familie Trubeckoj. Die Nähe und Differenz zu Solov'ev charakterisiert Evgenij Trubeckoj in seinen Memoiren:

Wir teilten Solov'evs theokratische Leidenschaften nicht. Aber trotzdem blieb Solov'ev für uns jenes Zentrum, von dem alle geistigen philosophischen und religiösen Probleme ausgingen. Von ihm gingen auch die wichtigsten Impulse für unsere geistige Entwicklung aus. Besonders sein Urteil über die westliche Philosophie bestimmte lange Zeit unser Verhältnis zum westlichen Denken.²

Anders als Sergej, der sich dem Studium der klassischen griechischen und deutschen Philosophie zuwendet, schlägt Evgenij eine juristische Laufbahn ein. Sowohl seine Dissertation als auch seine Habilitation sind dem frühen Christentum gewidmet. Er wirkt zunächst als Privatdozent in Jaroslavl', später als Rechtsprofessor an der Kiewer, ab 1906 an der Moskauer Universität.

1904 publiziert Trubeckoj eine der ersten russischen Monographien über Friedrich Nietzsche. Der Name des »Philosophen mit dem Hammer« kursiert in russischen Intellektuellenkreisen erst seit den 1890er Jahren, als Nietzsche bereits in seiner Geisteskrankheit dahindämmert. Grundsätzlich wird die Nietzsche-Rezeption in Russland von zwei Lektüren dominiert. Einerseits versucht man Nietzsche gewissermaßen zu rechristianisieren: Autoren wie Frank, Šestov, Berdjaev oder Vjačeslav Ivanov bringen Dionysos und Jesus im Theologume-

¹ Ebenfalls berühmt geworden ist Sergejs Sohn Nikolaj Trubeckoj (1890–1938), der zu den Begründern des Eurasientums und des Prager Strukturalismus gehörte.

² E. Trubeckoj: *Vospominanija*. Sofija 1922, 115.

non des »leidenden Erlösers« zusammen.³ Andererseits stösst Nietzsche auch auf unverhohlene Ablehnung. Sergej Bulgakov etwa nennt Nietzsche einen »geistigen Bastard«, der die wichtigsten Ideen seines Zeitalters durcheinanderwerfe.⁴ Nicht minder scharfe Worte findet Evgenij Trubeckoj in seiner kritischen Darstellung mit dem Titel *Die Philosophie Nietzsches*:

Im Ganzen macht Nietzsches Philosophie einen unsystematischen und fahrigen Eindruck. Sie erstaunt durch das Fehlen einer logischen Einheit und durch die Kargheit ihrer Resultate. In ihr macht sich eine ungewöhnliche Buntheit bemerkbar, eine Anarchie verschiedenartiger Prinzipien, die nicht aufeinander abgestimmt und nicht zu Ende durchdacht sind. Neben der unkritischen Ablehnung der Metaphysik finden wir hier ebenso unkritische Behauptungen über das Seiende – eine naive Metaphysik, die sich über ihren Dogmatismus keine Rechenschaft ablegt; positivistische Elemente kollidieren in ein und denselben Werken unseres Philosophen mit abschätzigen Bemerkungen über den Positivismus und über monistische Seinslehren. Nietzsches Erkenntnistheorie, die genau genommen alle Erkenntnis verneint, stellt eine bewusste Rückkehr zum vorsokratischen Standpunkt der Sophisten dar [...]. Weiter finden wir in Nietzsches Ethik einerseits dieselbe Sophistik, die Verneinung aller möglichen objektiven Werte und Verhaltensnormen, andererseits eine Lehre über einen objektiven Wertmaßstab, der in der Natur des Seienden selbst wurzelt [...]. In Nietzsches Sozialphilosophie finden wir einen Individualismus, der bis zum anarchistischen Extrem getrieben wird und die Möglichkeit jeglicher Gesetzgebung ausschließt, und gleichzeitig den Glauben an einen zukünftigen philosophischen Gesetzgeber, der die sozialen Beziehungen der Menschheit auf neue Grundlagen stellt. Schließlich finden wir im Bild des Übermenschen – einer Halbbestie und eines Halbphilosophen – gewissermaßen die Quintessenz aller inneren Widersprüche von Nietzsches Lehre. Zuletzt hört Nietzsches Philosophie auf, in einer menschlichen Sprache zu sprechen und beginnt tierisch zu heulen: Zarathustras letzte Antwort auf die philosophischen Bedürfnisse der modernen Menschheit ist ein Löwengebrüll, das alle Suchenden und Fragenden verjagt. Weiter kann man – so scheint es – auf dem Weg der Verwilderung und Entartung des Gedankens nicht fortschreiten.⁵

Das letzte Kriterium für die Qualität eines philosophischen Systems ergibt sich bei Trubeckoj aus seiner Antwort auf die Frage nach dem

Sinn des Lebens. Dabei scheiden alle rein lebensphilosophischen Entwürfe von vornherein aus. Erst die Inkarnation des Göttlichen in der Welt kann das Gelingen der menschlichen Existenz verbürgen. In seiner Untersuchung *Platons soziale Utopie* (1908) schreibt er:

Der Sinn des Lebens liegt in der Verwirklichung des göttlichen Prinzips im Menschen. Der Mensch muss jene schöne, gute und unverwesliche Form der Existenz erreichen, die dem Zugriff des Todes und der Zeit entzogen ist. Die Unsterblichkeit als die Verewigung des Menschen in Gott – das ist das letzte Ziel und die grosse Hoffnung, für die sich all das zu tun lohnt, was wir tun. Sie bildet die notwendige und unabweisbare Bedingung unseres ganzen Lebens.⁶

Nicht einmal den Vater der abendländischen Philosophie nimmt Trubeckoj von dieser Klausel aus. Platons Tragödie liegt aus dieser Sicht darin, dass er zwar die Sphäre des Idealen erkannt habe, diese aber leere philosophische Spekulation geblieben sei. Erst das Erscheinen Christi habe gezeigt, wie das Ideale in der Welt verwirklicht werden könne. Platons Ungenügen liegt deshalb nicht in der Methode seines philosophischen Denkens begründet, sondern im Ablauf der Heilsgeschichte.

Mit der religiös begründeten Kritik an Nietzsche und Platon liegen die wichtigsten Elemente von Trubeckoj's Geisteshaltung fertig vor. In den folgenden Jahren lässt sich in seinem Schaffen keine ideelle Entwicklung mehr beobachten. Er versucht vielmehr, seine Gedanken auf verschiedene Bereiche anzuwenden.

Von 1910 bis 1917 betreibt Trubeckoj zusammen mit der Mäzenin Margarita Morozova, zu der er gleichzeitig eine außereheliche Liebschaft unterhält, den Moskauer Verlag *Der Weg*. In diesem Verlag erscheinen zahlreiche philosophische Werke; darunter auch Florenskijs *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*. *Der Weg* ist eine slavophile Gegen gründung zum westlich orientierten Verlag *Musagetes*, in dem die Neokantianer Boris Jakovenko, Sergej Gessen und Fedor Stepun publizieren. Vor dem Hintergrund dieser Konkurrenzsituation muss man auch das sympathisch-kritische Bild von Evgenij Trubeckoj lesen, das Fedor Stepun in seinen Erinnerungen aus dieser Zeit zeichnet:

Da ist der grosse, schwere, bäurisch-aristokratische Fürst Trubeckoj, gemütlich, langsam, mit kindlichen Augen und der Qual des ehrlichen Gedankens in dem nicht allzu klugen Gesicht.⁷

³ U. Schmid: *Fedor Sologub. Werk und Kontext*. Bern 1995, 59–65. (Slavica Helvetica 49)

⁴ M. Mihajlov: »The Great Catalyzer: Nietzsche and Russian Neo-Idealism«. In: B. G. Rozenthal: *Nietzsche in Russia*. Princeton 1986, 127–145, 129.

⁵ Hervorhebung im Original. E. Trubeckoj: *Filosofija Ničše. Kritičeskij očerk*. Moskva 1904, 152 f.

⁶ E. Trubeckoj: *Social'naja utopija Platona*. Moskva 1908, 3.

⁷ Fedor Stepun: »Das geistige Leben in Moskau und Petersburg«. In: F. Ph. Ingold: *Der*

Trubeckoj engagiert sich nicht nur publizistisch, sondern auch politisch. Seine Abneigung gilt der extremen Rechten («der schwarzen Bestie») ebenso wie der extremen Linken («der roten Bestie»). Sein eigenes politisches Ideal zielt auf den Aufbau eines demokratischen Rechtsstaats, der durch kulturelle Aufklärungsarbeit vorbereitet werden muss. Trubeckoj gehört zusammen mit Pavel Miljukov zu den wichtigsten Vertretern eines genuin russischen Liberalismus, der seine institutionelle Basis in der konstitutionell-demokratischen Partei (nach den Anfangsbuchstaben: »Kadetten«) findet. Trubeckoj beteiligt sich zwar 1905 an der Gründung der »Kadetten«; er tritt aber bereits im selben Jahr wieder aus der Partei aus – weil der Gedanke einer ideologischen Parteidisziplin seinen Vorstellungen von individueller Freiheit widerspricht.

Bereits die erste Revolution von 1905, die zur Gründung der Duma führt, erscheint in Trubeckoj's Augen als Vorbote eines apokalyptischen Geschehens. Wie um seinen Kassandraruf post factum zu bestätigen, veröffentlicht er 1918 in Buchform erneut eine Reihe von Artikeln aus den Jahren 1906–1910, in denen er vor einem historischen Abgrund gewarnt hatte. In einem Ton, der an die alttestamentlichen Propheten erinnert, mahnt Trubeckoj:

Bei der ersten äusserlichen Erschütterung kann sich Russland in einen Koloss mit tönernen Füßen verwandeln. Die Gesellschaftsklassen und die Nationen erheben sich gegen einander, die Peripherie erhebt sich gegen das Zentrum. Die primitive Bestie erwacht mit neuer, metaphysischer Kraft und verwandelt Russland in eine Hölle.⁸

Konsequenterweise tritt Evgenij Trubeckoj als entschiedener Gegner der Oktoberrevolution auf. In seiner Broschüre mit dem Titel *Das Reich der Bestien und die zukünftige Wiedergeburt Russlands* bezeichnet er den Bolschewismus als »bewusste Lossagung vom Geist«.⁹ Die Machtergreifung der Kommunisten erscheint hier als heilsgeschichtlich notwendige Katastrophe, durch die Russland geläutert werde. Trubeckoj versucht sogar, die Niederlage des russischen Geistes kulturhistorisch zu deuten. In einer kurzen volkskundlichen Arbeit weist er darauf hin, dass im russischen Volksmärchen der Protagonist in der Regel über einen weiblichen, verträumten Charakter verfüge, während in den

grosse Bruch. Russland im Epochenjahr 1913. Kultur. Gesellschaft. Politik. München 2001, 421–429, hier 422.

⁸ E. N. Trubeckoj: *Dva zverja. Staroe i novoe*. Moskva 1918, 24.

⁹ E. N. Trubeckoj: *Zverinoe carstvo i grjaduščee vozroždenie Rossii*. Moskva 1919, 9.

deutschen Sagen die männlich tapfere Heldentat im Vordergrund stehe.¹⁰

Als wichtigster Bezugspunkt in Evgenij Trubeckoj's Philosophie darf Vladimir Solov'ev gelten. Besonders attraktiv ist für Trubeckoj Solov'ev's Lehre des All-Einen, das alles Sein umfasst. Auch die Idee des Gottmenschentums stellt einen gültigen Heilsentwurf dar, der nach Trubeckoj's Ansicht die Aporien der *conditio humana* auflösen kann. Negativ bewertet er allerdings die utopischen Tendenzen in Solov'ev's Denken, deren romantischen und mystischen Kern er ablehnt. Seine Vorbehalte gegenüber Solov'ev spitzt Trubeckoj schließlich im Pantheismus-Vorwurf zu. In einem Brief an Margarita Morozova vergleicht Trubeckoj Solov'ev überdies mit Oblomov, der sich zwar nach einer besseren Welt sehne, gleichzeitig aber aus seiner Untätigkeit nicht ausbrechen könne.¹¹

Trotzdem hat Trubeckoj laut eigenem Bekunden »keine eigenen philosophischen Ansichten ausgearbeitet, die vorbehaltlos unabhängig von Solov'ev wären«.¹² Immer wieder kreist Trubeckoj's Denken um jene Probleme und Konzepte, die im Zentrum von Solov'ev's Werk stehen. Deshalb ist es konsequent, dass Trubeckoj 1913 zwei Bände mit dem Titel *Vladimir Solov'ev's Weltanschauung* veröffentlicht. Trubeckoj versucht in dieser umfassenden Arbeit alle Aspekte von Solov'ev's Denken in ihrer historischen Entwicklung darzustellen.

Solov'ev ist für Trubeckoj der Kronzeuge einer genuin russischen Philosophie, die den Sinn für das Transzendente nicht auf dem Altar einer diesseitigen Anthropologie opfert. Auf keinen Fall kann sich Trubeckoj mit der kantianischen Beschränkung auf die Erscheinungen als Grundlage des philosophischen Denkens einverstanden erklären. Cum grano salis lässt sich sogar sagen, dass Trubeckoj's Philosophie ganz von den Beziehungspunkten Solov'ev und Kant bedingt wird.

Die unüberwindbare Grenze zwischen den Dingen an sich und der menschlichen Wahrnehmung, die Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* gezogen hatte, wird bei Evgenij Trubeckoj durchlässig. Gerade im Bereich der Kunst erscheint der Aufstieg in höhere Bereiche des Erkennens möglich. In seinen Memoiren berichtet Evgenij Trubeckoj

¹⁰ E. N. Trubeckoj: *Inoe carstvo i ego iskateli v russkoj narodnoj skazke*. Moskva [1918].

¹¹ A. A. Nosov: »Naša ljubov' nužna Rossii ... Perepiska E. N. Trubeckogo i M. K. Morozovoja«. In: *Novyj mir* 9 (1993), 172–229, 188.

¹² E. N. Trubeckoj: »K voprosu o mirovozzrenii V. S. Solov'eva«. In: Ders.: *Mirosozercanie V. S. Solov'eva*. 2 Bde. Moskva 1995, II, 463–477, 474.

von einer tief religiösen Erfahrung, die er als junger Mann während einer Aufführung von Beethovens 9. Symphonie gemacht hatte:

Im wunderbaren Scherzo mit den sich drei Mal wiederholenden grausamen und scharfen Schlägen bemüht sich die Seele, der wachsenden Finsternis zu entkommen. Von ferne erklingt die triviale Melodie verhaltener kleinbürgerlicher Fröhlichkeit, die aber sofort von denselben harten Schlägen unterbrochen wird. Weg mit dieser niedrigen, durchsichtigen Unterhaltung, denn in der Seele gibt es keinen Platz für philisterhaftes Vergnügen, prosaische Melodien und Alltagsfreuden! Unordnung und Chaos, der kosmische Kampf in Tönen erfüllt die Seele mit Verzweiflung und Schrecken. Es gibt keine Erlösung für das Leiden in der Welt [...]. Und plötzlich, wenn man sich schon am Rand des dunklen Abgrunds sieht, in den die ganze Welt hinabstürzt, erklingen klare Trompetentöne, Akkorde, die die Welt erweitern, ein herrlicher Ruf von jenseitigen Höhen, von einem anderen Sein. [...] Aus unendlichen Fernen nähert sich *pianissimo* ein bisher unbekanntes Freudenmotiv. Im Orchester ertönen neue und feierliche Noten. Sie wachsen, breiten sich aus und nähern sich. Das ist keine dunkle Ahnung, keine Illusion mehr. Menschliche Stimmen verbinden sich zu einem mächtigen Chor. Die Siegeshymne der Freude ist wirklich, ist präsent. Und plötzlich findet man sich in den Höhen über den Sternen wieder, über der Menschheit und über allem Elend des Seins.¹³

Die Wirkungskraft der symphonischen Dichtung wird hier zum stärksten Beweis für die Erkennbarkeit des idealen Seins. Trubeckoj geht sogar noch einen Schritt weiter: Das höhere, all-eine Sein ist nicht nur der menschlichen Wahrnehmung zugänglich, sondern erhebt auch erst das menschliche Sein aus der Zufälligkeit und Beliebigkeit der bloßen Existenz: »Entweder gibt es Gott, und in ihm ist alle Fülle des Lebens, oder das Leben hat keinen Sinn.«

Nicht nur die Musik, sondern auch die Ikonenmalerei stellt für Trubeckoj ein Fenster zum idealen Sein dar. In den Jahren 1915 bis 1917 entstehen drei Schriften, in denen sich Trubeckoj mit dem Problem der Repräsentierbarkeit des wahren Seins im Medium der religiösen Kunst beschäftigt. Dabei geht er neue Wege und entwickelt etwa die Theorie, dass die altrussischen Ikonenmaler theologische Zusammenhänge als Farbkombinationen wiedergeben. Besonderen Wert legt Trubeckoj auf den nationalen Geist, der sich in der russischen Ikone manifestiere:

Nicht nur die jenseitige Welt des göttlichen Ruhms wird in der altrussischen Ikonenmalerei dargestellt. In ihr finden wir auch die lebendige, tätige Berührung zweier Welten, zweier Ebenen des Seins. Auf der einen Seite den jenseiti-

¹³ E. N. Trubeckoj: *Vospominanija*. Sofija 1922, 96 f.

gen ewigen Frieden; auf der anderen Seite die leidende, sündhafte, chaotische Existenz, die aber nach Beruhigung in Gott strebt, eine suchende Welt, die aber Gott noch nicht gefunden hat. Und in Entsprechung zu diesen beiden konträren Welten spiegelt sich in der Ikone ein doppeltes Russland.¹⁴

Dieses nationale Pathos erhält während des Ersten Weltkriegs eine praktische Ausrichtung. Trubeckoj veröffentlicht eine Reihe von Artikeln, in denen er einen russischen Messianismus propagiert. Russlands Berufung liege in der Befreiung der slavischen Völker. Entscheidend für das Eintreten dieser Bestimmung sei, ob es Russland gelinge, diese Rolle glaubhaft zu verkörpern. Deshalb müsse Russland die »historische Sünde« der polnischen Teilungen so bald wie möglich korrigieren: Ein selbständiges, eigenstaatliches Polen müsse mit Russlands Unterstützung als Bollwerk der slavischen Länder gegen Deutschland fungieren.¹⁵

Trubeckojis patriotische Publizistik weist schließlich auch eine philosophische Dimension auf. In den Kriegsjahren arbeitet er eine umfangreiche Kritik der kantischen Philosophie und des Neokantianismus aus, die 1917 unter dem Titel *Die metaphysischen Implikationen der Erkenntnis* erscheint. In einem Brief aus dem Jahr 1915 gibt er seiner Untersuchung eine deutschfeindliche Note:

Meine Arbeit über Cohen und Rickert erinnert an das Ausreißen von Bäumen mitsamt den Wurzeln, und das ist nicht lustig. [...] Aber man muss *als Dienst am Vaterland* mit diesen Deutschen Schluss machen, wie langweilig es auch sein möge. Man muss endlich eine genuin *russische* Erkenntnistheorie vorlegen.¹⁶

Als Trubeckojis philosophisches Hauptwerk gilt sein Buch *Der Sinn des Lebens* aus dem Jahr 1918. Der hohe Anspruch, der im Titel anklingt, ist Programm. Trubeckoj versucht, die Sinnstiftung des menschlichen Lebens vom einzelnen Subjekt zu lösen und in einen metaphysischen Zusammenhang zu stellen. Sein besonderes Misstrauen gilt allen Versuchen, den Wahrheitsbegriff auf einen individuellen psychischen Zustand zu reduzieren. Das menschliche Bewusstsein sei keine autonome Größe, sondern verdanke seine Erkenntnisfähigkeit einzig und allein der Teilhabe an einem überindividuellen, all-einen Bewusstsein. Trubeckoj argumentiert hier etymologisch: Das russische Wort für Bewusstsein (»soznanie«) entstand ursprünglich als Lehnübersetzung aus

¹⁴ E. Trubeckoj: *Dva mira v drevne-russkoj ikonopisi*. Moskva 1916, 5.

¹⁵ E. N. Trubeckoj: *Smysl vojny*. Moskva 1914, 9, 13.

¹⁶ Zit. nach A. A. Nosov: »Politik v filosofii«. In: E. N. Trubeckoj: *Mirosozercanie V. S. Solov'eva*. 2 Bde. Moskva 1995, I, I-XIV, hier XII.

dem französischen »conscience«. Menschliches Wissen ist deshalb für Trubeckoj immer Mit-Wissen. Das subjektive Bewusstsein wäre eine Chimäre, erhielte es nicht Sein und Erkenntnis von einem übergeordneten transsubjektiven Bewusstsein. Deshalb führt die rationalistische Reflexion in die Irre, während das intuitive Denken den Menschen an das wahre Bewusstsein heranführt.

Trubeckoj definiert den Sinn des Lebens in einem kulturhistorischen Ausschlussverfahren. Die Griechen hätten einen idealen Kosmos angenommen, der auf die Welt ausstrahle. Allerdings werde diese Projektion immer wieder durch das Chaos der Wirklichkeit diskreditiert. Der Buddhismus hingegen blende das Jenseits aus und erkläre die Wirklichkeit zu einer Unwirklichkeit, die es in geistigen Übungen zu überwinden gelte. Beide Wege, dieser Welt einen Sinn zu geben, seien allerdings unbefriedigend: Die Griechen richteten ihr Weltbild nach der vertikalen Achse Idealität-Realität aus, während die Buddhisten nur eine horizontale Achse kennen, mit der sich der Mensch in selbstverleugnender Meditation zu begnügen habe. Trubeckoj begreift das Christentum als Synthese dieser beiden kulturhistorischen Vorgaben. Im Kreuz überschneiden sich die horizontale und die vertikale Achse menschlicher Sinngabungsversuche. Genau an diesem Schnittpunkt entsteht für Trubeckoj jener höhere Sinn des Lebens, der sich nicht mit der individuellen Existenzsicherung begnügt. Durch die christliche Verheissung der Auferstehung wird der Tod, der vor allem für die Sinnlosigkeit der Welt verantwortlich ist, außer Kraft gesetzt. Der Teufelskreis der ewigen Wiederkunft ist unterbrochen.

Evgenij Trubeckoj ist vielleicht der russischste unter allen russischen Philosophen. Sein Denken orientiert sich fast ausschließlich an der nationalen Kulturtradition, an der Orthodoxie, am politischen Messianismus, der Russland im Anschluss an die berühmte Definition des Starec Filofej aus dem 16. Jahrhundert als drittes Römisches Reich begreift. Es liegt vielleicht eine höhere Logik darin, dass Trubeckoj's Flucht aus Moskau vor der Roten Armee scheitert: 1920 stirbt er in Novorossijsk am Flecktyphus – der Tod im Exil ist ihm damit erspart geblieben.

Zum Textbeispiel

1917 erscheint im Verlag *Der Weg* Trubeckoj's umfangreiche kantkritische Arbeit *Die metaphysischen Implikationen der Erkenntnis*. Trubeckoj würdigt zwar die epochale Leistung des Königsberger Philosophen, fordert aber ganz entschieden eine Weiterentwicklung seiner Erkenntniskritik. Kants Fehler bestehe darin, dass er zwei Fragen auf unzulässige Weise miteinander vermischt habe: Das Problem »Wie ist menschliche Erkenntnis möglich?« dürfe nicht auf derselben Ebene angegangen werden wie die Frage nach dem Ursprung der apriorischen Erkenntnis. Der grundlegende Widerspruch von Kants Philosophie lasse sich deshalb auf die Kluft zwischen der weltentrückten Absolutheit des Gesuchten und der anthropologischen Bedingtheit des Gefundenen zurückführen. Im Weiteren polemisiert Trubeckoj gegen die Gleichsetzung von Wahrheit und Sein, wie sie schon von Parmenides vorgenommen wurde. Zwar habe Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* diese Gleichung aufgehoben und eine klare Trennungslinie zwischen »Sein« und »Gelten« gezogen, das letzte Wahrheitskriterium sei für Kant aber immer noch das reine Denken. Damit werde die Wahrheit aller metaphysischen Geltungskraft entleert. Trubeckoj hält dieser Beschränkung eine eigene Ontologie entgegen: Er definiert das Sein als Position im absoluten Bewusstsein. Dieses absolute Bewusstsein ist gewissermaßen das Fluidum, kraft dessen mögliche Erscheinungen überhaupt erst existieren können. Man kann dieses Prinzip, das bei Trubeckoj unter den Bezeichnungen Absolutes, Unbedingtes oder All-Eines auftritt, als Bannstrahl gegen die Gefahr des idealistischen Subjektivismus deuten, wie er bei Schopenhauer und Stirner seine deutlichste Ausprägung gefunden hat. Trubeckoj will jedoch seine Kritik positiv und nicht polemisch verstanden wissen. Es gehe darum, jener Wahrheit, von der Kant nur ein trügerisches Abbild erfasst habe, in ihrer ganzen Kraft zum Leuchten zu verhelfen.

Evgenij Trubeckoj

Die metaphysischen Implikationen der Erkenntnis. Versuch einer Überwindung Kants und des Kantianismus

Zusammenfassung Bilanz des Vorausgegangenen

Das wichtigste Resultat der vorliegenden Untersuchung kann mit den treffenden Worten von V. S. Solov'ev zusammengefasst werden:

Man muss die kühne Analogie, die Kant zwischen Kopernikus und sich selbst hergestellt hat, weiterführen und sie dadurch zum Ausgleich bringen: Er, Kant, habe gewissermaßen als ein *Kopernikus der Philosophie* gezeigt, dass sich die Erde der empirischen Realität wie ein abhängiger Planet um eine ideale *Sonne* – die erkennende Vernunft – dreht. Allerdings ist die Astronomie nicht bei Kopernikus stehengeblieben, und heute wissen wir, dass die Zentralität der Sonne nur relativ ist, und dass unser Sonnensystem sein wahrhaftes Zentrum irgendwo im endlosen Raum hat. Ebenso muss auch die kantische Sonne – das erkennende Subjekt – seine überhöhte Bedeutung aufgeben. Unser *Ich* kann auch in seiner transzendentalen Erweiterung nicht Mittelpunkt und positiver Ausgangspunkt der wahren Erkenntnis sein, wobei sich die Philosophie vor der Astronomie dadurch auszeichnet, dass man das Zentrum der Wahrheit, das nicht in der »schlechten«, sondern in der »guten« Unendlichkeit liegt, immer und überall von innen her erreichen kann.¹

Die hier dargelegten Gedanken stehen in einem direkten Argumentationszusammenhang mit Solov'evs *Theoretischer Philosophie* und verlangen nach einer genauen Ausführung des Programms, das in den eben angeführten Worten enthalten ist. – Für mich besteht wie für Solov'ev die erste Aufgabe im Kampf gegen Kant darin, das erkennende Subjekt von seiner ihm unangemessenen Bedeutung eines zentralen Leuchtgestirns zu lösen. Die Überhöhung des menschlichen Subjekts ist das, was ich den falschen Anthropologismus der kantischen Erkenntnistheorie genannt habe.

Die Aufgabe kompliziert sich dadurch, dass die erwähnte »Überhö-

hung« in der *Kritik der reinen Vernunft* von der lieblichen Maske der Selbstbescheidung verdeckt wird. – Auf den ersten Blick kann es so scheinen, als bestände das ganze Pathos der *Kritik der reinen Vernunft* im Verzicht auf die Erkenntnis des Absoluten und in der Aufgabe aller kühnen metaphysischen Ansprüche. Aber in Tat und Wahrheit liegt für Kant das Gravitationszentrum überhaupt nicht in dieser Selbstbeschränkung des menschlichen Denkens, sondern in der *Deklaration der absoluten Unabhängigkeit des erkennenden Subjekts* in der Sphäre, die seiner Wahrnehmung zugänglich ist. In dieser Sphäre hängt das Subjekt von keinem einzigen höheren Prinzip ab: Es *genügt sich selbst*; es ist der selbständige Ausgangspunkt seiner apriorischen Vorstellungen und Begriffe, seiner Erkenntnisprinzipien. Es ist, mit anderen Worten, in der Erkenntnis *autonom*. Es erstaunt deshalb nicht, dass diese Deklaration der unbeschränkten Autonomie des erkennenden menschlichen Subjekts bei Kant und den Kantianern in eine unreflektierte Übertragung von Prädikaten des unbedingten Denkens auf das »autonome« menschliche Denken übergeht. Bereits bei Kant wird der Verstand als *Gesetzgeber der Natur* bestätigt. Und in der Metaphysik, die aus Kant hervorgegangen ist, wird dieses menschliche, *anthropologische* Element als reales Absolutes hypostasiert. Kants »transzendente Apperzeption« verwandelt sich in Fichtes »Ich«. Später erkennen wir in Hegels »absolutem Denken« die Abstraktheit des menschlichen, allzu menschlichen Denkens: Die Weltevolution entwickelt sich hier nach dem Vorbild einer Kette von Syllogismen.

In dieser nachkantischen Metaphysik verbirgt sich der innere Widerspruch Kants und des Kantianismus; der scheinbare Verzicht auf das Unbedingte verdeckt in Tat und Wahrheit nur die Ersetzung eines Unbedingten durch ein anderes.

In der vorliegenden Untersuchung habe ich versucht, die innere Brüchigkeit einer solchen theoretisch-gnoseologischen Sichtweise offenzulegen. Ich wollte zeigen, dass die »kantische Sonne – das erkennende Subjekt« kein selbstgenügsamer und unabhängiger Ausgangspunkt für das Erkennen ist, dass sie sogar im niedrigsten Bereich des rationalen Erkennens ihren Glanz von einer höheren, zentralen Lichtquelle *über* ihr erhält: Von den höchsten bis zu den niedrigsten Stufen der Erkenntnis ist alles vom Licht des all-einen und unbedingten Bewusstseins erhellt; ohne dieses objektive Licht wäre unsere subjektive Erkenntnis überhaupt nicht möglich. Denn jedes gnoseologische Urteil bekräftigt einen Bewusstseinsinhalt im Unbedingten und *bezeugt folglich die Existenz eines unbedingten Bewusstseins*.

¹ *Theoretische Philosophie*. Bd. VIII, 212. (1. Ausgabe)

Diese Abhängigkeit des menschlichen »erkennenden Subjekts« vom Unbedingten ergab sich aus der *immanenten Kritik* der Erkenntnistheorie Kants und jener modernen Kantianer, die konsequent jeden Anteil metaphysischer Urteile in der Erkenntnistheorie verneinen. Wir haben gesehen, dass auch ihre Konzeptionen sich nicht von der Grundvoraussetzung allen Erkennens lossagen können – von der Annahme des Unbedingten und All-Einen. Wir haben uns davon überzeugt, dass diese Annahme jedem Wissen a priori vorausgeht und ein logisches prius aller unserer apriorischen Begriffe darstellt. Für die Kantianer sind die Kategorien des reinen Denkens die letzte, von nichts anderem mehr abhängige Bedingung allen Wissens: Für Kant sind die reinen Vorstellungen und die reinen Begriffe, für einige seiner modernen Anhänger nur die reinen Begriffe die letzte und endgültige Antwort auf die Frage »Wie ist Erkenntnis möglich?«.

Die vorliegende Untersuchung hat weder die reinen Vorstellungen noch die reinen Begriffe abgelehnt; sie hat die »transzendente Methode« nicht nur nicht verworfen, sondern ihre Notwendigkeit anerkannt und sie erstmals zu Ende geführt. Im Resultat stellte sich heraus, dass es über den reinen Vorstellungen und Kategorien selbst eine gemeinsame apriorische Bedingung ihrer Möglichkeit gibt – nämlich die Intuition des All-Einen oder Unbedingten; sie bildet die allgemeine Voraussetzung aller unserer Vorstellungen und Begriffe; insbesondere die reinen Begriffe oder Kategorien stellen nichts mehr und nichts weniger als objektiv-notwendige Modi von Beziehungen von denkbaren Inhalten zum All-Einen oder Unbedingten dar.

Auf diese Weise muss der »kopernikanische Weg« zur Entdeckung des *transsubjektiven* Weltursprungs führen, durch den der Mensch alles weiss, was er weiss. Es stellt sich heraus, dass unsere menschliche Erkenntnis in gewisser Weise ein *solarer Prozess* ist – der Prozess der Teilhabe des menschlichen Bewusstseins an der Sonnenenergie des All-Einen und Unbedingten. Das All-Eine muss von unserem erkennenden Denken ebenso notwendig angenommen werden wie die Sonne vom Leben der Pflanzen. Deshalb begehrt eine gnoseologische Lehre, die unser erkennendes Denken ausschließlich aus ihm selbst verstehen sowie nur in ihm und in nichts anderem die Möglichkeit der Erkenntnis begründen will, denselben Fehler wie ein Botaniker, der die Möglichkeit des Wachstumsprozesses ohne Sonne erklären wollte – nur aus den Kräften und Fähigkeiten der Pflanze selbst. Deshalb führen alle Versuche, das Unbedingte zu negieren oder es in den Bereich des Unerkennbaren zu rücken und eine unabhängige Erkenntnislehre zu kon-

struieren, unausweichlich in einen Widerspruch. Die Bewegung des Denkens zum Unbedingten ist ebenso natürlich und unabwendbar wie die Hinwendung der Blume zur Sonne. – Auch wenn das Unbedingte dem Menschen verborgen ist, strebt sein Denken doch unausweichlich zu ihm hin, auf diesen oder jenen, nicht selten verschlungenen und ungesetzlichen Wegen.

Als wir uns weiter in die Analyse jener Intuition des Unbedingten oder All-Einen vertieften, durch die unsere Erkenntnis notwendig bedingt wird, überzeugten wir uns davon, dass jeder Erkenntnisakt als solcher *das all-eine oder unbedingte Bewusstsein* voraussetzt.

In der Tat ist jedes Erkenntnisurteil dadurch charakterisiert, dass wir einen *bestimmten* Bewusstseinsinhalt auf das Unbedingte beziehen und darin als Wahrheit bestätigen. Bereits die Annahme einer Wahrheit, die unausweichlich von jedem erkennenden Subjekt getroffen wird, ist nichts anderes als die Annahme des *unbedingten Bewusstseins*.

Es wäre falsch, die Wahrheit als Sein zu bestimmen oder sie mit dem Seienden gleichzusetzen. Es gibt jedoch eine Wahrheit über längst Vergangenes, *früher Gewesenes*, das nun nicht mehr existiert. Es gibt eine Wahrheit über nie Dagewesenes, aber Zukünftiges. Es gibt Wahrheiten über Werte, z. B. »Feigheit ist schändlich« oder »Liebe deinen Nächsten«. Alle Wahrheiten dieser Art bezeichnen offensichtlich nichts Seiendes. Das ist aber noch nicht alles! Wahrheiten über Seiendes (z. B. Ivan ist klug oder Petr ist schuld) sind ebenfalls nichts Seiendes, sondern nur Gedanken über Seiendes oder Bewusstsein von Seiendem. Die Wahrheit über ein Seiendes fällt niemals und in keinem Fall mit dem Seienden selbst zusammen: Denn sie ist nicht nur eine Wahrheit darüber, was es ist, sondern auch darüber, was es nicht ist und darüber, was es wert ist (über seinen Wert). Die Wahrheit worüber auch immer ist immer ein so oder anders beschaffener *Bewusstseinsinhalt*, der von *Unbedingtheit und Notwendigkeit* geprägt ist. Wahrheit ist jener Bewusstseinsinhalt, der *nicht anders sein kann*: Wenn es wahr ist, dass zwei mal zwei vier ist, dann kann »zwei mal zwei ist fünf« keine Wahrheit sein. Der Ausdruck »kann nicht anders sein« verweist hier natürlich auf eine *überpsychologische* Notwendigkeit, denn psychologisch kann »zwei mal zwei« auch fünf oder sonst etwas sein. In der Wahrheit haben wir einen Bewusstseinsinhalt, der anthropologisch unbedingt ist und von keinen konkreten Umständen oder psychischen Zuständen abhängt. Auch wenn dies keinem Menschen oder menschenähnlichen Wesen bewusst wäre, wenn es sogar überhaupt keine solchen Wesen auf der Erde gäbe, würde immer noch gelten, dass zwei mal zwei vier und nicht fünf ist.

Anders gesagt verfügen wir in dieser Wahrheit über ein überpsychologisches oder unbedingtes Bewusstsein. Überhaupt ist alle Wahrheit als solche ein *unbedingtes Bewusstsein von etwas*.

Dieses unbedingte Bewusstsein darf nicht nur als »mögliche Erfahrung« des erkennenden Subjekts verstanden werden, denn in diesem Fall wäre die Wahrheit immer noch bedingt durch das Seelenleben irgendeines menschlichen oder menschenähnlichen Wesens, das diese Wahrheit erfahren kann. Die Wahrheit ist nicht nur möglich – sie ist *unbedingt*. Sie wird von uns nicht als etwas angenommen, das ins Bewusstsein überführt werden *kann*, sondern als Bestimmung des Unbedingten selbst, als ein Akt, der die Wirklichkeit der Wirklichkeit selbst konstituiert. Die Wahrheit kann nicht durch irgend etwas bedingt sein, weil sie selbst als Bedingung und Ursprung all dessen dient, was ist und sein kann. *Alles, was ist, ist in Wahrheit*.

In unserem Erkennen nehmen wir die Wahrheit als unbedingtes Bewusstsein des Erkannten an. Wenn es kein solches Bewusstsein gibt, dann ist jeder Versuch, die Wahrheit in den Bewusstseinsinhalten zu finden, zum Scheitern verurteilt; in diesem Fall muss jeder Streit aufhören, jedes Suchen muss eingestellt werden; dann verdampft nicht nur die Erkenntnis zu Nichts, sondern das Denken selbst: Denn alles Denken ist das Beziehen von etwas Bewusstem auf ein Unbedingtes im Bewusstsein. Bereits der Versuch, das Unbedingte im Bewusstsein auszudrücken (und die Erkenntnis ist ihrem Wesen nach ein solcher Versuch), zeugt davon, dass es ein *unbedingtes Bewusstsein gibt*.

In unserer Erkenntnis äussert es sich als all-eines Bewusstsein. – Es gibt eine Wahrheit über alles – über das Sein und Nichtsein, über das Mögliche und Wirkliche. Es gibt kein Ereignis, keinen Eindruck, keinen Gedanken und keine Phantasie, die so nichtig wären, dass sie nicht ihre Bestimmung in der Wahrheit fänden. Es gibt eine Wahrheit sogar über den Irrtum und die Lüge. Die Wahrheit *umfasst alles*; und deshalb bedeutet ihre Erkenntnis immer die Anwendung der Form der All-Einheit auf das Erkannte. Vom Bewusstsein des Unwahren unterscheidet sich die Wahrheit durch das *all-eine* Bewusstsein. Das all-eine Bewusstsein zu finden heisst denn auch – die Wahrheit zu finden.



12. Gustav Špet

Porträt

Es scheint, als hätte das Schicksal in Gustav Špets (1879–1937) Biographie das Aufeinanderprallen von autonomem Denken und Sowjet-herrschaft bis zum bitteren Ende durchspielen wollen. Ähnlich wie Berdjaev, Bulgakov und Losskij steht auch Špets Name auf der Liste der Intellektuellen, die 1922 auf dem berühmten Philosophenschiff aus Russland ausgewiesen werden. Špet setzt allerdings alle Hebel in Bewegung, um die Ausweisung rückgängig zu machen.¹ Tragischerweise, wie man im Nachhinein sagen muss, erreicht er mit der Fürsprache des Bildungsministers Lunačarskij sein Ziel. Das Leben wird für den Philosophen in den folgenden Jahren immer schwieriger. In den dreißiger Jahren reduziert sich für Špet die erlaubte geistige Arbeit auf literarische Übersetzungen. Am 14. März 1935 wird er verhaftet und nach Sibirien verbannt. Dort gelingt es ihm gerade noch, die auch heute noch maßgebliche russische Übersetzung von Hegels *Phänomenologie des Geistes* fertigzustellen. Am 16. November 1937 stirbt Špet unter den Kugeln eines Erschießungskommandos, nachdem man ihn mit der phantastischen Anklage eines »monarchistischen Aufstandes« konfrontiert hatte.

Eine bittere Ironie des Schicksals will es, dass Špet knapp vierzig Jahre zuvor genau wegen des Gegenteils, nämlich wegen marxistischer Umtriebe, mit den zaristischen Behörden in Konflikt geraten ist. Der Student an der Kiewer Universität wird 1899 allerdings nur für kurze Zeit aus Kiew verbannt und kann sich bald wieder an der Universität einschreiben. Špets Begeisterung für den Marxismus ist allerdings nicht von Dauer: Im Laufe seines Philosophiestudiums wendet er sich dem Neukantianismus zu.

¹ Zuvor hatte auch Jurgis Baltrušaitis – damals litauischer Botschafter in Moskau – Špet angeboten, ihm und seiner Familie litauische Pässe zur Ausreise auszustellen. M. K. Polivanov: »Očerki biografii G. G. Špeta«. In: *Lica. Biografičeskij al'manach* 1 (1992), 7–43, 19.

Nach dem Abschluss seines Studiums im Jahr 1905 arbeitet Špet kurze Zeit als Gymnasiallehrer in Kiew, wo auch die junge Anna Achmatova zu seinen Schülerinnen zählt.²

1907 zieht Špet nach Moskau und unterrichtet dort ab 1910 als Privatdozent an der Universität. Hier nimmt der Philosophiestudent Boris Pasternak an seinen Seminaren teil.³ Entscheidende Bedeutung für Špets weiteren philosophischen Werdegang kommt einem Aufenthalt in Göttingen während des akademischen Jahrs 1912/1913 zu. Dort besucht er Husserls Lehrveranstaltungen. Bereits 1914 erscheint in Moskau Špets *Erscheinung und Sinn*, eine eigenständige Interpretation und Weiterführung von Husserls *Ideen I*. Über weite Strecken referiert dieses Buch die in Russland noch unbekannte Phänomenologie, gleichzeitig aber bringt Špet zwei wichtige Korrekturen an Husserls Vorgabe an. Zum einen moniert Špet, dass Husserl keine eigene phänomenologische Beschreibung der gesellschaftlichen Sphäre vorgelegt hat, zum anderen will Špet Husserls »noematischen Sinn« nicht als abstrakt-logische Wahrnehmungskategorie verstanden wissen, sondern als ein dem Gegenstand inhärentes Sein. Zu diesem Zweck führt Špet – in Anlehnung an Humboldts »innere Sprachform« – den Begriff des »inneren Sinns« ein.⁴

In den nächsten Jahren gibt Špet seinen phänomenologischen Überlegungen einen hermeneutischen Fokus. 1916 erscheint seine Abhandlung *Das Bewusstsein und sein Eigentümer*, in dem er sich von Husserls Konzept des transzendentalen Ich distanziert. Für Špet ist nur ein konkret vorhandenes Bewusstsein als Subjekt intentionaler Akte zulässig. Husserls Subjekt des reinen phänomenologischen Bewusstseins, das eine »Transzendenz in der Immanenz« markiert, lehnt Špet als »präventiöse Zusammenstellung lateinischer Termini« ab.⁵

Im selben Jahr publiziert Špet den ersten Teil seiner umfangreichen Untersuchung *Die Geschichte als Problem der Logik*. Der zweite Teil fällt ironischerweise der unlogischen Geschichte zum Opfer und wird erst

2002 nach intensiven Archivrecherchen in Moskau veröffentlicht. In diesem Werk legt Špet eine Art Hermeneutik der Geschichtswissenschaft vor. Die einzelnen Kapitel behandeln das Geschichtsverständnis maßgeblicher englischer, französischer und deutschen Denker wie Bacon, Hume, Montesquieu, Turgot, d'Alembert, Chladenius, Kant und Schelling. Als gemeinsamen Nenner der Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts hält Špet fest, dass die Geschichte kaum als hermeneutisches Problem wahrgenommen, sondern in ihrer chronologischen Ereignishaftigkeit beschrieben wird. Erst im 19. Jahrhundert erhalte die Geschichtswissenschaft durch die Arbeiten von Schelling und Hegel ein eigenes hermeneutisches Bewusstsein.

Bald erscheint der neue Schlüsselbegriff auch im Titel eines Buchs. 1918 schließt Špet das Manuskript *Die Hermeneutik und ihre Probleme* ab. Hier übt Špet explizite Kritik an Husserl: Eine allgemeine Zeichentheorie gehe bei ihm in der Gegenstands- und Bedeutungslogik unter.⁶ Gleichzeitig stützt sich Špet in seiner Problemskizze, die allerdings keine eigene Hermeneutik enthält, auf die Arbeiten von Wilhelm Dilthey.

Es ist nicht überraschend, dass Špets sprachphilosophische Arbeiten zur Problematik des Verstehens auch von den russischen Formalisten rezipiert werden. Von höchster Relevanz ist dabei die strenge Trennlinie, die Špet zwischen der Struktur sprachlicher Phänomene und psychologisch beschreibbaren Inhalten zieht.⁷ Allerdings gibt es auch hier Unterschiede: Während die Formalisten dazu tendieren, sich ausschließlich mit der sprachlichen Verfasstheit eines Textes zu befassen, plädiert Špet nur für eine Trennung von Form und Inhalt im Akt des Verstehens. Daraus resultieren verschiedene Präferenzen für neue Richtungen in der russischen Literatur: Während die Formalisten vor allem im Futurismus geeignete Beispiele für ihre theoretischen Prämissen finden, schätzt Špet in erster Linie den Symbolismus, allen voran Andrej Belyj.⁸

1918 wird Špet zum Professor für Philosophie an der Moskauer Universität gewählt, gleichzeitig wirkt er auch an Berdjajevs Freier Akademie für geistige Kultur. 1923 wird Špet wegen politischer Unzuverlässigkeit aus der Universität ausgeschlossen. Danach wirkt er an der

² M. K. Polivanov: »Žizn' i trudy G. G. Špeta«. In: *Špet v Sibiri: Ssylka i gibel'*. Tomsk 1995, 5–15, 10.

³ A. Chan: »Poëtika i filosofija: Boris Pasternak i Gustav Špet«. In: *Studia Slavica Hungarica* 42 (1997), 301–316.

⁴ A. Haardt: *Husserl in Russland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Aleksej Losev*. München 1993, 92–110. (Übergänge 25)

⁵ Boris Groys: »Špet und die Entsubjektivierung des Bewusstseins (Solov'ev, Askol'dov, Bachtin)«. In: M. Deppermann (Hg.): *Russisches Denken im europäischen Dialog*. Innsbruck, Wien 1998, 123–159.

⁶ C. Möckel: »Das Problem des Verstehens von sprachlichen Ausdrücken: Zur Rezeption von Edmund Husserls 1. Logischen Untersuchung durch Gustav Špet«. In: *Recherches Husserliennes* 5 (1996), 53–81, 64.

⁷ V. Erlich: *Russischer Formalismus*. Frankfurt am Main 1987, 70, 192.

⁸ Haardt, 138.

Staatlichen Akademie für Kunstwissenschaften, die ihm bis 1929 ein intellektuelles Refugium bietet. Als wichtigste Publikationen aus den zwanziger Jahren sind die *Ästhetischen Fragmente* (1922/1923) und *Die innere Form des Wortes* (1927) zu nennen.

1922 verfasst Špet eine Skizze der *Entwicklung der russischen Philosophie*. Diese kurze Philosophiegeschichte, von der nur der erste und Bruchstücke des zweiten Teils erhalten sind, zeichnet sich durch zwei Besonderheiten aus. Zum einen fällt Špet ein vernichtendes Urteil über die Naivität und die Unselbständigkeit der russischen Philosophie, die bestenfalls als moralisches Raisonement gelten könne:

Weder eine angeborene philosophische Stumpfheit der Russen [...], noch das Fehlen lebendiger Schaffenskraft, wie die ganze russische Literatur bezeugt, noch ein Mangel an Gefühl, wie die ganze russische Kunst beweist, noch Unfähigkeit zur wissenschaftlichen Askese und Selbstaufopferung, wie die Geschichte der russischen Wissenschaft zeigt, sondern ausschließlich Ignoranz [nevezestvo] hinderte den russischen Geist daran, sich in das allgemeine Bewusstsein der europäischen philosophischen Reflexion zu vertiefen. Daher ist es nicht verwunderlich, dass auf einem solchen Boden eine bleiche, kümmerliche und kränkliche Philosophie heranwuchs.⁹

Zum anderen legt Špet großes Gewicht auf die institutionelle Bedingtheit der russischen Philosophie. Breiten Raum nehmen Ausführungen über politische und religiöse Restriktionen des philosophischen Denkens ein. Špet weist nach, dass Philosophie als offizielles Bildungsgut in Russland bestenfalls toleriert wurde. Es fällt ihm dabei leicht, seine zentrale Ignoranzthese mit historischen Fakten zu belegen. Die Liste der Interventionen der Staatsgewalt ist lang; sie reicht von Entlassungen über die Dekretierung von Geisteskrankheiten bis zur Suspendierung der akademischen Disziplin Philosophie.

In der Geschichte des russischen Denkens ragt Špet als singuläre Gestalt aus dem allgemeinen Mainstream heraus. Špets Werk ist einer kritischen Rezeption der Phänomenologie verpflichtet; in solch dezidiert Weise haben westliche Theorieansätze vorher keinen Eingang in die russische Philosophie gefunden, die sich wenig für Gnoseologie, dafür aber um so intensiver für Ethik und Metaphysik interessiert. Špets eigene Argumentation ist denn auch von einer begrifflichen Schärfe, wie man sie sonst in der russischen Denktradition selten findet. Hätte Špet seine hermeneutischen Arbeiten ungestört fortsetzen können,

⁹ A. I. Vvedenskij, A. F. Losev, Ė. L. Radlov, G. G. Špet: *Očerki istorii russkoj filosofii*. Sverdlovsk 1991, 255f.

wäre sein Werk vermutlich zu einem wichtigen Umschlagplatz für den kritischen Import westlicher Theorien nach Russland geworden.

Zum Textbeispiel

Gustav Špet hat den Aufsatz »Die Idee einer Grundlagenwissenschaft« als Vorwort seinem Hauptwerk *Erscheinung und Sinn* (1914) vorangestellt. Dieses Buch darf als erste Vermittlung von Husserls Phänomenologie in Russland gelten. In *Erscheinung und Sinn* versucht Špet, mit Husserls phänomenologischer Methode die Philosophie auf festen Grund zu stellen. Man müsse das Sein der Dinge von ihrer Erscheinung her verstehen und nicht von einem abstrakten »Ding an sich«, wie es noch bei Kant auftauche. Die Vielfalt der Erscheinungen führe alle Versuche, das Sein durch eine Reihe von logischen Operationen zu definieren, ad absurdum. Nur die phänomenologische Reduktion erlaube die Analyse der Erscheinungen und hole die platonischen Ideen aus dem Reich anämischer Abstraktionen in das Reich der Erfahrung, wo sie in verschiedenen »Einstellungen« des Bewusstseins erkannt werden können.

Špets Leistung besteht darin, dass er Husserls Phänomenologie um eine hermeneutische Dimension erweitert hat. Erkennen ist bei Špet immer auch textuelles Verstehen, das nicht ohne Weiteres gegeben ist. Špet fordert – ähnlich wie Husserl – eine strenge philosophische Methode, die alle zufälligen Bedingungen des Verstehens eliminiert.

Špet nimmt damit gewisse Einsichten vorweg, die später bei Hans-Georg Gadamer (1900–2002) ihre gültige Formulierung finden: »Ein mit methodischem Bewusstsein geführtes Verstehen wird bestrebt sein müssen, seine Antizipationen nicht einfach zu vollziehen, sondern sie selber bewusst zu machen, um sie zu kontrollieren und dadurch von den Sachen her das rechte Verständnis zu gewinnen.«¹⁰

¹⁰ H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1986, 274.

Gustav Špet

Die Idee einer Grundlagenwissenschaft¹

Sehr geehrte Herren!

An diesem Ort, zu einem Zeitpunkt, in dem sich die Wissenschaft und die Philosophie zu einer gemeinsamen Sache vereinigen, scheint es mir zweckmäßig, Sie auf die *Idee* jener Grundlage aufmerksam zu machen, welche die Basis für unsere gemeinsame Arbeit bilden könnte. Ich spreche nur über die *Idee* der Grundlagenwissenschaft und nicht über sie selbst, da sie selbst sich ja erst noch in der Phase der Konstituierung, des Werdens befindet.

Bekanntlich wird der Begriff *Philosophie* in zwei Bedeutungen von unterschiedlichem Umfang verwendet: Er bezeichnet entweder unser ganzes Wissen oder nur ein spezifisches und ganz bestimmtes Wissen. Das erste Verständnis gehört vorrangig zur antiken Welt, das zweite zur modernen. Und das zweite geht aus dem ersten hervor durch seine Selbstbeschränkung, nachdem es die Philosophie mit der Metaphysik gleichgesetzt hat. Das ist eine willkürliche Benennung: *Meta ta physika* hatte seinen genauen Inhalt – nämlich vor allem den Bereich der Prinzipien, Ausgangspunkte, Grundlagen. Wenn sich auf diese Weise der wahre Inhalt der Philosophie eröffnet, dann sehen wir, dass sich in ihm die antike und unsere Welt in ihren mannigfaltigen Richtungen und Strömungen vereinigen.

Nur die Eigenart der philosophischen Methode, die im Wesen der Philosophie selbst liegt, das ewige Ja und Nein in ihr, der ewige Dialog, der oft in ein kompliziertes Drama mit vielen handelnden Personen übergeht, hindert uns bisweilen daran, in der Philosophiegeschichte die Einheit, das Weiterführen, die philosophische Tradition zu erkennen. Dabei bestand sie immer in der Suche nach den *Grundlagen* – und sie wird immer darin bestehen. Wissenschaftliche Ansichten, wie auch jedes Weltverständnis überhaupt, *müssen* sich immer auf ein philoso-

phisches Fundament stützen, denn es gibt keine andere Grundlagenwissenschaft. So war es in der antiken Welt, so war die Rolle der Philosophie, die als ancilla Ordnung halten musste und für die Reinheit der Paradezimmer der Theologie zuständig war, so ist es auch in der Neuzeit geblieben. Die Idee der Mathesis universalis im 17. Jahrhundert, die Grenzen der Erkenntnis bei Locke, die Geographie des Geistes bei Hume, die Transzendentalphilosophie, die Wissenschaftslehre, die Grundprinzipien Spencers usw. – all dies sind ungeachtet der unterschiedlichen Inhalte Muster und Beispiele für den Versuch der Verwirklichung einer *philosophischen Idee*.

Nähern wir uns anderen Definitionen des Weltverständnisses, so stoßen wir auf folgende Charakteristiken: mathematische, mechanische, biologische, historische, soziologische usw. Und was ist daraus geworden? Prinzipiell scheiternde, hoffnungslose und enge Versuche, philosophische Rechte zu usurpieren – vor allem enge, denn hier meint jeder, er könne aus seinem Winkel, sogar Krähwinkel, alles nach einem ihm vertrauten Muster begreifen, das Ganze aus den Teilen heraus deuten, das Weltall nach den Gesetzen der eigenen Umgebung, der eigenen Provinz verstehen. Das sind in der Tat *provinzielle* Weltanschauungen! Aber der unruhige Geist des philosophischen Schöpfungstums weht auch über diesen Produkten des menschlichen Verstandes, in ihnen verbirgt er sich als inhärentes Streben, als *Idee*!

Warum hat die Philosophie keine *allgemeinverbindliche* philosophische Weltdeutung hervorgebracht, weshalb hat sie keine *einheitliche* Grundlage geschaffen? Es ist hier nicht der Ort, die Gründe dafür zu erörtern, aber als Tatsache steht fest: *Unsere Zeit* hat dies als ihre Aufgabe erkannt und formuliert, sie ist zu ihr herangereift, und wir sind endlich dem Moment nahe, in dem wir die hier zu besprechende Idee der Grundlage bereits »spüren«. Wir können mindestens die Anforderungen skizzieren, denen die Philosophie als »Grundlagenwissenschaft« zu genügen hat.

Wir suchen in ihr Prinzipien, Grundlagen, Quellen und wollen, dass dies die *letzten* Grundlagen sind, dass dies *absolute* Prinzipien sind! Alles Wissen soll auf diesen Prinzipien ruhen, und dieses Wissen ist vor allem *wissenschaftliches* Wissen. Das wissenschaftliche Wissen fassen wir als *theoretisches* Wissen, d.h. erklärendes, gesetzgebendes und in diesem Sinne immer bedingtes, hypothetisches, relatives und empirisches. Natürlich kann man das Wissen von den Prinzipien auch als theoretisches Wissen bezeichnen, mehr noch: wir nennen es *rein* theoretisch, allerdings in einem anderen Sinne als das abgeleitete und auf-

¹ Vortrag, vom Autor gehalten anlässlich der Eröffnung der Moskauer Gesellschaft zur Erforschung wissenschaftlich-philosophischer Fragen am 26. Januar 1914. Niedergeschrieben nach dem Gedächtnis und einige Zeit nach der Veranstaltung. Der Autor insistiert nur auf der Ähnlichkeit der Gedankenordnung.

bauende Wissen. Es ist nur deshalb ein rein theoretisches Wissen, weil es darin keinen Platz gibt für irgendwelche »praktischen« Sanktionen und Bestätigungen, aber es ist *nicht* theoretisch in dem Sinne, dass es frei ist von irgendwelchen »Beweisen«, »Begründungen« und »Konstrukten«. Weil es nicht theoretisch ist, ist es prinzipiell autonom und frei von »praktischen Primaten«, während das wissenschaftliche theoretische Wissen unausweichlich *pragmatisch* ist. Die Wahrheit des modernen Pragmatismus besteht nicht im *Sollen*, sondern im *Sein*: Das wissenschaftliche Wissen ist wesentlich pragmatisches und sogar technisches Wissen, *pour agir*! Das freie, reine, absolute philosophische Wissen von den Prinzipien muss deshalb rein, absolut, frei von aller Theorie sein, die in ihrem Boden den Keim des Pragmatismus nährt, und weil es eben das Wissen von den *Prinzipien* ist, muss es ein *vortheorietisches* Wissen sein. Das ist die erste und wichtigste Anforderung, die wir an das grundlegende philosophische Wissen stellen.

Aber woher kommt es, wo ist seine »Quelle«? Dem vortheorietischen Wissen von der Wissenschaft, dem *vorwissenschaftlichen* Wissen stellen wir das *Alltagswissen* gegenüber. Kommen nicht auch die philosophischen Anfänge hierher? Denn es gibt ein Lebenswissen, das aus einem Ganzen geschöpft wird, das weder von der Theorie noch von den Gesetzen der verstandesmäßigen Strukturierung eingeschränkt wird. Der unphilosophische Erfolg der Philosophie Bergsons zeigt, dass wir auf eine neue Ader gestoßen sind, oder besser: die alte Ader des lebendigen Wissens freilegen, die während langer Zeit mit Müll zugeschüttet worden ist. Aber die Ader muss nicht nur entdeckt werden, sie muss auch rein sein – denn Alltagstheorien und -handlungen sind wie die wissenschaftlichen auch Theorien und Handlungen! Bergson zerstört alte Götzen – und hier wird ein lange herangereiftes Bedürfnis gestillt. Aber es bedarf noch eines anderen, dessen Fehlen bei Bergson ich zum Anlass genommen habe, seinen Erfolg als unphilosophisch zu qualifizieren: ΔΟΣ ΜΟΙ ΠΟΥ ΣΤΩ.

Und so steht der Beschränktheit des Intellekts die Unordnung der Intuition gegenüber, der bedingten Unerschütterlichkeit der Begriffe die unbedingte Zufälligkeit des Lebensflusses. Aber wenn man diesen unbedingten und ungezügelden Zufall näher untersucht, so sieht man, dass seine ganze Unruhe davon herrührt, dass er einen Herrn fordert und sucht, wie ein Schatten folgt er ihm: als unbedingte Notwendigkeit! Das Wechselhafte, das Vorübergehende, das Fließende ruft uns mit all seinen verschiedenen Stimmen dazu auf, seine eigene Notwendigkeit, *so zu sein*, anzuerkennen – und das allein ist Anlass genug, mit

dem Blick durch es hindurch zu dringen zu versuchen und dort jene Wesenheit zu erblicken, die seine eigene notwendige Grundlage, seinen Ausgangspunkt, sein Prinzip bildet. Durch das vergängliche Sein des sinnlichen Blicks dringen wir mit dem Verstandesauge ebenfalls zum Sein vor, aber zum ewigen und unvergänglichen, zum idealen Sein!

Aber hat nicht gerade hier Bergson Recht und entschlüpft uns hier nicht das Leben und die Bewegung? Hat er nicht Recht, dass unserem Verstandesblick die hypnotisierende und todbringende Kraft des Auges der Giftschlange eignet, die ihr Opfer an der Stelle bannt und ihm die Fähigkeit zur Bewegung und zum Kampf raubt? Aber darauf frage ich: Wie dringt denn dieser verhexende Blick zur Lebendigkeit und zur Fülle von Bergsons eigenem philosophischen Impetus und Pathos vor? Sehen wir tatsächlich nur mit dem Auge und begreifen wir tatsächlich nur mit dem Verstand, würgen und töten wir in unseren Umarmungen, gleichermaßen taub für Stöhnen und Flüche wie für die Freude? Wenn wir aber nicht nur sehen und begreifen, sondern das Gesehene und Begriffene auch verstehen, dann muss man in einer positiven Philosophiekonzeption die Sinnlichkeit und den Verstand um die *Vernunft* ergänzen. Oder tröstet die moderne Philosophie die Vernunft nur mit Illusionen und Schein?

Um meinen Gedanken zu verdeutlichen, setze ich eine Erklärung ein, deren methodologische Güte für mich außer Frage steht, aber ich bitte zu beachten, dass ich nicht analysiere, sondern illustriere. Ich nehme eine bestimmte Art und Form des Seins: das *soziale* Sein. Wie gelangt man dazu? Nach der Hülle der Wörter und logischen Ausdrücke, die den *gegenständlichen* Sinn verbirgt, entfernen wir auch die zweite Decke des objektivierten Zeichens, und erst jetzt erfassen wir eine gewisse ursprüngliche Intimität und Seinsfülle. Und es erweist sich, dass wir nicht Gefangene in Einzelzellen sind, wie man uns erst vor kurzem noch weismachen wollte (Sigwart), sondern dass wir in unmittelbarer *Vernunftsvereinigung* die ursprüngliche Einheit des Sinns und die konkrete Ganzheit erfahren, die sich sowohl im Zeichen als auch im Gegenstand offenbart.

Zwar geben uns weder die Sinnlichkeit noch der Verstand noch die Erfahrung in den Fesseln des Verstandes eine lebendige und volle Erfahrung. Aber durch die Buntheit der Emotionalität, durch die Ordnung der intellektuellen Intuition dringen wir zur lebendigen Seele alles Seienden vor, indem wir sie in einer eigenartigen Intuition – ich erlaube mir, sie *intelligibel* zu nennen – erfassen, die nicht nur die Wörter und Begriffe offenbart, sondern auch die Dinge selbst; die es erlaubt,

das Ursprüngliche in seiner Ursprünglichkeit, das Ganze in seiner Ganzheit und das Volle in seiner Vollkommenheit vernunftmäßig zu erschließen.

So präsentiert sich mir der Weg der grundlegenden philosophischen Wissenschaft, die den grundsätzlichen Anforderungen, die wir an sie stellen, gemäß ihrer hier skizzierten Idee genügt. Sie muss nicht nur *vorthoretisch* und *rein* in ihrer Aufgabe sein, sondern auch *voll* und *konkret* in ihrer Ausführung und *vernünftig* in ihrem Weg.

Die Notwendigkeit einer solchen Grundlegung wird lebhaft von jedermann gefühlt, besonders im Hinblick auf die Philosophie, die bereits so viele Götzen gestürzt, so viele Glaubenssätze entwertet hat. Aber sie ist nicht weniger notwendig für die Wissenschaft, wo der Mathematismus vom Mechanismus abgelöst wird, der Mechanismus vom Biologismus usw., wo sich Grenzen und Ränder verwischen, wo ebenfalls für jeden Einzelnen das Bedürfnis wächst, endlich seinen Platz zu kennen. Und nicht nur den Platz, sondern die Grundlage, auf der die Arbeit vor sich geht. Der Mathematiker gräbt bis zu seinem Grund, und nach glänzenden Entdeckungen und nach dem Lösen kompliziertester Aufgaben steht er verständnislos vor seiner eigenen Grundlage, ebenso der Physiker, der Physiologe, der Historiker. Was ist der Raum, die Zeit, die Zahl, die Bewegung, die Kraft, das Leben, der Tod, die Seele, die Gesellschaft? Die philosophische Grundlagenwissenschaft kann die Probleme des Physikers oder Historikers nicht lösen, aber sie kann ihnen ihre eigenen Wurzeln, die Quelle, die *Prinzipien* zeigen, ein allgemeines Fundament unter die ganze Masse des modernen Wissens legen. Mehr noch: Sie muss nicht nur zeigen, wie alles Seiende und jede Form des seienden *Seins existiert*, sie muss nicht nur jedem seinen Platz und seine Bestimmung zeigen, sondern auch hinter der vielfältigen Erscheinungswelt und den Höhenflügen des schöpferischen Geistes in seiner vollen und tatsächlichen Selbstverwirklichung den einheitlichen *Sinn* und die einheitliche *intime Idee* aufzeigen.

Diese Aufgabe kann ausschließlich von einer philosophischen Grundlagenwissenschaft gelöst werden, und es ist dies – wie ich gezeigt habe – eine Aufgabe unserer Zeit. Aber ich möchte zu dieser Tatsache noch eine Charakteristik meines persönlichen Verhältnisses zu ihr hinzufügen – mir scheint, dass ich mich nicht vollständig ausgedrückt hätte, wenn ich hier nicht auch mein subjektives Verhältnis zur genannten Tatsache beschreiben würde. Eine Aufgabe unserer Zeit – und nun füge ich hinzu: der *besten* aller bisherigen Zeiten! Und unwillkürlich stellt sich die Frage: Sind wir nicht im Recht, die Worte des

besten Vertreters einer anderen glücklichen Zeit zu wiederholen: Die Wissenschaften blühen, die Künste entwickeln sich, wir leben fröhlich!? Nein? Die Theorien zerfallen, die Weltanschauungen stürzen ein, die Dogmen werden zerstört und die Throne und Altäre wanken ... und trotzdem leben wir fröhlich!

Die hoffnungslose Zeit, als der »Bankrott der Wissenschaft« verkündet wurde, ist vorbei, die materialistische Ära, als in der Philosophie die »geistig Armen« das Sagen hatten, ist vollendet. In allen Bereichen des wissenschaftlichen Wissens und in der Philosophie selbst sind wir entweder Zeugen eines radikalen Bruchs mit dem Alten und der Aufrüstung des Neuen oder stehen kurz davor. Die Zeit des Zweifels, der Dekadenz, der krankhaften Kraftlosigkeit, der Apathie und des Quietismus sind hinter uns! Die unerhörten Erschütterungen in allen Bereichen des naturwissenschaftlichen Wissens sind nur die Folge eines machtvollen Wachstums und der Entdeckung neuer Kräfte und neuen Lebens; interessante Höhenflüge und die immer klarer werdende Welt unserer Vergangenheit in allen Bereichen der Geisteswissenschaften zeugen vom Gleichen; das analytische Streben des philosophischen Geistes, das in seine verborgensten Tiefen, in die Philosophie, in sein eigenes Selbstbewusstsein führt, zeigt denselben Zug unserer Zeit. Und wir stehen nicht an der Schwelle einer großen Epoche, sondern *schon* mitten in ihr drinnen, in ihrem unaufhaltsamen Streben.

Und heute nehmen wir an einer bedeutsamen Tatsache des aktuellen Ausdrucks unseres Zeitgeists teil! In einem Ziel wollen wir unsere verschiedenen Bestrebungen vereinen, und eine Idee vereint unsere verschiedenen Wege; der Geist unserer Zeit bringt uns hier wegen uns zusammen. Wie bescheiden auch unsere eigenen Ziele sein mögen – uns ruft zu ihrer Verwirklichung derselbe Geist der Geschichte, der auch die ganze moderne Kulturmenschheit leitet.



12. Aleksej Losev

Porträt

Das vermutlich umfangreichste philosophische Werk in Russland überhaupt stammt von Aleksej Losev (1893–1988): Die Bibliographie seiner Arbeiten führt über 400 Positionen auf, darunter befinden sich etwa 30 Monographien.¹

Losevs Geburt fällt gerade noch ins 19. Jahrhundert – diese Tatsache sichert ihm vor der Oktoberrevolution den persönlichen Kontakt mit Berdjaev, Frank, Bulgakov und Florenskij in der philosophischen Solov'ev-Gesellschaft. Gleichzeitig ist Losev aber fast eine Generation jünger als die meisten Denker des Silbernen Zeitalters; er ist auch der einzige bedeutende russische Philosoph des 20. Jahrhunderts, der weder emigriert noch im Lager umgekommen ist.

Losev stammt aus dem Süden Russlands, aus Novočerkassk. Weil der Vater die Familie im Stich lässt, zieht die Mutter ihren Sohn allein auf. Bereits im Gymnasium interessiert sich Losev für alte Sprachen. Von 1911 bis 1915 studiert er an der Moskauer Universität Altphilologie und Philosophie. 1914 erhält Losev ein einjähriges Stipendium nach Berlin zugesprochen. Wegen des Kriegsausbruchs muss er jedoch bereits nach einem Monat nach Russland zurückkehren. Auf dem Berliner Bahnhof wird ihm zudem der Koffer mit seinen Manuskripten gestohlen.²

Schon während seiner Studienzeit entwirft Losev originelle philosophische Projekte. Aus dem Jahr 1911 datiert ein Entwurf mit dem Titel »Die höhere Synthese«, der sich die Klärung des Verhältnisses

¹ Kontekst 1990, Moskva 1990, 55–63. A. F. Losev: *Dialektika chudožestvennoj formy*. Moskva 1927. Nachdruck. Nebst einer Studie von Alexander Haardt. Herausgegeben und eingeleitet von Michael Hagemester. München 1983, IX. (Specimina philologiae slavicae 55) A. Tacho-Godi: Losev. Moskva 1997, 448–450. (Žižn' zamečatel'nych ljudej)

² A. F. Losev: *Mne bylo 19 let ... Dnevnik. Pis'ma. Proza*. Moskva 1997, 133. A. F. Losev: *Žižn'. Povesti, rasskazy, pis'ma*. Sanktpeterburg 1993, 517.

zwischen Religion und Wissenschaft zum Ziel setzt; 1914 entsteht eine »praktische Gynosophie«, die eine Metaphysik der Liebe skizziert.³

Seine Magisterarbeit zum Thema »Die Weltanschauung des Aischylos« findet – wie Losev noch viel später stolz vermerken wird – das Lob des symbolistischen Dichters Vjačeslav Ivanov.⁴ 1919 charakterisiert Losev für einen Sammelband zur russischen Kultur, der in Zürich erscheint, die russische Philosophie. Losev nennt drei Punkte, die für das Wesen des russischen Denkens konstitutiv seien: Erstens die Absage an das abstrakte Systematisieren der westlichen Philosophie, zweitens die organische Verwurzelung im Leben und drittens die wichtige Rolle der Literatur als Ort des russischen Denkens.⁵ Allerdings beschränkt sich Losev nicht auf eine geschichtliche Darstellung, sondern verfasst gewissermaßen eine Programmschrift des russischen Geistes.

Die russische urwüchsige Philosophie stellt den unaufhörlichen Kampf dar zwischen der westeuropäischen abstrakten Ratio und dem ostchristlichen, konkreten, gottmenschlichen Logos und das fortwährende, immer anwachsende Erfassen der irrationalen und geheimen Tiefen des Kosmos durch die konkrete und lebendige Vernunft.⁶

Damit definiert Losev bereits zu Beginn seiner philosophischen Laufbahn die Schlüsselmotive, die sich durch sein ganzes späteres Werk ziehen werden. Eine gewisse Nähe zur Mystik, das Ziel einer dialektischen Synthese und Lebensrelevanz prägen die Arbeiten aus den verschiedensten Bereichen, zur Mythologie, Ästhetik, Linguistik und Wissenschaftsgeschichte.

In den Jahren vor der Oktoberrevolution beschäftigt sich Losev, der während seiner Gymnasialzeit auch eine private Geigenausbildung absolviert hat, intensiv mit Musik. Sein besonderes Interesse gilt Wagner und Skrjabin.⁷ Verschiedene musiktheoretische Abhandlungen erscheinen, von 1922 bis 1929 wirkt Losev als Professor für Ästhetik am

³ A. F. Losev: *Mne bylo 19 let ... Dnevniki. Pis'ma. Proza*. Moskva 1997, 17–28, 116–122.

⁴ A. F. Losev: *Strast' k dialektike*. Moskva 1990, 19, 45.

⁵ Alexis Lossew: »Die russische Philosophie«, In: V. Erisman-Stepanowa, Th. Erisman, J. Matthieu (Hgg.): *Russland. 1. Teil. Geistesleben, Kunst, Philosophie, Literatur* [mehr nicht erschienen]. Zürich 1919, 80–109, 84.

⁶ Ebd., 88.

⁷ A. V. Michajlov: »Rannie raboty A. F. Loseva o muzyke«. In: *Kontekst* 1994, 1995, Moskva 1996, 56–68.

Moskauer Konservatorium. In den dreißiger Jahren entstehen schließlich drei längere Künstlererzählungen, die um das Thema der Musik kreisen.⁸

Die Oktoberrevolution findet in Losev schon früh einen kritischen Analytiker. In einer Tagebuchaufzeichnung vom 17. Dezember 1918 schreibt er:

1. Eins von beiden: Entweder sind alle satt, gleich, im selben Maß glücklich, und dann herrscht absolute, völlige Gerechtigkeit; oder es sind nicht alle satt, und nur einige; nicht alle sind gleich, und glücklich ist nur ein Teil, ein wie überall kleiner Teil, und dann herrscht keine »Gerechtigkeit«, sondern Ungleichheit und Despotismus.
2. Am wichtigsten ist aber nochmals eine von zwei Möglichkeiten: Entweder herrscht Gerechtigkeit, dann aber wird niemand etwas tun, alle werden nur für sich etwas tun, und auf Nimmerwiedersehen dann, gelobte und hochentwickelte Kultur; oder aber es gibt eine Kultur, Elektrizität und Dampf, Straßenbahnen und Flugzeuge, und dann: auf Nimmerwiedersehen Gerechtigkeit.
1. Die Sozialisten irren sich. Man kann keinen Menschen dazu bringen, anstrengende Arbeit zu verrichten, wenn man nicht über ein Maschinengewehr oder einen Galgen verfügt. Wenn man allen die Freiheit gibt, dann werden alle auf Trams und Eisenbahnen verzichten, alle werden die Selbstversorgung einführen, und es wird auf einige Jahrzehnte hinaus keine Kultur geben.
2. Aber die Sozialisten haben doch Recht. Denn der Sozialismus ist nur unter der Monarchie möglich. Bitte sehr: In einem Land von Gaunern und Bettlern – was für einen Sozialismus kann es da ohne Maschinengewehr geben? Die Kommunisten denken: Aha, ihr wollt keine Sozialisten sein, dann zeigen wir es euch schon mit dem Maschinengewehr! Dann werden natürlich alle sofort Sozialisten. Sagen Sie mir jetzt bitte ehrlich: Ist das kein Monarchismus? Alles, meine Herren, hängt nur von einem ab: Wer wem auf der Tasche sitzt. Das Auf-der-Tasche-Sitzen aber ist – Pardon! – Religion und Ontologie. Die Sozialisten haben Recht!⁹

Losevs Einsicht, dass Kommunismus und Demokratie unvereinbar sind, kommt drei Monate nach der Entfesselung des roten Terrors durch Lenin im September 1918.¹⁰ Der Philosoph hütet sich aber, politisch aufzufallen. Von 1919 bis 1921 wirkt er als Professor für klassische Philologie an der Universität von Nižnij Novgorod, seit 1921 hält

⁸ A. F. Losev: *Žizn'. Povesti, rasskazy, pis'ma*. Sanktpeterburg 1993, 52–299, 520.

⁹ A. F. Losev: *Mne bylo 19 let ... Dnevniki. Pis'ma. Proza*. Moskva 1997, 165f.

¹⁰ R. Pipes: *The Unknown Lenin. From the Secret Archive*. New Haven, London 1996, 10.

er auch an verschiedenen Institutionen in Moskau ästhetische und philologische Vorlesungen.

1922 heiratet Losev die Astronomin und Mathematikerin Valentina Sokolova, die zu einer wichtigen Gesprächspartnerin wird und ihn bei seiner wissenschaftlichen Arbeit unterstützt.

In den zwanziger Jahren verfasst Losev eine Reihe von Monographien, die allesamt unverfängliche Themen zu behandeln scheinen: *Der antike Kosmos und die moderne Wissenschaft*, *Die Musik als Gegenstand der Logik*, *Die Philosophie des Namens*, *Die Dialektik der künstlerischen Form* u. a. Der dritte Weg, den es im jungen Sowjetstaat noch gibt, wird Ende der zwanziger Jahre jedoch immer dorniger und führt schließlich in eine Sackgasse. Da sich kein Staatsverlag für Losev interessiert, erscheinen seine Arbeiten in den Jahren 1927 bis 1930 im Selbstverlag. Dies allein wäre noch kein Unglück gewesen. Zur Katastrophe kommt es, als Losev sich mit der Publikation seiner *Dialektik des Mythos* über die offizielle Zensur hinwegsetzt und eine Stelle wie die folgende drucken lässt:

Vom Standpunkt der kommunistischen Mythologie aus geht nicht nur ein »Gespenst um in Europa, das Gespenst des Kommunismus« (Anfang des kommunistischen Manifests), sondern »es wimmelt auch von konterrevolutionären Scheusalen«, »es heulen die Schakale des Imperialismus«, »die Hydren der Bourgeoisie fletschen ihre Zähne«, »der Rachen der ausbeuterischen Finanzwelt steht weit offen« usw., da gibt es solche Typen wie zum Beispiel »Banditen im Frack«, »Räuber mit Monokel«, »gekrönte Verursacher von Blutbädern«, »Kannibalen mit Mitra«, »talartragende Jochbeinzersplitterer« ... Außerdem finden sich hier überall »dunkle Mächte, die finstere Reaktion, die schwarze Rotte der Dunkel-männer«, und in dieser Finsternis »die Morgenröte, der Weltenbrand, die rote Fahne der Rebellion«. Was für Bilder! Und dann zu behaupten, der Kommunismus sei bar jeder Mythologie!¹¹

Nachdem mehrere gehässige Rezensionen über Losevs *Dialektik des Mythos* erschienen sind (u. a. von L. M. Kaganovič und M. Gor'kij), wird der Philosoph am 18. April 1930 verhaftet. Losev verbringt zunächst 17 Monate im berühmten Moskauer Lubjanka-Gefängnis, davon vier Monate in Einzelhaft, bevor er wegen Mitgliedschaft in einem »kirchlich-politischen Zentrum« zu zehn Jahren Lagerhaft verurteilt wird. Seine Frau wird wegen Gehilfenschaft beim Drucken der Bücher zu fünf Jahren Lagerhaft verurteilt.

Der Häftling Losev wird einem der größten stalinistischen Gulag-

Projekte, dem Bau des Weißmeer-Ostseekanals, zugeteilt.¹² Wegen seiner schwachen Gesundheit muss er nicht Schwerstarbeit leisten, sondern kann ein Holzlager bewachen. Noch im Lager tritt Losev mit Vorträgen über Einsteins Relativitätstheorie auf, die von Häftlingen und von Aufsehern besucht werden.¹³ Ebenfalls entstehen hier einige Prosatexte, die mit einer neuen Form des platonischen Dialogs experimentieren; außerdem führt Losev einen ergreifenden Briefwechsel mit seiner Frau, die in einem anderen Lager inhaftiert ist.¹⁴

Auf Fürsprache von Maxim Gor'kij's Ehefrau und Lenins Schwester kommt Losev bereits nach drei Jahren frei, allerdings verliert er im Lager seine ohnehin schwache Sehkraft fast vollständig.

Bis zu Stalins Tod sind Losev die Hände gebunden. Außer einer Textauswahl aus Nikolaus von Cues (1937) und einer Untersuchung zu Polyklet (1939) kann er in den dreißiger und vierziger Jahren nichts publizieren. Nur zwei Jahre lang nimmt Losev den Lehrstuhl für Logik an der Lomonosov-Universität wahr, bis er 1944 wegen »Propagierung hegelschen Denkens« entlassen wird. Immerhin aber wird ihm 1943 ein Ehrendoktor – bezeichnenderweise für Philologie und nicht für Philosophie – verliehen. In diesem Zusammenhang ist auch Losevs Versetzung an das Moskauer Pädagogikinstitut zu sehen, wo er von 1942 bis zu seinem Lebensende als Professor für Klassische Philologie und Allgemeine Sprachwissenschaft wirkt.

Alle Arbeiten Losevs stehen im Zeichen der Dialektik. In dieser antiken Denkmethode erblickt Losev jenes Prinzip, das die widersprüchlichen Erscheinungen der Welt zu einer abstrakten Synthese bringen kann. In einem Postskriptum zu seinen *Skizzen zum antiken Symbolismus und zur Mythologie* (1930) schildert Losev seinen intellektuellen Werdegang, der ihn schließlich zu einem eigenen Dialektikkonzept führt. In seinen Studienjahren sei er im wesentlichen dem halb-biographischen, halb-philosophischen Platon-Bild Solov'evs gefolgt. Später, in den Revolutionsjahren, habe er den Neoplatonismus von Plotin und Proklos entdeckt und aus dieser Perspektive Platon selbst neu zu deuten begonnen. In einer kurzen Abschweifung definiert Losev auch sein Verhältnis zu Husserl:¹⁵

¹² A. Guski: *Literatur und Arbeit. Produktions-skizze und Produktionsroman im Russland des 1. Fünfjahrplans (1928–1932)*. Wiesbaden 1995, 200–219.

¹³ N. P. Anciferov: »Iz vospominanij«. In: *Zvezda* 4 (1989), 117–165, 151.

¹⁴ A. F. Losev: *Žizn'. Povesti, rasskazy, pis'ma*. Sanktpeterburg 1993, 300–486.

¹⁵ Ausführlich zu Losevs Husserl-Rezeption A. Haardt: *Husserl in Russland. Phänome-*

¹¹ A. Losev: *Die Dialektik des Mythos*. Hamburg 1994, 96.

Mir war Husserl nie nahe, weder damals, in den Jahren von 1915–1918, und noch viel weniger heute. Das Verharren im Beschreiben und die mangelnde Theoriehaftigkeit der Phänomenologie machte diese Methode für mich immer zu einer propädeutischen und weit von den definitiven Zielen der Philosophie entfernten. Aber für das Studium des Platonismus kam Husserl in meinem Bewusstsein enorme Bedeutung zu. [...] Und so näherte mich Husserl dem phänomenologischen, Plotin und Proklos aber dem dialektisch-symbolischen Verständnis Platons an.¹⁶

Eine Beeinflussung durch Florenskij und Natorp schließt Losev in seinen Arbeiten zum Platonismus aus. Florenskij sei um 1918 in Moskau kaum bekannt gewesen, und ausländische Bücher hätten nach der Revolution nur selten ihren Weg nach Moskau gefunden. Sein eigenes Platon-Verständnis habe sich deshalb vollkommen unabhängig von Florenskij oder Natorp entwickelt.

Losevs späte Bekanntschaft mit den Neukantianern legt aber den Grundstein zu einer geistigen Wahlverwandtschaft, die er jedoch keinesfalls auf Kant ausdehnen will:

In diesem Zusammenhang musste ich auch vieles bei Kant neu bewerten, obwohl seine dualistische Metaphysik vom ersten Moment meiner Lektüre an ein für allemal jeden Weg zur Versöhnung mit Kant abschnitt. Aber gleichzeitig begriff ich, dass der Neukantianismus im allgemeinen wenig mit Kant zu tun hat. Der Neukantianismus, zumal der Marburger, ist ein Kampf gegen jeden Dualismus, Subjektivismus und Metaphysik, und sein ganzer Unterschied zur platonischen Eidologie besteht darin, dass er den eidos als *Hypothese* und *Methode*, nicht als *Anlitz* denkt.¹⁷

Losevs lässt zwischen Idee und Materie ausschließlich ein dialektisches Verhältnis gelten. Als philosophische Pointe taucht in seiner Argumentation oft das Leben auf: »Der Mythos ist das Leben«, »Der Name ist das Leben«.¹⁸ Diese vitalistische Konzeption grenzt er in einer selbstcharakterisierenden Notiz, in der er über sich in der dritten Person spricht, von den bekannten philosophischen Systemen der Philosophiegeschichte ab:

nologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Aleksij Losev. München 1993, 187–242. (Übergänge 25)

¹⁶ A. F. Losev: *Očerki antičnogo simvolizma i mifologii.* Moskva 1993, 697.

¹⁷ Ebd., 700.

¹⁸ A. A. Tacho-Godi: »A. F. Losev – filosof imeni, čisla, mifa«. In: A. F. Losev i kul'tura XX veka. *Losevskie čtenija.* Moskva 1991, 3–24, 15.

Während seines ganzen bewussten Lebens bekämpfte A. F. Losev den unpersönlichen Idealismus von Platon und Aristoteles, den Dualismus Kants, den absoluten Solipsismus Fichtes, den Panlogismus Hegels und die antigesellschaftlichen Formen des neuuropäischen Rationalismus und Empirismus.¹⁹

In positiver Hinsicht muss Losev natürlich auch den Namen Bergsons nennen, der als erster den »élan vital« zum Hauptthema der Philosophie erhoben hat. Es ist allerdings bezeichnend, dass Losev Bergson in erster Linie als Künstler, und nicht als Denker begreift – aus Losevs Sicht fehlt Bergson eine philosophische Methode:

Ich war nie Bergsonianer und kritisierte Bergson in vielem. Aber sein Buch *L'évolution créatrice* machte einen lebenslangen Eindruck auf mich. Für mich ist das nicht einmal mehr Philosophie, sondern eine angespannte Dramaturgie, die den tragischen Existenzkampf des Lebens in einer Umgebung von toter, unbeweglicher und lebloser Materie vorführt.²⁰

Losevs opus magnum stammt aber nicht aus dem Bereich der dialektischen Philosophie. Das mag mit politischen Einschränkungen zu tun haben: Die fünfbandige sowjetische *Enzyklopädie der Philosophie* charakterisiert Losevs Frühwerk als idealistisch und stellt in den vierziger Jahren eine Wendung zum Marxismus fest. Es scheint, als hätte Losev selbst dieses Etikett akzeptiert – noch während der Perestrojka spricht er davon, dass er seit 1930 marxistische Methoden – allerdings in einem eigenen Verständnis – angewendet habe.²¹ Tatsächlich findet sich etwa in der späten *Ästhetik der Renaissance* eine durchaus regimekonforme Überhöhung des Kollektivs:

In der Geschichte der Ästhetik und Kunst gab es noch nie eine Epoche, die so radikal, so unumstößlich und erhaben zur Notwendigkeit der Ablösung der individuellen, isolierten menschlichen Persönlichkeit durch das historisch begründete Kollektiv aufgerufen hätte, wo zur Grundlage des historischen Fortschritts nicht mehr die einzelne, isolierte Persönlichkeit wird, sondern das Kollektiv in seiner allmenschlichen Größe.²²

Wie dem auch sei: In den fünfziger Jahren beginnt Losev mit der Arbeit an einem unpolitischen Projekt, nämlich einer achtbändigen *Geschichte*

¹⁹ Ebd., 22.

²⁰ A. F. Losev: *Strast' k dialektike.* Moskva 1990, 16.

²¹ Ebd., 18. Vgl. auch A. Jubara: *Die Philosophie des Mythos von Aleksij Losev im Kontext »Russischer Philosophie«.* Wiesbaden 2000, 27. (Philosophische und soziologische Veröffentlichungen der Freien Universität Berlin 30)

²² A. F. Losev: *Ėstetika vozroždenija.* Moskva 1978, 614.

der antiken Ästhetik, die in den Jahren 1963–1988 erscheint. Für dieses Werk erhält Losev im Jahr 1986 den Staatspreis.

Kurz vor Losevs Tod, im Jahr 1985, besucht der Kritiker und Schriftsteller Viktor Erofeev den Philosophen. In der Einleitung zu seinem Interview schildert Erofeev die weltfremde Atmosphäre, in der er Losev vorfindet:

Losev lebt in seinem Arbeitszimmer wie in einem großen Safe, den seine Frau Aza Alibekovna Tacho-Godi verwahrt, auch ihrerseits eine renommierte Altphilologin. Als man mich in dieses Safe-Kabinett führte, erblickte ich vor mir einen großen, aufrechten und – wie ich sogleich bemerkte – für sein ehrwürdiges Alter durchaus kräftigen Greis in einem frischen hellen Hemd. Auf dem Kopf trug er eine runde schwarze Mütze, auf der nur noch ein aufgenähtes M fehlte. Runde Professorenbrille.

Der Professor sagte energisch und kurz: »Grüß dich!« »Wundern Sie sich nicht, dass er Sie duzt«, beeilte sich Aza Alibekovna zu bemerken, »das ist bei Aleksej Fedorovič so üblich.« Ich wunderte mich nicht. Ich könnte nicht nur sein Enkel, sondern sogar sein Urenkel sein.²³

Besonders erstaunt Erofeev die Tatsache, dass Losev auch während der Perestrojka noch alle Tabus der Sowjetzeit bedient. Dabei scheint es ihm, dass Losev über der Beschäftigung mit der Antike den Bezug zur Gegenwart verloren hat.²⁴

In der Tat präsentiert sich Losevs spätes Denken in den zeitlosen Kategorien jener dialektischen Sinnstiftungsarbeit, der er sich das ganze Leben verschrieben hat. Immer wieder sucht er das zusammenhängende Prinzip, das hinter dem Faktischen steht, es aber gleichzeitig auch übersteigt. Deshalb gelangt er zu einer Gleichsetzung von »Welt« und »Gott«:

Existieren die Welt und das Sein oder existieren sie nicht? Das ist offensichtlich.

Hängt die Welt von etwas ab oder nicht? Sie hängt von nichts ab, weil es außer der Welt nichts anderes gibt. Alles andere ist schon in der Welt enthalten.

Das heißt, die Welt hängt von sich selbst ab? Ja!

Das heißt, die Welt erschafft sich selbst? Ja!

Das heißt, die Welt lenkt sich selbst? Ja!

Aber das ist Gott selbst! [...]

Man muss sagen, dass die Marxisten sich fürchten, das Wort »Welt« als Begriff zu verwenden. Warum? Es ist gefährlich. Wenn man den Begriff der Welt entwickelt, gelangt man notwendig zum Gottesbegriff. Denn man muss

²³ A. F. Losev: »V poiskach smysla«. In: *Voprosy literatury* 10 (1985), 205–231, 206.

²⁴ V. Erofeev: »Poslednij klassičeskij myslitel'«. In: A. F. Losev: *Strast' k dialektike*. Moskva 1990, 3–13, 4, 13.

zu einem solchen Ganzen gelangen, das mehr als die einzelnen Teile und größer als ihre Summe ist.²⁵

Es ist für Losevs Denken bezeichnend, dass er immer wieder religiöse Kategorien einsetzt, gleichzeitig aber – im Gegensatz etwa zu Florenskij oder Bulgakov – einen völlig konfessionslosen, ja nicht einmal christlichen Religionsbegriff vertritt. »Gott« ist für Losev vielmehr eine Chiffre, mit der er die höchste dialektische Synthese bezeichnen kann.

Losevs religiöse Spekulation richtet sich nicht auf die Metaphysik, sondern auf die Sprache. Sein Sprachverständnis ist fast magisch – Sprache beruht also nicht auf menschlicher Konvention, sondern verfügt über eine transzendente Komponente. Am deutlichsten äussert sich diese geheimnisvolle Präsenz der Dinge in den Wörtern im Namen Gottes. In einem Brief vom 30. Januar 1923 schreibt Losev an Florenskij:

Der Name Gottes ist Gott selbst, aber Gott selbst ist kein Name.²⁶

Zur gleichen Zeit entsteht ein seltsames Dokument, das die Namensverehrung Gottes zur Konfession erhebt. Das eigenartige Glaubensbekenntnis ist von Losev, seiner Frau und einigen Freunden des Ehepaars unterschrieben:

Du sollst keine Götter neben mir haben, und so soll auch der Name Gottes, wie er in der Kirche verehrt und gepriesen wird, nicht vom Göttlichen Wesen getrennt werden: Jedes Wort Gottes, das vom Göttlichen Mund ausgesprochen wird, ist Gott selbst – das glaubt und verkündigt auch die Kosmische Heilige Orthodoxe Kirche. Ebenso ist jeder Name Gottes, der vom Mund Gottes selbst ausgesprochen wird, Gott selbst. Und diesen unseren Glauben an das Wort Gottes und an den Namen Gottes bestätigen wir mit unserer eigenhändigen Unterschrift.²⁷

Trotz des religiösen Pathos hat es den Anschein, als ob Losev hier zentrale Gedanken von Wittensteins später Sprachphilosophie vorwegnimmt. Natürlich sind die Voraussetzungen der beiden Denker völlig unterschiedlich: Losev baut auf einer genuin russischen Tradition der theologischen Namensspekulation auf, während Wittgenstein in seinen *Philosophischen Untersuchungen* (1945) vor allem das Ungenügen seiner frühen mathematisch-logischen Sprachauffassung zu korrigieren

²⁵ A. Losev: »Ja ščitaju sebja čelovekom mysli. Is neopublikovannyh besed s veličajšim filosofom XX stoletija.« In: *Literaturnaja gazeta* 45 (11.11.1998), 14.

²⁶ A. F. Losev: *Bytie, imja, kosmos*. Moskva 1993, 910.

²⁷ A. Tacho-Godi: *Losev*. Moskva 1997, 112. (Žižn' zamečatel'nych ljudej)

sucht. Trotzdem lässt sich eine Gemeinsamkeit in der religiösen Deutung der Beziehung zwischen Name und Gegenstand feststellen. Ähnlich wie Losev charakterisiert Wittgenstein den Akt des Benennens als »okkulten Vorgang«:

Das Benennen erscheint als eine *seltsame* Verbindung eines Wortes mit einem Gegenstand. – Und so eine seltsame Verbindung hat wirklich statt, wenn nämlich der Philosoph, um herauszubringen, was die Beziehung zwischen Namen und Benanntem ist, auf einen Gegenstand vor sich starrt und dabei unzählige Male einen Namen wiederholt, oder auch das Wort »dieses«. Denn die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache feiert. Und da können wir uns allerdings einbilden, das Benennen sei irgend ein merkwürdiger seelischer Akt, quasi eine Taufe eines Gegenstandes.²⁸

Losevs Bedeutung liegt deshalb in erster Linie darin, dass er eine spezifisch russische Variante des »linguistic turn« in der Philosophie des 20. Jahrhunderts ausgearbeitet hat. Allerdings ist seine originelle Konzeption weder in West- noch in Osteuropa in angemessener Weise rezipiert worden.

²⁸ Hervorhebungen im Original. L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main 1988, 260. (Werkausgabe 1)

Zum Textbeispiel

Die Sprachphilosophie zieht sich wie ein roter Faden durch Losevs Schaffen. Bereits 1923 schließt er das Manuskript zu seiner *Philosophie des Namens* ab, allerdings kann das Buch in den ideologischen Wirren nach Lenins Tod nicht in einem Staatsverlag erscheinen. 1927 gelingt es Losev, sein Werk – zusammen mit drei weiteren Manuskripten – im Selbstverlag erscheinen zu lassen. 1929 arbeitet er an diesem Thema weiter und gibt das fertige Manuskript mit dem Titel *Gegenstand und Name* in Druck. Bei Losevs Verhaftung am 18. April 1930 wird allerdings auch dieses Buch beschlagnahmt. Nach der Entlassung aus dem Straflager erhält Losev 1933 nur einen Teil seines Buchs zurück; als verloren gelten müssen insbesondere ein umfangreiches Kapitel über die »Geschichte des Namens« und die »Philosophischen Thesen zur Onomatodoxie«. In seinem Spätwerk wird Losev noch einmal zur Sprachphilosophie zurückkehren. 1968 erscheint eine *Einleitung in die allgemeine Theorie der Sprachmodelle*, 1982 ein Sammelband mit verschiedenen sprachwissenschaftlichen Aufsätzen unter dem Titel *Zeichen, Symbol, Mythos* und 1983 ein weiteres Buch mit dem Titel *Die Struktur der Sprache*.

In seiner *Philosophie des Namens* ist Losev weit entfernt vom Strukturalismus eines Ferdinand de Saussure, der die Beziehung zwischen der Lautgestalt und der Bedeutung eines Wortes als arbiträre Konvention deutet. Losev dynamisiert die Beziehung zwischen Wortmaterial und Wortsinn und spricht von einem »energetischen Ausdruck des Sinns in der ausgemeisselten Wortgestalt«. Das Wort ist für Losev deshalb zugleich symbolisch und apophatisch: Es verweist auf einen höheren Sinn, der umgekehrt dem Wort auch seine Energie verleiht. Gleichzeitig ist das Wort apophatisch – es rechnet immer auch mit der Möglichkeit der Nichtbenennbarkeit seiner eigentlichen Bedeutung.

Losevs Sprachphilosophie erweist sich damit als interessante Spekulation über die Ausdruckskraft, die in der physischen Energie der Sprache angelegt ist. Sprache ist für ihn weder Medium noch Instrument, sondern jenes Element der geschaffenen Welt, in der Gott die deutlichsten Spuren seiner Präsenz hinterlassen hat.

Aleksej Losev

Die Philosophie des Namens

Vorwort

Diese Arbeit wurde bereits im Sommer 1923 geschrieben, und ihre vorliegende Gestalt enthält eine Reihe von Kürzungen, die nicht leicht zu verschmerzen waren. Auch wenn vier Jahre kein großer Zeitraum sind und wenn man berücksichtigt, dass diese Arbeit bereits im Jahr 1923 nur das Resümee eines langen Nachdenkens über die Natur des Namens und durch die schriftliche Fixierung auch einen gewissen Abschluss darstellte, so habe ich im Jahr 1927 schon längst das Recht auf einige neue Gesichtspunkte erworben, die aber natürlich die früheren nicht ausschließen, sondern sie bedeutend verbessern und erweitern und in andere Wissensbereiche vorstoßen. Fechner empfahl einmal, Bücher erst neun Jahre nach ihrer Niederschrift zu drucken. Ich weiß nicht, ob sein Rat in allen Fällen richtig ist. Ich zumindest bereue es außerordentlich, dass ich dieses Buch 1923 nicht sofort gedruckt habe. Damals stand ich noch ganz dazu. Damals war mir alles klar, worüber ich schrieb. Heute kann ich mich dessen nicht mehr rühmen. Natürlich könnte man auch heute das eine odere andere Kapitel austauschen, auch wenn dies eine langweilige Arbeit ist. Aber wenn ein Mensch zu einer bestimmten Zeit so und nicht anders gedacht hat, wenn er ein bestimmtes konsequentes – und sei es ein schlechtes – System hatte, dann kann eine solche Arbeit ihre Daseinsberechtigung haben. Deshalb drucke ich diese Arbeit ohne Ergänzungen und Änderungen, mit Ausnahme allerdings von § 8, 10, 13, 22–28, 31 und 33. Als Verteidigung für einen solch unseriösen (wie man einwenden mag) und selbstbewussten Umgang mit den eigenen Schriften kann indes die Tatsache gelten, dass der Name – zumindest in der russischen Philosophie – noch von niemandem aus der von mir vorgeschlagenen Perspektive untersucht worden ist. Diese Neuheit meiner Arbeit kann hoffentlich auch unabhängig von ihrer Qualität den Druck in einer aus heutiger Sicht unvollständigen Form rechtfertigen.

Die Theorie der Sprache und des Namens hatte in Russland kein Glück. Hervorragende Sprachkonzeptionen, wie sie etwa von K. Aksa-

kov und A. Potebnja vorgelegt wurden, blieben unbemerkt und übten kaum einen Einfluss auf die akademische Forschung aus. Die zeitgenössische russische Sprachwissenschaft fristet ein erbärmliches Dasein in den Ketten eines vorsintflutlichen Psychologismus und Sensualismus; und die ganze moderne Logik, Psychologie und Phänomenologie zieht an unseren Linguisten vorbei, ohne sie auch nur im Geringsten zu interessieren. Übrigens gibt es in der russischen Wissenschaft eine äußerst wichtige Erscheinung, die von philosophischen Zirkeln ausgeht und vielleicht irgendwann auch ins Bewusstsein unserer Sprachwissenschaftler dringt. Es ist dies die Phänomenologie Husserls und seiner Schule. Noch wichtiger ist die Lehre Cassirers von den »symbolischen Formen«, aber ich konnte sie erst nach der Niederschrift dieses Buches verwenden, da Cassirers Bücher erst einige Jahre später erschienen. Auf alle Fälle sind dies Geistesströmungen, die gut zu meinen Konzeptionen passen, und ich hätte hier viel gelernt, wenn ich mich nicht entschieden hätte, einen ganz selbständigen Weg einzuschlagen. Ich muss auch einräumen, dass es Punkte gibt, in denen meine Methoden sich nicht mit den Methoden der reinen Phänomenologie oder des reinen Transzendentalismus vereinbaren lassen. Als ich mein System der logischen Konstruktion des Namens ausarbeitete, befand ich mich immer auf einem *dialektischen* Standpunkt. Das ist gerade derjenige Aspekt, der sich in meinen Arbeiten vor und nach 1923 am wenigsten geändert hat. Die Wissenschaft vom Namen habe ich nicht nur unabhängig von Husserl und Cassirer erarbeitet, sondern vielleicht auch ohne Einfluss der meisten Strömungen des 19. Jhs. Gleichzeitig war ich aber beeinflusst von jenen alten Systemen, die von allen längst vergessen sind und niemandem interessieren. Hauptsächlich stütze ich mich auf eine rein dialektische Methode, die nach eigenen Gesetzen, unabhängig von der Phänomenologie, der formalen Logik sowie der Metaphysik funktioniert. Ich kann nicht in solchem Maße Husserlianer sein, dass ich jede »Erklärung« als rein naturalistische deuten würde. Ich akzeptiere sowohl die Lehre vom Eidos wie auch die Lehre der reinen Beschreibung und überhaupt die ganze Phänomenologie, weil es ihr gelingt, die Absage an die Metaphysik und den übrigen Naturalismus mit einem strengen Kategoriensystem zu verbinden, auf das früher die Metaphysik, die Psychologie, die formale Logik und die übrigen damit verbundenen Ansätze einen ausschließlichen Anspruch erhoben. Aber meines Erachtens ist es ungeheuerlich, jede »Erklärung« naturalistisch deuten zu wollen. Ich bin gewohnt zu denken, dass eine »Erklärung« nicht unbedingt ein Naturalismus sei, dass es auch nicht-psychologi-

sche, nicht-metaphysische, nämlich rein sinnhafte »Erklärungen« gebe. *Und diese sinnhafte Erklärung erblicke ich in der Dialektik.* Dass die Dialektik keine formale Logik ist, weiß jeder. Dass sie keine Metaphysik ist, verstehen auch viele. Ich aber behaupte, dass sie darüber hinaus weder Phänomenologie noch kantianischer Transzendentalismus ist. Eine deutliche Grenzziehung zwischen diesen Denkmethoden stellt die Grundlage meiner Arbeit dar. Wenn die Dialektik in der Tat keine formale Logik ist, dann ist sie *gezwungen*, sich außerhalb der Gesetze von Identität und Widerspruch zu bewegen, d.h. sie muss eine *Logik der Widersprüche* sein. Sie muss ein System von gesetzmäßig und notwendig hergeleiteten Antinomien (denn nicht jeder Widerspruch ist eine Antinomie) und von synthetischen Verbindungen aller antinomischen Sinnkonstruktionen sein. Wenn sie tatsächlich keine Metaphysik ist, muss sie all jene Probleme, mit denen sich früher die Metaphysik beschäftigte, vom Standpunkt der Logik des Widerspruchs aus reinigen und statt der Postulierung dieser oder jener Glaubenslehre eine logische Konstruktion des antinomisch-synthetischen Aufbaus der Gegenstände der realen Erfahrung geben. Und wenn sie nicht einfach Phänomenologie ist, muss sie nicht nur die einzeln vorhandenen »Sinnmomente« beschreiben, die »irgendwie« von »irgendwem« mit irgendwelchen mystischen »Fakten« und irgendeiner agnostischen »natürlichen Weltordnung« in Verbindung gebracht werden, existieren und »ontologisch« wirken, sondern den Sinn in all seinen Sinnverbindungen, in seiner ganzen strukturellen Sinnvernetztheit und wechselseitigen Sinnhervorbringung erklären. *Man muss eine Kategorie durch eine andere Kategorie so erklären*, dass eine Kategorie erkennbar eine andere hervorbringt und alle zusammen einander nicht naturalistisch, sondern eidetisch, kategorial hervorbringen, dabei aber in der Sphäre des Sinns verbleiben.

Das ist unvereinbar mit Husserl und Cassirer; und darin besteht vielleicht auch jene Neuheit meiner Arbeit, die ich oben angedeutet habe. Mich interessiert hier die Dialektik des Namens und nicht seine formale Logik, seine einfache Phänomenologie oder seine Metaphysik. Die Dialektik ist die einzige Methode, welche die lebendige Wirklichkeit als Ganzes erfassen kann. Mehr noch: Die Dialektik ist einfach der Rhythmus der Wirklichkeit selbst. Und es ist unmöglich, einen so lebendigen Nerv der lebendigen Erfahrung wie das Wort oder den Namen mit diesen oder jenen abstrakten Methoden zu untersuchen. Nur eine so konkrete Methode wie die Dialektik kann eine wirklich philosophische Methode sein, weil sie selbst aus Widersprüchen gewebt ist wie

das wirkliche Leben. Dass der Name Leben ist, dass wir nur im Wort mit den Menschen und der Natur kommunizieren können, dass nur im Namen die tiefste Natur der Sozialität in all ihren unendlichen Erscheinungsformen begründet ist – dies zu leugnen heißt nicht nur in tiefste antisoziale Einsamkeit, sondern überhaupt in eine anti-menschliche, anti-vernünftige Einsamkeit, in Wahnsinn zu verfallen. Der Mensch, für den es keinen Namen gibt, für den der Name nur einen einfachen Laut und nicht die Gegenstände in ihrer sinnhaften Phänomenalität darstellt – dieser Mensch ist taub und stumm, er lebt in einer taubstummen Wirklichkeit. Wenn das Wort nicht wirkend ist und der Name nicht real, wenn es keinen Faktor der Wirklichkeit selbst darstellt und wenn es schließlich nicht die soziale Wirklichkeit (im breitesten Sinne dieses Begriffs) selbst ist, dann existieren nur Finsternis und Wahnsinn, und in dieser Finsternis wimmelt es nur so von ebenso finsternen und wahnsinnigen taubstummen Ungeheuern. Aber die Welt ist nicht so. Und ich erkuhne mich, sie in diesem Buch als Name zu betrachten.

Die einzige richtige und vollständige Methode der Philosophie, sagte ich, ist die *dialektische* Methode. Alle meine Arbeiten, sofern sie auch nur den geringsten Bezug zur Philosophie aufweisen, sind Resultate meines dialektischen Denkens. Ich halte die Dialektik für die einzige zulässige Form des Philosophierens. Aber weil die Dialektik die Wahrheit ist, kann es gar nicht anders sein, als dass sie zahllose Feinde hat, denn die Menschen kämpfen gern gegen die Wahrheit an, sogar wenn sie insgeheim ihre Macht und Überzeugungskraft spüren. Dabei gilt es festzustellen, dass der größte Erfolg in der neueren Philosophiegeschichte nicht der Dialektik selbst beschieden war, sondern nur ihrem Namen. Jeder will ein Dialektiker sein, aber leider ist sie ein zu teures und kompliziertes Spielzeug, als dass man einfach mit ihr herumspielen könnte. Es reicht, auf die übliche Verwendung dieses Wortes hinzuweisen. Wenn wir ausdrücken wollen, dass ein bestimmter Mensch besonders schlau und geschickt mit anderen streitet, dann sagen wir: Das ist ein subtiler Dialektiker. Selbstverständlich kann dieser Terminus in einer derartigen Bedeutung nicht in die Philosophie übernommen werden. Andere wiederum unterscheiden die Dialektik nicht von der formalen Logik, dritte nicht von der Metaphysik, vierte von den empirischen Wissenschaften usw. Ich beabsichtige nicht, diese Begriffsverwirrung hier aufzulösen. Aber ich halte es für notwendig, einige Erklärungen für diejenigen abzugeben, die sich aufrichtig meinen Standpunkt aneignen wollen, den ich in diesem Buch verteidige.

Erstens behaupte ich kategorisch, dass die wahre Dialektik immer un-

mittelbares Wissen ist. Lesen Sie darüber in Hegels »Enzyklopädie« nach (§ 63–77). Menschen, die über keine hinreichende philosophische Vorbildung verfügen und auf eine schwierige und differenzierte logische Analyse stoßen, erklären sofort, dass die Dialektik etwas sehr Lebensfernes sei und dass sie eigentlich gar keine Dialektik, sondern ein künstliches Phantasieren darstelle, das mit keiner realen Wahrnehmung vereinbar sei. Darauf kann ich nur entgegnen, dass man solchen Subjekten nur empfehlen kann, zunächst ihre philosophische Fibel zu lernen und erst dann den großen Hegel zu kritisieren. Wenn für euch die Dialektik kein unmittelbares Wissen ist (und folglich auch keine Offenbarung einschließt), dann beschäftigt euch lieber nicht mit Dialektik. Ich behaupte, dass die Dialektik, mit welchen Abstraktionen sie auch immer operieren möge, zu welchen logischen Raffinessen sie auch gelangen möge, immer *auf unmittelbare Weise* einen Gegenstand erschließt, und nur abstrakt-metaphysische Vorurteile hindern beim Verständnis dieser erstaunlichen dialektischen Unmittelbarkeit. Nehmen wir ein Beispiel: Vor uns steht ein Schrank. Ist er etwas *Einheitliches* und *Einzigartiges*? Ist er nicht auch etwas *Vielfaches*? Selbstverständlich. In ihm gibt es Bretter, Haken, Farben, Schubladen, Spiegel usw. Ein abstrakter Metaphysiker gerät hier sogleich in eine Sackgasse, denn wenn $A=A$ gilt, dann kann in keinem Fall gleichzeitig A auch gleich Nicht- A sein. Aber hier zeigt sich, dass ein und dasselbe, *nämlich ein und derselbe* Schrank zugleich Eines und Vieles ist. Wie nun also? Für das unmittelbare Wissen und für die Dialektik gibt es hier nicht das geringste Hindernis. Wie sehr man mir auch einhämmern mag, dass das Eine nicht Vieles ist und Vieles nicht eins – trotzdem sehe ich, solange ich bei gesundem Verstand und frischer Erinnerungsgabe bin, den Schrank gleichzeitig als Eines und Vieles. Und wenn ich dazu noch Dialektiker bin, dann *verstehe* ich auch, wie dies vor sich geht. Die Dialektik zeigt mir nämlich, dass das Eine und das Viele einen logisch notwendigen Widerspruch, eine Antinomie darstellen, denn das Eine *kann nicht* ohne das Viele existieren und *erfordert* es nachgerade, das Viele hingegen ist notwendigerweise auch eine Einheit; und dass dieser Widerspruch notwendig, logisch notwendig ist, vermittelt sich und synthetisiert sich in einer neuen Kategorie, nämlich im *Ganzen*. »Das Ganze« ist die dialektische Synthese des »Einen« und »Vielen«. Nun frage ich euch: Hat die Dialektik aufgehört, *unmittelbares Wissen* zu sein, nur weil sie dort die logische Notwendigkeit des Ganzen gezeigt hat, wo bereits vorher die Kategorien des Einen und Vielen vorhanden waren? Natürlich nicht. Die Dialektik ist genau diese einfachste, lebendige und lebensimma-

nente unmittelbare Wahrnehmung. Und sooft mir auch irgendwelche Grünschnäbel und Laien vorhalten, dass die Dialektik weit von der Wahrheit entfernt sei, so werde ich ihnen niemals glauben, denn solche Urteile können nur von Personen stammen, die überhaupt keine Beziehung zur Philosophie haben. Personen, deren Bildung auf abstrakter Metaphysik und formaler Logik beruht und deren unmittelbare Lebenserfahrung verkrüppelt ist, werden nie verstehen, wie ein Schrank *sofort, gleichzeitig, in ein und derselben Hinsicht sowohl Eines als auch Vieles* ist. Sie werden sagen, dass *in verschiedener Hinsicht* der Schrank Eines und Vieles ist, weil sie die formallogischen Gesetze von Identität und Widerspruch retten wollen. Aber genau *ein und derselbe* Schrank ist Eines und Vieles, *ein und derselbe* Schrank ist ein Ganzes und seine Teile, *ein und derselbe* Schrank ist ein Ganzes, das nicht aus den einzelnen Teilen besteht (denn jeder Teil ist nicht das Ganze) und gleichzeitig *nur aus ihnen* besteht (denn der Schrank kann nicht außerhalb seiner selbst existieren). *Ihr* abstrakten, unbewussten Metaphysiker und entwurzelten nihilistischen Idealisten-Utopisten fürchtet euch vor dem Widerspruch und könnt ihn nicht formulieren. Nicht so wir Dialektiker, für die der Widerspruch das Leben ist und das Leben ein Widerspruch, der auf eine Synthese wartet. Ihr habt eure einfache menschliche Wahrnehmung so weit verkrüppelt, dass ihr dem unmittelbaren Zeugnis der Erfahrung über die gleichzeitige Einheit und Vielheit jedes Gegenstandes nicht mehr glaubt und alle möglichen Vernünfteileien erfindet, um diese einfachste lebendige Selbstbestätigung jedes Gegenstandes zu umgehen und ihn in einer metaphysischen Schau in eine Doppelheit aufzulösen, die einerseits kein Gegenstand und andererseits keine reale Wahrnehmung ist. Die Dialektik – ich wiederhole es – ist die Unmittelbarkeit selbst, zu welchen Subtilitäten und Raffinessen sie auch Zuflucht nimmt und wie abstrakt und spekulativ sie ihre Ergebnisse auch formuliert.

Zweitens ist die Dialektik der wahre und einzig mögliche philosophische Realismus. Die Unmittelbarkeit allein reicht nicht. Man kann sehr unmittelbar denken und gleichzeitig diese Unmittelbarkeit in irgendwelche subjektiven, subjektiv-idealistischen und sogar solipsistischen Konstruktionen münden lassen. Die Dialektik ist der vollständigste und endgültige Realismus. Für sie gibt es keine »Dinge an sich«, die in den Gegenständen unerkennbar sind, keinen Geist, der absolut unfruchtbar bleibt, keine Idee, die nicht gleichzeitig Gegenstand ist. Wer der Dialektik fehlenden Realismus vorwirft, kann dies nur vor dem Hintergrund seiner eigenen abstrakt-metaphysischen Vorurteile tun. Die Dia-

lektik »begrift« die Dinge nicht nur, sondern sie ist selbst die Dinge in ihrer sinnhaften Eigenentwicklung. Ich kann noch verstehen, wenn man den Phänomenologen und Husserlianern vorwirft, dass sie sich von der Wirklichkeit losgelöst haben, weil sie prinzipiell den »Sinn« untersuchen und nicht die »Erscheinung«; die »Ideen« und nicht die »Dinge«. Aber niemand hat das Recht, dasselbe der Dialektik vorzuwerfen. Für die Dialektik ist alles real, was sie hervorgebracht hat, und alles, was sie hervorgebracht hat, ist real. Das steht in völligem Gegensatz zum abstrakten Spiritualismus und zum abstrakten, blinden Materialismus und Empirismus. Der erste spricht über Wesenheiten, die auf keine Weise und nirgends erscheinen; der zweite spricht über Erscheinungen, die keine Wesenheit enthalten. Aber wenn eine Wesenheit gar nicht erscheint, wozu brauchen wir dann eine solche Wesenheit? Und wenn eine Erscheinung nur eine Erscheinung ist und keine Wesenheit in sich enthält, dann werden die Erscheinungen selbst zum wahren Sein, und folglich dreht sich der Ideenstreit dann nur noch um Wörter. Anstelle all dieser entarteten Richtungen und halbherzigen, verkrüppelten, elenden Systeme bekenne ich mich zur *Dialektik*, für die beides existiert: einerseits Wesenheiten und Sinnpotenzen, die sich aber der realen menschlichen Erfahrung erschließen, andererseits auch real erfahrbare Erscheinungen, die aber eine bestimmte sinnhafte Gesetzmäßigkeit und ein bestimmtes kraftvolles Wesensprinzip in sich tragen. Wenn die Dialektik nichts über den realen Körper sagen kann, dann hat es gar keinen Wert, einen solchen Unsinn überhaupt als Dialektik zu bezeichnen. Wenn die Dialektik nicht zeigt, dass im Körper die letzte Verwirklichung gegeben ist, dass alles Leben körperliches Leben ist, dass der Körper jeden Ausdruck, jede Erscheinung und Verwirklichung überhaupt erst hervorbringt, dann muss man eine solche Dialektik mit allen Wurzeln aus dem menschlichen Geschlecht herausreißen, und jeder soll entfernt werden, der sie unter uns anpflanzen und verbreiten will. Auch so gibt es in der Philosophie schon genug Scharlatane und Schurken, und eine abstrakte Dialektik, die den Körper und seinen geheimen Sinn nicht begreift, muss zusammen mit allen Cholera- und Typhusbazillen ausgerottet werden. Wenn ich in meinem Buch über Wesenheiten, über Energie, über Namen usw. spreche, dann leitet mich nur der Realismus, und meine Philosophie des Namens könnte ich mit vollem Recht auch eine Philosophie des Körpers nennen. »Wer einen Körper hat, der sich zu vielem eignet, der hat auch eine Seele, deren größter Teil ewig ist.« (Spinoza)

Drittens muss man sich auch Rechenschaft darüber ablegen, worin

die *Abstraktheit* der Dialektik besteht. Natürlich ist die Dialektik etwas Abstraktes. Aus der Tatsache, dass ihr Gegenstand unmittelbar gegeben ist und dass sie ihn unmittelbar fühlt, folgt noch nicht, dass auch sie selbst sich solch dumpfer unmittelbarer Fühlung erschließt. Eine Sonnenfinsternis ist unmittelbar sichtbar. Aber wenn wir einfach so dastehen und diese Finsternis augenreißend unmittelbar »fühlen«, dann sind wir wie sprachloses Vieh, das ja die Finsternis bekanntlich auch fühlt. Was ist nötig, um in dieser Hinsicht nicht wie Vieh zu sein?

Man muss nicht nur fühlen, sondern auch *denken*. Man muss im Wahrgenommenen eine logische, z.B. numerische Gesetzmäßigkeit suchen. Redet mir bitte nicht davon, dass das Denken der Dinge ohne Fühlung der Dinge unmöglich sei. Ich weiß das auch ohne euch und habe nie im Leben das Gegenteil behauptet. Das ist nicht das Problem. Das Problem liegt darin, dass die unmittelbare Gegebenheit, wenn sie bewusst gemacht werden soll, sich in eine abstrakte Struktur verwandelt, die völlig parallel zum gefühlten Gegenstand verläuft, aber gleichzeitig eine bewusste und logisch begründete Form annimmt. Die Abstraktheit taucht hier deshalb auf, weil man anstelle der lebendigen unmittelbaren Gegebenheit eine *logisch* begründete Gesetzmäßigkeit erhält. Man wird einwenden: Diese Dialektik ist abstrakt. Was habt ihr denn gedacht? Warum fürchtet ihr euch nicht vor der Abstraktheit in der Mathematik, in der Physik, in der Mechanik? Warum produziert ihr chemische Formeln, die ja selbst nicht die chemischen Stoffe und Prozesse sind, und mich haltet ihr davon ab, Formeln meiner Stoffe und Prozesse zu geben? Wenn ihr die Formel eines fallenden Gegenstandes schreibt, warum gebt ihr sie in Buchstaben und vereinbarten Zeichen an, warum beschreibt ihr hier nicht die ganze Versuchsanordnung, mit der ganzen bunten Verschiedenheit der Fakten beim Beobachteten und Beobachtenden? Jede wissenschaftliche Formel in der exakten Wissenschaft ist notwendig eine Abstraktion, denn sie ist die Analyse des Versuchs, die Logik des Versuchs, die numerische Gesetzmäßigkeit des Versuchs, obwohl sie aus dem Versuch und nur aus dem Versuch gewonnen wurde. Vor der Abstraktion fürchten sich nur die, die nicht gewohnt sind zu denken. Sie meinen, dass etwas Abstraktes immer gleich auch unwirklich sei. Sie denken, dass man die Realität durch das dumpfe Fühlen der Dinge retten könne – worin viele Tiere den Menschen übertreffen. Sie denken, dass die Realität der Dinge in ihrer Unbedachtheit, in ihrer Nichtübersetzung in den Verstand, in ihrer isolierten und sinnlosen Existenz bestehe. Nein, meine Herren, das ist es nicht. Ihr seid die bösesten Metaphysiker, und dazu noch Metaphy-

siker vom rationalistisch-subjektivistischen Schlag. Ihr seid Metaphysiker im Nihilismus. Ihr denkt, dass ein Ding zu erklären gleichzeitig heißt – es unwirklich zu machen. Ihr glaubt, dass ein präzise formulierter Gegenstand dadurch schon kein Gegenstand mehr ist, sondern eine subjektive Phantasie und ein psychischer Vorgang. Ihr glaubt nicht an den Sinn und versteht nicht, dass ein Gedanke real ist und in welchem Maß er real ist. Ihr habt Angst vor dem Gedanken, weil ihr nie gedacht habt, weil ihr nicht denken könnt. Sonst würde ein abstrakter Gedanke euch nicht als irrealer, unwirklicher Gedanke vorkommen, und ihr würdet die Dialektik nicht wegen ihres abstrakten Charakters ablehnen.

Die Dialektik ist abstrakt. Aber wie kann sie in diesem Fall die unmittelbare Grundlage des Lebens sein? Sie ist gleichsam das *Skelett* des Lebens, der *Rhythmus* des Lebens, die Formgebung und *Sinnstiftung* des Lebens. Sucht Realität nicht nur im Namenlosen, Wortlosen und Chaotischen. Das Skelett, das Ruder, die Form, die Figur des Lebens sind ebenso real wie das Leben selbst. Nehmt das Skelett heraus, zerstört die Form des Lebens, und vom Körper werden nur ein paar ungestaltete Stücke nackten Fleisches übrigbleiben. Die Grünschnäbel und Ignoranten werden schreien: Die Dialektik ist leblos, tot, scholastisch, schematisch. Aber wann wollte die Dialektik denn *an die Stelle* des Lebens treten? Wann hat welcher Dialektiker wo gesagt, dass seine Wissenschaft das Leben selbst ersetzen solle? Wenn ihr leben wollt und nur leben – dann braucht ihr euch nicht mit Wissenschaft zu beschäftigen und schon gar nicht mit Dialektik. Die Dialektik ist eine Wissenschaft – und von der Wissenschaft allein kann man nicht leben. Und ihr abstrakten Metaphysiker und Rationalisten müsst mich darüber nicht belehren. Ich habe fast als erster in der russischen Philosophie das Wort und den Namen als Instrument des lebendigen sozialen Austausches nicht linguistisch oder phänomenologisch, sondern dialektisch bestimmt und habe das lebendige und pulsierende Element des Wortes entdeckt, indem ich ihm weitere abstraktere, vor allem logische und wissenschaftstheoretische Momente untergeordnet habe. Natürlich ist die Wissenschaft nicht das Leben, sondern die *Bewusstmachung* des Lebens, und wenn ihr als Konstrukteure und Schöpfer in ihm tätig seid, dann müsst ihr euch nolens volens in eurem Studierzimmer einschließen, mit einer Bibliothek umgeben und zumindest zeitweise die Augen vor der Umwelt verschließen. Das Leben braucht die Wissenschaft und die Dialektik nicht. Das Leben bringt die Wissenschaft und die Dialektik selbst aus sich hervor. Wenn es kein Leben gibt, wenn es keine

richtige Wahrnehmung des Lebens gibt, dann kommt auch bei der Dialektik nichts Gutes heraus, und keine Dialektik kann euch retten, wenn eure lebendigen Augen – noch vor der Dialektik – die ursprüngliche und euch bedingende Wirklichkeit nicht sehen. Vergeblich sind alle Hoffnungen auf die Dialektik, wenn euer Leben elend und eure Lebenserfahrung hässlich und erstickt ist. Einem Blinden kann man die Augen nicht mit der Dialektik öffnen, und einen Schwachsinnigen kann man mit der Dialektik nicht dazu bringen, normal zu werden. Die Dialektik ist der Rhythmus des Lebens und nicht einfach das Leben selbst, obwohl dies gleichzeitig auch heißt, dass sie das Leben ist, weil der Rhythmus ebenfalls lebendig ist. Deshalb fürchte ich keine Vorwürfe, dass meine Dialektik »tot« sei. Wenn ihr trinken, essen, schlafen wollt, dann müsst ihr euch nicht mit Dialektik beschäftigen, sondern etwas nehmen und es essen oder es nehmen und euch ins Bett legen. Die Dialektik – ich wiederhole es – ist eine *Wissenschaft*, und ihre Lebendigkeit besteht nicht darin, dass sie euch von Magenverstimmungen heilt oder euch bei euren Flirts mit den »Komsomolzin« hilft. Die Lebendigkeit der Dialektik besteht darin, dass sie das wahre und kein hässliches Skelett des Lebens bildet, also kein buckliges, beinloses, armloses usw. Skelett. Denn auch das Skelett hat seine lebendige Richtigkeit und Norm, und auch der Rhythmus hat seine künstlerische Gesetzmäßigkeit, die nicht auf die Gesetzmäßigkeit der Melodie, des Timbres usw. zurückgeführt werden kann. Deshalb könnt ihr mir vorwerfen, dass ich irgendeinen unwirklichen dialektischen Übergang von einer gegebenen Kategorie zu einer anderen, benachbarten gemacht habe, aber ihr könnt mir nicht vorwerfen, dass meine Dialektik tot sei. Jede Dialektik ist genauso tot, wie jede beliebige mathematische Formel tot ist.

Geister, die selbst von formalistischer und nihilistischer Metaphysik durchdrungen sind, werfen mir auch noch Metaphysik vor. Sie meinen, dass eine abstrakte Konzeption bereits dadurch auch metaphysisch sei. Das ist ein trauriges Produkt jener Zeiten, als der lebendige Gedanke und die einfache menschliche Lebenswahrnehmung von einer abstrakten Metaphysik unterdrückt wurden, die an die Stelle der Augen Gesichtspunkte und an die Stelle der malerischen Welt die Chemie der Farbstoffe zu setzen versuchte. Die Menschen sind so verschreckt durch die abstrakte Metaphysik, dass sie, die Unglücklichen, schon gar nicht mehr zwischen Metaphysik und Dialektik unterscheiden wollen. Wenn sie eine abstrakte Formel sehen, dann bekreuzigen sich diese Denker, die unter einem metaphysischen Verfolgungswahn

leiden, vor ihr wie vor sieben Teufeln, und sind eher bereit, sie überhaupt zu ignorieren als ihre – und sei es nur hypothetische – Existenz zuzulassen. Diese kleinliche und lächerliche Furcht vor Gedanken verweist nur auf eine unzweifelhaft vorhandene Hirnkrankheit, und solche »Denker« muss man nicht umerziehen, sondern auf die Kanatčikov-Datscha schicken. Zum Beispiel stellt die Dialektik folgende Forderung auf: Wenn irgendein »Eines« existiert, dann muss es sich von allem »Anderen« unterscheiden, aber weil dieses »Andere« ebenfalls ein Eines ist, so ist das »Eine« folglich nicht nur verschieden von dem »Anderen«, sondern auch mit dem »Anderen« identisch. Diese Überlegung ist völlig unwiderlegbar, mit welchen Schreckgespenstern ihr auch der Dialektik drohen mögt. Es zeigt sich also, dass das »Eine« hinsichtlich des »Anderen« sowohl identisch als auch verschieden ist, dass es ruht und sich bewegt – sowohl in sich selbst als auch im Anderen usw. Es setzt eine »Äquilibristik«, »Akrobatik«, »Sophistik«, »Scholastik« ein – und wie ihr sonst noch auf die Dialektik schimpft. Na und? Ihr haltet sie für ein sophistisches Spiel mit abstrakten Begriffen, und wir für das ursprüngliche Element der Vernunft, einen unüberblickbaren Ozean und ein wunderbares Rasen der Gedanken, ein herrliches und bezauberndes Bild des selbstbestätigten Sinns und Verstehens. Ihr, die ihr die Schönheit des Denkens und seinen unermesslichen Abgrund nicht versteht, könnt auch die Dialektik nicht verstehen. Ihr könnt nichts gegen sie einwenden, und deshalb flucht ihr nur auf sie. Es ist leicht, die Dialektik mit dem Schimpfwort »Metaphysik« zu belegen, aber wenn ihr nur einmal versuchen würdet, wenigstens zwei oder drei konsequent dialektisch sich entwickelnde Kategorien zu durchdenken und zu erschaffen! Weiter als bis zu den hegelschen »Quantitäten« und »Qualitäten«, d. h. weiter als bis zum ersten Kapitel von Hegels »Logik«, wagt ihr euch nicht und könnt ihr nicht vordringen.

Viertens steht die Dialektik auf dem Standpunkt des absoluten Empirismus. Weil die Dialektik selber nicht Erfahrung ist, sondern nur die Bewusstmachung der Erfahrung, ist sie unschuldig gegenüber jeder Erfahrung. Sie ist keine Lehre über eine bestimmte Erfahrung, die über Ganzheit und individuelle Besonderheiten verfügt. Sie ist die Lehre über die für jede Erfahrung notwendigen logischen Klammern, über die sinnstiftenden Grundlagen jeder Erfahrung. Gerade ich, der Dialektiker, habe das Recht, einen Standpunkt des absoluten Empirismus einzunehmen, und nicht ihr, Metaphysiker und Idealisten im Nihilismus, die ihr denkt, dass euer kaum begonnenes dialektisches Denken euch ein für allemal einen sehr engen und bestimmten Erfahrungsbereich

vordikt. Das alles führt wiederum zum kläglichen Unvermögen, sich des eigenen Verstandes zu bedienen, und zum Ersatz des ursprünglichen Denkelements durch alle möglichen inhaltlichen Fokussierungen. Die Dialektik fordert den absoluten Empirismus (und damit wohl auch die Offenbarung), aber eure Metaphysik tötet den absoluten Empirismus, indem sie den unerschöpflichen Sinnreichtum der Natur in eine stümperhafte Schriftrolle mit vergänglichen Scharlatan-Theorien presst. Die Dialektik ist absolut untheoretisch; die Dialektik ist überhaupt keine Theorie. Die Dialektik stellt einfach jene Augen bereit, mit denen der Philosoph das Leben sehen kann. Es sind aber sehr gute Augen, und dort, wohin sie vordringen, erhellt sich alles, zeigt sich, wird vernünftig und erkennbar. Der absolute Empirismus der Dialektik bezeichnet keinen dumpfen und blinden Empirismus, der unbewusst dem Faktenchaos folgt und im Namen der reinen Erfahrung die strenge Klarheit des Denkens opfert. Die Dialektik ist die absolute Klarheit, Strenge und Strukturiertheit des Denkens. Sie ist der absolute Empirismus, der zum absoluten Denken geworden ist. Die Dialektik ist keine blinde Erfahrung. Ein Schriftsteller erzählt von einem Arzt, der einmal einen Schneider wegen Fiebers behandelte. Weil der Kranke im Angesicht des Todes sehr um Schinken bat, gab der Arzt ihm Schinken, weil er sah, dass er nicht mehr zu retten war. Der Kranke aß den Schinken – und wurde gesund. Der Arzt trug in sein Notizbuch sorgfältig folgende Beobachtung ein: »Schinken ist ein gutes Fiebermedikament.« Nach ein paar Tagen behandelte derselbe Arzt einen Schuster mit Fieber. Indem er sich auf die Erfahrung stützte, verschrieb der Arzt dem Kranken Schinken. Der Kranke starb. Der Arzt, gewohnt die Tatsachen so aufzuschreiben, wie sie sich zutragen, schrieb ohne viel nachzudenken zur ersten Notiz folgende hinzu: »Schinken ist ein Mittel, das gut für Schneider, nicht aber für Schuster ist.« Wollt ihr solche »Empiriker« sein wie dieser Arzt? Für euch ist er ein Empiriker. Für mich ist er einfach ein Dummkopf, und es lohnt sich für Leute, die sich Philosophen nennen, überhaupt nicht, einen solchen Empirismus zu kritisieren. Man muss der Empirie alles zukommen lassen, was sie verdient, aber man muss auch der Theorie das zukommen lassen, was sie verdient. Die Dialektik ist sowohl der absolute Empirismus als auch der absolute Rationalismus, und ihre Wahrheit werdet ihr erst dann verstehen, wenn ihr diese beiden widersprüchlichen Behauptungen synthetisch nehmt, wie eine Einheit. Darin, und nur darin liegt die Lebendigkeit der Dialektik.

Deshalb ist die Dialektik keine formale Logik, keine Phänomeno-

logie, keine Metaphysik und auch keine empirische Wissenschaft. Aber sie liegt jedem und jeglichem vernünftigen Verhältnis zum Leben zugrunde. Jedes Leben ist durch und durch Dialektik, und gleichzeitig ist sie eben Leben, und nicht Dialektik, sie ist die unerschöpfliche, dunkle Tiefe der erscheinenden Formgebungen und keine streng hergeleitete abstrakt-logische Formel. Das könnt ihr ohnehin nicht verstehen, ihr entwurzelten Utopisten und abstrakten Metaphysiker. Ihr fürchtet euch vor dem Widerspruch, aus dem das Leben und das Denken wachsen, und ihr habt euch daran gewöhnt, ruhig auf euren metaphysischen Kissen zu schlafen, in den Umarmungen der alltäglichen formalen Logik. An euch, die ihr in eurer Kraftlosigkeit metaphysische Tröstung sucht, und an euch, die ihr mit ertrotzten abstrakt-metaphysischen Theorien die lebendige Lebenserfahrung getötet und geschändet habt, wende ich mich mit diesen Worten Zarathustras [vom höheren Menschen, U.S.]:

»Erhebt eure Herzen, meine Brüder, hoch! höher! Und vergesst mir auch die Beine nicht! Erhebt auch eure Beine, ihr guten Tänzer, und besser noch: ihr steht auch auf dem Kopf!

Diese Krone des Lachenden, diese Rosenkranz-Krone: ich selber setzte mir diese Krone auf, ich selber sprach heilig mein Gelächter. Keinen anderen fand ich heute stark genug dazu.

Zarathustra der Tänzer, Zarathustra der Leichte, der mit den Flügeln winkt, ein Flugbereiter, allen Vögeln zuwinkend, bereit und fertig, ein Selig-Leichtfertiger: –

Zarathustra der Wahrsager, Zarathustra der Wahrlacher, kein Ungeduldiger, kein Unbedingter, einer, der Sprünge und Seitensprünge liebt; ich selber setzte mir diese Krone auf. Diese Krone des Lachenden, diese Rosenkranz-Krone: euch, meinen Brüdern, werfe ich diese Krone zu! Das Lachen sprach ich heilig; ihr höheren Menschen, lernt mir – lachen.

Also sprach Zarathustra.«

Moskau, 31. Dezember 1926

Schluss

Die russische Philosophie besteht aus einem Textkorpus, das sich sowohl hinsichtlich seines Erkenntnisinteresses als auch hinsichtlich seiner Darstellung deutlich von der westeuropäischen Tradition abhebt. Zunächst ist festzuhalten, dass die Philosophie in Russland immer wieder die engen Grenzen einer wissenschaftlichen Disziplin überschreitet. Entscheidende Einsichten und Positionen sind von russischen Denkern nicht in Traktaten, sondern in literarischen Texten oder sogar in mündlicher Form ausgearbeitet und präsentiert worden. Zu nennen sind hier in erster Linie die großen Romane von Dostoevskij oder Tolstoj. Einen entscheidenden Beitrag zur russischen Philosophie haben aber auch Evgenij Baratynskij (1800–1844), Fedor Tjutčev (1803–1873) oder Boris Pasternak (1890–1960) mit ihrer Gedankenlyrik geleistet.¹ Einen besonders interessanten Fall stellt A. I. Gercens (1812–1871) Autobiographie *Gewesenes und Gedachtes* dar, in der sich privates Erleben und historisches Geschehen zu einem geschichtsphilosophischen Gesamtentwurf verbinden.²

Die Tatsache, dass der philosophische Diskurs sämtliche literarischen Genres durchdringt, erschwert eine Definition der russischen Philosophie. Trotzdem lassen sich einige Merkmale benennen, die sich kontinuierlich durch die russische Denktradition ziehen.

Erstens ist die russische Philosophie *wahrheitsemphatisch*. Jeder Denker sucht für sich jenen archimedischen Punkt, von dem aus er das Weltgebäude erkennen will. In vielen philosophischen Texten fällt der polemische, bisweilen aggressive Ton auf, mit dem der Autor seine Thesen vorträgt. Solch gesteigertes persönliches Engagement ist zurückzuführen auf die allgemeine Skeptizismusfeindlichkeit der russischen Philosophie: Kaum ein Denker begnügt sich mit der Einsicht in die allgemeine Problematik der Erkenntnistheorie. Die Bedingtheiten der menschlichen Existenz sollen nicht nur erkannt, sondern auch überwunden werden. Das emphatische Insistieren auf dem Besitz der

¹ A. I. Novikov (Hg.): *Russkaja filosofskaja poëzija. Četyre stoletija*. S.-Peterburg 1992.

² U. Schmid: *Ichentwürfe. Russische Autobiographien zwischen Avvakum und Gercen*. Zürich 2000, 355 ff. (Basler Studien zur Kulturgeschichte Osteuropas 1)

Wahrheit erfüllt dabei oft die Funktion einer Selbstüberzeugung, dass man auch tatsächlich am Ziel der philosophischen Arbeit angelangt ist.

Eng verbunden mit dem Anspruch, eine Wahrheit zu verkünden, ist zweitens die *praktische Ausrichtung* des Philosophierens in Russland. Es ist bezeichnend, dass der Titel »Was tun?« gleich von drei gewichtigen russischen Autoren für weltanschauliche Werke gewählt wurde. Nikolaj Černyševskij (1828–1889) entwirft in seinem sozialutopischen Roman das Modell einer neuen Gesellschaftsordnung, die sich am rationalen Ideal eines kollektiven Verantwortungsbewusstseins orientiert. Lev Tolstoj (1828–1910) verfasst in den achtziger Jahren eine lange Programmschrift, in der er einen Rundumschlag gegen alle staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen führt und zu Aufrichtigkeit, Selbstkritik und tätiger Nächstenliebe aufruft. Schließlich ist auf die Abhandlung gleichen Titels von Vladimir Lenin (1870–1924) hinzuweisen, in der er die ideologischen Grundlagen des sozialrevolutionären Klassenkampfes in Russland formuliert. Trotz ihrer unterschiedlichen philosophischen Ausrichtung zeugen diese drei Arbeiten vom Bestreben ihrer Autoren, philosophische Konzepte vor allem im Hinblick auf ihre Anwendbarkeit im Leben zu entwickeln.

Drittens gehört zur russischen Philosophie eine starke *kritische* Komponente, die sich in erster Linie gegen die westeuropäische Tradition richtet. Besonders das kantische Erkenntnisinteresse wird von fast allen russischen Philosophen abgelehnt: Es reiche nicht aus, die menschliche Existenz auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit hin zu untersuchen, man müsse ihr vielmehr einen tieferen Sinn verleihen. Auch im Bereich der Ethik wird Kant immer wieder angegriffen. Die grundlegende russische Kritik am kategorischen Imperativ zielt auf die Selbstregulierung der individuellen Moral. Aus russischer Sicht darf das menschliche Verhalten nicht isoliert betrachtet werden, sondern muss metaphysisch oder religiös begründet werden. Auffallend an der russischen Kantkritik ist die Tatsache, dass der Königsberger Philosoph selten als autonomer Denker, sondern meistens als Symptom für eine grundsätzlich fehlgeleitete westliche Geisteskultur wahrgenommen wird. Deshalb fällt es den russischen Autoren auch leicht, die maßgeblichen westlichen Denksysteme auf eine rationalistische Generallinie zu bringen und von einer geistig-religiösen Position aus zu bekämpfen.

Viertens zeichnet sich das russische Philosophieren durch eine *spekulative Dimension* aus. Auch diese Besonderheit kann durch die nur teilweise Rezeption der kantischen Philosophie in Russland erklärt werden. Das russische Denken hat die kritische Wende der philosophi-

schen Arbeit weg von der Metaphysik hin zur Erkenntnistheorie nicht mitvollzogen. Die Konsequenzen dieses Ungenügens an Kant, das von russischen Autoren immer wieder formuliert wird, sind in ihrer Reichweite kaum zu überschätzen. Die russische Philosophie hat dem Sinnesapparat des einzelnen Individuums nie jene konstitutive Rolle bei der Welterkenntnis zugestehen wollen, die sie bei Kant spielt. Man denkt das Individuum immer von außen her, in seiner Beziehung zu Gott oder zur Gesellschaft. Das menschliche Subjekt wird deshalb in russischen Weltentwürfen in der Regel nicht als autonome Größe präsentiert, sondern als fremdbestimmtes Wesen, das idealerweise in einen übergeordneten Sinnzusammenhang eingebettet ist. Viele philosophische Texte haben ihre *raison d'être* gerade in der spekulativen Konstruktion eines solchen Sinnzusammenhangs. Inhaltlich können die konkreten Ausgestaltungen solcher Projekte ganz unterschiedlich ausfallen und bisweilen sogar zu abenteuerlichen Hypothesen führen – grundsätzlich aber bleibt der spekulative Grundgestus erhalten. Hier ist wohl auch der tiefere Grund für die letztlich konservative Themenwahl der russischen Philosophie auch noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu suchen: Man denkt über den Menschen, seine Freiheit, seine Bestimmung, seine Religion nach. Ludwig Wittgenstein, der mit seinem *Tractatus logico-philosophicus* 1918 den linguistic turn der modernen europäischen Philosophie einleitet, bleibt von russischen Denkern weitgehend unbeachtet. Ähnliches gilt auch für Namen wie Russell, Husserl, Heidegger oder Sartre. Sogar jene Philosophen, die im westlichen Exil Zugang zu den entscheidenden Publikationen hatten, interessieren sich kaum für die aktuellen Probleme der Philosophie, sondern wenden sich der Verfeinerung ihrer religiösen Systeme zu. Nicht selten führen solche Selbstabkoppelungen vom allgemeinen Wissenschaftsdiskurs in eine ausgeprägte Graphomanie: Die meisten der zahlreichen Bücher aus dem Spätwerk von Bulgakov, Berdjaev, Šestov oder Frank kommen ganz ohne Sekundärliteratur aus und zeugen auch in Aufbau und Formulierung von hastiger Arbeit.

Trotz ihrer zahlreichen Eigentümlichkeiten sollte man die russische Philosophie nicht als provinziell oder rückständig einschätzen. Was aus westlicher Sicht als logischer Fehler oder unwissenschaftliche Spekulation erscheint, erfüllt im Kontext der russischen Kultur oft eine wichtige gesellschaftliche Funktion: Viele Überzeugungen oder Argumentationsstrukturen, die den öffentlichen Diskurs in Russland prägen, sind ohne ihren philosophischen Vorlauf gar nicht zu verstehen. So wird auch heute das Individuum als Kernkategorie aufklärerischer

Gesellschaftskonzepte noch den Interessen der religiös oder national begründeten Gemeinschaft untergeordnet; ökologische Rücksichten können sich kaum gegen die dominierende Sicht der Natur als »blinder« und »lebensfeindlicher« Gewalt durchsetzen; Abstrakta und Ideale schließlich erscheinen in Russland oft als metaphysische Größen und nicht als sprachliche oder ideologische Konstrukte.

In diesem Sinne ist der Vorwurf der Ignoranz auch an die Adresse der westlichen Philosophie auszusprechen. Einer der wenigen europäischen Denker, die sich mit Russland befasst haben, ist Oswald Spengler (1880–1936). Deutlich unterscheidet Spengler in seinem Hauptwerk *Der Untergang des Abendlandes* (1918) die magische Weltauffassung der Russen vom faustischen Erkenntnisdrang der Westeuropäer. Dass Spengler mit diesem Konzept auch gleichzeitig die Grundlage für ein russisches Selbstbeschreibungsmodell geliefert hat, bestätigt Semen Frank in seiner Schrift *Die russische Weltanschauung* (1926). Frank zitiert Spenglers Auffassung der magischen russischen Kultur zustimmend und verweist darauf, dass die russische Philosophie sich nicht in erster Linie mit dem »Ich«, sondern mit dem »Wir« beschäftige.³ Sein Fazit darf als gültige Charakterisierung des russischen Denkens verstanden werden:

Die russische Philosophie ist in einem viel höheren Grade, als die westeuropäische, *Weltanschauungslehre*, ihr Wesen und Hauptziel besteht niemals in reiner Theorie, im interesselosen Begreifen der Welt allein, sondern immer in einer religiös-emotionalen *Sinngabe* der Welt [...].⁴

³ S. Frank: *Die russische Weltanschauung*. Darmstadt 1967, 30.

⁴ Ebd., 12.

Bibliographische Nachweise

- Nikolaj A. Berdjajev: »Razum i zdravij smysl«. In: Ders.: *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, social'nye i literaturnye (1900–1906)*. Sankt-Peterburg 1907, 428–437.
- Sergej N. Bulgakov: »Filosofija chozjajstva (reč' na doktorskome dispute)«. In: Ders.: *Sočinenija v dvuch tomach*. Moskva 1993, I, 298–308.
- Vladimir F. Ėrn: »Ot Kanta k Kruppu«. In: Ders.: *Meč i krest*. Moskva 1915, 20–34.
- Nikolaj F. Fedorov: »Vopros o bratstve, ili o rodstve, o pričinach nebratskogo, nerodstvennogo, t.e. nemirnogo, sostojanija mira i o sredstvach k vosstanovleniju rodstva. Zapiska ot neučenych k učenyj. Čast' III.«. In: Ders.: *Filosofija obščego dela. Stat'i, mysli, pis'ma*. Tom I. Vernyj [Almaty] 1906, 129–134.
- Pavel Florenskij: »Posleslovie«. In: Ders.: *Stolp i utverždenie istiny. Opyt pravoslavnoj feodicej v dvenadcati pis'mach*. Moskva 1914, 483–489.
- Semen Frank: »Tragizm i garmonija bytija«. In: Ders.: *Real'nost' i čelovek*. Sankt-Peterburg 1997, 391–401.
- Aleksej F. Losev: »Filosofija imeni. Predislovie«. In: Ders.: *Bytie, imja, kosmos*. Moskva 1993, 614–630.
- Nikolaj O. Losskij: »Intuitivizm«. In: Ders.: *Obščedostupnoe vvedenie v filosofiju*. Frankfurt am Main 1956, 66–81.
- Vasilij V. Rozanov: »Pol kak progressija nischodjaščich i voschodjaščich načal«. In: Ders.: *Ljudi lunnogo sveta*. S.-Peterburg 1913, 29–59.
- Lev Šestov: »Apofeos bespočvennosti. (Opyt adogmatičeskogo myšlenija). Predislovie«. In: Ders.: *Izbrannye sočinenija*. Moskva 1993, 329–341.
- Vladimir S. Solov'ev: »Kritika otvlečennyh načal. Predislovie«. In: Ders.: *Sočinenija v dvuch tomach*. Moskva 1990, I, 586–590.
- Gustav Špet: »Ideja osnovnoj nauki«. In: Ders.: *Javlenie i smysl. Fenomenologija kak osnovnaja nauka i ee problemy*. Moskva 1914, 1–8.
- Evgenij Trubeckoj: *Metafizičeskie predpoloženiya poznaniya. Opyt preodolenija Kanta i kantianstva*. Moskva 1917, 306–311.

Zur Aussprache der russischen Eigennamen

Die Schreibweise der russischen Eigennamen folgt im vorliegenden Band der wissenschaftlichen Transkription, die in vielen Fällen von der Phonetik abweicht. Für eine korrekte Aussprache und Betonung der Namen sind einige Besonderheiten zu beachten:

Nikolaj Berdjaev	»Nikoláj Berdjájeff«
Sergej Bulgakov	»Sergéj Bulgákoff«
Vladimir Ėrn	»Vladímir Ėrn«
Nikolaj Fedorov	»Nikoláj Fjódoroff«
Pavel Florenskij	»Pável Florénskij«
Semen Frank	»Semjón Frank«
Aleksej Losev	»Alexéj Lósseff«
Nikolaj Losskij	»Nikoláj Lósskij«
Vasilij Rozanov	»Wassílij Rósanow« (mit stimmhaftem s)
Lev Šestov	»Lew Schestóff«
Vladimir Solov'ev	»Vládimir Ssalawjóff«
Gustav Špet	»Gústav Schpet«
Evgenij Trubeckoj	»Jewgénij Trubezkój«

Personenregister

- Achmatova, Anna 266
Aischylos 278
Aksakov, Konstantin 288 f.
Aleksandr I., Zar 16
Aleksandr II., Zar 32
Aleksandr III., Zar 32
d'Alembert, Jean Le Rond 267
Alexander, Emanuel 164
Alexander der Große 132
Amiel, Henri Frédéric 89
Aristoteles 283
Athanasius von Alexandria, hl. 190
Augustinus 232
Avenarius, Richard 111
Averincev, Sergej 19
- Baader, Franz Xaver von 201
Bacon, Francis 267
Baltrušaitis, Jurgis 265
Baratynskij, Evgenij 301
Bataille, Georges 121
Baudelaire, Charles 213
Bebel, August 187
Bechtere, Vladimir 69
Beethoven, Ludwig van 232, 254
Bejlis, Mendel 66, 214
Belyi, Andrej 25, 209, 213, 267
Berdjaev, Nikolaj 18 f., 49, 61, 66, 95–103, 118, 121, 174, 193 ff., 210, 214, 234, 236, 249, 265, 267, 277, 303
Berezovskaja, Anna 117
Bergson, Henri 140, 146, 152–155, 224, 272 f., 283
Bezobrazov, Sergej 193
Binswanger, Ludwig 174, 176
Bismarck, Otto von 237, 241
Bogdanov, Aleksandr 144
Böhme, Jakob 27, 35, 101, 201, 203, 237
Brandes, Georg 117
Brentano, Franz Clemens 246
Brjusov, Valerij 25, 49, 51
- Brugsch, Heinrich Karl 83
Büchner, Ludwig 79
Bulgakov, Sergej 19, 96 f., 103, 187–195, 213, 232, 234, 250, 265, 277, 285, 303
- Čaadaev, Petr 10 f.
Cantor, Georg 224
Camus, Albert 115, 120 f.
Cassirer, Ernst 289 f.
Čechov, Anton 62, 123
Černyševskij, Nikolaj 302
Chitrovo, Sof'ja 31
Chladenius, Johann Martin 267
Chomjakov, Aleksej 11 f., 14
Čičerin, Boris 32, 110
Cohen, Hermann 174, 226, 255
Cvetaeva, Marina 61
- Daniël', Julij 20
Dante Alighieri 214
Darwin, Charles Robert 52, 143
Descartes, René 34, 46, 128
Dilthey, Wilhelm 267
Dionysios Areopagita 101, 112
Dostoevskij, Fedor 15, 32, 49, 51, 61 f., 90, 100, 110, 115 ff., 123, 127, 131, 135, 183, 212, 303
- Einstein, Albert 162, 281
Elizaveta, Zarin 9
Ėpstein, Michail 21
Ėrn, Vladimir 19, 172, 231–236
Erofeev, Viktor 118, 284
- Fechner, Gustav Theodor 288
Fedorov, Nikolaj 19 f., 45–52, 97, 190
Feuerbach, Ludwig 98, 188 f.
Fichte, Johann Gottlieb 17, 237 ff., 259, 283
Filofej 256

Fischer, Kuno 87, 237
 Florenskij, Pavel 18 ff., 67, 143, 192, 209–222, 231 f., 277, 282, 285
 Florovskij, Georgij 193
 Forel, Auguste 69
 Fourier, Charles 79
 Frank, Semen 18 f., 103, 169–178, 194 f., 233, 249, 277, 303 f.
 Freud, Sigmund 156

 Gadamer, Hans-Georg 269
 Gagarin, Pavel 48
 Geršenzon, Michail 175
 Gercen, Aleksandr 11, 110 f., 139, 301
 Gercyk, Evgenija 97
 Gessen, Sergej 233, 251
 Giacintova, Anna 210
 Gioberti, Vincenzo 235, 240
 Gippius, Zinaida 103
 Goethe, Johann Wolfgang von 196
 Gogol', Nikolaj 63, 65, 90 f., 101
 Golicyn, Aleksandr 16 f.
 Gor'kij, Maksim 50, 97, 219, 280
 Gregor von Nyssa, hl. 190
 Groys, Boris 21, 30, 266

 Hagemann, Georg 226
 Harnack, Adolf von 246
 Hartmann, Eduard 40, 52
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 12 ff., 34 f., 110, 126, 128, 196, 202, 237, 239, 246, 259, 267, 281 f., 292, 298
 Heidegger, Martin 176, 303
 Heine, Heinrich 134
 Hieronymus, hl. 166
 Hitler, Adolf 122, 220
 Humboldt, Wilhelm von 266
 Hume, David 134, 267, 271
 Husserl, Edmund 117, 140, 146, 266 f., 269, 281 f., 289 f., 303
 Huysmans, Joris-Karl 242

 Ilovajskij, Dmitrij 88
 Ivanov, Vjačeslav 213, 246, 249, 278

 Jagoda, Genrich 218
 Jakovenko, Boris 251
 Jeanne d'Arc, hl. 76 f.

Johannes Scotus Eriugena 112

 Kaganovič, Lazar' 280
 Kant, Immanuel 15, 17, 32, 34, 37, 46 f., 110, 118, 132, 129 f., 133 f., 139 f., 146, 199, 203, 212 f., 221, 236–42, 244 f., 253, 255, 257–260, 267, 269, 282 f., 302 f.
 Kartašev, A. V. 193
 Kautsky, Karl 187
 Kierkegaard, Sören 120
 Kireevskij, Ivan 11–14
 Kol'cov, Aleksej 85
 Kopernikus, Nikolaus 258, 260
 Krafft-Ebing, Richard 64, 79 f.

 Laird, John 164
 Lawrence, David Herbert 115
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 72, 110
 Lenin, Vladimir 18, 98, 174, 195, 279, 287, 302
 Lenormand, Henri-René 83
 Leo XIII., Papst 33
 Leont'ev, Konstantin 33
 Lermontov, Michail 63, 83 f., 86
 Liebknecht, Karl 187
 Locke, John 271
 Lomonosov, Michail 9 f.
 Losev, Aleksej 18, 68, 192, 213, 277–287
 Losskij, Nikolaj 18 f., 110, 139–146, 172, 265
 Lotman, Jurij 20
 Lunačarskij, Anatolij 98, 265
 Luther, Martin 119, 236 f.

 Malebranche, Nicolas de 85
 Mark Aurel 51, 89
 Martynova, Sof'ja 31
 Marx, Karl 87, 169 f., 188 f., 195, 198, 203
 Maškin, Serapion 224
 Maspero, Gaston 83
 Maximus Confessor 112
 Meister Eckhart 101, 237, 245
 Merežkovskij, Dmitrij 61, 66, 97, 103, 232
 Meyer, Ernst Richard Ludwig 246

Michajlovskij, Nikolaj 103, 110
 Mikulinskij, Semen 20
 Miljukov, Pavel 171, 252
 Mill, John Stuart 110 f.
 Moleschott, Jakob 79
 Moncrieff, Malcolm Matthew 154
 Montague, William 164
 Montesquieu, Charles-Louis de 267
 Morozova, Margarita 234, 251, 253
 Mozart, Wolfgang Amadeus 232
 Mussolini, Benito 122, 220

 Nabokov, Vladimir 61
 Natorp, Paul 282
 Newton, Isaac 72
 Nietzsche, Friedrich 30, 47, 115 ff., 119 ff., 123, 127, 130, 135, 170, 189, 240, 246, 249 ff., 300
 Nikolaj I., Zar 13 f., 17
 Nikolaus von Cues 173, 176, 178, 281
 Novgorodcev, Pavel 170, 193

 Odoevskij, Vladimir 17
 Origenes 110, 112, 232
 Ostwald, Wilhelm 246

 Pascal, Blaise 182
 Pasternak, Boris 50, 266, 301
 Peškova, Ekaterina 219, 281
 Peterson, Nikolaj 49
 Pirogov, Nikolaj 80, 82
 Planck, Max 224
 Platon 51, 110, 201, 203, 231, 251, 281 ff.
 Platonov, Andrej 50
 Plechanov, Georgij 139, 195
 Plotin 178, 201, 281 f.
 Podoroga, Valerij 21
 Poincaré, Henri 224
 Polyklet 281
 Potebnja, Aleksandr 289
 Proklos 281 f.
 Puškin, Aleksandr 63, 123

 Quesnay, François 198

 Račinskij, Grigorij 234
 Rhine, Joseph Banks 153

Ricardo, David 198
 Rickert, Heinrich 255
 Riehl, Alois 170
 Romanova, Katja 25 f.
 Rosmini, Antonio 235
 Rostovcev, Michail 155
 Rousseau, Jean-Jacques 51
 Rozanov, Vasilij 22, 61–69, 187, 214, 236
 Russell, Bertrand 303
 Ryklin, Michail 21

 Šaginjan, Mariëtta 214
 Sartre, Jean-Paul 303
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 12, 17, 27, 51, 110, 201, 203, 234, 239, 267
 Schleiermacher, Friedrich 12
 Schmoller, Gustav von 246
 Schopenhauer, Arthur 51 f., 63, 69, 257
 Schubert, Franz 232
 Schubert-Soldern, Richard von 226
 Šestov, Lev 19, 115–123, 249, 303
 Shakespeare, William 117 f., 123, 133, 135, 237
 Sigwart, Christoph 273
 Simmel, Georg 170
 Sinjavskij, Andrej 20
 Širinskij-Šichmatov, Fürst 17
 Šklovskij, Viktor 61
 Skovoroda, Grigoi 9 f., 234
 Skrjabin, Aleksandr 278
 Šmidt, Petr 210
 Smirnov, Igor' 21 f.
 Smith, Adam 198
 Sokolova, Valentina 280
 Sokrates 84, 89, 120
 Solženicyn, Aleksandr 20
 Solov'ev, Vladimir 15, 19 f., 25–37, 45, 49 f., 69, 98, 101, 110, 139, 169, 172, 178, 190 ff., 201, 203 f., 231 f., 234, 249, 253, 258, 277, 281
 Solov'ev, Sergej (1820–1879) 25, 27
 Solov'ev, Sergej (1885–1942) 25
 Spencer, Herbert 110, 271
 Spengler, Oswald 304
 Špet, Gustav 18, 265–269
 Spinoza, Baruch 30, 84 f., 89, 110, 294

Stalin, Josif 19, 122, 281	Trubeckoj, Evgenij 234, 249–257
Stankevič, Nikolaj 18	Trubeckoj, Sergej 232, 249
Steiner, Rudolf 235	Turgenev, Ivan 90, 117
Stepun, Fedor 251	Turgot, Anne Robert Jacques 267
Stirner, Max 189, 257	
Strachov, Nikolaj 63	Ul'janova, Mar'ja 281
Struve, Petr B. 103, 170, 193, 195	Uvarov, Sergej 17
Suslova, Apollinaria 61 f.	
Suvorin, A. V. 62	Vasilij, hl. 85
Švarcman, Jehuda Leib, s. Šestov, Lev	Vogt, Karl 79
Svencickij, Valentin 232 f.	
Swedenborg, Emanuel 27, 35	Wagner, Richard 278
	Weininger, Otto 64, 69
Tacho-Godi, Aza 284 f.	Windelband, Wilhelm 139, 170, 241
Tannery, Jules 224	Wittgenstein, Ludwig 285 f., 303
Tareev, Michail 74	Wundt, Wilhelm 139, 226, 246
Théry, Edmond 195	
Tjutčev, Fedor 301	Ždanov, Andrej 19
Tolstaja, Sof'ja 31	Zelinskij, Faddej 155
Tolstoj, Aleksej K. 31 f.	Zen'kovskij, Vasilij 30, 193
Tolstoj, Lev 35, 49 f., 69, 89, 117, 119, 121, 123, 127, 130, 237, 301 f.	Zenon von Elea 224
Trockij, Lev 214, 221	Žukovskij, Vasilij 85