
PHILOSOPHISCHE VORTRÄGE
VERÖFFENTLICHT VON DER KANT-GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN V. PAUL MENZER U. ARTHUR LIEBERT. Nr. 29

Die russische Weltanschauung

von

Dr. Simon Frank

ehemals Professor der Philosophie in St. Petersburg
z. Z. Professor am russischen wissenschaftlichen Institut
in Berlin

1 9 2 6

LAG ROLF HEISE / CHARLOTTENBURG 2

PHILOSOPHISCHE VORTRÄGE
VERÖFFENTLICHT VON DER KANT-GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN V. PAUL MENZER U. ARTHUR LIEBERT. Nr. 29

Die russische Weltanschauung

von

Dr. Simon Frank

ehemals Professor der Philosophie in St. Petersburg
z. Z. Professor am russischen wissenschaftlichen Institut
in Berlin

1 9 2 6

PAN-VERLAG ROLF HEISE / CHARLOTTENBURG 2

**Erweiterte Fassung des Vortrages, gehalten am 26. V.
1925 in der Berliner Ortsgruppe und wiederholt in
mehreren anderen Ortsgruppen der Kant-Gesellschaft**

**BUCHDRUCKEREI PAUL MÜLLER
MÜNCHEN 2, NW 8**

Indem ich versuche, einen Umriß dessen, was man „russische Weltanschauung“ nennen darf, zu skizzieren, nötigt mich dies Thema zuerst zu einem kurzen Vorwort darüber, was eigentlich solch eine Aufgabe bedeutet und wie sie überhaupt lösbar ist. Eine Weltanschauung ist immer das Werk und gleichzeitig der Ausdruck eines schaffenden individuellen Geistes, einer geistigen Persönlichkeit. In einem letzten, ganz konkreten und aktuellen Sinne gibt es eigentlich soviel Weltanschauungen, wieviel es einzelne schaffende Persönlichkeiten oder Genien gibt. In diesem Sinne könnte man überhaupt nicht von „russischer Weltanschauung“, sondern nur von *den* russischen Weltanschauungen sprechen, und ich müßte Ihnen eine ganze Reihe von einzelnen Systemen oder Lehren unserer großen Denker vorführen. Versucht man aber, aus allen diesen einzelnen Lehren oder Systemen durch ihre Vergleichung untereinander etwas Gemeinsames, sozusagen eine gemeinsame Weltanschauung aller, herauszufinden, so ist, bei der Größe und Tiefe der individuellen Verschiedenheiten, das Resultat zu dürftig und abstrakt-allgemein, um ein ernstes Interesse zu verdienen und als irgendwie geformte und einheitliche Weltanschauung zu gelten. Auch darf nicht ohne weiteres jeder Denker eines Volkes in demselben Sinne und in demselben Grade als Repräsentant oder Exponent des nationalen Geistes gelten. Hier, wie überall, ist das wirklich bedeutend und lebendig Allgemeine nicht durch einfache Vergleichung von vielem verschiedenen und Abstraktion des ihnen Gemeinsamen zu gewinnen; man muß im Gegenteil schon von vornherein von einer konkreten Einheit ausgehen. Nun ist aber eine nationale Weltanschauung, als Einheit gefaßt, natürlich niemals eine nationale Lehre oder ein nationales System; so was gibt es überhaupt nicht, sondern es handelt sich eigentlich um nationale Eigenart des Denkens selber, um eigentümliche geistige Tendenzen und Richtungslinien, im letzten Sinne um das Wesen des nationalen Geistes selber, das nur durch eine gewisse ursprüngliche Intuition erfaßt wird. Andererseits aber traue ich mir gar nicht zu, mich in die Tiefen einer mystischen Psychologie der sogenannten „Volkseele“, in unserem Falle der „russischen Seele“ zu stürzen. Ein solches Unternehmen ist immer zu subjektiv gefärbt, um auf volle wissenschaftliche Objektivität Anspruch zu erheben; und das Resultat ist notwendig ein Schema, und dazu noch ein ziemlich problematisches Schema. Wir sind also angewiesen, bei der Lösung dieses schwierigen Problems sozusagen

einen Mittelweg einzuschlagen; der Gegenstand unserer Untersuchung ist nicht die geheimnisvolle und hypothetische „russische Seele“ als solche, sondern doch ihre, sozusagen objektiven Äußerungen und Früchte, nämlich hauptsächlich die in den Anschauungen und Lehren der russischen Denker objektiv und für jeden greifbar vorliegenden Ideen und Philosophemen; dazu müssen wir noch, um unser Material nicht unübersehbar zu machen, uns nur mit einer Periode des russischen Geisteslebens, nämlich mit dem 19. Jahrhundert begnügen. Andererseits muß aus diesem Material „die russische Weltanschauung“, die Eigentümlichkeit der russischen Denkart nicht als etwas abstrakt-allgemeines, sondern als etwas ganz konkretes und wirklich einheitliches, durch intuitive Vertiefung und Einfühlung gewonnen werden. Bei allen Schwierigkeiten, den inneren Gehalt eines nationalen Geistes in Begriffe zu fassen, und in einer einheitlichen Weltanschauung auszudrücken — ganz zu schweigen von der Unmöglichkeit, ihn durch irgendeine begriffliche Umschreibung zu erschöpfen — müssen wir doch von der Voraussetzung ausgehen, daß es einen nationalen Geist, als eine wirklich konkrete, geistige Persönlichkeit überhaupt gibt, und daß wir durch Untersuchung seiner Schöpfungen zum Verständnis und nachfühlendem Ergreifen seiner inneren Tendenzen und Eigentümlichkeiten gelangen können. Wer da meint, ein Volk wäre überhaupt keine konkrete geistige Persönlichkeit, sondern nur ein Kollektivbegriff, eine Sammlung von Einzelmenschen, der verneint eigentlich die innere objektive geistige Einheit des Volkes, und für den würde damit auch das ganze Thema einer nationalen Weltanschauung gegenstandslos.

Solch ein geistiges Vordringen zum Erfassen des intuitiven Wesens der russischen Weltanschauung ist zugleich der einzige Weg, auf dem man zu einem wirklichen Verstehen und zu einer objektiven Schätzung *der russischen Philosophie gelangen kann*. Spricht man von der „russischen Philosophie“, so muß man von Anfang an genau bestimmen, was unter „Philosophie“ gemeint und in welchem Sinne dieser Begriff verstanden wird. Es gab und gibt natürlich in Rußland auch eine „Philosophie“ oder, besser gesagt, philosophische Werke in der gewöhnlichen, schulmäßig-systematischen Form, in der zumeist „Philosophie“ im Westen getrieben wird. Untersucht man aber diese philosophische Literatur rein an sich, ohne Beziehung zu ihrem allgemeinen geistigen Hintergrunde, so fällt es schwer, das wirklich Wichtige und Originelle in ihr von der Menge des durch die westliche Schultradition bestimmten abzusondern, und das in ihr herauszufinden, was für einen, der schon die westeuropäische Philosophie kennt, zur Bereicherung und Vertiefung der philosophischen Weltanschauung in irgendeinem bedeutenden Maße benutzt werden könnte. Hier gilt es, mit Bescheidenheit festzustellen, daß die philosophische Forschung in Ruß-

land — wie auch die wissenschaftliche Forschung überhaupt — noch sehr jung ist und sozusagen im Beginne ihrer Laufbahn steht. Erst in den letzten Dezennien des neunzehnten und im zwanzigsten Jahrhundert entsteht in Rußland eine wirklich bedeutsame philosophische Literatur (in dem hier gemeinten Sinne), die, mit allen Forschungsmethoden und Ergebnissen des westeuropäischen Denkens ausgerüstet, gleichzeitig an tiefe Eigentümlichkeiten der nationalen Denkungsart anknüpft und sowohl durch ihre Originalität wie durch die Wichtigkeit ihrer Ergebnisse allgemeines Interesse wirklich beanspruchen darf.

Dies ist ein, wie man hoffen darf, vielversprechender Anfang, aber doch nur ein Anfang, der bis jetzt im russischen Geistesleben keine besonders große Rolle spielt und dessen Bedeutung nur in einem viel weiteren geistigen Zusammenhange beurteilt werden kann. Würde eben dieser geistige Zusammenhang fehlen, könnte man nicht noch in einem ganz anderen Sinne von „russischer Philosophie“ sprechen, so könnte man vielleicht überhaupt nicht von der „russischen Philosophie“, sondern höchstens nur von den in Rußland erschienenen philosophischen Werken reden. Hier muß man sich aber daran erinnern, daß auch im westeuropäischen Denken und Geistesleben der Begriff der Philosophie in einem weiteren Sinne gebraucht wird und notwendig gebraucht werden muß. Wenn unter Philosophie nur eine bestimmte Wissenschaft, ein gewisses, irgendwie abgegrenztes Gebiet der wissenschaftlich-systematischen Forschung verstanden werden müßte, dürfte dann noch ein Sokrates, vielleicht auch ein Plato überhaupt als Philosoph gelten? Dürften dann zur deutschen Philosophie die deutsche Mystik, Meister Eckehardt, Jakob Böhme, Baader, mitgerechnet werden? Dürfte der vielleicht einflußreichste deutsche Denker der letzten Generation, Friedrich Nietzsche, noch Philosoph genannt werden? Die Philosophie ist ihrem Wesen nach eben nicht nur Wissenschaft; vielleicht ist sie sogar nur in einem abgeleiteten Sinne überhaupt Wissenschaft; primär, in ihrem wurzelhaften Wesen, ist sie überwissenschaftliche *intuitive Weltanschauungslehre*, die mit der religiösen Mystik in einer sehr engen — hier weiter nicht zu bestimmenden — Verwandtschaftsbeziehung steht. Nimmt man aber die Philosophie in dieser ihrer weiteren und zugleich tieferen Bedeutung, so darf man mit Recht von einer russischen Philosophie sprechen, die einerseits ein wirklich eigentümliches einheitliches Gepräge hat und andererseits bedeutsam genug ist, um auch bei einem Westeuropäer ein wirkliches inneres, nicht nur literar-historisches Interesse zu wecken.

Es ist eben eine Eigentümlichkeit der russischen Denkungsart, daß sie sozusagen von Hause aus intuitiv angelegt ist. Das nur Systematische und Begriffliche im Erkennen erscheint ihr zwar nicht als Nebensache, doch aber als etwas schematisches, das der vollen und leben-

digen Wahrheit doch nicht ebenbürtig ist. Die tiefsten und bedeutendsten Gedanken und Ideen wurden in Rußland nicht in systematischen, wissenschaftlichen Werken, sondern in ganz anders gearteten literarischen Formen ausgesprochen. So haben wir bekanntlich eine von tiefen philosophischen Lebenseinsichten durchdrungene schöne Literatur: außer den allgemein bekannten Namen von Dostojewski und Tolstoi erinnere ich nur noch an Puschkina, Lermontow, Tjutschew, Gogol; die eigentliche literarische Form des russischen philosophischen Schaffens aber ist der freie literarische Aufsatz, der nur selten ausdrücklich einem bestimmten philosophischen Thema gewidmet, gewöhnlich eine Gelegenheitsschrift ist, die, an irgendein ganz konkretes Problem des geschichtlichen, politischen oder literarischen Lebens anknüpfend, nebenbei die tiefsten und wichtigsten Fragen der Weltanschauung behandelt. Solcher Art sind zum Beispiel die meisten Werke der Slawophilen (deren Führer, wie Chomjakow und Kizejewsky, zu den bedeutendsten und originellsten russischen Denkern gehören), ihres Hauptgegners Tschaadajew, des genialen Denkers Konstantin Leontjew, Wladimir Solowjew und anderer mehr.

Diese typische literarische Form der russischen Weltanschauungslehre ist nicht nur durch äußere historische Umstände und Traditionen bedingt. Wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß sich darin die Jugendlichkeit, sozusagen die äußere Unreife des russischen Geistes abspiegelt, und wenn auch, wie gesagt, in den letzten Dezennien die Tendenz wächst, die Grundlagen der nationaleigentümlichen russischen Weltanschauung in systematische, logisch-begrifflich streng durchdachte Formen zu bringen, so hängt doch die bis jetzt vorherrschende freie und außerwissenschaftliche Form des philosophischen Schaffens bis zu einem gewissen Grade mit dem — weiterhin zu schilderndem — Wesen der russischen Weltanschauung selbst zusammen. Hier genügt es, vorläufig festzustellen, daß die russische Philosophie in einem viel höheren Grade, als die westeuropäische, eben Weltanschauungslehre ist, daß ihr Wesen und Hauptziel niemals in reiner Theorie, im interesselosen Begreifen der Welt allein, sondern immer in einer religiös-emotionalen *Sinngebung* des Lebens besteht, und daß sie also nur von diesem Standpunkte aus, durch Vertiefung in ihre religiös-weltanschauliche Wurzel begriffen werden kann.

I.

Am leichtesten dringen wir zu einem wirklichen Erfassen und zu einem inneren Verständnis der russischen Weltanschauung, der typischen Eigentümlichkeiten des russischen Geistes vor, wenn wir sie mit den vielleicht uns besser bekannten und weniger fragwürdigen Eigentümlichkeiten anderer nationaler Denkungsarten vergleichen.

Dazu müssen wir einige ganz bestimmte Denkungsrichtungen und geistige Motive wählen, die in der philosophischen Literatur ihre genauen Ausprägungen erhalten haben und gleichzeitig als typisch für irgendeinen nationalen Geist gelten können, deren wir uns als fester Orientierungslinien bedienen können. Als solche Orientierungslinien wähle ich zuvorderst einige Denkungsrichtungen, die nicht zu dem materiellen Inhalte einer Weltanschauung gehören, sondern die ihre formale Natur als Erkenntnistypus charakterisieren; wenn sie auf den ersten Blick auch nebensächlich und unbedeutend erscheinen mögen, so hoffe ich zu zeigen, daß wir eben durch sie am tiefsten zu den nationalen Geistes Eigentümlichkeiten vordringen. Da haben wir z. B. den sehr charakteristischen Unterschied zwischen Empirismus und Rationalismus. Der Empirismus, der Hang, die unmittelbare und konkrete Erfahrung als einzige Quelle und Stützpunkt der ganzen menschlichen Erkenntnis zu betrachten, bildet bekanntlich eine eigentümliche Tendenz des englischen nationalen Geistes, von Francis Bacon, ja von Roger Bacon und William Occam, also vom Spätmittelalter an bis zum J. St. Mill und dem modernen Pragmatismus. Dagegen würde den französischen Geist, von Descartes, ja vielleicht schon von der mittelalterlichen französischen Scholastik an, der Hang zum Rationalismus charakterisieren, die Neigung, das Wissen auf abstrakt-logischen Zusammenhängen und auf logischer Evidenz aufzubauen. Wie stellt sich nun der russische Geist zu diesen beiden Denkungsarten?

Hier könnte man erstens sagen, daß das russische Denken ganz entschieden *antirationalistisch* ist. Dieser Antirationalismus ist aber weder mit *Irrationalismus*, d. h. mit irgend einer romantisch-lyrischen Verschwommenheit und Unklarheit, mit logischer Undifferenziertheit des Geisteslebens identisch, noch bedeutet er einen Abscheu gegen exakte Wissenschaft überhaupt oder eine Unfähigkeit zu ihr. Was das letztere betrifft, so genügt es, darauf hinzuweisen, daß Rußland, trotz der sehr späten Entwicklung der Wissenschaftspflege (die erste Moskauer Universität wurde bekanntlich erst im Jahre 1755 gegründet), einige wirklich geniale Männer der exakten Wissenschaft hervorgebracht hat: ich erinnere hier — um nur von den höchsten Größen zu sprechen — an den Universalgelehrten Lomonosow noch im 18. Jahrhundert, an den genialen Entdecker der Pangeometrie, Lobatschewsky und an den nicht minder genialen Entdecker des Periodensystems der chemischen Elemente, Mendelejeff. Eine der wichtigsten psychologischen Bedingungen für exakte Wissenschaftlichkeit, eine gewisse verstandesmäßige Nüchternheit und logische Klarheit — ist für die russische Geistesart sogar sehr charakteristisch. (Diese Eigentümlichkeit kann sich bisweilen auch zu einem wirklichen Rationalismus steigern, wie er sich z. B. in der Weltanschauung von Tolstoi und in den russischen rationalistischen Volkssekten äußert.) Was aber

das erste, nämlich den Irrationalismus, betrifft, so darf man wohl sagen, daß dem russischen religiösen Geiste, der doch am besten die nationale Geistesart widerspiegelt, ein unwiderstehlicher Drang zur Spekulation, zur philosophischen Tiefe und Gründlichkeit angeboren ist, und daß ihm nichts so sehr widerspricht, als ein lyrisch-verschwommener Subjektivismus, der gewisse westliche religiöse Sekten und Richtungen auszeichnet. Geistige Nüchternheit, Abstinenz von jeder Art Entzückungszuständen und Exaltation, ist eine der charakteristischen Forderungen der national-russischen asketischen Praxis; und damit stimmt auch, daß der genialste national-russische Dichter Puschkina ausdrücklich vor einer Vermischung zwischen poetischer Inspiration und subjektiver Entzückung warnt und auf die kalte Nüchternheit der wirklichen poetischen Inspiration hinweist. Es ist eben nicht wahr, daß dem russischen Geiste — wie man es oft behauptet hört — das, was Nietzsche das „apollinische“ Element nannte, ganz fehlt und in ihm nur das „dionysische“ allein vorherrscht. Das Wesen des russischen Geistes muß eben nicht nach Dostojewski allein, sondern zugleich nach *Puschkin* beurteilt werden. Der russische Antirationalismus bedeutet nichts weiteres, als daß der russische Geist sich eben weigert, in der logischen Evidenz und in logischen Zusammenhängen allein den Ausdruck der letzten und vollen Wahrheit zu erblicken. In diesem Sinne darf man sagen, daß der russische Geist entschieden *empiristisch* ist: das Kriterium der Wahrheit ist für ihn immer im letzten Grunde die *Erfahrung*.

Nun merken wir aber sofort den prinzipiellen Unterschied zwischen dem englischen und russischen Empirismus: er ist in der philosophischen Literatur beider Völker ganz ausdrücklich ausgesprochen. Für den englischen Empirismus ist Erfahrung gleichbedeutend mit *sinnlicher Evidenz*; sie ist restlos in ein Komplex sinnlicher Empfindungsdata zerlegbar; etwas „erfahren“ heißt im englischen Sinne auf etwas Äußeres, durch sinnliche Wahrnehmung Greifbares, zu stoßen. Entschieden anders ist der Sinn des russischen Begriffes der Erfahrung. Erfahrung bedeutet für den Russen im letzten Sinne immer das, was man unter Lebenserfahrung versteht. Etwas „erfahren“ heißt, durch inneres Erleben und nachfühlendes Verständnis sich etwas zu eigen machen, es innerlich zu ergreifen und in seiner vollen Lebendigkeit zu besitzen. Erfahrung heißt hier also, logisch gesprochen, nicht das äußere Berühren des Gegenstandes, wie es durch sinnliche Wahrnehmung geschieht, sondern das Aneignen der vollen Wirklichkeit des Gegenstandes selbst durch den menschlichen Geist in seiner lebendigen Ganzheit. Und gegenüber dieser Erfahrung ist auch die logische Evidenz nur, sozusagen, ein Berühren der äußeren Oberfläche der Wahrheit, ohne Vordringen zu ihrem inneren Kerne, und bleibt deshalb der vollen und konkreten Wahrheit immer inadäquat.

Dieser Begriff der Erfahrung liegt nicht nur unausgesprochen der ganzen russischen Denkart und der russischen Philosophie zugrunde; er ist auch, wie schon gesagt, ganz ausführlich und klar in der russischen Philosophie, in der, dem Westen noch ganz unbekannt, eigentümlichen national-russischen Erkenntnistheorie, begründet worden. Ehe ich aber versuche, diese russische Erkenntnistheorie ihrem Inhalte nach darzustellen, muß ich hier die prinzipielle Frage über das Wesen der Erkenntnistheorie kurz berühren.

Es ist ganz merkwürdig, daß die russische Philosophie — so wie man es auch von der deutschen Philosophie seit Kant sagen darf — *auf ihre Art* sich auf einer Erkenntnistheorie aufbaut, und daß also die Erkenntnistheorie für sie eine nicht minder grundlegende Bedeutung hat, als für die deutsche. In einem ganz anderen Sinne freilich, als für die letztere. Die Erkenntnistheorie in ihrer, in Deutschland bis zur letzten Zeit geläufigen Form, die aus dem Kantianismus stammt und mit ihm innerlich verbunden ist, ist ihrem ganzen Vorhaben und Stile nach der diametrale Gegensatz zu dem, was man das Wesen der russischen Philosophie nennen darf. Sie scheint nämlich in der deutschen philosophischen Literatur in einem gewissen Gegensatze zu der Aufgabe der Philosophie, als Weltanschauungslehre, zu stehen. Als reine und strenge Wissenschaft, und zwar als Wissenschaft, deren Ziel es ist, die Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis zu überwachen und jeder kühnen, auf das Sein selber gerichteten und von metaphysischen Interessen getragenen Forschung vorzubeugen, scheint sie jedenfalls weit von den Weltanschauungsfragen entfernt zu sein und in einem gewissen ständigen Kampfstadium zu ihnen sich zu befinden. Ist es möglich, daß die Erkenntnistheorie die Grundlage einer Philosophie bildet, deren ganzes Wesen eben im Streben zu einer positiven, religiös-metaphysischen Weltanschauung liegt? Ist es, mit anderen Worten, möglich, die Erkenntnistheorie selber als integrierenden Teil einer metaphysischen Weltanschauung zu betrachten, sie als eine Weltanschauungsfrage zu behandeln?

Es genügt, an die Systeme von Fichte und Hegel zu erinnern, um diese Frage zu bejahen. In der letzten Zeit wird es auch in der deutschen Philosophie — ich erinnere an die Namen Max Scheler und Nicolai Hartmann — wieder immer klarer empfunden, daß die Erkenntnistheorie nicht eine kalte und formale sozusagen Polizeiwissenschaft ist, die das metaphysische Streben normiert und in Banden hält, sondern selber ein Teil, und zwar der grundlegende Teil der Ontologie, ein positives Eindringen in das Innere der geistigen Welt. Eben insofern wir leidenschaftlich metaphysischen Fragen nachgehen, wie etwa: was ist eigentlich der Mensch? welchen Sinn hat sein Leben? in welcher Beziehung steht er zu den letzten Urgründen des Seins?, — so wird die Frage nach dem Wesen und Sinn der menschlichen

Erkenntnis unabwendbar. Denn die Tatsache der Erkenntnis ist nicht nur im allgemeinen selber ein Teil des Seins, sondern auch — wenn wir den Begriff der Erkenntnis genügend tief fassen — eben derjenige Teil, in dem das metaphysische, sozusagen übernatürliche Wesen des Menschen am klarsten hervortritt.

Diese kurze Andeutung mag hier genügen; es kann nicht meine Aufgabe sein, sie hier systematisch zu entwickeln. Sie dient mir nur als eine vorläufige Rechtfertigung meines Versuches, bei der Darstellung der russischen Weltanschauung meinen Ausgangspunkt bei ihrer Erkenntnistheorie zu nehmen. Ihre Grundlage bildet, wie gesagt, der Begriff *der Lebenserfahrung*.

An der Schwelle der russischen Philosophie erscheint am Ende des 18. Jahrhunderts die merkwürdige Gestalt eines Volksdenkers, des ukrainischen Denkers Skoworoda — einer Art von russischem Sokrates — der nicht nur sein ganzes Denken, sondern auch sein ganzes Leben dem Beweise widmet, daß wirkliches Wissen und Leben im letzten Sinne ein und dasselbe sind. Dann führt der eigentümliche russische philosophische Denker, der erste Slawophile, Iwan Kirejewsky in die philosophische Literatur den Begriff des „lebendigen Wissens“, oder, buchstäblich übersetzt, des „Lebenwissens“ („schivosnanie“) ein, als der einzigen Grundlage der wirklichen und vollen Erkenntnis, und stellt ihn in scharfer Pointierung der herrschenden, gewöhnlichen abstrakten Erkenntnis gegenüber. Auf der Forderung, dieses Lebenwissen zur Grundlage sowohl der ganzen individuellen Weltanschauung und Lebensführung, als auch der Gesellschaftsordnung zu machen, gründet er sein Ideal einer organischen Totalität des Lebens im Gegensatz zu der im Westen herrschenden rationalistischen Zersplitterung und Erstarrung des Lebens. Und dieser Begriff spielt auch bei seinen Nachfolgern, z.B. bei Samarin und in der ganzen Literatur der Slawophilen eine grundlegende Rolle. Wl. Solowjew, in seinem theoretischen Hauptwerke „Kritik der abstrakten Prinzipien“, das im allgemeinen, im Anschluß an die soeben erwähnte Anschauung von Kirejewsky, dem Beweise gewidmet ist, daß die Wahrheit des Seins eine konkrete alleinige Totalität ist, die in keinem einzelnen abstrakten Prinzip weder im Erkennen noch in der Sittlichkeit adäquat und erschöpfend dargestellt werden kann, entwickelt in diesem Zusammenhange auch eine eigentümliche Erkenntnistheorie, deren Kern in einer Theorie des Glaubens, als lebendiger Erfassung des Seins, besteht. Weder der Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung, noch der des rationalen Denkens gewährt uns einen wirklichen Zugang zum Sein, zu der Wirklichkeit. Die Empfindungsdata sind eben nur als solche, und nur für den Augenblick ihrer Wahrnehmung, also in rein subjektivem Sinne gewiß; die Ideen aber, oder allgemeinen Begriffe des rationalen Denkens besitzen andererseits eine rein hypo-

thetische Geltung; beides, sowohl Empfindungsdata als Denkinhalte, werden von uns auf ein gegenständliches, von unserem Bewußtsein unabhängiges Sein bezogen und als dessen Inhalt erkannt. Woher kommt aber dieser Begriff des gegenständlichen Seins selber, ohne Beziehung zu dem unsere Wahrnehmungen und Gedanken überhaupt keinen Erkenntniswert haben? Wie gesagt, können wir zu ihm weder durch Erfahrung, noch durch Denken gelangen. Sowohl Empirismus als Rationalismus verkennen also das Zentralwesen, den Kernpunkt der Erkenntnis. Zum Sein gibt es keinen äußeren Weg überhaupt; denn jeder äußere Weg kann nur zu einem äußeren Zusammentreffen führen, das eben nur für diesen Augenblick der Erkenntnis Gewähr leistet. Der Sinn aber der Erkenntnis besteht eben in ihrer Transzendenz, in der Gewißheit ihrer Geltung außerhalb des Erkenntnisaktes selber. Es muß also ein inneres Zeugnis vom Sein geben, ohne das die Tatsache der Erkenntnis unerklärbar bleibt. Dieses innere Zeugnis ist eben der *Glaube* — nicht im gewöhnlichen Sinne eines blinden, unbegründeten Fürwahrhaltens, sondern im Sinne einer primären und ganz unmittelbaren Evidenz, eines mystischen Eindringens in das Sein selber.

Dieser Gedankengang von Solowjew, der, wie der Kundige sofort einsehen kann, gewisse Anklänge an die Ideen von Jacobi, aber auch von Baader und von der Schellingschen Philosophie der letzten Periode enthält, birgt in nuce eine ontologische Erkenntnistheorie, gegründet auf einer prinzipiellen Kritik des Idealismus, in sich. Um sie aber richtig würdigen zu können, müssen wir vorher in allgemeiner Form ein anderes Prinzip der russischen Weltanschauung in Betracht ziehen.

II.

Mit dieser Richtlinie der russischen Weltanschauung, die durch den Begriff der Lebenserfahrung, als der Grundlage der Wahrheitserkenntnis bestimmt wird, steht nämlich in engem Zusammenhange ein anderer, scharf ausgeprägter Zug der russischen Weltanschauung: das ist ihr Hang zum Realismus oder, besser gesagt, zum *Ontologismus*, die Unmöglichkeit für sie, sich mit irgendeiner Form von Idealismus oder Subjektivismus zu befriedigen. Es ist in diesem Sinne sehr symptomatisch, daß, trotz dem größten Interesse, das immer in Rußland der deutschen Philosophie entgegengebracht wurde, weder Kant noch Fichte jemals eine irgendwie tiefe und nachhaltende Wirkung in Rußland gehabt haben. Dagegen war die Wirkung der mehr ontologisch gehaltenen Systeme von Hegel und Schelling außerordentlich groß. Auch ist die Kritik der kantischen Philosophie und der Kampf gegen den Kantianismus ein ständiges Thema des russischen philosophischen Denkens.

Man fühlt, daß die Überwindung des philosophischen Idealismus für die russische Philosophie sozusagen eine Lebensfrage ist. Ich versuche zuerst, das Grundthema dieser Geistesrichtung, in dem sich ein sehr bedeutender Unterschied zwischen dem neueren westeuropäischen und dem russischen Denken abspiegelt, in seinem Hauptzuge darzustellen.

Für die westeuropäische Philosophie nicht nur seit Kant, sondern schon seit Descartes und Locke ist das erste unmittelbare, das Selbst-evidente nicht das Sein, sondern immer nur das Bewußtsein oder das Wissen (von dem Unterschiede der verschiedenen Formulierungen darf ich hier absehen). Das Sein ist entweder im absoluten Sinne überhaupt für das Wissen unerreichbar und durch sein phänomenales Bild im Bewußtsein ersetzt (wie bei Kant), oder jedenfalls nur durch die Vermittlung des Wissens, also durch das Bewußtsein gegeben. In der berühmten und sehr charakteristischen Formel von Descartes „Cogito, ergo sum“ ist das einzige evidente Sein, nämlich das Sein meiner selbst, doch nur als *Schluß* (wenn auch als selbstevidenter Schluß) von meinem Denken gegeben. Für einen in den Begriffen des westeuropäischen Denkens erzogenen Geist scheint diese Sachlage selber ganz evident, und das Gegenteil ihr ganz unmöglich zu sein. Diese vermeintliche Selbstverständlichkeit des Idealismus ist auch in den bekannten Worten Kants ausgedrückt: „Außer unserer Erkenntnis haben wir doch nichts, womit wir unsere Erkenntnis vergleichen könnten.“ Es ist auch nicht nur eine abstrakte philosophische Theorie, eine durch irgendwelche theoretischen Gründe vermittelte These, sondern es ist eine unmittelbare Äußerung einer sozusagen unwillkürlichen Lebensauffassung. Der neuere westeuropäische Mensch empfindet sich eben als ein individuelles denkendes Bewußtsein, und alles übrige, als nur für dieses Bewußtsein und durch seine Vermittlung gegebenes. Er fühlt sich nicht im Sein eingewurzelt oder vom Sein getragen, und sein eigenes Sein empfindet er nicht als eine Äußerung eben des *Seins* selber, sondern als eine ganz andere Instanz, die dem Sein gegenübersteht; er fühlt sich also sozusagen vom Sein geschieden, und kann zu ihm nur auf dem Umwege einer bewußten Erkenntnis gelangen. Ein ganz anderes Lebensgefühl äußert sich in der russischen Weltanschauung, die eben deshalb auch nach einer ganz anderen philosophischen Theorie strebt. Diese Philosophie versuche ich hier natürlich nicht zu begründen, sondern nur darzustellen und klar zu machen. Dem russischen Geiste erscheint der Weg vom „cogito“ zum „sum“ immer ganz künstlich; der rechte Weg führt für ihn im Gegenteil nur vom „sum“ zum „cogito“. Was unmittelbar evident ist, nicht durch irgend ein anderes erst erscheinen und erfaßt werden muß, nur auf sich selbst beruht und durch sich selbst sich darstellt, ist eben das *Sein selber*. Das Sein ist nicht durch das Bewußtsein oder für das

Bewußtsein, als sein gegenständlicher Inhalt, gegeben, sondern, da unser Ich, unser Bewußtsein nichts anderes ist, als eine Äußerung, sozusagen eine Abzweigung des Seins selber, so tritt das Sein ganz unmitttelbar in uns hervor. Nicht müssen wir vorher etwas „erkennen“. eine Erkenntnis verwirklichen, um zu einem Sein zu gelangen; sondern im Gegenteil, um etwas zu erkennen, muß man doch vorher schon *sein*. Und eben durch dieses ganz unmittelbare und primäre Sein ist uns schließlich jedes Sein überhaupt erreichbar. Und man darf auch sagen, daß im letzten Sinne der Mensch nur soviel erkennt, als er selber *ist*, daß er das Sein nicht nur durch Erkenntnis und Denken auf ideale Weise erfaßt, sondern, um es überhaupt tun zu können, er zuerst sich realiter im Sein einwurzeln muß. Hier sehen wir, wie der vorher besprochene Begriff der Lebenserfahrung, als Grundlage des Wissens, mit dem Ontologismus zusammenhängt. Denn „Leben“ ist eben das reale Band zwischen „Ich“ und „Sein“, wogegen „Denken“ nur ihr ideales Band ist. Der Ausspruch „*primum vivere deinde philosophari*“ im äußeren Sinne einer utilitaristisch praktischen Sentenz, ist eine ziemlich flache Banausenwahrheit; derselbe Ausspruch aber, in einem inneren metaphysischen Sinne verstanden, als Ausdruck des ontologischen Primates der Lebensatsache über das Denken, birgt einen tiefen Gedanken, der eben, sozusagen, das geistige Grundgefühl der russischen Weltanschauung wiedergiebt.

Auf dieser Grundlage, der Tradition von Iwan Kirejewsky und Wl. Solowjew folgend, wurde in Rußland in den letzten Dezennien eine wissenschaftlich-systematische Erkenntnistheorie entwickelt, die, wie man behaupten darf, gewisse ganz originelle und in der westlichen Philosophie ziemlich seltene Gedanken enthält. Nachdem *Leo Lopatin* in seinem Werke „Die positiven Aufgaben der Philosophie“ schon in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts mit großem Tief-sinne und außerordentlicher systematischer Schärfe einen Versuch zu einer neuen Rechtfertigung und Neubelebung der Metaphysik — in einem Zeitalter, wo auch in Rußland der Positivismus als einzige wissenschaftliche Weltanschauung galt und jegliche Metaphysik verpönt war — unternommen hatte, nachdem später ein anderer russischer Philosoph, Fürst *Sergius Trubetzkoi*, eine Skizze einer Erkenntnistheorie geliefert hatte, in der er die Behauptung aufstellte, daß das Wesen der Erkenntnis in einem wirklichen Hinausgehen über die Grenzen der erkennenden Subjekts bestehe —, entstand in *Nikolai Loßkys* „Grundlegung des Intuitivismus“ sozusagen das grundlegende Werk der ontologischen Erkenntnistheorie. Ich kann hier nur die Hauptthese dieses Systems kurz darstellen. Loßky gründet seine Lehre auf eine ganz eigentümliche Theorie des Bewußtseins, die durch ihre Einfachheit frappiert und als eine wissenschaftliche Wiederer-neuerung des sogenannten „naiven Realismus“ angesehen werden kann.

Das Bewußtsein ist nicht, wie es gewöhnlich angenommen wird, ein in sich verschlossenes Gebiet, sozusagen ein Gefäß, das seine Inhalte *in sich* hätte; es ist, im Gegenteil, offen, es ist seiner Natur nach eine Beziehung zwischen dem erkennenden Subjekt und dem gegenständlichen Sein selber. Es ist deshalb gar nicht nötig, daß das Bewußtsein die Gegenstände sich irgendwie aneigne, sie in sich wiederhole oder repräsentiere, und alle Schwierigkeiten, die mit der Frage verbunden sind: wie erhält das Bewußtsein eine Kunde vom Sein selber, oder wie gelangt das Sein zum Bewußtsein, da es doch für ewig außerhalb des letzteren liegt, und auch der Notbehelf aus diesen Schwierigkeiten — der kantische Kritizismus — werden damit mit einem Schlage überwunden. Das Wesen des erkennenden Bewußtseins besteht eben in einem Gelangen vom Subjekt zum Sein, so wie das Wesen des Lichtes in der Beleuchtung seiner Umgebung besteht. Wie es überflüssig und sinnlos ist, zu fragen, ob eine Lampe aus sich selber hinausgeht, um die Dinge zu erfassen, oder ob und wie es den Dingen gelingt, in die Lampe hineinzukommen, um von ihr beleuchtet zu werden, da doch das Wesen der Lichtquelle eben in der Aussendung von Lichtstrahlen besteht — ebenso sinnlos ist es, zu fragen, wie das Bewußtsein zu den Dingen herankommt, oder die Dinge ins Bewußtsein geraten, da das Bewußtsein seinem Wesen nach eben ein Lichtstrahl, eine Beziehung zwischen dem erkennenden Subjekt und den Dingen ist. Es ist eben ein primärer Tatbestand, über dessen Möglichkeit gar nicht gefragt werden darf. Diese Frage selber entstand nur durch einen falschen Begriff vom Bewußtsein; und dieser falsche Begriff ist seinerseits durch die gewöhnliche naturalistisch-materialistische Vorstellung bedingt, daß das Bewußtsein irgendwo im Gehirne, im Menschenkopfe steckt und unmittelbar mit dem Sein in keine Berührung kommen kann. Hüten wir uns aber vor einer Verwechslung der idealen, überzeitlichen und überräumlichen Natur des erkennenden Bewußtseins als solchem mit den natürlichen Bedingungen einer Wechselwirkung zwischen äußerer Umgebung und dem menschlichen Körper oder Nervensystem, erkennen wir den grundlegenden Unterschied zwischen beiden, so wird die ganze Schwierigkeit sofort als eine vermeintliche durchschaut.

Ich selber habe in meinem Buche „Der Gegenstand der Erkenntnis“ (1915) den Versuch gemacht, diese ontologische Erkenntnistheorie einen Schritt — und, wie mir scheinen möchte, einen prinzipiell wichtigen Schritt — weiter fortzuführen, indem ich zugleich an den erwähnten Gedankengang von Solowjew anknüpfe, und ich darf mir wohl erlauben, in diesem Zusammenhange auch über meine Ergebnisse in ganz kurz gedrängter Form zu berichten. Loßkys Theorie enthält doch eine wesentliche Lücke. Durch sie wird zwar das reale Erfassen des Gegenstandes durch das erkennende Bewußtsein verbürgt, aber

eigentlich nur für den Augenblick des Erfassens selber. Der Begriff des Seins selber, in seiner ganzen Transzendenz, d. h. in seiner Unabhängigkeit von jeglicher Erkenntnis, wird dadurch nicht genügend erklärt. Es ist überhaupt aussichtslos, zu diesem Begriffe wirklich zu gelangen, insofern wir von dem Bewußtsein, als von dem einzigen primären Punkte, unseren Ausgang nehmen. Wenn wir eine Idee vom Sein haben — nicht vom Sein des Bewußtseins, oder für das Bewußtsein, sondern vom Sein an sich — und ohne diese Idee fällt die Transzendenz, und mit ihr der ganze Sinn der Erkenntnis zusammen — so müssen wir sie in einer ganz primär-unmittelbaren Form haben. Und wir haben sie auch tatsächlich, — und nicht nur in unserem eignen Sein, sondern, damit das letztere selber möglich sei, im *Sein überhaupt*, zu dem wir gehören. Daß etwas überhaupt ist, und daß also das Sein selber ist, — ist viel evidenter, als daß wir Bewußtsein haben. Auf die Frage der kritischen Philosophie: ist das Sein außerhalb uns, oder nur innerhalb uns, in unserem Bewußtsein?, muß geantwortet werden, daß beides zugleich dadurch verbürgt wird, daß *wir innerhalb des Seins sind*. Alle Erkenntnis, alles Bewußtsein, alles Begreifen ist schon eine sekundäre, abgeleitete Form des Aneignens, des Seins, die das Sein in die ideelle Form hinüberführt; das Primäre, das ganz Selbstevidente ist, sozusagen, das *Sein im Sein*, das unmittelbare Hervortreten und Sichoffenbaren des Seins selber, das wir im ontologischen Wesen des unmittelbaren Erlebnisses haben. Es genügt, von dem gewöhnlichen Subjektivismus, von der Vorstellung, die Menschenpsyche, unser inneres Sein sei ein ganz eigentümliches, in sich verschlossenes und dem wahren Sein gegenüberstehendes subjektives Gebilde, los zu werden, um zu erblicken, daß wir durch unser Sein und in ihm zugleich und unmittelbar mit dem Sein selber zusammenhängen, in ihm bestehen und es also ganz unmittelbar — nicht durch das erkennende Bewußtsein, sondern durch das primäre Erlebnis — besitzen. Bestünde die Außenwelt und überhaupt das Gebiet des Objektiven aus einzelnen und uns ganz fremden Stücken, so könnten wir nie gewiß sein, daß etwas wirklich *ist* und nicht nur uns im Augenblicke der Erkenntnis erscheint. Da aber jeder einzelne Gegenstand nur im Rahmen und auf Grund eines einzigen allumfassenden Seins, des Seins selber, gedacht werden kann — und zwar desselben Seins, das auch uns selber umfaßt und durchdringt — so haben wir darin, in diesem Innwerden des Seins selber, das jeglicher Erkenntnis vorangeht und ihren Sinn begründet, die absolute Gewähr für die Objektivität unserer Erkenntnis.

Das unmittelbare Gefühl, daß mein Sein eben ein *Sein* ist, daß es zum Sein gehört und in ihm eingewurzelt ist, und daß der ganze Lebensgehalt der Persönlichkeit, ihr Denken wie ihr Tun, nur aus diesem Boden ihr zufließt, — dieses Gefühl eines Seins, das nicht

äußerlich gegeben, sondern innerlich vorhanden, ohne damit subjektiv zu werden, eines inneren Seins, das zugleich objektiv überindividuell und selbstevident ist, — bildet das Wesen des typisch russischen Ontologismus. Er spiegelt sich auch natürlich in der russischen Religiosität ab, oder vielleicht stammt aus ihr — ein Thema, das ich hier nur im Vorübergehen berühre. Am besten dringen wir auch hier zum Wesen der Sache durch Unterscheidung von anderen, eben westlichen Formen der Religiosität. Das Hauptthema des Streites zwischen Katholizismus und Protestantismus hat nicht nur infolge irgendwelcher äußerer historischer Umstände das russische religiöse Bewußtsein unberührt gelassen; es blieb und bleibt ihm innerlich fremd infolge der Unvereinbarkeit mit der ganzen Fragestellung. Das russische religiöse Bewußtsein hat niemals darnach gefragt, ob der Mensch durch innere Gesinnung und Glauben, oder durch äußere Werke zum Heil gelangt. Beide Teile des Dilemmas scheinen ihm ein zu äußeres Verhältnis des Menschen zu Gott, eine ungehörige Trennung zwischen Mensch und Gott, vorauszusetzen. Weder die innere subjektive menschliche Gesinnung allein kann im religiösen Sinne genügen, noch kann der Mensch durch irgendwelche Werke in eine äußere Verbindung mit Gott gesetzt werden; sondern nur Gott selber, und Er allein, indem er sich des Menschen bemächtigt, wenn der Mensch sich in ihn versenkt, kann den Menschen retten. Auch hat der berühmte augustinisch-pelagianische Streit um das Verhältnis zwischen Gnade und freiem Willen, der bekanntlich eine so große Rolle in der Geschichte der westlichen Kirche gespielt hat, niemals das russische religiöse Bewußtsein ernstlich beunruhigt. Denn dieser ganze Streit fußt eben auf einer gewissen Trennung und Spannung zwischen Mensch und Gott, zwischen dem subjektiv-innerlich-persönlichen und objektiv-äußeren überpersönlichen Momente des Religionslebens, und eben diese Spannung ist dem russischen metaphysischen Gefühle ganz fremd. Denn der ganze positive Gehalt der Persönlichkeit stammt für ihn nur von Gott allein, und wird dennoch nicht nur als eine äußere Gabe hingenommen, sondern eben innerlich angeeignet. Sowohl der Individualismus der subjektiven Innerlichkeit als auch der nur äußerlich überindividuelle Objektivismus werden hier durch einen absoluten allumfassenden Ontologismus überwunden, in dem Sinne, in dem es auch bei Goethe heißt: „Nichts ist innen, nichts ist außen — denn was drinnen, das ist draußen.“ Nicht das Streben zu Gott, sondern das *Sein in Gott* bildet das Wesen dieses religiösen Ontologismus aus.

Derselbe Zug äußert sich in sehr charakteristischer Weise auch in der russischen Psychologie. Ohne in die Einzelheiten verschiedener Lehren russischer Denker näher einzugehen, versuche ich in synthetischer Form die Eigentümlichkeit des russischen philosophischen Den-

kens im Gebiete der Seelenforschung, sozusagen die typisch-russische Stellungnahme zu ihm kurz zu schildern.

Betrachten wir zuerst die gewöhnliche, im Westen seit mindestens einem Halbjahrhunderte verbreitete Stellungnahme zum Gebiete des Psychischen — wie sie in der sogenannten empirischen Psychologie, die sich selber als Psychologie ohne Seele proklamiert hat, zum Ausdruck kommt —, so dürfen wir sagen, daß für sie die Betrachtung des Seelischen, als eines kleinen Anhängsels oder Teils der empirisch-gegenständlichen Welt, der ihren Gesetzen unterworfen ist und in das gewöhnliche Weltbild restlos und gefügig eingeht, charakteristisch ist. Die moderne Psychologie nennt sich selber eine Naturwissenschaft. Befreien wir uns von der gewöhnlichen entstellten Wortbedeutung und kehren wir zu ihrem inneren, wahren Sinne zurück, so werden wir leicht begreifen, was das eigentlich bedeutet: es bedeutet, daß die moderne westliche Psychologie im strengen Sinne des Wortes gar keine Psycho-logie (Seelenlehre), sondern eine Physio-logie ist. Sie ist keine Lehre von der Seele, als einem Gebiete der inneren Realität, das — wie wir es auch weiter bestimmen wollen — jedenfalls ganz unmittelbar, in *seinem* Erfahrungsinhalte sich von der sinnlich-gegenständlichen Welt der Natur abhebt und ihr gegenübersteht; sie ist im Gegenteil eben eine Naturwissenschaft, eine Lehre von den äußeren, sinnlich-gegenständlichen Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten der psychischen Phänomene, die, von ihrem urwüchsigen und wahren inneren Boden abgerissen, nur eben im Rahmen einer ihnen innerlich fremden Welt — der sinnlich-gegenständlichen Welt — betrachtet werden. Wenn man auch die Psychophysik und Psychophysiologie ganz beiseite läßt und nur die sogenannte reine Psychologie in Betracht zieht, so bemerkt man doch leicht, daß ihr als ihre Grundlage, sozusagen als das Gerippe ihres Begriffsystems, an das sich ihre einzelnen Beobachtungen anschmiegen, das Bild der äußerlich-gegenständlichen, materiellen Welt dient. Das Seelenleben wird als eine kleine Welt irgendwo im Inneren des menschlichen Leibes gedacht. Und wenn so das Seelenleben schlecht oder recht räumlich lokalisiert ist, so ist es um so mehr zeitlich lokalisiert. Die seelischen Erscheinungen werden als chronologisch bestimmbare objektive Geschehnisse gedacht, deren Dauer, Reihenfolge und Zusammenhang mit materiellen Prozessen man eindeutig feststellen kann. Die Gesamtheit der psychischen Prozesse wird überhaupt nur als ein winzig kleiner und abgeleiteter Teil des biologischen und kosmischen Ganzen betrachtet.

Ohne hier die Frage über den wahren Wert und die objektive Berechtigung dieser uns jetzt so geläufigen gewöhnlichen psychologischen Weltanschauung zu erheben, möchte ich nur hervorheben, daß es auch eine ganz andere Psychologie geben kann, die eben das Seelische nicht von außen, von seiten seiner Erscheinung in der sinnlich-gegenständ-

lichen Welt, sondern sozusagen von innen heraus betrachtet — nämlich so, wie das seelische Erlebnis nicht einem kühlen und fremden gegenständlichen Beobachter, sondern wie es sich selber, dem Erlebenden selbst erscheint. Und das ist eben die prinzipielle Stellungnahme der russischen Psychologie — nicht soviel der speziellen psychologischen Forschung, die meistens unter dem Einfluß der westlichen Wissenschaft steht, als der allgemeinen philosophischen Weltanschauung im Gebiete des Seelischen. Betrachten wir das Seelische so von innen heraus, wie es in unseren Träumen, unseren Affekten und Leidenschaften, unseren Sehnsüchten und Verklärungen für sich selber im eigenen Erlebnis ist, so erhalten wir einen ganz andersartigen Begriff von ihm. Es kann dann gar keine Rede davon sein, daß die Erscheinungen dieses Gebietes gewissen materiellen Erscheinungen räumlich-zeitlich zugeordnet werden könnten und durch diese Zuordnung ihr bescheidenes Plätzchen in der objektiv-gegenständlichen Welt erhielten. Sie bilden im Gegenteil ein Weltall für sich, das sozusagen in einer ganz anderen Weltdimension liegt, — unermesslich in seiner Tiefe und Reichhaltigkeit, nach eigenen Gesetzen lebend, die in einem anderen Weltplane sinnlos und unmöglich sind, hier aber mit unmittelbarer Evidenz herrschen. Der Mensch, wie er in der äußeren Welt hervortritt, scheint ein winziger Teil des Weltganzen zu sein und sein Wesen erschöpft sich für den äußeren Blick mit diesem Scheine; tatsächlich aber ist das, was wir „Mensch“ nennen, in und für sich etwas unermesslich größeres und qualitativ ganz anderes, als ein kleiner Weltfetzen; es ist eine, äußerlich in einem kleinen Umfang hineingepreßte, geheime Welt ungeheurer, potentiell unendlicher Kräfte; und seine unterirdische Tiefe ähnt ebensowenig seiner äußeren Erscheinung, wie das Innere eines großen, unermesslichen Reichtümers aber auch Leiden in sich bergenden dunklen Schachtes der unmerklichen Öffnung ähnt, die ihn mit der hellen gewohnten Welt der Erdoberfläche verbindet.

Dies ist eben die prinzipielle Stellung des russischen Geistes zum Gebiete des Seelischen. Ich erlaube mir, diesen psychologischen Ontologismus an einigen Beispielen aus dem Gebiete der russischen Literatur zu beleuchten. Der außerordentliche psychologische Tiefblick Dostojewskis, seine Begabung, in die geheimen und dunklen Abgründe der menschlichen Seele einzudringen, die Nietzsche zu der Äußerung veranlaßte, Dostojewski sei der einzige Lehrer der Psychologie in unseren Tagen, ist genügend bekannt. Ich möchte aber hervorheben, daß die, sozusagen methodische Voraussetzung für diesen Tiefsinn *die* ist, daß für Dostojewski die Menschenseele nicht ein kleines und abgeleitetes Gebiet für sich ist, sondern eben unendliche Tiefen hat, mit denen sie in den letzten Abgründen des Seins eingewurzelt und mit Gott selber — oder auch mit Satan — unmittelbar verbunden ist, so daß sie in den Augenblicken einer wirklichen Leidenschaft von den

allgemeinen metaphysischen Kräften des Seins selber überflutet wird. Was an dem Menschenleben wirkliche Realität hat, und als eine solche Realität das gewöhnliche konventionelle Scheinleben durchbricht — das allein interessiert Dostojewski; und *diese* Realität ist nicht mehr ein abgeschiedenes und begrenztes psychisches Leben, als solches, sondern gehört schon sozusagen zu den kosmischen oder metaphysischen Kräften des Seins, für deren Wirkung das individuelle Bewußtsein nur ein Medium ist. Hierher gehört auch die Weltanschauung des großen, im Westen wenig bekannten russischen Dichterdenkers Tjutschew. Seine ganze Lyrik ist durch ein metaphysisches Schauern bestimmt, das der Dichter vor den Abgründen der menschlichen Seele empfindet, weil er unmittelbar ihre Wesensidentität mit den kosmischen Abgründen, mit dem chaotischen Walten der elementaren Naturkräfte spürt. Da Tjutschews Dichtung in Deutschland, trotz einer guten Übersetzung seiner Gedichte* ziemlich unbekannt ist, scheint es mir angebracht, zur Erläuterung des Gesagten einige Gedichte von ihm hier anzuführen. Das erste ist dem Nachtwinde gewidmet.

Was heulst du, Wind, um Mitternacht?
Was soll dein wahnsinnwildes Grollen?
Bald seufzt es leis, bald brüllt's mit Macht
Aus deinem Laut, dem rätselvollen.
Von unbegriffnen Qualen spricht
Dein Mund, begreiflich jedem Herzen,
So daß aus jeder Seele bricht
Der schrille Schrei verhaltner Schmerzen.

O singe nicht das grause Lied
Vom Chaos unserm Mutterhorte!
Wie lauscht das nächtige Gemüt
So gierig dem vertrauten Worte!
Eins werden möcht' es mit dem Licht
Das grenzlos strahlt und ewig dauert...
Des Sturmes Schlummer wecke nicht
Weil unter ihm das Chaos lauert!

Das Heulen des Nachtwindes und die dunklen Klagen der Seelentiefe sind also eine Manifestation eines und desselben kosmischen Wesens. Das Chaotische in der Natur lauert, als unser Mutterhort, im Grunde unserer eigenen Seele, und ist deshalb, in all seiner Rätselhaftigkeit, jedem menschlichen Herzen begreiflich.

* Gedichte von Fedor Tjutschew, übersetzt von F. Fiedler. Reclams Universal-Bibliothek Nr. 8721.

In mehreren Gedichten, die die Nacht schildern, zeigt der Dichter in ähnlicher Weise, daß die Abgründe *der Nacht* den Abgründen der Seele verwandt sind. Der Tag ist „eines Goldgewebs Gefalte“, das „eines Gottes Hand über einer namenlosen Abgrundspalte“ gespannt hält; wenn aber dieses Gewebe abgerissen wird, so „starrt der Abgrund“ „mit seinen grausen Finsternissen“. Dann ist der Mensch „versenkt in *seiner Seele Welt*, gleichwie in einen Abgrund ohne Schranken“.

Und in der unenträtselt fremden Nacht
Erahnt er sein verhängnisvolles Erbe.

In noch einem anderen Gedichte, das sozusagen dem metaphysischen Wesen des Traumes gewidmet ist, treffen wir den charakteristischen Vergleich:

Gleichwie das Meer den Erdball hält umspannt,
Wird unser Erdensein vom Traum umzogen.

Der Traum ist also kein rein subjektiv-innerliches Gebilde der Menschenseele; im Gegenteil ist der ganze Inhalt unseres wachen Bewußtseins, die sinnlich-gegenständliche Realität der Welt, nur ein kleiner Teil des Seins, das, wie die Erde vom Ozean, vom Traum, als dem unermeßlichen Gebiete des mystischen Seins, umfaßt ist.

Dieser ontologische Seelenbegriff spiegelt sich auch in den Theorien der russischen philosophischen Psychologie ab. Von allen westeuropäischen Denkern — abgesehen von reinen Mystikern, wie Böhme und Baader, die die Lieblingsnamen der russischen Mystik sind — fühlt deswegen das russische Denken vornehmlich Schelling und Leibniz sich als wesensverwandt. Trotz der großen Popularität der Hegelschen Philosophie in den 40er Jahren des neunzehnten Jahrhunderts war es eigentlich Schelling, der vom Beginn des neunzehnten Jahrhunderts bis zu den 50er Jahren das russische philosophische Denken am meisten beherrschte. In der wissenschaftlich-philosophischen Psychologie aber war es Leibniz, an den die russischen Denker in ihrem Kampf um den psychologischen Ontologismus gegen den Positivismus und seine seelenlose Psychologie anknüpfen.

In den 80er Jahren führte der Leibnizianer *Koslow*, ein systematisch nicht besonders bedeutender, intuitiv aber sehr geistreicher Denker einen erbitterten, mit allen Mitteln der philosophischen Satire ausgerüsteten Kampf gegen den vorherrschenden Positivismus und entwickelte eine leibnizianische Metaphysik der Menschenseele. (Von *Koslow* stammt genetisch der Begründer des russischen Intuitivismus, *Loßky*, dessen Metaphysik und Psychologie auch ein stark leibnizianisches Gepräge trägt.) Ein Leibnizianer war auch der sehr bedeutende russisch-deutsche Metaphysiker *Teichmüller*. Und auch *Lopatins*

vorhererwähnte Metaphysik enthält, als wichtigsten Inhalt, eine leibnizianisch bestimmte, sehr feinsinnige, zum Teil Bergsons Lehren antizipierende ontologische Psychologie. Der Verfasser dieser Zeilen darf wohl auch hier hinzufügen, daß er in seinem Werke „Die Seele des Menschen“ (Petersburg 1917) den Versuch gemacht hat, diese Motive der russischen Psychologie im Zusammenhange mit seiner christlich-platonischen Weltauffassung in einer allgemeinen Phänomenologie des Seelenlebens zu bearbeiten.

Und dennoch ist die Psychologie als solche, auch in ihrer ontologischen Fassung, kein besonders charakteristisches Gebiet des russischen geistigen Schaffens. Eben weil das Interesse hier auf die tiefsten ontologischen Wurzeln des Seelenlebens gerichtet ist, hat es die Tendenz, das eigentliche Gebiet des Psychischen sehr schnell zu überschreiten und die Sphäre des letzten, allumfassenden Seins zu erreichen. Und andererseits ist die Vorstellung einer in sich abgeschlossenen individuellen Persönlichkeitssphäre dem russischen Denken ganz fremd. Wie groß auch der Einfluß von Leibnizens Monadenlehre auf einzelne russische Denker war, die Lehre von der Abgeschlossenheit und Isoliertheit der Monaden haben alle russischen Denker immer verworfen. Nicht nur hat die Monade, nach der russischen Vorstellung und trotz Leibniz, „Fenster“, durch sie in Wechselwirkung mit anderen Monaden, mit Gott und mit der Welt steht, sondern ihr ganzes Sein ist eigentlich in diesem wechselseitigen Zusammenhange begründet.

III.

Dieses letzte Motiv ist aber schon ein Ausdruck eines anderen, sehr charakteristischen Merkmals der russischen Weltanschauung, das im allgemeinen ziemlich bekannt ist, aber dennoch — oder vielleicht eben deswegen — verdient, in seiner ganzen Tiefe, Bedeutsamkeit und wahren Wesen beurteilt zu werden. Ich meine die charakteristische Abneigung gegen den Individualismus und das Fußen in einer gewissen Art von geistigem Kollektivismus. Dieses Thema muß mit Vorsicht behandelt werden, um das wirklich Wahre von falschen Umdeutungen zu sondern. Hier muß ich mir eine kurze sozialpolitische Abschweifung erlauben. Es ist leicht, dies Gemeinschaftsgefühl mit dem wirtschaftlichen Kollektivismus oder Kommunismus zu verwechseln. Die bekannte These der Slawophilen, der slawische oder russische Geist sei von Hause aus kollektivistisch veranlagt in dem Sinne, daß er persönliche Freiheit, Vertragsverhältnisse und individuelles Eigentum verabscheut und zu kollektivistischen Wirtschaftsformen neigt, was durch die vermeintlich urwüchsige russische Landgemeinde (Obschtschina) bewiesen wäre, — diese These, die jetzt ein Westeuropäer geneigt wäre, durch die Herrschaft des Kommunismus von neuem

bestätigt zu finden, — hat die historische Wissenschaft schon längst als einen Irrtum erwiesen. Die russische bäuerliche Landgemeinde ist überhaupt kein ursprüngliches Institut des russischen Rechtslebens und ist im Gegenteil ziemlich spät und ganz künstlich aus fiskalischen Interessen eingeführt worden. Auch darf dem russischen Rechtsbewußtsein die Neigung zum freien persönlichen Eigentum und Vertragsverhältnissen in keiner Weise abgesprochen werden. Was aber die Möglichkeit der kommunistischen Herrschaft betrifft, so hat sie allerdings sehr tiefliegende national-historische Ursachen, die aber nicht im positiven Inhalte des russischen Rechts- und Kulturbewußtseins, sondern eben in seiner relativen Schwäche liegen; diese Schwäche selber steht teilweise ihrerseits im Zusammenhang mit gewissen Eigentümlichkeiten der russischen Weltanschauung, worüber noch weiter zu sprechen sein wird, wurde aber andererseits mindestens sehr begünstigt eben durch diese slawophile Theorie selber, die dadurch im großen Maße die Verantwortung an der modernen russischen Katastrophe trägt. Denn diese verhängnisvolle utopistisch-romantische Theorie einer patriarchalisch-kollektivistischen Bauerngesinnung, als einziger Stütze der russischen nationalen Kultur und des russischen Staatslebens, diente als Grundlage der ganzen Wirtschafts- und Staatspolitik des russischen Konservatismus, die künstlich die Entwicklung zu freieren und rechtlich bestimmten Formen des wirtschaftlichen und staatlichen Lebens hemmte, vor dem freien und selbstbewußten Eigentümer eine Angst hatte und eben dadurch die chaotisch-revolutionäre Gärung im Volke begünstigte.

Was das wirkliche innere Wesen des eigentümlichen russischen geistigen Kollektivismus betrifft, so hat es erstens überhaupt nichts mit wirtschaftlichem oder sozialpolitischem Kommunismus gemeinsam; und zweitens, trotzdem es einen Gegensatz zu dem Individualismus bildet, steht es den Begriffen der persönlichen Freiheit und Individualität gar nicht feindlich gegenüber, sondern ist im Gegenteil als eine feste Stütze ihrer gemeint. Es handelt sich um den eigentümlichen Begriff, der in der russischen Kirchensprache und dann in den Schriften der Slawophilen durch das unübersetzbare Wort „Sobornost“ ausgedrückt wird. „Sobornost“ stammt vom Worte „sobor“ („das Konzil“) und bedeutet, in buchstäblicher Übersetzung ungefähr soviel als „das Konzilsprinzip“ oder „der Konziliarismus“. Um diesem eigentümlichen Begriffe näher zu kommen, empfiehlt es sich auch hier, von dem Gegensatze zum westeuropäischen Geiste auszugehen, trotzdem hier, wie überall — was ich ein für alle Mal bemerke, um Mißverständnissen vorzubeugen, — auch im Westen manche Anklänge und Parallelen zu diesem geistigen Prinzip zu finden sind. Die westliche Weltanschauung geht vom „Ich“ aus; dem Idealismus entspricht der individualistische Personalismus. Es genügt die westliche philosophische

Literatur von Descartes an im allgemeinen zu kennen, um sich sofort zu überzeugen, was für einen zentralen Platz in ihr der Begriff „Ich“ einnimmt. „Ich“, das individuelle Bewußtsein ist entweder das einzige und letzte Fundament alles Übrigen überhaupt (wie bei Fichte, in einem gewissen Sinne auch bei Descartes, Berkeley und Kant), oder jedenfalls ein, sozusagen, eigenmächtiges und selbstgenügsames, innerlich geschlossenes und von allem übrigen unabhängiges Wesen, das im Gebiete des Geistigen den letzten Stützpunkt für eine konkrete Realität abgibt. Nun ist aber auch eine ganz andere Geistesauffassung möglich, in der nicht das „Ich“, sondern das „Wir“ die letzte Grundlage des Geisteslebens und -wesens bildet. „Wir“ ist nicht als eine äußere, nur später hinzukommende Synthese oder Zusammenfassung von mehreren „Ich“en, oder von „Ich“ und „Du“ gemeint, sondern als ihre ganz primäre unzerlegbare Einheit, aus deren Schoß das „Ich“ erst erwächst und durch die es erst möglich wird. Nicht nur „Ich“ und „Nicht-Ich“, wie es oft behauptet wird, sind Korrelationsbegriffe, sondern eben solche aufeinander angewiesene Korrelationsbegriffe sind auch „Ich“ und „Du“, mein Bewußtsein und das mir gegenüberstehende und auf mich gerichtete fremde Bewußtsein, und beide zusammen bilden integrierende und von einander nicht abzutrennende Teile eines primären Ganzen, — des „Wir“. Und nicht nur ist jedes „Ich“ in einem „Wir“ enthalten und an dasselbe gebunden und bezogen, sondern man darf auch sagen, daß in jedem „Ich“ das „Wir“ seinerseits innerlich enthalten ist, weil es eben den letzten Stützpunkt, sozusagen die tiefste Wurzel und den lebendigen Träger des Ich bildet. Das „Wir“ ist, kurz gesagt, ein konkretes Ganzes von der Art, das nicht nur seine Teile in ihm allein existieren können und von ihm unabtrennbar sind, sondern daß es innerlich seine Teile durchdringt, und in jedem vollständig anwesend ist. Es handelt sich um eine folgerichtig durchdachte organische Weltanschauung im Gebiete des Geistigen. Das „Ich“ in seiner Eigentümlichkeit und Freiheit wird dadurch aber gar nicht verneint, sondern die Meinung ist eben die, daß es seine Eigentümlichkeit und Freiheit aus diesem Zusammenhange mit dem Ganzen überhaupt erst erhält, daß es sozusagen seinen Lebenssaft aus der überindividuellen Ganzheit der Menschheit schöpft; so wie ein Blatt am Baume, das sich äußerlich mit einem andern Blatte gar nicht oder nur zufällig berührt, innerlich aber durch die Vermittlung von Zweigen und Ästen mit dem Stamme, als Ganzem und also auch mit allen übrigen Blättern verbunden ist und ein gemeinsames Leben mit ihnen führt (um einen Vergleich zu benutzen, der, von Plotin stammend, von den russischen Denkern oftmals gebraucht wird). Was hier verneint wird, ist nur die Unabhängigkeit und Abgetrenntheit der „Iche“ von einander und also ihre Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit. Es ist sozusagen eine „Wir-Philosophie“ im

Gegensatz zur „Ich-Philosophie“ des Westens. Wollten wir die von Spengler neuerdings eingeführten Begriffe benutzen, so könnten wir sagen, daß die russische Weltanschauung eine „magische“ ist (als sich stützend auf eine Wahrnehmung der realen Präsenz eines Allgemeingeistes in der Gemeinschaft), im Gegensatz zu der „faustischen“ Weltanschauung des Westens; und das würde damit stimmen, daß diese Weltanschauung durch das russische kirchliche Bewußtsein begründet ist, die russische, griechisch-orthodoxe Kirche aber, nach Spenglers Terminologie, aus der so von ihm genannten „arabischen“ oder „magischen“ Kultur stammt. Diese „Sobornost“, die „Wir-Anschauung“, diese organische Einheit der menschlichen Gemeinschaft, bildet, wie schon gesagt, die Grundlage des russischen Kirchengedankens, wie ihn theoretisch so glänzend und tief der geniale russische Theologe Chomjakow entwickelt hat. Die Kirche ist hier im primären Sinne keine äußere Organisation, keine Anstalt, die durch Autorität, geistigen Zwang und Disziplin die Gläubigen zusammenhält, keine Einheit, die in irgend einer einzelnen menschlichen Macht oder Instanz verkörpert werden kann, wie im Katholizismus, sondern eben die ursprüngliche, lebendige, innere Geisteseinheit aller Gläubigen, sozusagen das eine göttliche Blut, das in ihnen allen und durch sie alle zirkuliert. Sie ist aber andererseits auch etwas ganz anderes und viel Realeres als nur die Gemeinschaft oder die Gesamtheit der Gläubigen, wie im Protestantismus, denn sie ist eben ein reales geistiges Wesen, die überzeitliche und allumfassende Realität des mystischen Körpers Christi, ohne Anteilnahme an dem es kein Heil, keine religiöse Nahrung für die Persönlichkeit gibt. Deswegen durfte Chomjakow sagen, daß der Griechisch-orthodoxe die volle individuelle Freiheit und religiöse Innerlichkeit des Protestantismus besitzt und *außerdem noch* die lebendige Einheit der Kirche, weil eben beides, Universalismus und Individualismus, sich nicht gegenseitig ausschließt oder begrenzt, sondern innerlich zusammenfällt und sich gegenseitig stützt.

Es ist auch klar, daß diese organische Weltanschauung im Gebiete des politischen und sozialen Lebens niemals mit einem Kollektivismus zusammenfallen oder zu ihm führen kann, sondern eigentlich, trotz der scheinbaren Ähnlichkeit, den diametralen Gegensatz zu ihm bildet. Denn der sozialpolitische Kollektivismus (Sozialismus oder Kommunismus) beruht, trotz seines Gegensatzes gegen den Liberalismus und Individualismus, philosophisch auf der mechanisch-atomistischen Auffassung der Gesellschaft.

Die Einzelmenschen sind für ihn eben Atome, die von selbst durch ihre spontanen Kräfte und Eigenschaften, nur gegeneinander anprallen und auseinanderfahren können, und eben darauf beruht der Gedanken, daß eine Ordnung in das Ganze zu bringen, oder besser

gesagt, diese chaotische Menge in ein wirkliches Ganzes zu verwandeln nur durch staatlichen Zwang, durch äußere Zusammenfassung, sozusagen durch künstliches Zusammenkleben der innerlich widerspenstigen Elemente möglich ist. Dadurch aber wird, wie es aus diesem Bilde eigentlich von vornherein klar ist und wie die Erfahrung es in so entsetzlich-tragischer Weise bestätigt hat, die lebendige Aktivität des Menschen und als eine Konsequenz davon, auch das Leben des Ganzen eigentlich lahmgelegt, und das Ganze zu tödlicher Starre verurteilt. Es ist, wie gesagt, der diametrale Gegensatz zu dem Begriffe „sobornost“, — zu der inneren Harmonie lebendiger persönlicher Innerlichkeit und überindividueller Einheit. Die Verfassung, zu der eigentlich diese Weltanschauung in ihrer ganzen Tiefe strebt, ist eben eine organisch-korporativ-hierarchische, die aber zugleich durch ein starkes Freiheitsgefühl und demokratische Aktivität der Selbstverwaltung durchdrungen ist. Ob überhaupt, und wenn ja, so wann und in welcher Form es dem russischen Geiste gelingen wird, eine solche ihm adäquate sozialpolitische Verfassung zu erreichen, ist natürlich eine ganz andere Frage, deren Lösung im Gebiete der konkret-geschichtlichen Politik liegt und die uns hier weiter nicht zu beschäftigen hat.

Aus diesem, wenn man so sagen darf, „Konziliarismus“ oder „Gemeinschaftsprinzip“ der russischen Geistesveranlagung (was die Slawophilen auch das „Chorprinzip“ des russischen Lebens nannten) ist es auch erklärbar, daß die Politik, der politische Kampf eine so außerordentlich große Rolle im russischen geistigen Leben spielt. Es ist bekannt, daß eine Reihe russischer Generationen im Laufe eines Jahrhunderts (von dem Dekabristen-Aufstande im Jahre 1825 bis zu unseren Tagen) sich mit einer Leidenschaftlichkeit der Politik hingegen haben, die dem westlichen Gemüte fast unverständlich ist und dabei zugleich eine politische Unfähigkeit, eine utopistische und chaotisch-anarchistische Stimmung an den Tag gelegt hat, die dem Westeuropäer vielleicht Verachtung einflößt. Es ist — wie paradox es auch klingen möchte — nur die Kehrseite, die krankhafte Entstellung derselben Geistes Eigentümlichkeit, deren positiven Sinn wir soeben zu zeichnen versucht haben. Denn einerseits ist für den Russen das ganze Leben unvorstellbar anders als eben gemeinschaftliches Leben, gemeinsame Ordnung und gemeinsames Genießen eines alle Mitmenschen umfassenden Lebensganzen; wenn diese geistige Idee eine vollständige empirisch-praktische Verwirklichung zu suchen beginnt, so entsteht daraus die politische Leidenschaftlichkeit, hinter der, wie es mehrmals seit Dostojewski bemerkt wurde, bei den Russen eigentlich immer die religiöse Leidenschaftlichkeit versteckt liegt; und andererseits eben deswegen, weil dadurch die politischen Fragen zu letzten Fragen des persönlichen Heils, des Sinnes des individuellen Lebens der Persönlichkeit werden, entsteht die anar-

christisch-utopistische Unfähigkeit zu Kompromissen, zur verständigen Abgrenzung und Vereinigung der Interessen. Eben die in der russischen Geistesanlage liegende prinzipielle Forderung, den vollen Individualismus mit vollem Universalismus zu vereinigen oder vielmehr sie in ihrer urwüchsigen Einheit zu verwirklichen, führt leicht zu der Möglichkeit der härtesten Kollisionen zwischen beiden Geistestendenzen, besonders wenn die religiöse Grundlage, auf der allein der wahre Konziliarismus möglich ist, dem Bewußtsein entzogen wird, wie es mit der russischen revolutionären Intelligenz des letzten Jahrhunderts geschah. Andererseits darf eben in diesen Tagen des russischen Zusammenbruches und der politischen Schwäche nicht vergessen werden, daß das russische Volk das größte und mächtigste Reich in Europa einst gegründet und im Laufe mehrerer Jahrhunderte befestigt hat und daß dieses Reich nicht durch eine rein weltlich-politische Idee zusammengehalten wurde, sondern durch die Monarchie in ihrer national-russischen Gestalt, d. h. durch eine wesentlich religiöse Idee des „Väterchen Zaren“, des Zaren, als Träger der religiösen Einheit und des religiösen Wahrheitsstrebens des russischen Volkes.

IV.

Durch diese Erwägung haben wir schon das Gebiet der praktischen Weltanschauung betreten. Jede Weltanschauung enthält eine gewisse Einheit von Theorie und Ideal, verbindet irgendwie, um kantisch zu sprechen die theoretische Vernunft mit der praktischen, das Gebiet des reinen Seins und Denkens mit dem des Sollens und Wertes. Von der russischen Weltanschauung aber darf man behaupten, daß sie in einem ganz eminenten Sinne praktisch ist, sozusagen von Haus aus immer auf die Weltverbesserung oder auf das Weltheil, niemals auf das Weltbegreifen allein berechnet ist. Es kann kaum ein einziges Beispiel eines national-russischen Denkers angeführt werden, der nicht zugleich als Moralprediger oder Sozialreformer, kurz in irgend einem Sinne als Weltverbesserer oder Verkünder eines Ideals aufgetreten wäre. Das hängt aufs engste zusammen mit dem Wahrheitsbegriff selber, der im Grunde der russischen Weltanschauung liegt und von ihr immer vorausgesetzt wird. Fassen wir die bis jetzt besprochenen Hauptmerkmale der russischen Weltanschauung zusammen, nämlich das Prinzip der lebendigen Erfahrung, der Erkenntnis durch Erleben, — den Ontologismus, — die Anschauung, daß das Bewußtsein innerlich mit dem Sein verbunden ist und in ihm fußt, daß also jeder Bewußtseinsschritt, jede Vertiefung und Bereicherung der Erkenntnis eigentlich eine reale Tat ist, ein Vorgang im Sein selber — und schließlich das, was wir Konziliarismus oder Gemeinschaftsprinzip genannt haben, das Prinzip der Einheit der Einzelwesen, ihres Verflochten-

seins in einer allumfassenden lebendigen Alleinheit des Geistes, so daß dadurch auch die Wahrheit niemals in adäquater Form der Besitz eines Einzelnen ist, sondern eben nur der geistigen Alleinheit der Menschheit gegeben ist, — so spüren wir schon damit, wie tief, konkret und umfassend *die* Wahrheit ist, nach der der russische Geist strebt. Es ist nicht die Wahrheit als theoretisches Bild der Welt, als reine Idee, sondern die Wahrheit, die selber seiend ist, mit dem innersten Grunde des Lebens zusammenfällt und die sich selber im wahren Menschen oder Menschheitsleben darstellt. Es gibt ein sehr bezeichnendes Wort in der russischen Sprache, das eine außerordentlich große Rolle im ganzen russischen Denken spielt, vom Volksdenken an bis zu den schöpferischen russischen Genien; es ist das unübersetzbare Wort „*Prawda*“, das zugleich „Wahrheit“ und auch soviel als „moralisches oder natürliches Recht“ bedeutet, so wie in der deutschen Sprache das Wort „richtig“ zugleich das theoretisch und das praktisch Passende oder Adäquate bedeutet, so daß man sowohl eine Meinung, als auch eine Handlung als *richtig* bezeichnen kann. Der russische Geist, sei es der religiöse Sucher und Wanderer aus dem Volke, sei es Dostojewski, Tolstoi oder Wladimir Solowjew suchen immer die „*Prawda*“, *die* Wahrheit, die ihm einerseits das Leben erklärt und erleuchtet, und zugleich die Grundlage des „echten“ d. h. des gerechten Lebens bildet, wodurch das Leben geheilt und gerettet werden kann. Es ist eigentlich die Wahrheit, als „das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt“, die Wahrheit als Logos, in der das Leben ist, wodurch die Kluft zwischen Theorie und Praxis, zwischen Erkenntnis und lebendiger Gestaltung von vornherein überwunden wird.

Dieser Begriff einer konkret-ontologischen, lebendigen „Wahrheit“, der den letzten Gegenstand des russischen geistigen Suchens und Schaffens bildet, führt dazu, daß das russische philosophische Denken in seiner typisch-nationalen Form niemals „reine Erkenntnis“, sozusagen leidenschaftsloses theoretisches Begreifen der Welt, sondern immer eine Äußerung des religiösen Heilssuchens ist. Das spinozistische „nicht weinen, noch lachen, sondern begreifen“ ist dem russischen Geiste ganz fremd. Darin kommt einerseits die Schwäche des russischen philosophischen Geistes zum Ausdruck, insofern religiöse Leidenschaftlichkeit (die bei religiös minderbegabten Naturen sich leicht in eine sozial-ethische Schwärmerei verwandelt, wie es im typisch-russischen Sozialismus der Fall ist) leicht zur Vernachlässigung des reinen, uneigennütigen Schauens der Wahrheit führen kann. Andererseits aber ist dieses religiöse Wesen des russischen Geistes in seiner tiefsten nationalen Eigenart jedem Subjektivismus, jedem Schwelgen in einer subjektiven Innerlichkeit der Gefühle ganz abhold und hat im Gegenteil einen organischen Zug zur Objektivität, zur ontologisch-meta-

physischen Fassung des religiösen Lebens; dadurch führt es auch zur Vertiefung des philosophischen Denkens, zu einem Streben nach der tiefsten und konkretesten Form der philosophischen Spekulation, in der sie als mystisch-spekulative Theosophie erscheint. Rein äußerlich betrachtet, könnte man den Hauptinhalt des typisch russischen philosophischen Denkens als religiöse Ethik bestimmen. In seiner sozusagen nacktesten Form erscheint dieses Wesen des russischen Geistes in Tolstois Moralpredigt, in Tolstois Verneinung aller Kultur und alles Lebens im Namen der Herrschaft des moralischen „Guten“. Aber in dieser rein-rationalistischen Form ist Tolstoiismus zugleich eine Verflachung, ein Zerrbild des russischen religiösen Geistes. Denn es ist eben für die russische religiöse Ethik gerade charakteristisch, daß für sie das „Gute“ nicht als Moralpredigt oder sittliches Gebot, nicht als ein Sollen und eine Norm erscheint, sondern als „die Wahrheit“, als ein lebendiges ontologisches Wesen, das der Mensch sozusagen nur erfassen und dem er sich hingeben muß. Mit anderen Worten: die religiöse Ethik ist zugleich religiöse Ontologie. Andererseits ist dem russischen Bewußtsein eine individualistisch-moralistische Fassung der Ethik ganz fremd: bei dem russischen Suchen des „Guten“ handelt es sich nicht um einen Wert, der persönlich gut macht, rettet oder heilt, sondern um ein Prinzip oder eine Ordnung, im letzten Sinne um einen religiös-metaphysischen Stützpunkt oder Grund, worauf das ganze Menschheitsleben, ja, die ganze kosmische Weltverfassung sich gründen muß und wodurch die Menschheit und die Welt gerettet und verklärt wird.

Es wohnt dem russischen Geiste ein Streben nach Ganzheit, nach allumfassender und konkreter Totalität inne, nach einem letzten und höchsten Werte und Grunde; durch dieses Streben ist das russische Denken und Geistesleben nicht nur in seinem innersten Kerne religiös — denn man darf behaupten, daß jedes geistige Schaffen in seinem innersten Kerne eben religiös ist, — sondern die Religiosität durchflutet und durchdringt auch alle äußeren Gebiete des russischen Geisteslebens. Der russische Geist ist sozusagen durch und durch religiös. Er kennt eigentlich keine Werte außer den religiösen; er strebt eigentlich nur nach Heiligkeit, nach religiöser Verklärung. Das ist vielleicht der größte Unterschied zwischen dem westeuropäischen und russischen Geist. Dem russischen Geist ist die Differenziertheit, die Abgesondertheit einzelner Gebiete und Werte des westlichen Lebens fremd und unbekannt, und nicht wegen seiner Primitivität (wie es oft auch westlich-gebildete Russen meinten), sondern eben weil es seinem innersten Wesen widerspricht. Alles Relative, woraus es auch bestände — sei es Moral, Wissenschaft, Kunst, Recht, Nationalität usw. — hat als solches für den Russen gar keinen Wert. Es erhält seinen Wert erst durch seine Beziehung zum Absoluten,

erst als Äußerung und Erscheinungsform des Absoluten, der absoluten Wahrheit und des absoluten Heils. Darin besteht der prinzipielle Radikalismus des russischen Geistes, wovon der politische Radikalismus oder Maximalismus nur eine Verzerrung und Entstellung ist, verursacht dadurch, daß der Geist von seiner wahren, nämlich religiösen Wurzel schon losgerissen ist. Andererseits ist der bekannte russische Nihilismus, der nicht nur eine einzelne historisch bedingte Form der russischen Weltanschauung ist, sondern einen dauernden Krankheitszustand des russischen Geisteslebens bildet, nichts anderes, als die Kehrseite, der negative Pol eben dieses geistigen Radikalismus. Der russische Geist kennt eben keine Mittelposition; entweder alles oder nichts — ist seine Parole. Entweder besitzt der Russe wahre „Gottesfurdit“, wirkliche religiöse Verklärtheit, und dann offenbart er bisweilen Züge einer bewunderungswürdigen Tiefe, Reinheit und Heiligkeit, oder er ist ein reiner Nihilist, verkennt alles, glaubt an nichts mehr, hält alles für erlaubt und ist dann oft zu entsetzlichen Untaten und Abscheulichkeiten bereit. Es fällt ihm gar nicht ein, daß man sich durch autonome Moral-, Rechts- und Staatspflichten gebunden fühlen kann, ohne darnach zu fragen, worauf im letzten Sinne ihre Gültigkeit beruht. In einer charakteristischen Anekdote, die der Kenner der russischen Seele, Dostojewski, erzählt, fragt ein russischer Offizier, der atheistischen Reden zugehört hat, in einem Zustand von tiefstem, inneren Zweifel: „Wenn es aber keinen Gott gibt, wie kann ich denn dann noch ein Major sein?“ Derselbe Dostojewski führt aus dem russischen Volksleben Beispiele von rasender Gotteslästerung an, die fast unglaublich klingen und die doch bei der neuesten Kirchenverfolgung und Kirchenhetze durch die Bolschewisten nicht nur vollständig bestätigt, sondern vielleicht noch übertrumpft worden sind. Der ganze Kommunismus ist seinem innersten Wesen nach eigentlich, wie schon gesagt, nichts anderes als Nihilismus, Verneinung aller geistigen Werte des Lebens: von der Verneinung der Religion, aller geistigen Kultur, aller Menschenrechte an, bis zur Verneinung der freien Persönlichkeit, sogar in ihrer elementarsten Form, nämlich als Subjekt der Wirtschaftstätigkeit, ist er von *einem* Geiste durchdrungen — eben von dem Geiste der radikalsten und allumfassendsten Verneinung.

Aber der typische russische Nihilismus ist doch nur einseitig charakterisiert, wenn man ihn nur als Verneinung und Unglauben bestimmt. Das erkennt man schon daraus, daß es Formen des Unglaubens gibt, wie z. B. der Positivismus, der Skeptizismus oder Agnostizismus, — die dem russischen Geiste doch ganz fremd sind. Der russische Nihilismus ist eben gar nicht einfacher Unglaube im Sinne des religiösen Zweifels oder des Indifferentismus, sondern er ist, wenn man so sagen darf, der Glaube an den Unglauben, die

Religion der Verneinung; von einer anderen Seite betrachtet, ist er überhaupt nicht nur die theoretische Verneinung der Geisteswerte, sondern das leidenschaftliche Streben, sie praktisch zu *vernichten*, das „Stürmen des Himmels“, wie es einmal die Kommunisten selber nannten, das selber durch den heißesten Glauben, wenn auch nur mit negativem Inhalt, angefacht wird. Das ist natürlich viel gefährlicher und viel entsetzlicher, als der einfache kalte Unglaube oder die Skepsis, die nur zur Passivität, zur geistigen Beschränktheit und Ohnmacht, vielleicht zum kalt berechneten Verbrechen, nicht aber zur Zerstörungswut führt. Andererseits aber ist dieser Fanatismus der Verneinung doch höher zu schätzen als der kalte Unglaube, in dem Sinne, in dem eine auch falsch verwendete und auf schlimme Ziele gerichtete Lebenskraft dem Tode, der tödlichen Ruhe und Starrheit vorzuziehen ist. Es steckt auch im russischen Nihilismus das leidenschaftliche geistige Suchen, und zwar das Suchen des Absoluten, wenn auch das Absolute hier gleich Null ist. Und in diesen Tagen unseres, durch den Nihilismus verursachten nationalen Unglücks dürfen wir doch uns damit trösten, daß — wie paradox das auch klingen möchte — die unerhörte Tiefe des Abgrundes, in den das russische Volk geraten ist, nicht nur von seiner Verblendung allein, sondern zugleich doch selbst auch von der Größe seiner, wenn auch falsch gerichteten geistigen Schwungkraft zeugt. Der triumphierende Nihilismus ist doch nichts weiter als eine Krise, ein Durchgangszustand im spannungsreichen, religiösen Leben eines Volkes, das Dostojewski nicht mit Unrecht „das gotttragende Volk“ genannt hat.

V.

Zurück aber zum positiven Wesen und Gehalt der russischen Weltanschauung. Da sie zu voller, konkreter und allumfassender Wahrheit strebt, die mit der Gerechtigkeit oder mit dem Heil zusammenfällt, so ist sie, wie gesagt, durch und durch religiös. Es ist schwerlich ein Volk anzutreffen, dessen ganze Literatur noch im 19. Jahrhundert in so großem Maße den religiösen Problemen gewidmet ist, wie es die russische ist.

Alle großen russischen Dichter sind, wie bekannt, zugleich immer religiöse Denker oder Sucher gewesen. So Gogol in der letzten Periode seines Schaffens, so der tragische Lermontow, so der große, im Westen wenig bekannte Dichter Tjutschew (ein persönlicher Freund von Schelling), so Dostojewski und Tolstoi, so der feine und tiefsinnige Kenner der russischen Volksreligiosität Leßkow, so der merkwürdige Beschreiber der Bauernpsychologie, der seiner bewußten Anschauung nach ungläubige, innerlich aber tief religiöse Gleb Uspenski. Sogar der russische Goethe, der geniale Puschkine, ein be-

wunderungswürdig innerlich ruhiger und ästhetisch verklärter Geist, bezeugt in einigen seiner tiefsten Dichtungen religiöse Tragik und heißesten Glauben. Auch darf hier nicht vergessen werden, daß Rußland vielleicht das einzige europäische Land ist, das noch im 19. Jahrhundert, sozusagen fast vor unseren Augen, einen Heiligen hervorgebracht hat, der zu den größten, religiösen Genien der Welt gehört und einem Franziscus von Assisi (mit dem er viel ähnliches hat) nicht nachsteht — ich meine den heiligen Seraphim von Sarow. Was aber für die russische Geistesart noch besonders charakteristisch ist: dieser — natürlich philosophisch und theologisch ganz ungebildete — Asket, Wundertäter und Hellscher, der typische russische „Staretz“ (Seelenleiter), wie ihn Dostojewski in der Gestalt von Zosima geschildert hat, war zugleich ein tiefsinniger, mystischer Denker, der auf Grund persönlicher Erfahrung eine ganz originelle, in der mystischen Weltliteratur einzig dastehende Lehre vom „Erwerben des heiligen Geistes“ entwickelt hat.

Auch waren alle tiefsten russischen Denker und Philosophen zugleich Religionsphilosophen oder Theologen. Merkwürdig zugleich ist es auch, daß man diesen Satz umkehren kann: nicht die Theologen vom Fach, nicht geistliche und hierarchisch anerkannte Leiter der Kirche waren es, die (mindestens im 19. Jahrhundert) zur Entwicklung der religiösen und religionsphilosophischen Ideen in Rußland das Bedeutendste und wirklich Originelle beigetragen haben, sondern eben freie weltliche Denker und Schriftsteller. In der Geschichte der russischen geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts kann man insbesondere zwei Epochen bezeichnen, in denen gleichzeitig eine Reihe bedeutender Denker im Gebiete der Religionsphilosophie und religiösen Weltanschauungslehre hervortritt: die eine fällt in die Jahre 1830—50, die andere beginnt in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts mit Wl. Solowjew und dauert bis zu unseren Tagen; in der Mitte zwischen diesen zwei Epochen erglänzt als einsamer Stern, von seinen Zeitgenossen ganz unbemerkt, das urwüchsige Genie von Konstantin Leontjew. Zu den religiösen Denkern der ersten Epoche gehören hauptsächlich die Slawophilen — Iwan Kirejewsky, Chomjakow, Samarin, und ihr Hauptgegner, der katholisch gesinnte Tschadajew. Die zweite Epoche steht noch bis jetzt unter dem Zeichen von Wl. Solowjew.

Es ist mir unmöglich, in die ganze Fülle und Tiefe der Probleme des russischen religiösen Denkens und Bewußtseins hier einzugehen. Die philosophischen Hauptlehren von Iwan Kirejewsky und Chomjakow und die Erkenntnis- und Glaubenstheorie Wl. Solowjews, wurden schon vorher erwähnt. Um aber das Bedeutendste und besonders Charakteristische in diesem Gebiete zu schildern, muß man noch eine andere Seite der russischen Weltanschauung berühren. Sie besteht darin, daß im Zentrum der geistigen Interessen immer der Mensch,

das Schicksal des Menschen und der Sinn des Menschenlebens steht. Das will nicht besagen, daß der russischen Weltanschauung der kosmische Zug fehlt, daß die Naturbetrachtung in ihr keine Rolle spielt. Im Gegenteil, man darf sagen, daß die national-russische Religiosität ein sehr starkes Gefühl für das Kosmische hat. Die Verehrung und Heilighaltung der „Mutter-Erde“ ist ein charakteristisches Element der russischen Volksreligiosität, das von Dostojewski zuerst mit dem für den russischen Glauben so wichtigen Kult der Mutter Gottes in Zusammenhang gebracht wurde und dann von Wladimir Solowjew, Florensky und Bulgakow zu einer theologischen Theorie der „heiligen Sophia“, der Gottesweisheit, als eines göttlich-kosmischen Prinzips, als einer Hypostase der Gottheit in der kreatürlichen Welt entwickelt wurde. Auch ist die Weltanschauung des schon erwähnten großen russischen Dichters Tjutschew durch ein ganz merkwürdig tiefes metaphysisches Naturgefühl bestimmt. Die russische Religiosität hat überhaupt einerseits durch die Vermittlung der byzantinischen Kirche teilweise das antik-griechische, kosmisch-ontologische Element in sich aufgenommen, und man darf wohl sagen, daß der Unterschied der russischen und westeuropäischen Religiosität bis zu einem gewissen Grad dem Unterschied zwischen griechischer und römischer Antike entspricht; und andererseits hat sie damit die Nachklänge des alten slawisch-heidnischen Naturkultes verbunden. Und dennoch steht nicht die Natur, sondern eben der Mensch im Zentrum der russischen Weltanschauung, und die Natur selber wird nicht pantheistisch als solche vergöttert, sondern im Gegenteil religiös vermenschlicht und in die Sphäre der Metaphysik des Menschen hineingezogen. Und zwar wird der Mensch, der oben schon dargestellten Eigentümlichkeit der russischen Weltanschauung gemäß, immer als die Menschheit, das Kollektivwesen des Menschentums genommen. Das Schicksal des Menschen ist immer irgendwie als weltgeschichtliches Schicksal der Menschheit gedacht, sein Heil hängt von der Heiligung der ganzen Welt ab, und sein wahres Wesen stellt sich immer im sozialen Leben dar. Dadurch wird das russische Denken zu einem eminent geschichts- und sozialphilosophischen Denken. Das Bedeutendste und Interessanteste, was das russische Denken im 19. Jahrhundert hervorgebracht hat — außer der Religionsphilosophie selber, — gehört ins Gebiet der Geschichts- und Sozialphilosophie, und die tiefsten und typischsten russischen religiösen Gedanken wurden selber im Rahmen geschichts- und sozialphilosophischer Betrachtungen ausgesprochen. Das sieht man schon daraus, wie bedeutungsvoll für den ganzen Gehalt der russischen Weltanschauung im 19. Jahrhundert die philosophische Betrachtung des Verhältnisses zwischen Rußland und Westeuropa ist. (So bei den Slawophilen, bei ihren Gegnern, den „Westlern“ [Sapadniki], bei Tschaadajew, Danilewsky, Konstantin Leontjew, bis zu der

neuesten, in unseren Tagen aufgetauchten Theorie, die die russische Kultur als „eurasische“, der europäischen gegenüberstellt.) Dabei ist nicht außer acht zu lassen, daß das Problem des Verhältnisses zwischen Westeuropa und Rußland nicht einfach als ein national-politisches oder kulturgeschichtliches behandelt wird, sondern daß es nur sozusagen als Sprungbrett dient, von dem aus man sich sofort in die Höhen der religiös-metaphysischen, oder allgemeiner kulturphilosophischer Betrachtungen versetzt. Die große Frage ist eben die, in welchen Kultur- und Lebensformen sich die letzte Lebensweisheit ausdrücken läßt, und worin eigentlich der letzte religiöse Sinn des Menschenlebens und der Menschheitsentwicklung liegt. Deshalb ist in der russischen Literatur die Religionsphilosophie von der Geschichts-, Sozial- und Kulturphilosophie kaum zu trennen, und muß auch gemeinsam behandelt werden. Als typischstes Beispiel dieser Verquickung der Religionsphilosophie mit Sozial- und Geschichtsphilosophie muß zuerst das Slawophilentum angeführt werden. Es wäre überhaupt ganz schief, das Slawophilentum seinem Namen nach zu beurteilen. Es ist in erster Linie und in seinen Grundlagen keine national-politische Parteirichtung, sondern eine prinzipielle Geistes- und Kulturrichtung. Sein Hauptgedanke ist — wenn wir ihn mit einem in Deutschland seit Tönnies geläufigen Begriffe ausdrücken wollten — der der *Gemeinschaft*. Sein Ideal ist eine freie Volksgemeinschaft, die sich auf der in der griechisch-orthodoxen Kirche verwirklichten Liebesgemeinschaft der Menschen in Gott aufbaut und die kalten, vertragsmäßig-individualistischen und utilitaristisch-gewinnsüchtigen Beziehungen der Menschen, die im Westen im wirtschaftlichen, sozialen und politischen Leben herrschen, durch liebevolle, hingebende Mitarbeit aller in einem freien, geistigen Gesamtorganismus ersetzen soll. Dieses Ideal hat mit den Ideen der deutschen Romantik viel Gemeinsames, und stammt auch teilweise aus ihr, knüpft aber gleichzeitig an gewisse althergebrachte Traditionen der russischen Geschichte und der russischen Geistesart an. In diesem Zusammenhange eben entwickelt sowohl Chomjakow seine oben besprochene tiefsinnige Theorie vom Wesen der Kirche, als auch Iwan Kirejewsky — seine gleichfalls schon erwähnte Lehre vom lebendigen Wissen, indem beide ihre allgemeinen philosophischen Gedanken mit dem geschichtsphilosophischen Problem des Verhältnisses zwischen östlicher (russischer) und westlicher Kultur verknüpfen.

Merkwürdigerweise sind aber die erbitterten Gegner der Slawophilen, die sogenannten „Westler“ — von denen ich Tschaadajew, Alexander Herzen und Bjelinsky erwähne — von dieser prinzipiellen Geistesrichtung gar nicht weit entfernt. Der katholisch und deshalb „westlerisch“ gesinnte Tschaadajew sucht, wie die Slawophilen, eine religiös-geistige Grundlage für das staatliche und soziale Leben; er

vermißt sie aber in Rußland; er meint, daß der russischen Geschichte die sozial-religiöse Zucht und Tradition fehle, die im Westen die Grundlage der gesellschaftlichen und staatlichen Kultur bildet, und daß deshalb das russische Geistes- und Kulturleben noch ganz amorph und primitiv sei. Zugleich verbindet er aber damit (in seinem letzten Werke „Apologie eines Wahnsinnigen“) die Hoffnung, daß eben infolge dieser Primitivität es Rußland gelingen wird, den langen, schwierigen, durch die Entfaltung des Individualismus hindurchführenden Weg sich zu ersparen und sofort zur höchsten, organischen Stufe der Kulturentwicklung zu gelangen. Merkwürdige Geistesgestalten sind in dieser Hinsicht auch die Stammväter des russischen Sozialismus, die „Westler“ Alexander Herzen und Bjelinsky. Vertieft man sich in ihre Schriften, so merkt man sofort, einerseits, daß sie „Westler“ nur in einem ganz relativen Sinne genannt werden können und von ihren Gegnern, den Slawophilen, sich gar nicht so prinzipiell unterscheiden, wie es ihnen selber schien, und andererseits, daß hinter den sozialpolitischen und geschichtsphilosophischen Ausführungen dieser Atheisten starke und typisch russische religiöse Bestrebungen und Ideen verborgen liegen. Alexander Herzen, der zu den Linkshegelianern gehörte, stürzt sich mit Leidenschaft in die Revolution 1848, erwacht aber aus diesem Taumel mit einer Enttäuschung, aus der ihm eine ganz neue kulturphilosophische Weltanschauung erwächst. Als Sozialist haßt er die „bürgerliche Gesellschaft“ Westeuropas und träumt von nun, ähnlich dem Slawophilentum, daß eben Rußland — auf Grund seiner Bauerngemeinde und der Abwesenheit individualistischer Wirtschaftsverhältnisse — viel reifer für den Sozialismus sei, als Westeuropa (was auch bekanntlich durch die neuesten Ereignisse tatsächlich bestätigt wurde, leider aber in einer Form, die im feinfühlenden geistigen Aristokraten Herzen gewiß Abscheu erwecken würde). Gleichzeitig aber geschieht in ihm ein anderer, prinzipiell viel tieferer Umschwung. Er haßt das „Bürgertum“ nicht als eine soziale, sondern als eine Kultur- und Geisteserscheinung; das liberaldemokratische (und auch sozialistische) Ideal der Gleichheit erscheint ihm jetzt als ein Zeichen des geistigen Absterbens Europas, als ein tötendes Nivellierungsprinzip, wodurch Europa sich in ein neues China verwandelt. In leidenschaftlich dramatischer Form verneint er den Fortschritt in der Weltgeschichte: das geschichtliche Leben der Menschheit ist ebenso sinnlos — und ebenso erhaben in seiner Sinnlosigkeit — wie das kosmische Leben. Und in beiden werden die tiefsten, innigsten Herzenswünsche des Menschen, sein Ideal eines vernünftigen und freien geistigen Lebens, erbarmungslos zerstampft und zu Boden getreten. Herzen hat in diesem Zusammenhange eine Reihe von Ideen (in literarisch hervorragender Form) entwickelt, die später in Nietzsches geistigem Schaffen für die westeuropäische Welt

erklingen. In einem etwas anderen Sinne sind die kulturphilosophischen Ausführungen von *Bjelinsky* bedeutsam. Ein ehemaliger Rechtshegelianer, wurde er unter dem Einfluß von französischen Schriftstellern Saint-Simon, Fourier und Pierre Leroux zum Sozialisten. Beim Sozialismus von *Bjelinsky* ist aber — trotz seinem Atheismus, — die geheime und unbewußte religiöse Tendenz — die auch ihn in die Nähe des slawophilen Gedankenganges bringt — sofort erkennbar. Es handelt sich nämlich bei diesem Sozialismus um die Überwindung des abstrakten Universalismus der Hegelschen Geschichtsphilosophie, in der die Einzelpersonlichkeit erbarmungslos und kalt der Harmonie des Weltganzen und des objektiven Geistes geopfert wird, durch einen konkreten Universalismus, der mit den individualistischen Ansprüchen der Einzelpersonlichkeit auf Glück und persönliche geistige Entwicklung vereinbar wäre. So ist auch das Denken der Westler — bei *Tschaadajew*, *Herzen*, *Bjelinsky* — durch das Hauptmotiv der Slawophilen, — das Ideal eines konkreten Universalismus, einer integralen Totalität des gemeinschaftlichen und zugleich freien Menschenlebens, innerlich bestimmt.

In der Mitte zwischen „Slawophilen“ und „Westlern“, zu keiner von beiden Parteien gehörend und die meisten ihrer Vertreter hoch überragend, steht die einsame Gestalt eines zu seiner Zeit gänzlich verkannten und vernachlässigten Denkers, dessen Bedeutsamkeit auch den Russen nur in letzter Zeit klar geworden ist — *Konstantin Leontjew*. Konstantin Leontjew ist nicht nur kein Fachphilosoph, kein Systematiker; er ist auch kein Theoretiker überhaupt; sein ganzes Denken ist von heißester Leidenschaft durchglüht und nur auf die Wertung des Lebens gerichtet. Er ist der russische Nietzsche, sowohl dem Stile, als auch teilweise dem Inhalte seines Denkens nach. Er verbindet eine pessimistische Auffassung des Christentums, der zufolge es der Menschheit ein für alle Male verboten ist, im irdischen Glücke ihr Lebensziel zu setzen, mit einer glühenden heidnischen Liebe zur Kultur, zur Schönheit der freien und vollen Lebenseinfaltung. Das Christentum befiehlt uns den Kampf mit dem Bösen, den heroischen Willen zur tragischen Lebensführung, nicht aber die Verneinung des Bösen und der ganzen Schönheit — jenseits von Gut und Böse — des emporblühenden Lebens; und es verbietet uns andererseits jede Verweichlichung, also auch die falsche süßliche moralische Liebe, die keine Strenge kennt und nicht zum geistigen Leben, sondern eben zum geistigen Abwelken führt. Er behauptet eine organische Lebens- und Sozialanschauung, wonach die Höhe der Kulturentwicklung, die er als Blüte des Lebens auffaßt, nicht nach moralischen, sondern nach ästhetisch-kosmischen Maßstäben beurteilt wird. In der Differenziertheit des Lebens, in der Fülle der Gegensätze — darunter auch des Gegensatzes zwischen Gut und Böse, zwischen großen Ver-

brechen und großen Heldentaten — in der Distanz zwischen Ständen, in der unerbittlichen Härte der Staatsgewalt, kurz, eben in der Tragik der Konflikte aller Art äußert sich, seinem Standpunkte nach, das wahre Aufblühen und also der wahre Wert des Lebens, wogegen die moderne, bürgerliche, europäische Gesellschaft, mit ihrer demokratischen Gleichheit, spießbürgerlichen Gerechtigkeit und weichlich-geschmacklosen Moral, nichts weiter, als eine Agonie und Zersetzung des wahren Lebens des Geistes, ein Absterben im Sumpfe der „nivellierenden Vermischung“ ist. Er stellt aber in dieser Hinsicht dem absterbenden Westeuropa nicht Rußland oder das Slawentum, sondern nur — Byzanz gegenüber. Das Slawische, als solches, ist für ihn das Chaotische, das Unförmliche; Rußland wurde nur durch die Rezeption des byzantinischen Elementes zusammengehalten. Obgleich für ihn die einzige Lebensfrage die ist, ob noch eine Hoffnung bestehe, Rußland aus dem Zersetzungsprozeß, der seiner Meinung nach sich Westeuropas schon ganz bemächtigt hat, zu retten, macht er sich gar keine Illusionen; wenn einerseits für den Osten eben wegen seiner Primitivität noch die Hoffnung besteht, zu einer wirklichen Lebensentfaltung zu gelangen, so ist andererseits für ihn wegen seiner Formlosigkeit auch die Gefahr viel größer, als für den Westen, im Prozeß der nivellierenden Vermischung zu vergehen. In scharfem Gegensatze zu den Slawophilen und zu der ganzen damals herrschenden öffentlichen Meinung Rußlands widerspricht er der Absicht, die Slawen von der türkischen Herrschaft zu befreien; denn nur unter der türkischen Despotie kann das Slawentum und das östliche Christentum vor der westlichen Zersetzung bewahrt bleiben, und nur solange es Märtyrer und Helden gibt, besteht noch die Hoffnung, die wahre Kultur zu retten, wogegen nationale Befreiungskriege hier, wie auch im Westen, unmittelbar zum demokratisch-bürgerlichen Absterben der Völker hinführen. In den letzten Jahren seines Lebens ist er ganz pessimistisch gegenüber Rußlands Zukunft gestimmt; und mit genialer Einsicht, die jetzt fast unheimlich wirkt, prophezeit er die kommende kommunistische Revolution in Rußland; eben Rußland sei es beschieden, die ganze europäische Kultur, die unvermeidlich sich dem Tode nähert, durch den Sozialismus in den letzten Abgrund zu stürzen. Dieser leidenschaftliche Heide, der in seinen Novellen aus dem neu-griechischen Leben (als russischer Konsul in der Türkei und Griechenland, kannte er dies Leben aus persönlicher Erfahrung) in glühenden Farben den verführerischen sinnlichen Reiz des Südens schildert, dieser Reaktionär aus unersättlicher Liebe zur freien und reichen Kulturentwicklung ist am Ende seines Lebens ein Mönch geworden, stand im engsten Verkehr mit den berühmten „Startzi“ des Klosters „Optina Pustyn“, und ergab sich mit der ganzen Leidenschaftlichkeit dem christlichen Glauben, ohne seinen urwüchsigen Lebenswertungen zu

entsagen. Dadurch schaffte er einen ganz eigentümlichen, zwar sehr bedenklichen, aber zugleich auch sehr tiefen und lehrreichen Typus der christlichen Weltanschauung, der auf die jüngere russische Generation nicht ohne Einwirkung blieb. Trotz seiner unvergleichlichen Originalität, hängt er doch mit der ganzen religiösen Kultur- und Geschichtsphilosophie zusammen, die von den Slawophilen vorgezeichnet wurde und deren Kernpunkt in der organischen Lebensauffassung liegt.

Eine ganz eigentümliche Gestalt, die auch auf Leontjew in seinen letzten Lebensjahren einen mächtigen Eindruck gemacht hat, ist der viel jüngere *Wladimir Solowjew*. Was die Slawophilen (abgesehen von Chomjakow) meistens nur versprochen, das tat er: er entwickelte aus den dogmatischen Tiefen des östlichen Christentums eine universale philosophische Weltanschauung, die aber auch bei ihm zugleich, der oben geschilderten Eigentümlichkeit der russischen Denkungsart gemäß, in eine Kultur- und Sozialphilosophie einmündet. Dadurch wurde er für die folgende Generation russischer Denker in ganz besonderem Maße vorbildlich. Im Zeitalter des auch in Rußland vorherrschenden Positivismus und Materialismus entsteht in Solowjew ein Denker, dessen ganzen Weltanschauung vom christlichen Glauben genährt und durchdrungen ist. Im Gegensatz zu Leontjew, ist er der Typus eines reinen Denkers, ja sogar eines rationalistischen Denkers. Mit ungemeiner Schärfe und Gewandtheit des dialektischen Denkens, die zuweilen an die Sophistik grenzt, versucht er aus dem Kirchenglauben ein universelles philosophisches System zu bilden. Allerdings widerstrebt diesem systematisch-begrifflichem Zuge in Solowjews Wesen seine geistige Universalität: er ist nicht nur Philosoph allein; er ist zugleich Theologe, Mystiker, Dichter, Literarkritiker, Historiker und Publizist, und eben deshalb konnte er kein philosophisches System bilden. Es ist auch fast aussichtslos, die Fülle von Solowjews Gedanken in einer einheitlichen Weltanschauung synthetisch auszudrücken. Hier genügt es, den zentralen Punkt seiner Ideenwelt kurz zu skizzieren. Es ist der Begriff des Gottmenschentums, der, aus dem Dogma des christlichen Glaubens geschöpft, zu einer universalen ontologischen und zugleich geschichtsphilosophischen Idee erhoben wird. Die Welt und die Menschheit ist ein geistiger Organismus, dessen Haupt Gott ist. Vom religionsphilosophischen Standpunkte kann diese Weltanschauung als Panentheismus bezeichnet werden; Wl. Solowjew nennt sie die „Alleinheitslehre“. Auf Grund persönlichen mystischen Erlebens, benutzt Solowjew die Idee der „Sophia“, der Gottesweisheit, als einer persönlichen göttlich-menschlichen metaphysischen Instanz, die der platonischen „Weltseele“ entspricht, und das weibliche, empfangende, menschliche Prinzip der Gottheit bildet — eine Idee, die, wie schon erwähnt, in der neuesten russischen Theo-

logie von Florensky und Bulgakow eine zentrale Rolle spielt. Die Menschheit und durch sie die ganze Welt ist „das werdende Absolute“, „der werdende Gott“, im Unterschiede vom und zugleich in engster Beziehung zum „seienden Absoluten“. Die Bestimmung der Menschheit ist, die Sophia in sich zu verkörpern und dadurch sich mit dem Gottmenschen Christus zu vereinigen. Die ganze Menschheitsgeschichte ist eben ein „gottmenschlicher Prozeß“ solch einer Weltverklärung. In diesem allgemeinen Rahmen werden die mannigfaltigsten Gedanken entwickelt, die Erkenntnistheorie, Ontologie, Geschichtsphilosophie, Ethik und Ästhetik umfassen. Das ganze mündet doch in eine Geschichtsphilosophie ein, in die Schilderung der geschichtlichen Entwicklung, durch die die Menschheit gerettet und die ganze Welt verklärt wird. In dieser Geschichtsauffassung mischen sich bei Solowjew in eigentümlicher Weise „slawophile“ und „westlerische“ Gedanken untereinander. Vom universalistischen Geiste durchdrungen, sehnt er sich nach einer Wiedervereinigung der beiden großen christlichen Kirchen (auch im persönlichen Glauben neigt er zum Katholizismus) und damit zugleich zu einer Synthese der westlichen und östlichen Kultur; er glaubt auch in echt „westlerischen“ Weise an den Fortschritt; und der westliche Humanismus, der dem Osten fehlt, erscheint ihm als eine echt christliche Richtung. Das „Menschliche“ des Westens muß mit dem „Göttlichen“ des Ostens wiedervereinigt werden, damit ein wahres Gottmenschentum entstehe. Andererseits ist Solowjew in seiner organischen Weltanschauung, die auch bei ihm zu einer scharfen Kritik des Rationalismus, der individualistischen Zersplitterung des Lebensganzen, des mechanischen, auf „abstrakten Prinzipien“ und kaltem, sachlichem Verkehre aufgebauten Lebensgefüge der westlichen Welt führt, den Slawophilen besonders nahe verwandt; und er war es eigentlich, der dieser, in der Mitte des 19. Jahrhunderts vergessenen Weltanschauung zu einer Wiedergeburt verhalf. In seinen letzten Jahren kommt auch Solowjew zu einer pessimistischen Weltanschauung, verwirft seinen Lieblingsgedanken von einer stetigen, fortschrittlichen Christianisierung und Vergöttlichung der Menschheit und ahnt (in seinem letzten Werke, den „drei Gesprächen“) den nahe bevorstehenden Weltuntergang und die ihm vohergehende Ausbreitung der Macht des Bösen.

Solowjews glänzende und doch in gewissen Hinsichten jugendlich-unreife Gestalt war eine Übergangserscheinung. Unter seiner Einwirkung oder in unmittelbarer Berührung mit ihm entstand in den 80—90er Jahren des 19. Jahrhunderts eine mächtige, geistige Strömung, die bis zu unseren Tagen fort dauert und eine national-russische religionsphilosophische Richtung bildet. Fast gleichzeitig mit Solowjew, wirkte der merkwürdige, geistig wiederum ganz urwüchsige Schriftsteller *W. Rosanow*, in dessen religiösem Lebensgefühl das heidnisch-

erotische Moment mit unmittelbarer Macht hervorbricht und der aus dem Motive der Verherrlichung der Geschlechtsliebe und des religiös-verklärten Familienprinzips zu einer Verwerfung des Christentums gelangt. Gleichzeitig entsteht unter den Freunden Wl. Solowjews an der Moskauer Universität — hierher gehören hauptsächlich die vorher schon erwähnten Philosophen *Leo Lopatin* und *Sergins Trubetzkoi*, sowie der Bruder des letzteren, *Eugen Trubetzkoi* — die grundlegende Schule der russischen Philosophie, deren Hauptaufgabe es ist, den Positivismus zu überwinden und eine wissenschaftliche Metaphysik aufzubauen. Zugleich entsteht, teilweise unter dem Einflusse von *Wl. Solowjew* — eine mystisch-symbolische Schule russischer Dichter — *Mereschkowsky*, *A. Block*, *A. Bjely*, *W. Iwanow* und andere, einige von denen auch religionsphilosophisch bedeutend sind. Trotzdem in den breiteren Schichten der russischen Gesellschaft unter dem Einfluß von radikalen und sozialistischen Ideen, der Materialismus oder der Positivismus sich immer weiter verbreitete, bewahrt die Elite der russischen „Intelligenz“ bis jetzt die geistige Richtung, die von Solowjew anfängt. Diese Richtung ist jetzt von den bedeutendsten russischen Denkern, wie *Berdjajew*, *Bulgakow*, *Florensky*, *Karsawin* u. a. vertreten. Einige von ihnen waren einst selbst Anhänger des marxistischen Sozialismus gewesen und sind dann, durch die Vermittlung des philosophischen Idealismus, zur religiösen Metaphysik gelangt. Eben der tiefe geistige Umschwung, der mit Solowjew beginnt und insbesondere vom Anfang des 20. Jahrhunderts die meisten originellen russischen Denker ergriffen hat, wird jetzt, unter dem erschütternden Eindrucke der nationalen Katastrophe, die ihrem letzten geistigen Wesen nach als vom Nihilismus und Atheismus verursacht empfunden wird, — mit unerhörter Schmerzentiefe erlebt und führt unmittelbar zur weiteren Bereicherung und Vertiefung der religiösen Lebens- und Kulturauffassung.

Aber von einem weiteren Gesichtspunkte aus geschaut, darf man sagen, daß auch der vom Westen importierte und in den letzten Dezennien so stark über die russischen Gemüter herrschende Sozialismus, als Religion empfunden, selber in *dem* Sinne typisch national war, daß er, trotz seiner materialistischen Flachheit, eine Denkweise ist, in der sich die ganze Welt- und Lebensanschauung im Problem des Menschheitsschicksals, im Gebiete des Sozial- und Geschichtsphilosophischen konzentriert. Wie weit die einzelnen Lehren auch auseinandergehen, wie groß auch die Distanz ist, dem Werte und Gehalt nach, zwischen den tiefen Intuitionen der großen russischen Denker und den Banalitäten einer auf Durchschnittsmenschen zugerechneten Weltanschauung, wie es der materialistische Sozialismus ist — sie haben doch *das* typisch-nationale gemeinsam, daß überall hier die Lösung der letzten metaphysischen Fragen irgendwie im Zusammenhange mit

dem Problem des Menschenschicksals versucht wird. Die Worte, die neulich einmal der französische Philosoph Bergson geäußert hat: „Wenn die Philosophie nicht dazu beitragen kann, zu ermitteln, woher wir eigentlich kommen und wohin wir gehen, so ist sie nicht einer halben Stunde Nachdenkens wert“ — diese Worte sind ganz aus dem Herzen der russischen Weltanschauung gesprochen.

Zum Schlusse noch eine allgemeine, prinzipielle Bemerkung. Ich habe in meinem Vortrage versucht, durch wenige schematische Umrisse die Eigentümlichkeit der russischen Weltanschauung zu skizzieren. Ich möchte aber nicht so verstanden sein, als ob ich die absolute Eigenartigkeit der russischen Weltanschauung, ihre völlige Unvergleichbarkeit mit der westeuropäischen behauptete. Wie groß auch die Verschiedenheiten der beiden Geisteserscheinungen sind, nicht minder bedeutend sind auch ihre Ähnlichkeiten und Verwandtschaftsmerkmale. Es ist ein Verhältnis, wie das zwischen zwei verwandten Personen, von denen jede einen ganz eigentümlichen geistigen Typus darstellt, die sich oft gegenseitig garnicht verstehen können, und die doch zugleich ihre innere Verwandtschaft spüren. Auch gründet sich hier die Verwandtschaft auf die gemeinsame Abstammung: beide Kulturen, sowohl die westeuropäische wie die russische, stammen schließlich von der Verschmelzung des Christentums mit dem Geist der Antike, und sind nur verschiedene Abzweigungen dieses gemeinsamen Stammes. Das haben unsere tiefsten Denker immer anerkannt, auch die Slawophilen, und vielleicht sie sogar am meisten, denn es wäre ganz falsch, das Slawophilentum als prinzipielle Verwerfung der ganzen europäischen Kultur zu betrachten; abgesehen davon, daß der Hauptpunkt seiner geistigen Interessen, wie schon gesagt, in viel allgemeineren und prinzipielleren Ideen liegt, verwarf das Slawophilentum wohl die westliche Kultur nicht als solche, sondern nur ihren neuesten Zustand, in dem es eben das Abwelken und die Ermattung der wirklichen geistigen Kultur erblickte, oder, wie es auch der dem Slawophilentum nahestehende Konstantin Leontiew tat, verwarf es die Idee des unifizierten europäischen Kulturmenschen als Synonym eines abstrakt-kosmopolitischen, d. h. überhaupt geistig-kulturlosen Menschen. Zugleich empfanden die Slawophilen (und auch Dostojewski) eine inbrünstige Liebe zu der europäischen Vergangenheit. So sagt einmal Dostojewski mit den Worten einer Persönlichkeit seines Romans, daß das moderne Europa einem Kirchhof gleiche, in dem aber jeder Grabstein von so tiefem Glauben und wunderbaren Heldentaten zeugt, daß man vor ihm knien und ihn küssen möchte. Und Chomjakow nennt in seinen oft zitierten Versen Europa „Das Land der heiligen Wunder“:

„O wehe, weh, es legt sich dichter Schatten
Im Westenland, im Land der heil'gen Wunder.“

Fragen wir aber, worin eigentlich die Verwandtschaft beider Kulturgeister liegt, so können wir sie, in Übereinstimmung mit allem vorher Gesagten, nur im Gebiete des religiös-metaphysischen erblicken. Und hier möchte ich meine persönliche Überzeugung aussprechen, daß eben dadurch eine ganz besonders tiefe Verwandtschaftsbeziehung zwischen dem deutschen und dem russischen Geiste statuiert wird. Denn das im Westen, wozu der russische Geist in einem wirklichen Gegensatz steht und wogegen er sich ständig sträubt, ist eigentlich der *romanische* Geist der individualistischen Zersplitterung und rationalistischen Starrheit des Lebens. Zwar habe ich selber vorher zu zeigen gesucht, daß der deutsche Idealismus, in dem man die einzige nationaldeutsche Weltanschauung zu erblicken pflegt, dem russischen Geiste offensichtlich nicht zusagt. Nehmen wir aber denselben deutschen Idealismus nicht in der eigentümlichen Gestalt, die durch Kants Geist oder vielleicht durch den Geist der neueren europäischen Weltanschauung beeinflusst ist — nehmen wir ihn in weiterer historischer Perspektive als das, was er wirklich ist, nämlich als eine historisch bedingte Abzweigung und eigentümliche Äußerung der *deutschen Mystik* — stellen wir ihn in eine kontinuierliche Linie mit der großen Geistesentwicklungsreihe, die von Meister Ekkehard, Nikolaus von Cues, „der deutschen Theologie“ durch Sebastian Frank, Jacob Boehme und Angelus Silesius bis zu Baader, Schelling und Hegel, bis zu Schiller, Novalis und Goethe führt, — so wird das Verhältnis ein ganz anderes. Von allen Einflüssen, die das russische Denken erfahren hat, hat nichts eine so große, tiefe und fruchtbare Wirkung auf den russischen Geist gehabt, als die deutsche Mystik, Metaphysik und die philosophische Poesie. Ich lasse schon die vielen russischen Hegelianer und Schellingianer außer Betracht, weil man hier sagen könnte, daß die Einwirkung oft eine ziemlich äußere und zufällige war. Mehr aber, als eine äußere und zufällige Einwirkung ist es, wenn z. B. Jakob Boehmes „Aurora“ in gewissen russischen mystischen Volkssekten als eine heilige Schrift verehrt und studiert wird, oder wenn die Lyrik des schon erwähnten russischen Dichters Tjutschew als eine dichterische Transponierung der Boehme'schen Theosophie gelten darf. Nicht zufällig ist es auch, wenn Dostojewski seine tiefstinnigsten religiösen Gedanken in der Rede von Iwan Karamasow an Schillers Oden anknüpft. Und man kann schon von keiner Einwirkung überhaupt reden, wenn man sich der schon erwähnten mehrfachen merkwürdigen Antizipationen von Nietzsches Gedanken in der russischen Literatur erinnert. Das religiöse Wesen des russischen Geistes spürt sozusagen unmittelbar seine Wahlverwandtschaft mit dem philosophischen Wesen des deutschen Geistes.

