

## Die Metaphysik Dostojewskijs.

Von Iwan Lapschin.

1. Von der Metaphysik Tolstojs oder Dostojewskijs kann man und soll man wohl sprechen, allerdings aber nicht in dem Sinne, wie wir von der Metaphysik eines Aristoteles oder eines Spinoza zu sprechen gewöhnt sind. In der Poesie ebenso wie in jeder anderen Kunst ist das erkenntnismäßige Element enthalten: die Poesie ist Erkenntnis einer besonderen Art, wie sich Schopenhauer ausdrückt. Es handelt sich dabei um eine Art emotionaler Erkenntnis, welche uns in großen künstlerischen Schöpfungen, wie Die Göttliche Komödie, Faust, Don-Quijote oder Die Brüder Karamasow, eine gewisse Weltempfindung im Gegensatz zur Weltanschauung eines Philosophen offenbart; aber die Weltempfindung bezeugt, insbesondere in jener Kunstsphäre, welche Hegel als philosophische Poesie bezeichnete, eine gewisse organische Ideeneinheit. Es scheint freilich, daß ein Dichter über das „heilige Recht, sich selbst zu widersprechen“, in einem größeren Maße verfüge, als ein Philosoph; aber die intellektuellen Widersprüche und die moralischen Unkongruenzen werden nichtsdestoweniger unvermeidlich auch die ästhetische Einheit einer künstlerischen Dichtung indirekt beeinträchtigen, in derselben Weise wie die Romane von Ponson du Terraille an dem Umstande litten, daß bisweilen die darin hervortretenden Helden, nachdem sie im zweiten Teile des Werkes gestorben waren, im fünften Teile desselben dann plötzlich von neuem erschienen und sich als lebendig und gesund zeigten. Dostojewskij selbst sah, wie Balzac und Turgeniew<sup>1)</sup>, in seinen besten Dichtungen die Beispiele einer philosophischen Poesie. Schelling folgend, betrachtete er die Kunst als etwas jede mögliche Verstandespoesie Uebertreffende. So schreibt er einmal: „Die Philosophie soll nicht als eine einfache mathematische Aufgabe behandelt werden, wobei die Natur zum Unbekannten würde. Ziehe in Betracht, daß die Poesie im Begeisterungsanfall Gott enträtselt; sie löst mithin die Aufgabe der Philosophie. Also ist die Philosophie auch Poesie, nur auf einer höheren Stufe“<sup>2)</sup>. In den Worten des jungen Turgeniew klingt der Hegelianismus, während die Worte Dostojewskijs den Schellingianismus verraten; aber im wesentlichen, obgleich auch von verschiedenen Punkten ausgegangen, kommen beide doch schließlich zusammen. Außerdem behandelte Dostojewskij nicht selten die philosophischen Fragen im „Tagebuche eines Schriftstellers“ (in seinen Briefen und Aufsätzen) und die Aufklärung der zwischen Dostojewskij — dem Denker und Dostojewskij — dem Künstler bestehenden Verhältnisse begegnet einem großen Interesse; nur ist zu bedauern, daß man bei der Behandlung dieser Frage immer darauf vergißt, daß der in Bildern phi-

<sup>1)</sup> Der junge Turgeniew und Dostojewskij bringen die Kunst und die Philosophie einander näher. In einem an Bakunin gelegentlich des Todes Stankewitschs geschriebenen Briefe drückte Turgeniew diese Ansicht folgendermaßen aus; Die Philosophen sind die größten Meister und Künstler. Eigentlich hört hier die Kunst auf und geht in die Philosophie über. (S. A. K o r n i l o w, Gody stranstwowanija M. A. Bakunina) („Die Wanderjahre M. A. Bakunins“), Moskau-Leningrad, 1923, S. 52. <sup>2)</sup> Aus einem Briefe an den Bruder vom 31. Okt. 1838.

losophierende Dostojewskij unermeßlich breiter ist, als der in seinen Aufsätzen philosophierende Dostojewskij — der Publizist. Daraus entstehen die verfehlten Versuche, Dostojewskij als einen salböligen Apologeten der Orthodoxie und einen mit dem Pferdegeschirr versehenen geistlich-akademischen Raisonneur zu charakterisieren. Ebenso verfehlt sind andererseits auch die Versuche, in Dostojewskij einen „Kellerloch-Menschen“<sup>1)</sup> zu sehen und seinen beliebtesten Helden, Aloscha, sich als ein „geiferndes Kind“ vorzustellen. Der Umstand, daß Dostojewskij als Mensch auf dem Boden des kirchlichen Traditionalismus verbleibt, setzt die Bedeutsamkeit seiner rein philosophischen und metaphysischen, mit den großen poetischen Dichtungen eng verbundenen Ideen nicht herab. Die Widersprüche seiner metaphysischen Konzeption können Dostojewskij als einem theoretischen Philosophen gar nicht angerechnet werden, obgleich man dieselben nichtsdestoweniger als sein Verdienst im Sinne der mutigen „Ueberwindung der Evidenz“ betrachten kann. Freilich schien es uns bisher, daß es Kant war, der die „Kritik der reinen Vernunft“ geschrieben hatte; nun ergibt es sich aber, daß sie von Dostojewskij geschrieben wurde, welcher die Vernunft mittels einer Glaubensmetaphysik entlarvte<sup>2)</sup>. Man vergißt aber dabei, daß Kant seine Kritik mit der Absicht schrieb, das Wissen aufzuheben und dem Glauben den Raum vorzubereiten.

Dostojewskij litt sehr wegen der unüberwundenen Widersprüche, jedesmal wenn er sie bemerkte; er empfand und genoß sie nicht mit frecher Ungezwungenheit, wie ein Kellerloch-Mensch. Doch gibt es die Leser und die Kommentatoren, die ihn eben in dieser Weise zu deuten suchen, noch heute in großer Menge, da der Verfall bedeutende Irrationalismus in unseren Tagen der Mode entspricht. In der Seele Dostojewskijs vereinigt sich eine tiefgehende Skepsis mit der Mystik. Er bezeichnet sich selbst als Kind des Zweifels und behauptet, daß er diese Einstellung bis zum Grabe bewahren wird. Andererseits läßt er sich aber durch das religiös-mythische Element ergreifen, welches für ihn mit der kirchlichen Dogmatik und mit allen Seiten des russischen orthodox-kirchlichen Lebens unzertrennlich verbunden ist. Allerdings stellt eine solche Koexistenz der wahren philosophischen Einsichtsbegier mit dem Streben, sich nicht von dem religiösen Traditionalismus loszulösen, in einer und derselben Person keine Seltenheit auch unter den Fachphilosophen von Platon (insbesondere während der Periode des „Timaios“ und der „Gesetze“) bis Hegel dar, welcher erklärte, daß er ein Christ der lutheranischen Konfession ist und dieses Umstandes stolz ist. Platon schrieb, daß man sich der Autorität der heiligen Tradition sogar in der Abwesenheit der Wahrscheinlichkeit und der strengen Beweise unterwerfen soll (Timaios 27.) Auch Dostojewskij erklärte in ähnlicher Weise, daß er sich an Christus anschließe, sogar wenn die Wahrheit nicht auf der Seite dieses letzteren sein sollte.

2. Dostojewskij erlebte eine Zweifelskrise schon im früheren Jugendalter. Noch als achtzehnjähriger Jüngling schrieb er seinem Bruder einen gramvollen Brief, der von der Stimmung des Shakespeareschen Hamlet und Pascals durchtränkt ist. Er erinnert sich an den Aphorismus Pascals, daß „sogar diejenigen, die die Philosophie geringschätzen, schon dadurch philosophieren“ und er bemerkt dazu: „elende Philosophie“. Er meint, daß das Weltgebäude vielmehr eine Satire auf das Ideal ist, und sieht den Schlüssel zum Verständnis der Natur und Gottes in dem Herzen. Ein sehr bemerkenswertes Geständ-

<sup>1)</sup> „Genie des Kellerlochs“ nach dem Ausdruck der Frau A. A. Jewreinowa. <sup>2)</sup> S. Leo Sche stow, Auf Hiobs Wage (1929, Berlin, Lambert Schneider Verlag; russische Ausgabe, 1930, Paris, Verlag „Sowrjemennaja Sapisski“). Erster Artikel.

nis, wenn wir uns daran erinnern, daß er auch in allen nachfolgenden Zweifelskrisen den Ausweg aus den Widersprüchen im Glauben und in der Liebe suchte.

Mit der Zweifelskrise ist manchmal der Verlust des Realitätsgefühls oder die Abschwächung desselben verbunden. Tolstoj beschreibt das Zweifeln an der Realität der Welt in den „Knabenjahren“; einen ähnlichen seelischen Zustand erlebte auch Stankewitsch nach der Lektüre Fichtes. Er schreibt nämlich darüber folgendes: „Der Abend war herrlich, aber das bedrückende Gefühl der Unbekanntheit ließ es nicht zu, die Schönheit dieses Abends zu genießen. Diese Natur, das Gespenst meiner selbst, schien mir, ich weiß nicht warum, fremd, ja tot. Alles darin schien mir trügerisch und feindselig. Umsonst versuchte ich mich davon zu überzeugen, daß in alledem eine eigene Zweckmäßigkeit, sein eigenes Gute enthalten ist. Diese Gedanken (d. h. die Idee des Solipsismus, l. L.) waren für mich zu neu, um imstande zu sein, sie zu beherrschen. Nur jetzt bin ich in der Lage, mich damit zu versöhnen. In jenem Augenblicke verloren alle erquickenden Lebensgedanken, wie die von der Heldenhaftigkeit, der Kunst, dem Wissen, der Liebe, für mich jeden Belang. Ich weiß nicht, warum diese Stimmung dann verschwand, ihr Schatten liegt aber fortwährend über mir“<sup>1)</sup>.

In seinem Jugendalter blieb Dostojewskij einmal auf dem Quai der gefrorenen Newa stehen und es schien ihm plötzlich, daß die ganze Welt im Begriffe ist zu verschwinden, daß sie sich als Dampf zerstreut, zum dunklen Himmel steigend. Etwas rührte sich dann in ihm plötzlich und sein Herz wurde gleichsam von einer heißen Blutflut überschwemmt. Es schien ihm, alsob er zum Hellsehen befähigt sei und in eine neue Welt zu blicken vermag<sup>2)</sup>. Mit der jugendlichen Uebergangskrise, wie es scheint, stand bei Dostojewskij das Gefühl der Weltfremdheit, der Einsamkeit, der Stimmungsolipsismus, wie die Deutschen sich auszudrücken pflegen, im Zusammenhange. Ein ähnlicher seelischer Zustand, welcher im „Idioten“ beschrieben ist, wurde ihm sicher auch aus der Selbstbeobachtung bekannt: „Von ihm war der flimmernde Himmel, unter ihm der See und um ihn herum der helle Horizont ohne Ende und Grenze. Er sah es lange an, marterte sich, seine Hände zu diesem hellen, unendlichen Blau ausstreckend und weinte. Was ihn dabei quälte, war der Gedanke, daß er alledem zu fremd war“<sup>3)</sup>. Wir finden eine ganz ähnliche Beschreibung des Gefühls des „Verlassenseins“ in der Betrachtung des Sternenhimmels auch bei A. Tschechow<sup>4)</sup>.

3. Ich erwähnte die jugendliche Zweifelskrise Dostojewskijs deshalb, um darauf hinweisen zu können, daß er schon im Jugendalter die Abhängigkeit des Realitätsgefühls von der allgemeinen emotionalen Bewußtseinslage eines Menschen an seinem eigenen Beispiele konstatiert hat. Das ist interessant darum, weil die metaphysischen Ansichten Dostojewskijs bezüglich der Realität der äußeren Welt, Gottes, der Seele usw. eine Metaphysik des Gefühls, nicht aber eine solche des Wissens enthalten. In dieser Hinsicht ist Dostojewskij Fortführer der Ideen Chomjakows, der seinerseits seine Ansichten am wahrscheinlichsten Jakobi entnahm. Unter den nachfolgenden russischen Philosophen schließen sich M. Karinskij<sup>5)</sup> und Losskij den Ansichten Chomjakows an. In den „Brüdern Karamasow“ und in den Aufsätzen über den

<sup>1)</sup> S. N. Stankewitsch, Sotschinenija (Werke) in einem Bande. <sup>2)</sup> S. den Aufsatz Komarowitschs „Nenapissannaja poema Dostojewskago“ („Das ungeschriebene Poem Dostojewskijs“ in dem ersten Bande der Sammelschrift „Dostojewskij“ hrsg. von A. Dolin (1922, Petrograd, „Koloss“). <sup>3)</sup> S. den zitierten Aufsatz Komarowitschs. <sup>4)</sup> S. die Erzählung „Die Steppe“. <sup>5)</sup> S. M. Karinskij, Jawlenije i dejstwitel'nost („Erscheinung und Wirklichkeit“) in der Zeitschrift „Prawoslawnoje Obosrjenije“ („Orthodoxe Umschau“, 1875.

Spiritismus finden wir bei Dostojewski die Entwicklung des Gedankens, daß die Anerkennung von etwas (der Geisterwelt oder Gottes) für real nicht von der Evidenz dieser Realität abhängt, wenigstens nicht von dieser Evidenz allein, sondern auch vom überraationalen Glauben (der unmittelbaren Offenbarung nach Jacobi<sup>1)</sup>).

Der Standpunkt Chomjakows ist dem Jacobis verwandt. Chomjakow unterscheidet ebenfalls das phantastische Subjektive („Ich und von Mir“) vermittels der unmittelbaren Glaubensoffenbarung von den Wahrnehmungen, den objektiven Realitäten („Ich und nicht von mir“). Die soeben angeführten Ausdrücke entlehnte Chomjakow wahrscheinlich der deutschen philosophischen Literatur, wenigstens sind sie darin, wie es scheint, ganz üblich. „Der Glaube selbst beweist sich und seine Gesetze nicht, — schreibt Chomjakow. — Er zweifelt über sich selbst nicht; in dem Nichtgeäußerten fühlt er die Möglichkeit der Aeüßerung und in dem Geäußerten erkennt er die Richtigkeit und Gesetzlichkeit der Aeüßerung in bezug auf das Urprinzip. Er beraubt die Vernunft ihres Gebietes nicht, sondern versorgt den Verstand mit allem Material, das dieser für seine Tätigkeit braucht. Der Glaube ist ein lebendiges und unabweisbares Wissen<sup>2)</sup>“. Dieser Glaube hängt von dem Werte, dem Interesse und der Bedeutsamkeit ab, die das Objekt für uns hat. Was weder direkt noch indirekt für uns ein Interesse hat, oder dessen Annahme für die Totalität unserer Weltansicht bedrohend ist, ist für uns gleichsam unreell, wenn es auch nach der Erfahrung die Evidenz besitzt, oder nach dem logischen Beweise vernünftig zu sein scheint. Wenn man an die Realität der Wunder nicht glaubt, so kann ein Wunder so sehr evident sein wie es will, seine Evidenz wird aber dabei keine überzeugende Kraft besitzen. Der Apostel Thomas bekehrte sich nicht darum zum Glauben an den auferstandenen Christus, weil er versuchte, die Gesichtsempfindungen mit Hilfe der Tastempfindungen zu überprüfen, indem er die Wunden Christi berührt hat, sondern darum, weil er schon vordem zu glauben bereit war. In derselben Weise akzeptierte auch Dostojewskij die Realität der spiritistischen Phänomene nicht und er erkannte sie nie für reale, denn eine solche Annahme entsprach den geheimen Wünschen seiner Seele nicht. Diese Erwägung kann bis zu einem gewissen Grade auch auf den Glauben an die Realität der äußeren Welt angewandt werden. Wir glauben an dieselbe vorzugsweise darum, weil wir sie schätzen; wenn sie für uns aber gleichgültig werden sollte, so würde auch die Welt für uns bis zu einem gewissen Grade ihre Realität vermissen. Einen ähnlichen Zustand des Verlustes des Gefühls der Weltrealität beschreibt Dostojewskij im „Schlafe des lächerlichen Menschen“. Der „lächerliche Mensch“ verlor aber den Glauben an die Realität der Welt nicht gänzlich, denn er stieß auf die Menschen, wenn er auch an dieselben nicht zu glauben wünschte, d. h. er war durch die Evidenz gezwungen, an das Dasein anderer Wesen zu glauben. Dostojewskij verstand vollkommen, daß die Ueberwindung der Evidenz auf dem Gebiete der sinnlichen Welt den Menschen direkt auf den „elften Kilometer“ versetzen müßte. Er spricht vom Verluste des Realitätsgefühls, welches verschiedene Grade besitzt, nicht aber von dem des Wissens von der objektiven Realität, welches keine Grade hat und im existentiellen Urteile: „andere Menschen existieren“ seinen Ausdruck findet. Das verleugnete aber auch der „lächerliche Mensch“ nicht, welcher das lebendige und deutliche Realitätsgefühl verloren hat.

<sup>1)</sup> S. Jacobi, D. Humes über den Glauben, S. 160—163. <sup>2)</sup> S. E. Radlow, Otscherki russkoj filosofii („Abriß der russischen Philosophie“) 1921, Petrograd, S. 25; deutsch 1925. Breslau, S. 31.

4. Dostojewskij ist ein mystischer Realist — im Gegensatz zu Tolstoj, der während der letzten dreißig Jahre seines Lebens mit dem metaphysischen, zum Illusionismus neigenden Idealismus sympathisierte, welcher eine Folge seiner pessimistischen asketischen Weltansicht war, kraft deren die Welt ihm, wie auch den indischen Idealisten, ein vergänglicher Schleier Majas zu sein schien. Der mystische Realismus Dostojewskijs ist im Gegenteil mit der Liebe zur Erde, mit einer enthusiastischen Akzeptierung der Welt verbunden, obgleich Dostojewskij das universale Uebel viel tragischer als Tolstoj verstand<sup>1)</sup>. Dostojewskij hat das Vermächtnis gelassen, die Erde zu lieben, sie mit eigenen Tränen zu begießen und sie in Verzückung zu küssen. Das Reale läßt sich bei ihm durch den Glauben und die Liebe erkennen.

Wie Goethe im zweiten Teile des „Faust“ den Idealisten-Baccalaureus auslacht, welcher sich einbildet, daß er das absolute, die Welt schaffende „Ich“ ist, ebenso wiederholt der Teufel Iwan die abgenutzten Stellen aus der Argumentation der transzendentalen Idealisten. „Je pense, donc je suis, — das weiß ich bestimmt, und was das übrige um mich herum betrifft, alle diese Welten, Gott und sogar der Teufel selbst, das alles ist für mich nicht bewiesen; ob es an und für sich existiert, oder nur meine Emanation, zeitweilig und individuell ist“<sup>2)</sup>.

Dostojewskij als Künstler stellt mehr als einmal in seinen Romanen dar, wie der Mensch den Unterschied zwischen dem Schlaf und der Wirklichkeit feststellt, indem er sich nicht nur auf die subjektiven Erlebnisse eines „lebendigen Glaubens“ allein stützt, sondern sich durch das Kriterium der sinnlichen Evidenz (wie die Deutlichkeit des Eindrucks, der Vergleich des im Schlafe Gesehenen mit dem Kontext der Erinnerungen und mit den nach dem Schlafe stattfindenden Wahrnehmungen) leiten läßt. Hier sind zwei Beispiele dazu. In dem „Ewigen Gatten“ wachte Weltschaninow auf, nachdem er die Hausglocke gehört hatte, und dachte: „Es wäre so unnatürlich, wenn ein so klares, so wirkliches, greifbares Klingen mir im Traume erscheinen sollte“. In dem „Idioten“ gibt Dostojewskij eine geniale Beschreibung der Verdunkelung des Bewußtseins beim Epileptiker Fürst Myschkin. Dieser nahm die Fahrkarte, um von Petersburg nach Pawlowsk zu fahren, dann aber ging er aus dem Bahnhofe auf die Straße, nachdem er, man weiß nicht warum, die Fahrkarte weggeworfen hatte, und tastete, man weiß nicht warum, um sich herum mit den Händen. Später, nachdem er sich besonnen hatte, wollte er seine Eindrücke prüfen. Er erinnerte sich, daß er mit den Händen um sich herumgetastet hatte, indem er vor dem Fenster eines Ladens stand und die in diesem Fenster aufgestellten Waren betrachtete. Er wollte die Realität jenes Eindrucks prüfen und ging die Straße entlang um den Laden zu finden. Unruhig begann er den Laden zu suchen, fand ihn, nachdem er ungefähr fünfhundert Schritte gemacht hatte, und er sah auch in dem Fenster jenen Gegenstand, der „ungefähr sechzig Kopeiken kosten sollte“ und welcher sein Interesse erregt und irgendeine Beziehung zu der mit seinen Verhältnissen zu Rogoschin verbundenen Unruhe gehabt hat. Auch früher hat er die Sicherheit gehabt, daß der Laden real existierte, aber die Prüfung des Eindrucks vermittels des Kontextes der Wahrnehmung verstärkte in ihm endgültig diese Gewißheit<sup>3)</sup>. Eine solche Prüfung konnte Dostojewskij schon darum nicht verleugnen, weil Jesus Christus selbst seine Schüler bereits vor seiner Himmelfahrt darauf verwies.

<sup>1)</sup> S. meinen Aufsatz „Die Metaphysik Leo Tolstojs“ in der „Festschrift Th. G. Masaryk zum 80. Geburtstage“ 1 (1930, Fr. Cohen, Bonn). <sup>2)</sup> S. Die Brüder Karamasow, Bd. VI, Kap. 11 (S. F. Dostojewskij, S. Werke X. 2., 1923, München, R. Piper), s. 1199. S. F. Dostojewskij, S. Werke III. (1925, München, R. Piper & Co.), s. 391 f.

Wir wollen uns jetzt bei der Analyse jenes Gefühls der Evidenz halten, durch welches Dostojewskij sich in seinen philosophischen Betrachtungen bewußt leiten ließ, und bei jener Unempfindlichkeit für den Widerspruch, oder bei jener Gleichgültigkeit dem Gefühle des Widerspruchs gegenüber, welche sich bisweilen bei ihm verspüren läßt. Wie wir sehen, strebt er in bezug auf das Problem der Realität der äußeren Welt nicht nach vollkommener Ueberwindung der Evidenz, denn das wäre dem Wahnsinne gleich. Auf dem Gebiete der Erkenntnis des Uebersinnlichen-Gottes, der unsterblichen Seelen, hatte er dagegen darum kein Bedürfnis der „Ueberwindung der Evidenz“, weil auf dem transzendenten übersinnlichen Gebiete es überhaupt nichts sinnlich-anschaulich Evidentes geben kann. Damit erschöpft sich aber das Argument nicht, sondern für Dostojewskij, wie für jeden Mystiker, gilt das Gesetz des Widerspruchs in bezug auf die jenseitige Welt nicht; darum konnte er durch den Widerspruch, auf welchen er auf diesem Gebiete stieß, sich nicht verwirren lassen. Trotzdem war er nicht immer dessen gewiß, daß das Jenseitige den Gesetzen unserer Logik nicht untersteht. Deswegen begann er, nach einer extatischen Berührung mit den anderen Welten, welche ihn für eine gewisse Zeit von tiefer Ueberzeugung vom Besitze der Wahrheit erfüllte (obgleich er sich dabei von den Widersprüchen Rechenschaft gab, welche aus dem Konflikte einiger Meinungen mit den anderen herrührten), von neuem sich durch die Zweifel eben darum quälen zu lassen, weil die subjektive Ueberzeugung von der Wahrheit in der sinnlichen Evidenz keine Unterstützung fand und finden konnte. In dem den epileptischen Anfällen vorhergehenden Zeitabschnitte erlebte Dostojewskij ein Gefühl der höchsten Harmonie, wo alle Widersprüche sich bei einer ungewöhnlichen Klarheit des Bewußtseins und dem Gefühle der unbedingten Gewißheit von der erkannten göttlichen Wahrheit in einer gewissen überlogischen und überraationalen Synthese zu versöhnen schienen<sup>1)</sup>. Was am bemerkenswertesten ist, bewahren sich dabei die skeptischen Argumente im Bewußtsein und doch verlieren sie für lange Zeit ihre zerstörende Kraft. Solche kräftige Erschütterungen sind eine Aeüßerung der interessantesten Formen der „Logik des Gefühls“, welche mit großer Meisterschaft von Dostojewskij selbst in dem „Jüngling“ beschrieben wurden. Nämlich entwickelt Wassin da den Gedanken, daß, indem ein gewisses Idee-Gefühl sich eines Menschen gänzlich bemächtigt, es durch keine kalten logischen Argumente zerstört werden kann, mögen diese dem Wesen nach so gewichtig und gründlich sein wie sie wollen. Wie bekannt, war der Jüngling von dem Idee-Gefühl, Rothschild zu werden und unabhängig von den Menschen zu sein, ergriffen. Nachdem er in die Gesellschaft Dergatschiows, Wassins und anderer junger Menschen geriet und die Erwägungen Wassins über die Ideen-Gefühle hörte, fühlte er sich von Freude ergriffen, da er zur Ueberzeugung kam, daß keine stichhaltigen Argumente seine Theorie widerlegen könnten. „In der Tat, was hatte ich denn gefürchtet, sprach er zu sich selbst, und was konnten sie mir mit ihrer ganzen Dialektik schließlich anhaben? . . . Es genügt noch

<sup>1)</sup> Wie es scheint, war Dostojewskij dessen nicht vollkommen sicher, daß ein epileptischer Anfall eine Offenbarung der höchsten Harmonie darstelle. Der Fürst Myschkin läßt sich bei dieser Gelegenheit folgendermaßen ausdrücken: „Ja, für diesen Moment könnte man das Leben vergeben und folglich scheint es, daß er verdient, wirklich gelebt zu werden“. Trotzdem bestand er auf diesem dialektischen Teile seines Schlusses nicht; denn die Stumpfheit, die seelische Finsternis, der Idiotismus erwiesen sich für ihn als eine klare Folge solcher „höchsten Momente“. Sein Schluß enthielt einen Irrtum, aber „die Wirklichkeit der Empfindung verwirrte ihn“ (F. M. Dostojewskij, S. Werke, 1923, München, R. Piper & Co., S. 395). Mit anderen Worten konnte die Deutlichkeit des subjektiven Gefühls der Evidenz der objektiven Gewißheit auch nicht entsprechen.

nicht, daß man die uns beherrschende Idee widerlegt, man muß einen Ersatz für sie bieten, muß sie gegen etwas ebenso Großes eintauschen können; anderenfalls widerlege ich in meinem Herzen, da ich um keinen Preis meine Gefühle hergeben will, alles, was sie dort an Widerlegungen vorbringen, selbst wenn ich dabei meine Logik vergewaltigen muß. Was aber konnten sie mir als Ersatz anbieten?<sup>1)</sup>

In dem „Jüngling“, im zitierten Kapitel, wird der *phalanstère* vorübergehend erwähnt, wobei behauptet wird, daß „wir am Vorabend einer inneren Umbildung der Menschheit sind“, daß „man nach dem Gesetze der Natur und der Wahrheit leben soll“. Man kann annehmen, daß in der Theorie Wassins, daß man auf dem Gebiete der Ideen-Gefühle einen Keil durch einen anderen herauszustoßen hat, eine Anspielung auf eine in der Theorie der vier Bewegungen Fouriers enthaltene Idee verborgen liegt, daß die Vernunft im Kampfe mit der „passion“ kraftlos ist, und daß man eine Leidenschaft durch die Gegenüberstellung einer anderen ihr gleichmächtigen und direkt widersprechenden auslöschen soll. Eine Theorie, welche man schon bei Spinoza in seiner „Ethik“ finden kann<sup>2)</sup>.

Dostojewskij erlebte mehr als einmal die Momente einer tiefen geistigen Krisis: vor der Hinrichtung, in der Zwangsarbeitsanstalt, nach dem Tode seiner Frau und seines Bruders, vor der Abfahrt nach dem Auslande im Jahre 1867. Es scheint mir jedoch durchaus unbegründet zu sein, diese Momente einer tiefen Krisis im sittlichen Wesen und dem „schöpferischen Schmelzofen“ Dostojewskijs mit den Momenten der epileptischen Anfälle zu identifizieren. Er spricht von der höchsten, sich ihm in solchen Momenten offenbarenden Harmonie, aber er tut das als Künstler, also nicht in seinem eigenen Namen, sondern im Namen seiner Helden. Sie — Kirillow und Myschkin, dachten, daß ihnen sich in solchen Momenten eine höhere Harmonie wirklich offenbarte und nicht nur sich zu offenbaren schien. Wenn wir aber dem Berichte von S. Kowalewskaja vertrauen sollen, so erkannte auch Dostojewskij selbst die Bedeutung der höchsten Offenbarung, nach welcher seine Bekehrung zum Glauben zustande kam, wenigstens bei einem solchen Anfalle an. Einmal stritt er während seines Aufenthaltes in der Zwangsarbeitsanstalt mit einem Polen-Atheisten; dieser Streit brachte ihn in heftigste Erregung und dann offenbarte sich ihm plötzlich die ewige Wahrheit in der Ekstase. Wie bekannt, stellt das Gefühl der höchsten Harmonie im Augenblicke des epileptischen Anfalls ein gleiches illusorisches subjektives Gefühl dar, wie das Bewußtsein von sich selbst als einem großen Erfinder, der bedeutende Erfindungen machte, bei einem durch Chloroform, Aether oder Asotsäure leicht vergifteten Menschen. Baudelaire sah in der Neigung der Menschen zum Alkohol ein „metaphysisches Bedürfnis“, nämlich „le goût de l'infini“.

Eine ähnliche illusorische Offenbarung beschreibt auch Jonathan Edwards: „Noch in den Tagen meines zarten Kindesalters widerstrebte mein Geist am entschiedensten, sich mit der Lehre von der Souveränität Gottes zu versöhnen, d. h. mit dem Gedanken, daß Gott über die Macht verfügt, nach seinem Belieben einige Menschen zum ewigen Leben vorauszubestimmen und andere Menschen zum ewigen Tode und zu den ewigen Höllenqualen zu verurteilen. Diese Lehre erfüllte mich mit Entsetzen, aber ich erinnere mich ganz genau an den Augenblick, in welchem ich mich plötzlich mit der Lehre von der Souveränität Gottes, der nach seinem Belieben über das Schicksal der Menschen verfügen und dasselbe für immer vorausbestimmen kann, ganz versöhnt

<sup>1)</sup> S. F. Dostojewskij, S. Werke VII (1922, München, R. Piper & Co.), S. 99.

<sup>2)</sup> S. unter anderem die Schrift von A. Bebel „Charles Fourier. Sein Leben und seine Lehre“.

fühlte. Trotzdem war ich nie imstande, mir klar zu machen, wie und mit welchen Mitteln ich zu einem solchen Schlusse gelangte, und weder im Momente der Umwälzung noch später kam es mir in den Kopf, daß es infolge der Anwesenheit des göttlichen Geistes geschah<sup>1)</sup>.

Daß der menschliche Geist bei seiner inneren Veränderung während der „Berührung mit anderen Welten“ die Wahrheit nicht mit Hilfe seines euklidischen Intellektes, sondern in einer überlogischen Weise erfaßt, das kann man aus der folgenden Stelle der Skizzen zu den „Dämonen“ ersehen: „Schatow. Ja, kann es denn überhaupt etwas Höheres als den Verstand geben? Der Fürst. So fragt die Wissenschaft, aber — sehen Sie, dort an der Wand kriecht eine Wanze. Die Wissenschaft weiß, daß sie ein Organismus ist, daß sie irgend ein Leben lebt und Eindrücke hat, sogar ihre eigene Vorstellung, und Gott weiß was noch alles. Kann aber die Wissenschaft auch das Wesen des Lebens, der Vorstellungen und Empfindungen der Wanze erfahren und sie mir mitteilen? Das kann sie natürlich nicht, und das wird sie auch niemals können. Um das erfahren zu können müßte man wenigstens auf eine Minute selbst zur Wanze werden. Wenn der Wissenschaft das unmöglich wird, so kann ich annehmen, daß sie mir auch das Wesen eines anderen höheren Organismus oder Seins nicht mitzuteilen vermag, und folglich auch nicht den Zustand des Menschen nach seiner Ausartung im Millenium, wenn es dann auch meinerwegen keinen Verstand mehr geben sollte“<sup>2)</sup>. Dostojewskij stellt hier also folgende drei Reiche fest: 1. das Reich der tierischen Sinnlichkeit, wo die logischen Normen des Denkens im eigenen Sinne des Wortes noch mangeln; 2. das Reich des menschlichen euklidischen Intellektes. 3. das Reich der höchsten Harmonie, wo die logischen Normen des euklidischen Intellektes schon nicht mehr zur Anwendung kommen.

5. Unser „Ich“ hält Dostojewskij für ein unmaterielles Prinzip, nämlich — wie wir es unten sehen werden — für eine geistige Substanz, die Seele. Dessenungeachtet, indem er die Seele als eine unzerstörbare Substanz betrachtet, ist er keineswegs geneigt, ihr — wie Platon — ein vorangehendes Dasein zuzuschreiben. Sie tritt in unsere phänomenale Welt, in unsere Dauer hinein, aber es bleibt für uns unbegreiflich, wie sie entsteht. „Das Geheimnis, daß es ein neues Wesen auf der Welt gibt, ist das große und unerklärliche Geheimnis —, sagt Schatow über die Geburt des Kindes. — Es waren zwei, und plötzlich ist ein dritter Mensch, ein neuer Geist, ein Ganzer, in sich vollendeter, wie ihn Menschenhand nimmer erschaffen kann, ein neuer Gedanke und eine neue Liebe . . . sogar unheimlich . . . und es gibt nichts Höheres auf der Welt!“<sup>3)</sup>. Die materialistische Erklärung, mit welcher Baudelaire sich begnügen konnte, konnte Dostojewskij nicht befriedigen. Die ihrer Natur nach unmaterielle Seele kann nicht ein Produkt der Materie sein. Ebensowenig kann sie auch einen aetherischen oder astralen Körper darstellen.

Das ist der Grund, warum der Spiritismus als eine gewisse Art des Materialismus Dostojewskij auch unsympathisch ist („Die jenseitige Welt und zu gleicher Zeit die materialistischen Beweise — das ist schön!“). Dostojewskij interessierte sich für den Spiritismus hauptsächlich vom soziologischen Standpunkte aus. Es war die Begier der Menschenmenge nach den

<sup>1)</sup> S. James Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, 1930, p. 390. Der Verfasser analysiert auch die Beschreibung der illusorischen Offenbarungen, die bei den epileptischen Anfällen Dostojewskijs stattfanden (s. p. 202, 308). <sup>2)</sup> S. F. M. Dostojewsky, s. Werke (1922, München, R. Piper) VI, s. 1081 f. <sup>3)</sup> S. F. M. Dostojewskij, S. Werke (1922, München, R. Piper) VI, S. 935.

spiritistischen Phänomenen, welche auf ihn einen starken Eindruck machte; vielleicht sah er in dieser Begier das sich in einer gröberen Form bei den Menschen offenbarende Verlangen nach der Unsterblichkeit („Wir alle begehren die Unsterblichkeit“, sagte auch Platon). Andererseits scheint ihm die Aehnlichkeit der Aeüßerungen der „Geister“ mit der Ideologie der an der Seance teilnehmenden Personen auffallend; mit anderen Worten: er hegt den Verdacht, daß die spiritistischen Phänomene eine Art unbewußter Erscheinungen des Diesseitigen, nicht aber des Jenseitigen sind.

6. Für Dostojewskij ist die Seele eine unteilbare, in ihren Elementen totale Einheit. Man spricht und schreibt heute über das „Doppelgängertum“ Dostojewskijs so viel, daß es scheinen könnte, als ob die Seele für ihn wie für Freud einem Konglomerat oder Zusammenschluß der sich miteinander mitteilenden niedrigeren Bewußtseine ähnlich wäre. Ich halte jedoch für glaubwürdig anzunehmen, daß Dostojewskij, indem er die unbewußte Tätigkeit und die Verdoppelung der Persönlichkeit anerkannte, trotzdem diese Phänomene mit den Augen des Spiritualisten Leibniz und nicht mit den des Materialisten Freud betrachtete. Er deutet das Unbewußte als undeutlich bewußte Zustände meines Bewußtseins oder als unbewußte Zustände meiner eigenen Seele, nicht aber als seelische Zustände eines anderen niedrigeren (oder höheren) Ich, welche in mein Ich hineindringen.

Hier ist ein Beispiel der undeutlich gewußten Seelenzustände nach Dostojewskij: „Die ganzen Erwägungen jagen in unseren Köpfen blitzartig gleichsam einer Art der in die menschliche Sprache nicht übersetzten Empfindungen durch“<sup>1)</sup>. Was dann das unbewußte Schaffen betrifft, so ist es recht möglich, daß Dostojewskij unter dem Einflusse der Darstellung, welche Apollon Grigoriew<sup>2)</sup> den Schellingschen Ideen gegeben hat, auch geneigt war, die Entstehung eines großen schöpferischen Vorhabens als Resultat der überpersönlichen göttlichen Eingebung zu interpretieren; aber ein solches Vorhaben könnte dabei immer nur in der Seele eines Dichters entstehen. In der Tat schrieb Dostojewskij an Majkow<sup>3)</sup> im Briefe vom 15. Mai 1869 über dieses Thema folgendes: „Ein Dichtwerk entsteht meiner Ansicht nach als etwas Echtes, als ein Edelstein, als ein Diamant, in der in ihrer ganzen Wesenheit durchaus fertigen Seele des Dichters, und darin eben besteht das erste Werk des Dichters als eines Erzeugers und Schöpfers, der erste Teil seiner schöpferischen Tätigkeit. Wenn sie wollen, so ist dabei sogar nicht er der Schöpfer, sondern das ist das Leben, das mächtige Wesen des Lebens, der lebendige und seiende Gott, welcher seine Kraft in der Mannigfaltigkeit der Schöpfung manchmal und sogar am häufigsten in einem großen Herz und einem mächtigen Dichter vereinigt. Sodaß, wenn nicht der Dichter selbst es ist, der schöpft — und damit müssen sie insbesondere als Kenner und Dichter einverstanden sein, denn eine Schöpfung entsteht in der Seele eines Dichters plötzlich in einer überaus endgültigen, fertigen und vollendeten Form — wenn nicht er selbst der Schöpfer ist, so wenigstens seine Seele jene Fundgrube ist, welche die Diamanten erzeugt und ohne welche dieselben nirgends zu finden sind. Nur dann folgt das zweite Werk des Dichters, welches nicht so tiefgreifend und geheimnisvoll ist, sondern ihm nur als einem Künstler ob-

<sup>1)</sup> S. F. M. Dostojewskij, S. Werke XX (1925, München, R. Piper); s. auch L. I. Gromman, Sseminarij po Dostojewskomu („Das Seminarium über Dostojewskij“, Moskau-Leningrad, 1926), S. 71. <sup>2)</sup> Der bekannte russische Literaturhistoriker. <sup>3)</sup> Der berühmte russische Dichter.

liegt. Das heißt — nachdem ein Diamant erhalten wird, ihn zu bearbeiten und einzufassen. Der Dichter wird hier beinahe nur zu einem Juwelier“.

Die unbewußte schöpferische Tätigkeit des Dichters, welche mit der bewußten kooperiert, gehört einer und derselben Seele. Es ist wahr, daß sie von Gott eingegeben wird, aber der Dichter fließt dabei doch nicht mit dem anderen „höheren Ich“ zusammen. Ein solcher, dem mystischen Pantheismus eigener Gedanke ist Dostojewskij vollkommen fremd. Die orthodoxe Mystik läßt das Zusammenfließen mit Gott nicht zu, sondern nur eine Berührung mit ihm oder ein „Schauen“ desselben „im höheren Sinne“. Der Künstler ist „Gott“, welcher die Welt der Kunst unbewußt schafft; Gott sei seinerseits ein „Künstler“, welcher mit Hilfe seiner Einbildungskraft die wahre Welt unbewußt schafft. Diesen letzten, wiederum Schellingianischen Gedanken äußert der alte Fürst in dem „Jüngling“: „Ich weiß wirklich nicht, weshalb das Leben so kurz ist. Damit ich nicht langweilig werde, natürlich denn das Leben ein Kunstwerk des Schöpfers selbst ist, ein Kunstwerk von der vollendeten und untadeligen Form eines Puschkinschen Gedichts. Kürze ist die erste Bedingung des Künstlerischen. Aber wenn jemand es nicht langweilig hat, so könnte man den doch auch etwas länger leben lassen“<sup>1)</sup>. Wie wir das unten sehen werden, ist Dostojewskij ein großer Meister, die unklaren seelischen Keme des Lasters und der guten Bestrebungen und Triebe auf sittlichem Gebiete aufzudecken. Er läßt also das Unbewußte intellektueller ebenso wie ästhetischer und sittlicher Art in der Menschenseele bestehen.

In der genialen Beschreibung des Alpdrückens von Iwan Karamasow führt Dostojewskij als Künstler die geistige Einheit des Teufels mit Iwan streng durch. Mit einer eindrucksvollen Deutlichkeit deckt er vor uns die Identität beider Mitsprecher auf, welche durch die verdoppelte, aber nicht zerfallende Seele Iwans vereinigt sind. Es ist schwierig zu entscheiden, ob Dostojewskij als Mensch an die Realität des Teufels glaubte (er selbst würde das nicht entscheiden können), aber als Künstler stellt er vor uns mit einer genialen Scharfsinnigkeit die geistige Verdoppelung der einheitlichen Menschenseele dar.

7. Jede Persönlichkeit ist das in sich selbst geschlossene Ganze (die Monade nach Leibniz: „die Monade hat keine Fenster“). Das Zusammenfließen, die Identifizierung einer Seele mit der anderen ist unmöglich, und solche Ausdrücke haben nur einen metaphorischen Sinn, etwa wie „Seele in Seele leben“. Iwan Karamasow sagt: „Nehmen wir zum Beispiel an, ich kann tief leiden, aber ein anderer kann nie erfahren, bis zu welchem Grade ich leide, denn er ist eben ein anderer und nicht ich“<sup>2)</sup>.

Vielleicht nicht ohne dem Einflusse seitens Dostojewskijs entwickelte Solowjow seine Kritik der mystischen Lehre Schopenhauers vom realen Zusammenfließen zweier Persönlichkeiten in dem Akt der tätigen Liebe und des Mitleids. Er schreibt nämlich: „Wenn ich meinem Freunde gegenüber Mitleid fühle, welcher Kopfschmerz hat, so geht dieses Mitleidsgefühl in den Kopfschmerz gewöhnlich nicht über; nicht nur ich selbst identifiziere mich unmittelbar mit ihm nicht, sondern auch unsere seelischen Zustände bleiben nicht identisch, und ich unterscheide meinen gesunden Kopf deutlich von seinem kranken“<sup>3)</sup>. Das ist das Ge-

<sup>1)</sup> S. F. M. Dostojewskij, s. Werke (1922, München, R. Piper & Co.) VIII, S. 582.

<sup>2)</sup> S. F. M. Dostojewskij, s. Werke (1923, München, R. Piper & Co.) IX, S. 431. <sup>3)</sup> S. W. I. Solowjow, Oprawdanije dobra („Die Rechtfertigung des Guten“), St. Petersburg, 1899, S. 107.



setz der Persönlichkeit; und trotzdem besteht die wirkliche Entwicklung der Persönlichkeit, die vollständige, allseitige und freie Entfaltung aller geheimen Möglichkeiten derselben in einer opferwilligen Auflösung derselben im Ganzen. Eine solche Auflösung ist ein Grenzbegriff, aber der Mensch und die Menschheit müssen nach ihm beständig asymptotisch streben. Der Individualismus und der Universalismus lassen sich nur bis zu einem gewissen Grade versöhnen. Als ideale Grenze, als höchste Synthese beider in der körperlichen Form, erscheint Christus: diese tiefgreifende Idee Dostojewskijs erinnert an die Ideen Spencers und Guyaus. Spencer weist wie Dostojewskij auf den unversöhnlichen Widerspruch hin, der im gegenwärtigen Menschen zwischen der egoistischen Neigung und der altruistischen Pflicht besteht, und er äußert die Vermutung, daß am Ende der Evolution eine Zeit kommen wird, in welcher ein höchster Menschentypus sich durchsetzen wird, in dem die Neigung und die Pflicht zusammenfallen werden; das werden die organisch sittlichen Organismen sein. Andererseits erinnern die Ideen Dostojewskijs auch an die Lehre Guyaus von der allmählichen Erweiterung (Expansion) unseres Ichs: ein Gedanke der in seinem herrlichen Gedichte „Einigung“ zum Ausdruck kommt.

In dem Tagebuche Dostojewskijs lesen wir unter dem Datum vom 6. April 1854: „Mascha liegt auf dem Tisch. Werde ich nun mich mit Mascha nochmals begegnen? Es ist unmöglich, den Menschen nach dem Gebote Christi ebenso wie sich selbst zu lieben. Das Gesetz der Persönlichkeit auf der Erde bindet, das „Ich“ aber verhindert es . . .; Christus allein konnte es, aber Christus war ewiges, von der Ewigkeit her existierendes Ideal, nach welchem der Mensch strebt und dem Naturgesetze zufolge streben muß. Aber nach der Erscheinung Christi als eines verkörperten Ideals des Menschen ist es wie Tageslicht klar geworden, daß die höchste Entwicklung am Ende des Prozesses selbst, in dem Punkte der Erreichung des Zieles selbst, eben dazu gelangen soll, daß der Mensch finde, sich bewußte Rechenschaft gebe und sich mit der ganzen Kraft seiner Natur überzeuge, daß die höchste Anwendung, welche der Mensch seiner Persönlichkeit, der Fülle der Entwicklung seines „Ich“ geben kann, in der unbedingten und vollkommenen Aufopferung desselben zu Gunsten aller und jedes einzelnen besteht. Und das ist das größte Glück. So fließt das Gesetz des „Ich“ mit dem des Humanismus zusammen, und in diesem Zusammenfließen gelangen beide, Ich und Alles (welche scheinbar zwei extreme Gegensätze darstellen), indem sie sich füreinander gegenseitig vernichten, zu gleicher Zeit auch an das höchste Ziel ihrer individuellen Entwicklung, jedes in seiner besonderen Form. Das ist eben das Paradies Christi. Die ganze Geschichte der Menschheit, ebenso wie teilweise auch die jedes einzelnen Menschen, ist nichts anderes, als die Entwicklung, der Kampf, das Streben und die Erreichung dieses Zieles. Der Mensch strebt also auf der Erde nach dem seiner Natur entgegengesetzten Ideal. Wenn der Mensch das Gesetz des Strebens nach dem Ideal nicht erfüllt, d. h. wenn er sein „Ich“ nicht mit der Liebe zu Gunsten der Menschen oder eines anderen Wesens (ich und Mascha) aufgeopfert hat, fühlt er das Leiden und bezeichnet diesen Zustand als Sünde; das ist ein Leiden, welches durch die paradiesische Erfüllung des Gebotes, d. h. durch das Opfer, in Gleichgewicht gebracht wird. Darin eben besteht auch das irdische Gleichgewicht; sonst würde die Erde sinnlos werden“<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> A. Großmann, Twortscheskij put' Dostojewskago („Der schöpferische Weg Dostojewskijs“), Moskau-Leningrad, 1928, S. 118-19.

8. Die Seele jedes Menschen ist eine einzige in allen Zeiten un-wiederholbare Individualität. „Nur einmal wird im unendlichen Sein, außerhalb von Zeit und Raum, einem geistigen Wesen mit seinem Erscheinen auf der Erde die Fähigkeit verliehen, sich zu sagen: ‚Ich bin, und ich liebe‘. Einmal, nur einmal war ihm der Augenblick tätiger, tätig-lebendiger Liebe und dazu ein Leben hier auf Erden gegeben worden und mit ihm Zeit und Gelegenheit. Dieses glückliche Wesen aber wies diese unschätzbare Gabe von sich, schätzte sie nicht, liebte nicht, spottete der Liebe und blieb gefühllos“<sup>1)</sup>. Die Tragödie des für die lebendige Liebe unbenutzt gebliebenen Lebens ist eben nach der Lehre Sossimas jene höllische Flamme, welche die Sünder verzehrt. Dieser Erwägung wird die Idee der ewigen sinnlosen Wiederkehr der Dinge (der „Ewigen Wiederkunft“ Nietzsches) gegenübergestellt, welche dem Teufel in den Mund gelegt ist. „Aber diese Erde hat sich doch vielleicht selbst schon billionenmal wiederholt. Nun, sie hat sich eben ausgelebt, ist gesprungen, auseinandergeplatzt, in kleine Stücke zersprengt, hat sich in ihre Grundelemente zerlegt, dann ward wieder eine Feste zwischen den Wassern, und so weiter, dann wieder ein Komet, wieder eine Sonne, aus der Sonne wieder Erde — aber diese Entwicklung hat sich doch vielleicht schon unzähligemal wiederholt, und immer genau in ein und derselben Form, alles bis aufs Tüpfelchen genau so wie es war. Eine Langeweile, sag’ ich dir, die geradezu kränkend unanständig ist . . .“<sup>2)</sup>. Dostojewskij kannte wahrscheinlich die Abhandlung des unglücklichen Revolutionärs Blanqui, welcher siebenunddreißig Jahre im Kerker verbrachte. In dieser Abhandlung, die den Titel „L’ététernité dans les astres“ hat, ist die Idee Nietzsches von dem „Ewigen Kreislaufe“ vorweggenommen worden. In der „Erzählung eines lächerlichen Menschen“ beschreibt Dostojewskij den genauen Doppelgänger unserer Erde, welcher unsere Geschichte wiederholt.

Da unsere Seele eine substantielle Einheit darstellt, so ist sie unzerstörbar. Die Anhänger eines solchen Begriffs der Seele als einer unsterblichen Monade können in drei Gruppen eingeteilt werden: 1. die ersten mit Leibniz an der Spitze erkennen die Unzerstörbarkeit aller Monaden — die der Tiere ebenso wie die des Menschen — an, aber den Tieren wird dabei nur *indefectibilitas* ihrer seelischen Einheit zugesprochen, während der Mensch *immortalitas* und das sich über die persönliche Vergangenheit erstreckende Gedächtnis besitzt; 2. die anderen, die Mehrheit, schreiben die Unsterblichkeit nur dem Menschen zu; 3. die dritten — und zu denselben gehörte Fichte der Ältere während der letzten Periode seines Schaffens, Victor Hugo und Goethe — nehmen eine bedingte Unsterblichkeit (s. Petavel-Oliffs „L’immortalité conditionnelle“) nur für jene Menschen an, welche eine wirkliche Bedeutsamkeit und Begabtheit bezeugt hatten. Dostojewskij gehört unzweifelhaft zur zweiten Kategorie. Der Glaube an die Unsterblichkeit wird bei Dostojewskij durch keine metaphysischen Beweise bekräftigt: er ist rein moralischen Charakters, wie es in der „Profession de foi du Vicaire savoyard“ Rousseaus und in der „Kritik der praktischen Vernunft“ Kants auch der Fall ist. Der moralische Beweis der Unsterblichkeit war noch den Menschen des Altertums bekannt; in der neueren Zeit verdankt dieser Beweis seine Herkunft der Wette Pascals und führte über Locke und Rousseau zu Kant hinüber. Nach der Erscheinung des Aufsatzes Dostojewskijs „Das Urteil“ („Bekennnis eines Selbstmörders“) erklärte ein Kritiker der „Nowoje Wremja“<sup>3)</sup>, Enpe, daß der moralische Beweis der Notwendigkeit der Unsterb-

<sup>1)</sup> E. F. M. Dostojewskij, S. Werke (1923, München, R. Piper & Co.), X, 1., s.S. 594. <sup>2)</sup> *ibid.* X, 2, S. 1203—04. <sup>3)</sup> Die Zeitung „Neue Zeit“.

lichkeit bei Dostojewskij nicht neu ist. Dostojewskij hatte aber vollkommen recht, indem er behauptete, daß sein Beweis ganz neu ist, und die Leser aufforderte, ihn zu widerlegen. Das Wesen der Erwägungen des Selbstmörders besteht im folgenden: wenn man auch zulassen könnte, daß die Menschheit imstande sein wird, sich auf der Erde „auf vernünftigen Grundlagen, ja, nach den wissenschaftlich richtigen sozialen Prinzipien, und nicht durch Raub, wie es bis heute der Fall war, zu organisieren, — möglich, aber ich werde trotzdem immer fragen: wozu?“ „Ich kann nicht glücklich werden, sogar wenn es sich um das höchste und unmittelbarste Glück der Liebe zum Nächsten und der Liebe der Menschheit zu mir handelte, denn ich weiß, daß alles das schon morgen zerstört wird.“ Der persönliche Tod, der Untergang der Nächsten und der Untergang der ganzen Menschheit — das ist also, was ein Selbstmörder nicht anerkennen kann, „und nicht aus dem Trotz um irgendwelches Prinzips willen, sondern einfach darum, weil ich weder glücklich werde noch glücklich werden kann, solange ich unter der Drohung schon morgen zu einer Null zu werden stehe“. „Wenn wir aber dieses Märchen von dem auf der Erde endlich auf den vernünftigen und wissenschaftlichen Grundlagen organisierten Menschen auch für realisierbar und annehmbar anerkennen, so ist schon ein einziger Gedanke davon, daß die Natur kraft irgendwelcher ihrer trägen Gesetze brauchte, den Menschen während tausenden von Jahren zu martern, bevor sie ihn zu diesem Glücke führen sollte — so ist schon der bloße Gedanke davon unerträglich und empörend“<sup>1)</sup>. Der Untergang der Menschheit und aller Werte und die ewige Unaufhebbarkeit der menschlichen Leiden — das sind also beide moralische Beweise, die die Unsterblichkeit begründen.

Es sind die Ideen Chomjakows, welche für Dostojewskij den Ausgangspunkt bilden. Er selbst ließ aber nie die Ansichten der Ungläubigen außer acht, welche auf dem Standpunkte der grimmigsten Immanenz, wie sich Chomjakow ausdrückte, stehen; und ihm war die Unterhaltung Chomjakows mit Herzen, welche im Buche dieses letzteren „Die Vergangenheit und die Gedanken“<sup>2)</sup> angeführt ist, selbstverständlich bekannt. Chomjakow weist zu Gunsten des Gedankens über die Notwendigkeit des Glaubens an die Unsterblichkeit darauf hin, daß der Untergang unseres Planeten und damit der ganzen Menschheit nicht ausgeschlossen ist, und daß das Leben in diesem Falle sich als jeden Sinnes entzogen erweisen sollte. Herzen bemerkt dazu, daß er sehr gut weiß, daß eine solche Katastrophe möglich ist. Chomjakow: „Wie können Sie solche schrecklichen Resultate einer grimmigsten Immanenz akzeptieren und in Ihrer Seele keine Spur einer Empörung fühlen?“ Herzen: „Ich kann es darum, weil die vernünftigen Beweise davon, ob ich sie will oder nicht, unabhängig sind“. Dostojewskij teilt gegen Herzen den entgegengesetzten Gedanken Chomjakows, daß der Glaube an das Jenseitige von der Prüfung durch die Vernunft, welche sich auf die sinnliche Erfahrung stützt, unabhängig ist, und daß die Akzeptierung einer jenseitigen Realität eben von meinem Willen, d. h. von dem, was ich will, abhängt.

In dem „Jüngling“, welcher in demselben Jahre (1876) erschienen ist, scheint Dostojewskij, indem er sich auf einen entgegengesetzten Standpunkt stellt, gleichsam sich selbst mit den Worten Werssilows widerlegen zu wollen. Werssilow zeichnet das Bild der Menschheit, welche die Ideen Gottes und der Unsterblichkeit verlassen hat: „Die große frühere Idee hat sie verlassen.

<sup>1)</sup> S. F. M. Dostojewskij, S. Werke XII (1921, München, R. Piper & Co.), s. 322—324. <sup>2)</sup> „Byloje i dumy“.

Die verwaisten Menschen würden sich sogleich enger und liebevoller zu einander drängen; sie würden sich an den Händen fassen und begreifen, daß sie jetzt ganz allein alles füreinander sind! Die große Idee der Unsterblichkeit wäre verschwunden und man müßte sie durch eine andere ersetzen; und der ganze riesige Ueberschuß der früheren Liebe zu dem, der ja die Unsterblichkeit war, würde sich in allen Menschen der Natur, der Welt, jedem Atom des Seienden zuwenden. Und sie würden die Erde und das Leben unsagbar lieb gewinnen — um so mehr, je mehr sie ihre eigene Vergänglichkeit und Endlichkeit erkennen würden, und lieben würden sie bereits mit einer ganz besonderen, einer ganz neuen Liebe, nicht mehr mit der früheren alten Liebe. In der Natur würden sie Erscheinungen und Geheimnisse entdecken, von denen sie sich früher nicht einmal haben träumen lassen, denn sie würden die Natur mit neuen Augen sehen, wie ein Liebender die Geliebte sieht<sup>1)</sup>. Werssilow fügt zu seiner Phantasie die Bemerkung hinzu, daß er Christus nicht entbehren konnte, daß er sein Bild mit einer Vision „Christi auf dem Baltischen Meer“, wie bei Heine, beendigte. Dieser Monolog Werssilows ist auch den Ideen Dostojewskijs selbst nicht ganz fremd: in ihm läßt sich der Hamletische Zweifel an der Unsterblichkeit („Ob ich mit ihr zusammentreffen werde?“) ebenso wie auch die Idee der opferwilligen Liebe, welche allein dem irdischen Dasein einen Sinn gibt, und die Bekehrung zu Christi, als zu einem höchsten Menschheitsideale, nachspüren.

Es ist wahr, daß Dostojewskij beständig danach strebt, — seine Zweifel — die Phantasien Werssilows zu überwinden, welche er in den „Brüdern Karamasow“ in den Mund des Teufels hineinlegt; aber die Sicherheit Dostojewskijs in bezug auf die Unwiderlegbarkeit seines „Beweises“ blieb trotzdem kaum immer unveränderlich fest. Die Ursache dieses Zustandes liegt, wie es mir scheint, in der Unklarheit der Konzeption der Seelenunsterblichkeit bei Dostojewskij selbst. Es hat damit eine solche Bewandnis, daß man die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele überhaupt in zwei Formen aufteilen kann: 1. in die naturalistische oder rationale Form, wo die Unsterblichkeit als Fortsetzung unseres irdischen Daseins interpretiert, und 2. in die mystische oder überrationale Form, wo sie für eine wurzelhafte Metamorphose genommen wird. Diese Idee der Metamorphose stammt aus dem entferntesten Altertum. Der Vergleich unseres heutigen Lebens mit dem der Insektenpuppe und des zukünftigen Lebens mit dem des Schmetterlings, des Kohlschmetterlings, läßt sich, wie das noch vor kurzem Ivons bewiesen hat, in der Form der symbolischen Bilder noch in minoischer Kultur (wie z. B. der sogenannte Goldring Nestors, der im Jahre 1924 entdeckt wurde), finden; aber die Analogie ist nicht überzeugend, da das vierte Glied der Proportion in der mystischen Lehre außerhalb der Gesetze unseres Denkens gestellt wird, während ein Vergleich nur unter den Phänomenen ähnlicher logischer Struktur verständlich sein kann. „Wir sind offenbar Uebergangswesen, — schreibt Dostojewskij in den Skizzen zu den „Dämonen“ — und unser Dasein auf der Erde ist augenscheinlich der Vorgang oder das unausgesetzte Dasein einer Puppe, die sich in einen Schmetterling verwandelt“<sup>2)</sup>.

Nach der ersten Art des Glaubens an die Unsterblichkeit bleibt die Seele nach dem Tode fortdauernd im Raume und in der Zeit, behält fortwährend die Erinnerung an die persönliche Vergangenheit, das Vermögen

<sup>1)</sup> S. F. M. Dostojewskij, S. Werke (1922, München, R. Piper & Co.) VIII, S. 866.

<sup>2)</sup> ibid. VI, S. 1083.

der Identifizierung, der Unterscheidung, der Wiedererkennung, die Empfindlichkeit zu den Genüssen und den Leiden und den Euklidischen Verstand. So stellte sich Charles Fourier, wie es scheint, die Seelenunsterblichkeit vor; die Seele übersiedelt, nach seiner Ansicht, nach dem Tode auf einen anderen vollkommeneren Planeten, wo sie sich fortwährend geistig weiterentwickelt. Wenn wir annehmen, daß die Seele des Menschen nach dem Tode den Euklidischen Verstand und die Erinnerung an die Vergangenheit behält, so ist die Idee der Unsterblichkeit unfähig, das tragischste Problem zu lösen, welches Dostojewskij, Chomjakow folgend, formulierte: wie kann man das menschliche Glück auf der Erde akzeptieren und den Gedanken von der Unaufhebbarkeit der tausendjährigen menschlichen Leiden, welche zuletzt zum Glücke führten, nicht für einen unerträglichen und empörenden halten? Angesichts einer unsterblichen Seele, welche vom Euklidischen Verstande und der Erinnerung an die Vergangenheit (und darin eben besteht die persönliche Unsterblichkeit), versehen ist, bleibt die Unaufhebbarkeit der Vergangenheit ebenso sehr unerträglich und empörend, denn sogar die Götter selbst sind außerstande, wie Horaz sagt, die Vergangenheit aufzuheben. Dostojewskij hat das Problem nicht gelöst, sondern es nur von einer Stelle auf eine andere verschoben. Er gab sich, wie es scheint, davon Rechenschaft und drückte das in der von Iwan Karamasow geäußerten Ansicht von der Unannehmbarkeit der Welt aus: „Ich will keine Harmonie, aus Liebe zur Menschheit will ich sie nicht. Lieber bleibe ich bei ungesühnten Leiden. Lieber bleibe ich rache-los bei meinem ungerechten Leid und in meinem unstillbaren Zorn, selbst wenn ich nicht im Recht wäre. Ist doch diese Harmonie gar zu teuer eingeschätzt! Wenigstens erlaubt es mein Beutel nicht, so viel für den Eintritt zu zahlen. Darum aber beeile ich mich, mein Eintrittsbillet zurückzustellen“<sup>1)</sup>.

Wenn wir dagegen annehmen, der mystischen Ansicht nach, daß die Seele nach dem Tode außerhalb des Raumes und der Zeit verbleibt und den Gesetzen des Euklidischen Verstandes nicht unterworfen ist und darum auch die Erinnerung an die Vergangenheit nicht besitzt, so wird ein solcher Begriff von der überlogischen, überrationalen Natur der Seele unserem Verstande nichts sagen, da er eine unbegreifliche Fiktion darstellt, welche nichts erklären kann, da sie selbst ihrer überlogischen Natur nach keiner rationalen Erklärung untersteht. Dostojewskij bedient sich der naturalistischen ebenso wie der mystischen Seelenkonzeption zu gleicher Zeit; er vertauscht sie und schiebt sie unmerklich untereinander, wenn er auf die philosophischen Schwierigkeiten stößt. Die Philosophie der Unsterblichkeit, welche in dem „Urteile“ Dostojewskijs zum Ausdruck kam, fand einen Widerklang im Aufsätze A. I. Wwedenskijs über „die Bedingungen der Annehmbarkeit des Glaubens an den Lebenssinn“<sup>2)</sup> und bei dem spanischen Philosophen De Unamuno, welcher in seinem hervorragenden Buche über das „Tragische Gefühl des Lebens“ folgendes sagt: „Wenn nach dem Tode des meine Existenz unterhaltenden Körpers, welchen ich im Unterschiede von mir selbst als meinen bezeichne, das Bewußtsein zur absoluten Unbewußtheit zurückkehrt, von welcher es ausging, und wenn ein ähnliches Schicksal alle meine Brüder-Menschen betreffen soll, so wird unser von der Arbeitsamkeit erfülltes Menschengeschlecht bloß zum ewigen Wechsel von Gespenstern, welche, vom Nichtsein ausgehend, dann von neuem sich in das Nichtsein

<sup>1)</sup> *ibid.*, IX., S. 447. <sup>2)</sup> S. A. I. Wwedenskijs, *Filosofskije otscherki* („Philosophische Essais“), St. Petersburg, 1931, 2. Aufl., 1924, Prag, S. 121ff.

verwandeln; und der Humanitarismus wird sich in solchem Falle als das Bodenloseste erweisen, was man sich denken kann<sup>1)</sup>.

9. Andererseits erinnert jene „Philosophie der Sterblichkeit“, welche Dostojewskij im Monologe Werssilows entwickelt, an die Ideen des hervorragenden russischen Philosophen Afrikan Alexandrowitsch Spir, welchen auch Lew Tolstoj hoch schätzte. Spir sah im Glauben an die persönliche Unsterblichkeit eine Aeußerung des menschlichen Egoismus und darum konnte er in der Befreiung von dieser Idee, ebenso wie Werssilow, eine Quelle der Verstärkung des Altruismus sehen. In seinem Artikel über „die Unsterblichkeit der Seele“<sup>2)</sup> entwickelt er folgende Gedanken: Der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit ist der höchstmögliche Egoismus und, wie begreiflich, widerspricht er der Sittlichkeit. Für die Anhänger dieser Idee ist die Sorge von dem persönlichen Wohle das Wichtigste. Aber der Mensch ist nicht eine Substanz oder ein wahres reales Sein, sondern nur eine vorübergehende Erscheinung, welche ihrer eigenen Natur entzogen ist. Das wahre „Ich“, welches eine wahre Natur besitzt, ist Gott, d. h. die normale Natur der Dinge, welche sich dem Selbstbewußtsein eines jeden von uns auftut. Unser empirisches „Ich“ ist aber vorübergehend, stützt sich auf die Kontinuität des Gedächtnisses und geht mit der Zerstörung desselben unter. Es ist nicht unser empirisches Ich mit seinen ungeheueren Lasten und Irrtümern, sondern das überpersönliche, jenseits der Grenzen des individuellen Bewußtseins liegende Göttliche, das ewig, außerzeitlich und in diesem Sinne unsterblich ist. Diese Beteiligung unseres vergänglichen „Ichs“ an dem einheitlichen überpersönlichen Prinzip der Wahrheit, des Guten und der Schönheit äußert sich bei einzelnen Menschen in dem Akte der Selbstentsagung und Selbstaufopferung, in welchen der Mensch jene Illusion verleugnet, als ob sein „Ich“ etwas Absolutes wäre und des einheitlichen überlogischen Prinzips, Gottes oder der normalen Natur der Dinge teilhaftig wird. Der Unterschied zwischen den Ideen Spirs und Werssilows ist der, daß dieser letztere die unsterblichen Seelen ebenso wie Gott verleugnet; jedoch läßt sich Werssilow ebenfalls von Gott-Christus, d. h. von der normalen Natur der Dinge, anziehen.

Wie wir sehen, deuten die Metaphysiker, welche sich von den erhabensten sittlichen Ideen begeistern lassen, den Sinn des Lebens sehr verschieden, und das Dilemma Dostojewskijs — entweder der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit, oder die Verleugnung jedes Lebenssinnes und der Selbstmord — erweist sich als nicht überzeugend, was Dostojewskij anscheinend während der Periode der Verfassung der „Brüder Karamasow“ auch selbst empfand. Es ist nicht nötig, sich bei der Behauptung mehr aufzuhalten, daß auch Spir keine wissenschaftlichen Beweise der Unmöglichkeit der persönlichen Unsterblichkeit zu seiner Verfügung hatte.

Der Zusammenhang der religiös-philosophischen Ueberzeugungen eines Menschen mit seiner Handlungsweise erweist sich nicht selten als ein sehr verwickelter. Das Vorhandensein eines festen Glaubens an eine gewisse Idee kann unter verschiedenen Bedingungen zu ganz verschiedenen Resultaten führen. In der hervorragenden Erzählung „Die Sanfte“ schildert Dostojewskij wie ein tiefgläubiges, einfaches und in Verzweiflung gesetztes Weib sich das Leben nimmt, indem es sich mit einem Heiligenbilde in den Händen aus dem Fenster eines hohen Hauses auf das Pflaster stürzt. Der Glaube an die Unsterblichkeit rettete es vom Selbstmorde nicht. In den „Brüdern Karamasow“ schildert Dostojewskij eine tief rührende Szene, wo Sossima ein

<sup>1)</sup> S. Miguel de Unamuno, „Le sentiment tragique de la vie“, 1921, Paris, p. 61.

<sup>2)</sup> S. „Philosophische Monatshefte“, Bd. XXV., 1894, S. 245 ff.

Weib, welches ihr eigenes Kind verloren hatte, mit einfachen herzlichen Worten über die Unsterblichkeit seines geliebten Kindes beruhigt, ihm einen wahren Trost verschafft und es vielleicht vom Tode rettet.

In „Bobok“, in diesem durch seinen Zynismus beängstigenden Dialoge der Toten auf einem Friedhofe, verspottet Dostojewskij eine landläufige Vorstellung von der „neuen Ordnung“ des Daseins, bei welcher die „Begierde nach der Unsterblichkeit“ sich im Wunsche äußert, das Leben noch zu verlängern („Ich würde noch wohl leben!“), welches grober Sinnlichkeit, Trivialität, dummer Prahlerei und kleinlichen Eigensinns voll ist. Dagegen versucht Dostojewskij im „Monolog“ beim Sarge seiner Frau, welcher vor kurzem vollständig veröffentlicht wurde, die Mutmaßungen über die Metamorphose zu konstruieren, welcher die menschliche Seele untersteht, indem sie in eine andere Welt übersiedelt.

In dem zukünftigen Leben wird kein Geschlechtsverkehr existieren, denn derselbe diene als ein Mittel zur Fortsetzung des Geschlechtes; nachdem das endgültige Ziel erreicht wird, wird auch jenes Mittel unnötig, welches in sich das egoistische Moment der Absonderung zweier Menschen von allen übrigen trug. Es ist für uns unmöglich, jetzt auf der Erde zu begreifen, wie die Natur des Menschen nach dem Tode sein wird; das Gesetz dieser Natur kann aber in den unmittelbaren Emanationen aus der ganzen Menschheit und aus der einzelnen Persönlichkeit vorausgeföhlt werden (vgl. die Erwägungen Proudhons über die Herkunft der Gottheit). Das bedeutet das Zusammenfließen des neuen „Ich“ des Bewußtseins und der Synthese mit allem. Unsere Unsterblichkeit verwirklicht sich teilweise auf der Erde in unseren Kindern und Taten; aber sie wird im unsterblichen Leben eine endgültige Vollendung finden: „Wir werden Wesen sein ohne aufzuhören mit allem zusammenzufließen“. Dieses Zusammenfließen wird in Christus stattfinden, welcher eine außerordentliche synthetische Macht besitzt. Das sind die unklaren Hoffnungen Dostojewskijs; er selbst fügt dabei aber hinzu, wie schon erwähnt wurde, daß man das auf der Erde nicht begreifen kann. Und in der Tat, wie könnte man das Zusammenfließen aller Seelen in Gott beim kontinuierlichen Bestehen der Abgesondertheit jeder Seele begreifen? Für die Vernunft bedeutet das nichts als eine Zusammenstellung von Worten, obgleich dem Wesen nach das auch nicht unmöglich wäre, wenn wir voraussetzen, daß die Gesetze des Denkens (z. B. das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten) sich nicht auf die jenseitige Welt erstrecken<sup>1)</sup>.

Wir bemerken bei Dostojewskij eine zweifache Stellungnahme zur materiellen Welt. Einerseits war er durch sein ganzes Leben hindurch vom Schrecken vor den ewigen, toten, trägen Naturgesetzen verfolgt, und andererseits bekannte er sich zum mystischen Kultus der Erde, welche er im Geiste der religiösen Volksvorstellungen als ein beseeltes Wesen betrachtete, in dem alles — das Menschenleben ebenso wie das Leben der Tiere und der Pflanzen — durch ein geheimnisvolles, mystisches Band geeint ist<sup>2)</sup>. Seine Stellungnahme der Erde gegenüber erinnert an die Beseelung der Planeten bei Fourier, an die mystische Lehre Platons von der Weltseele, an das Zweite Absolute Solowjows und an die Idee der Allweisheit Gottes — Sophia. Wie wir

<sup>1)</sup> Der unbekanntes Dostojewskij. Hrsg. v. R. Füllöp-Müller und F. Eckstein (1926, München, R. Piper & Co.), S. 17. Zu Proudhons Lehre von der „Herkunft Gottes“ oder, wie er sich selbst ausdrückt, zur „Hypothese Gottes“, s. sein Werk „Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère“: Prologue und Kap. 8 des 1. Bandes.  
<sup>2)</sup> S. dazu den interessanten Aufsatz R. Pletniows in der Sammelschrift „O Dostojewskom“ I („Ueber Dostojewskij“) hrsg. v. A. Bem (1929, Prag), S. 153 ff.

aber gleich sehen werden, stößt diese Beseelung der Erde, dieser mystische Panpsychismus bei Dostojewskij auf eine furchtbare *idée fixe*, nämlich auf das Bild der Natur als „einer gewissen ungeheueren Maschine neuester Konstruktion, welche das Große und unschätzbare Wesen unsinnig ergriffen, zermalmt und dumpfsinnig und gefühllos verschlungen hat“. Gelegentlich einer Reproduktion des Bildes Holbeins in Basel, welches den verunstalteten Leichnam Christi mit einem harten Realismus darstellt, bemerkte Dostojewskij folgendes: „In diesem Bilde scheint eben der Begriff von einer dunklen, frechen und unsinnigen Macht, welcher alles untersteht, zum Ausdruck zu kommen, und er teilt sich Ihnen unwillkürlich mit“<sup>1)</sup>.

10. Dem Menschen passiert es, häufig im Uebergangsalter, in der Jugend, aber nicht selten auch im reifen oder hohen Alter schmerzliche geistige Krisen zu erleben. Solche Krisen nehmen einstweilen die Form des Schreckens vor der verhängnisvollen Macht der Naturgesetze an. Die Geschichte des menschlichen Denkens registriert nicht wenige Beschreibungen einer solchen Nomophobie. Carlyle beschreibt sie in seinem „Sartor resartus“, Fichte in der „Bestimmung des Menschen“, der Dichter Rückert in einem seiner Gedichte. Der arme Pissarew wurde im Jugendalter wegen der Idee der *μορρα*, der Verkörperung des Schicksals, der Naturgesetze, wahnsinnig. Der unglückliche Nietzsche hielt sein persönliches Schicksal für den Ausdruck des Fatums („Ich bin Verhängnis“). Es wäre ein lächerliches Mißverständnis, wenn jemand einen solchen Geisteszustand für Deterministen-Krankheit erklären wollte. Wenn das Bewußtwerden des Kausalgesetzes im Menschen die geistige Erkrankung verursachen sollte, so könnte und müßte das Bewußtwerden der Denkgesetze, d. h. der Rationalität der menschlichen Erkenntnis und der vom Menschen erkannten Natur, auch einen solchen kränklichen Zustand hervorrufen. Manche Mystiker, z. B. Berdjajew, halten in der Tat die wissenschaftliche Erkenntnis für pathologisch. Wie wir wissen, nannte Luther die menschliche Vernunft „Hure-Vernunft“ und Pestalozzi — „Pest-Vernunft“. In Wirklichkeit läßt sich der Schrecken vor den Naturgesetzen auf die Furcht vor einer phantastischen Deutung derselben im Sinne des Fatalismus zurückführen. Der Fatalist bildet sich ein, daß sein Verhalten durch die außerhalb seines Geistes und seines Körpers liegenden Ursachen jenseitigen Charakters (Vorausbestimmung) oder durch den diesseitigen verhängnisvollen Zusammenlauf der Umstände im voraus bedingt und bestimmt ist. Die praktische Folge einer solchen Geistesstimmung ist die Verzweiflung und die damit verbundene tolle Kühnheit oder ebenso tolle Ergebung. Lermontow stellte die erste im „Fatalisten“, Turgeniew die zweite in „Stuk, stuk, stuk!“ ausgezeichnet dar. Ju. Nikol'skij charakterisiert in seinem Buche „Turgeniew und Dostojewskij. Geschichte einer Feindschaft“<sup>2)</sup> irrtümlicherweise Turgeniew als einen Deterministen. In Wirklichkeit wird in der Turgeniewschen Deutung der Naturgesetze bloß das vollkommene Unvermögen unserer Persönlichkeit hervorgehoben, der verderblichen Wirkung der Naturgesetze den menschlichen Willen, das menschliche Bewußtsein gegenüberzustellen. Das leuchtet aus dem Gedichte in Prosa „Necessitas, vis, libertas“ heraus: „Das Einzige, wovon ich als vom etwas über mich machtvoll Stehenden bewußt bin, ist das Sichvollziehen gewisser ewiger und unveränderlicher, aber auch tauber und stummer Gesetze, während das kleine Gewinsel meines Bewußtseins dabei ebenso wenig bedeutet, wie wenn ich auf dem Ufer eines unwiederkehrbar fließenden Ozeans „Ich! Ich! Ich!“ lallen

<sup>1)</sup> F. M. Dostojewskij, S. Werke IV (1925, München, R. Piper & Co.), S. 711f. <sup>2)</sup> „Turgeniew i Dostojewskij. Istorija odnoj wraschdy“ (Moskau-Leningrad, 1928).

wollte“. Die fatalistische Vorstellung von den Naturgesetzen ist bei Turgeniew mit der Abulie, d. h. der Willensschwäche und dem dunklen Temperamente verbunden. Dostojewskij charakterisiert Nikol'skij dagegen als einen Indeterministen. Wie wir es unten sehen werden, stimmt das in dem Sinne, daß Dostojewskij letzten Endes in den „Brüdern Karamasow“ (vergl. die Erbauungsreden Sossimas) der Lehre von der Willensfreiheit im Geiste der orthodoxen Kirche mitzufühlen scheint. Als der größte Dichter aber bleibt er unveränderlich Determinist, und in ihm selbst als Menschen finden wir die Krankheit eines Fatalisten in der Form des Schreckens vor den Naturgesetzen vor. Jedoch bezeugt der Fatalist Dostojewskij eine tolle Kühnheit und erlebt krankhafte konvulsivische Aufschwünge, d. h. das, was man als Parabolie zu bezeichnen pflegt. Turgeniew unterwirft sich in seiner Ergebung dem „zweimal zwei ist vier“, während Dostojewskij diese Wahrheit in den „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“ zu bestreiten wagt. Hier ist die Zusammenstellung dieser beiden krankhaften Formen der verdrehten Deutung der Naturgesetzlichkeit:

**Abulie Turgeniew's: Ergebung**

Nach 40 Jahren macht ein einziges Wort — Resignation — für mich das Wesen des Lebens aus. In der Unabänderlichkeit der Gesetze ist für mich das Entsetzlichste enthalten, da ich keinen Zweck — bösen oder guten — in demselben sehe. Gibt es Gott? Das weiß ich nicht. Das Gesetz der Kausalität aber ist mir bekannt. Zweimal zwei ist vier . . .

**Parabolie Dostojewskijs: Konvulsion**

Die Naturgesetze. Zweimal zwei ist vier. Sicher werde ich eine Wand nicht mit dem Kopf einrennen, aber ich werde mich mit ihr auch nicht aussöhnen, bloß weil ich nicht genug Kraft besitze. Zweimal zwei ist vier, ist eine ganz vortreffliche Sache, aber auch zweimal zwei ist fünf ist mitunter ein allerliebstes Säckelchen. Der Held spricht von seiner kalten, eckelhaften halben Verzweiflung und seinem halben Glauben. Diese beiden veranlassen ihn zu sinnlosen und abscheulichen Handlungen.

Der Mensch aus dem Kellerloch<sup>1)</sup> stützt sich in der boshaften und krankhaften Wut auf die Menschen, welche danach streben, das Leben auf den vernünftigen Grundlagen des Nutzens und des Humanitarismus aufzubauen. „Das alles ist nichts als Logistik, — sagt er gelegentlich der Erwägungen Buckles, — der Mensch wurde durch die Kultur weicher, folglich weniger blutdürstig und immer unfähiger zum Kriege. Nach der Logik, glaube ich, kommt er zu dieser Schlußfolgerung.“ Er führt weiter einander widersprechende Beispiele an. Der Mensch ist eine Art von Klaviertaste; bei der vernünftigen Organisation der zukünftigen Menschheit wird alles nach einer Tabelle verteilt. Ueber die „sogenannte Willensfreiheit“ urteilt er folgendermaßen. Man wird ihm erwidern können, man kann „doch z. B. bei voller Vernunft nicht Blödsinn wollen und somit bewußt gegen seine Vernunft handeln und sich Nachteiliges wünschen . . . Da man aber alle Wünsche und Gedanken tatsächlich einmal berechnet haben wird, denn irgendeinmal wird man doch die Gesetze unseres sogenannten freien Willens entdecken, so wird es folglich einmal und im Ernst doch zu einer Art Tabelle kommen, sodaß wir dann auch wirklich nach dieser Tabelle wollen

<sup>1)</sup> Dostojewski selbst hatte in sich etwas vom Kellerlochmenschen, wie auch in Gogol etwas von seinen ungeheueren Bildern steckte, und das künstlerische Schaffen war darum für beide eine Art großartiger Seele-Katharsis. Gelegentlich eines von ihm im Jahre 1849 zum Niederschreiben bestimmten Themas schrieb er am 22. Dezember: „Die Erinnerung daran und die von mir geschaffenen, aber noch nicht verkörperten Bilder sind geblieben und werden mich martern“.

werden. Denn wenn man mir vorrechnet und beweist, daß ich irgend jemanden eine Feige gezeigt, dieses ausschließlich getan habe, weil ich sie unbedingt gerade so, mit genau diesen Fingern habe zeigen müssen, dann möchte ich bloß wissen, was danach noch Freies in mir übrig bleibt, besonders wenn ich ein Gelehrter bin und irgendwo einen wissenschaftlichen Kursus beendet habe?<sup>1)</sup> Der Kellerlochmensch, der die erhabenen Triebe und die niedrigen Begehungen fast gleichzeitig erlebt, fordert die Willensfreiheit um eine Feige zu zeigen, nicht aber um nach dem Guten vernünftig streben zu können. Eine ähnliche maniakale Willenskonsulsion stellt auch der Selbstmord Kirillows dar, welcher behauptet, daß er, an sich den Selbstmord verübend, zu Gott werde. „Ich töte mich um den Ungehorsam und meine neue furchtbare Freiheit zu zeigen“, sagt er.

Die fatalistische Einstellung Dostojewskijs in der Deutung der Naturgesetzmäßigkeit äußert sich außerordentlich klar in seinem konvulsiven Hasardspiel an der Roulette, in seinem sicheren Glauben an die Möglichkeit „in den Stern zu treffen“ allen sich auf der Wahrscheinlichkeitstheorie gründenden Berechnungen zum Trotz, in der wahnsinnigen Wut, mit welcher er das Spiel mit großen Kartensätzen führte. Vom Helde des „Spielers“ sagt Paulina, daß seine Erregung bis zur Wut, bis zum Fatalismus stieg; und wir wissen, daß Dostojewskij selbst es war, der ihm als Prototypus seines Helden diente. Der Held des „Spielers“ setzt vom eigenliebigen Risikodurst besessen, zum achten Male auf rouge, nachdem dieses schon siebenmal günstig ausgefallen war. Das erinnert an die krampfhaftige Phrase des Kellerlochmenschen: „Zweimal zwei ist vier, ist eine ganz vortreffliche Sache; aber auch zweimal zwei ist fünf, ist mitunter ein allerliebstes Säckelchen.“ In diesem Glauben an sein eigenes Schicksal und im Wahnsinn des Risikos besteht eben der fatalistische Ersatz für den Schrecken, den die fatale Macht, die Unabänderlichkeit der Naturgesetze hervorruft.

Mit einem solchen Fatalismus verbindet sich bei Dostojewskij der Zahlenaberglaube, wie das auch bei anderen Hasardspielern zu konstatieren ist. Dem Gesetze der großen Zahlen zum Trotz, das beim Roulettenspiele bei mehreren Wiederholungen alle zufälligen Abweichungen zum Ausgleiche bringt, ist Dostojewskij zu glauben geneigt, daß der Gang der zufälligen Glücksfälle „wenn nicht gerade ein System, so wenigstens gleichsam eine gewisse Ordnung aufweist“<sup>2)</sup>. So z. B. scheint es ihm auffallend zu sein, daß rouge im Laufe eines und desselben Tages zweiundzwanzigmal nacheinander ausfallen kann, während am folgenden Tage rouge oder noire nicht mehr als nur zwei- oder dreimal ausfallen. Er vergißt dabei einfach, daß das Vorangehende in diesem Falle auf das Nachfolgende seinen Einfluß ausübt, und daß jede Ueberraschung in bezug auf die Zukunft gleich möglich bleibt. Mit dem östlichen Begriff der Naturgesetze ist bei Dostojewskij eine gewisse ebenfalls östliche Neigung, an die mystischen Prophezeiungen zu glauben (denn er hielt sich selber für einen Propheten) verbunden<sup>3)</sup>.

11. Wie Kant, hebt auch Dostojewskij den überzeitlichen und überräumlichen Charakter unseres „Ich“ hervor. Er erinnert sich daran, daß bei Goethe der arme Werther vor dem Selbstmordversuche vom Sternbilde des großen Bären Abschied nimmt. „Warum aber war dem jungen Werther dieses Ge-

<sup>1)</sup> F. M. Dostojewskij, S. Werke Bd. XX (1925, München, R. Piper & Co.), S. 28, 30, 34. <sup>2)</sup> F. M. Dostojewskij, S. Werke XXI (1924, München, R. Piper & Co.). <sup>3)</sup> In diesem Zusammenhange ist daran zu erinnern, mit welchem Interesse Dostojewskij im „Tagebuche eines Schriftstellers“ die Prophezeiung Lichtenbergs vom Jahre 1528 reproduzierte, aus welcher erleuchtet, daß „Konstantinopel unser sein wird“.

stirn so teuer? Weil er jedesmal, als er es sah, sich Rechenschaft davon gab, daß er gar nicht ein Atom und keineswegs ein Nichts im Vergleiche mit demselben bedeute; daß diese ganze Menge geheimnisvoller Wunder Gottes nicht höher als sein Gedanke, als sein Bewußtsein, als das Ideal der Schönheit ist, welcher in seiner Seele enthalten ist; daß er ihr gleich ist und daß sie ihn der Unendlichkeit des Seins verwandt macht, und daß für das ganze Glück, diesen großartigen Gedanken zu fühlen, welcher ihm enthüllt, wer er selbst ist, er nur seinem eigenen menschenartigen Gesichte zu danken hat<sup>1)</sup>."

Diese Worte Dostojewskijs erinnern an den berühmten Beschluß der „Kritik der praktischen Vernunft“, wo „der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ zusammengestellt werden, und wo Kant darauf hinweist, daß eine solche Zusammenstellung zur Entstehung zweier Ansichten Anlaß gibt. Nach der ersten dieser Ansichten vernichtet sich unser „Ich“ gleichsam und löst sich im grandiosen Schauspiele auf. Die zweite Ansicht „erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinneswelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens soviel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf die Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt“<sup>2)</sup>. Dieses „Ich“ ist nach Dostojewskij das tätige schöpferische Prinzip des Lebens.

Obgleich er sich mit der Willensfreiheit fast nie (mit Ausnahme der oben angeführten Stelle aus den „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“) befaßte, besaß die Idee der Willensfreiheit jedoch in seinen Augen zweifellos einen metaphysischen Wert, insofern er die religiöse Lehre vom Sündenfalle, als einer Folge der Willensfreiheit, und die moralische Verantwortlichkeit anerkannte. Um die Stellungnahme Dostojewskijs diesen Problemen gegenüber uns klar zu machen, wollen wir jetzt die Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, insofern sie in seinen künstlerischen Schöpfungen zum Vorschein kommt, etwas näher betrachten.

12. Für einen Künstler überhaupt und für einen mit einer so mächtigen dramatischen Begabung versehenen Künstler, wie Dostojewskij es war, im besonderen sind diejenigen Momente der Willensentscheidung insbesondere interessant, welche entweder eine fatale Wirkung auf den weiteren Gang der Ereignisse ausüben, oder mit tiefen geistigen Umwälzungen verbunden sind, nach welchen der Mensch sich als „erneuert“ erweist. Solche Metamorphosen sind besonders dazu geeignet, manchen Menschen Anlaß zu geben, entweder die Teilnahme der Willensfreiheit eines „besseren Bewußtseins“ an denselben oder ein übernatürliches Eingreifen seitens der „göttlichen Gnade“ vorzusetzen. In der Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins zeigt sich Dostojewskij als ein unvergleichlicher Künstler. Wir werden im weiteren sehen, wie er das Problem metaphysisch löst. Als Psychologe hebt er aber folgende drei Momente in diesem Prozesse hervor: a) das Moment des vorläufigen stetigen Anwachsens eines psychischen Faktors, welches vor sich geht, indem ihm ein anderer Faktor gegenübertritt (gute Neigung — schlechte Neigung; der Glaube — der Unglaube usw.); b) das Moment einer scharfen geistigen Krisis, des unstabilen Gleichgewichts, bei welchem von zwei kämpfenden Prinzipien bald das eine, bald das andere das Uebergewicht hat, ohne dabei einen endgültigen Sieg davonzutragen; c) das Moment der Bekeh-

<sup>1)</sup> F. M. Dostojewskijs Tagebuch eines Schriftstellers vom Jahre 1876, Januar.

<sup>2)</sup> I. Kant, Gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. Königl. Preuß. Akademie. V. (1908) S. 162.

rung oder der unwiderruflichen Entscheidung, wo der „alte Adam“ vor dem „neuen Adam“ zurücktritt.

a) Dostojewskij bleibt vor dem Rätsel der Entstehung einer neuen psychischen Qualität — des Gefühls der Sündhaftigkeit und des neuen Begriffs der „Sünde“ im menschlichen Bewußtsein stehen und stellt das allmähliche, stetige verhängnisvolle Anwachsen desselben dar. Im „Traume eines lächerlichen Menschen“ entwirft er das fiktive Bild der paradiesischen Unschuld und zeigt, wie sein Held die Sünde auf einen anderen Planet mit sich überträgt. „Die Ursache des Sündenfalles war ich. Wie eine scheußliche Trichine, wie eine Pestbazille, die ganze Erdteile verwüstet, so verwüstete auch ich diese ganze glückliche, bisher sündenlose Erde. Sie lernten das Lügen und gewannen die Lüge lieb und erkannten die Schönheit der Lüge. Oh, das begann ganz unschuldig, als Tändelei, als Koketterie, als Liebesspiel, vielleicht in der Tat von einem Atom aus, doch dieses Atom Lüge drang in ihre Herzen und gefiel ihnen. Darauf entstand bald Sinnenlust, und die Sinnenlust zeugte Eifersucht, und die Eifersucht Grausamkeit . . . Oh, ich weiß nicht, ich erinnere mich nicht mehr, doch bald, sehr bald, spritzte das erste Blut . . . Es entstanden Verbindungen, doch waren es bereits Verbindungen gegeneinander. Es kam zu Vorwürfen und Beschuldigungen. Sie erkannten die Scheu . . . Es entstand der Begriff der Ehre . . . Sie lernten das Leid kennen . . . und sagten, die Wahrheit lasse sich nur durch Märtyrertum erreichen. Da kam die Wissenschaft . . .“<sup>1)</sup> Es ist interessant, in diesem Zusammenhange hervorzuheben, daß der Dostojewskij unbekannt gebliebene dänische Philosoph Kjerkegaard dem Rätsel des Sündenfalls seine Aufmerksamkeit schenkte und den Begriff der dem in der Entstehung begriffenen Gefühle des Sündenfalls vorangehenden Angst formulierte. Seiner Ansicht nach ist der sich in Verbindung mit dieser gegenstandslosen Angst vor der Phantasie entfaltende Traum an sich nichts und doch schwebt es dem Menschen als etwas vor. Die Sünde ist etwas qualitativ Neues, das von dem vorangehenden Zustande durch einen Sprung getrennt ist, welcher sich als irrationell und unmotiviert erweist: es handelt sich dabei um einen Sprung, den keine Wissenschaft erklärt hat, noch erklären kann<sup>2)</sup>. Seinerseits gibt Dostojewskij in dem „Jüngling“ eine geniale Darstellung der allmählichen Entstehung des verbrecherischen Gedankens während des erotischen Traumes Alexej Dolgorukijs, welcher mit Widerwillen und ganz erstaunt die „Seele einer Spinne“ in der dunkel bewußten Sphäre seiner Persönlichkeit entdeckt. Auch Raskolnikow bleibt durch den Gedankenaustausch zwischen dem Offizier und dem Beamten im Gasthause in Erstaunen versetzt, wobei seine Aufmerksamkeit durch die folgenden Zusammenstellungen besonders aufgeregt wird: „wird nicht ein einziges unbedeutendes, winziges Verbrechen durch Tausende guter Taten wettgemacht? . . . Ein einziger Tod und hunderte Leben an seiner statt — das ist doch einfache Arithmetik! . . .“<sup>3)</sup> Das ist der Moment, in welchem das Seuchenatom, die „Trichine“ in die Seele hineindringt. So spricht auch Dmitrij Karamasow von den Stufen des Verderbens: daß, indem Alioscha auf der ersten Stufe desselben steht, er — Dimitrij sich auf der dreizehnten befindet.

In derselben Weise wendet Dostojewskij die Kategorie der Ursprünglichkeit (die Cohensche Kategorie des Ursprungs) auch auf die Entstehung der religiösen Idee des Guten, der tugendhaften Gefühle und Ideen an. In den „Aufzeichnungen aus dem Leben“ Sossimas erzählt der Alte unter anderem

<sup>1)</sup> S. M. Dostojewskij, S. Werke XX., S. 467 f. <sup>2)</sup> S. H. Höffding, Sören Kjerkegaard (1896). <sup>3)</sup> F. M. Dostojewskij, S. Werke I (1925, München, R. Piper & Co.), S. 96.

das Folgende von sich selbst: „Aber noch bevor ich lesen gelernt hatte, als ich acht Jahre alt war, wie ich mich daran erinnere, suchte mich ein tief eindringendes inniges Erlebnis heim. Meine Mutter brachte mich allein . . . am Montag der Karwoche zur Messe in die Kirche. Der Tag war hell, und ich erinnere mich noch jetzt, als ob ich es vor mir sähe, wie der Weihrauch aus dem Rauchgefäß leise aufstieg, von oben aber aus den schmalen Fenstern der Kuppel über uns das Licht Gottes sich ergoß, und wie der emporsteigende Weihrauch sich mit den Sonnenstrahlen zu vermischen schien. Tief gerührt schaute ich und zum erstenmal nahm ich bewußt das Wort Gottes in mich auf!“. Weiter wird der Eindruck beschrieben, welchen die erschütternde und rührende Geschichte Hiobs auf das Kind machte: die kindliche Seele kam in Berührung mit dem religiösen Geheimnisse, in welchem „das vergängliche Irdische und die ewige Wahrheit sich kreuzen<sup>2)</sup>“. Auch hier handelt es sich um einen „Sprung“ in die Sphäre des Nichtthiesigen, des Jenseitigen. In der poetischen „Das Zwiebelchen“ betitelten Erzählung<sup>3)</sup> wird der Wert der ursprünglichen gütigen Aufschwünge der menschlichen Seele hervorgehoben und in dem „Idioten“ die allmähliche Integration der kleinen guten Taten in solche Komplexe der Gefühle, Neigungen und Bestrebungen gezeigt, aus welchen sich die standhaften moralischen Eigenschaften eines Menschen allmählich zusammensetzen und der Charakter desselben sich bilden läßt. Gleichfalls hebt Dostojewskij in der geistigen Entwicklung eines Menschen jenes Moment hervor, in welchem eine gewisse psychische Eigenschaft im Begriffe ist abzunehmen, sodaß von ihr zuletzt nur ein letzter Tropfen bleibt. So hebt er bei seinen Atheisten wie Iwan Karamasow, Kirillow, Stawrogin, Smerdjakow den sich noch erhaltenen Tropfen des Glaubens an das Wunder, an Gott oder an die Unsterblichkeit, den Tropfen der Güte hervor, oder umgekehrt, entdeckt er die Reste des Zweifels an dem Glauben. Dadurch entsteht ein eindrucksvolles Bild des Anwachsens gewisser seelischer Eigenschaften und der Abnahme anderer Eigenschaften.

13. b) Mit einer genialen Meisterschaft legte Dostojewskij die Natur dessen bloß, was Puschkin mit den so sehr charakteristischen Worten „Widersprechendes Fühlen“ bezeichnete, — d. h. jenes fast gleichzeitigen Hanges zu den ganz entgegengesetzten Idealen und Handlungen, den die Psychiater Gefühlsambivolenz oder Willensparadoxie nennen. Von einer solchen Entzweiung erzählt der Kellerlochmensch; dieselbe Entzweiung bildet auch das Element Stawrogins aus. In der Tat richtet Schatow an Stawrogin die folgenden Fragen: „Ist es wahr, daß Sie versichert haben, Sie wüßten keinen Schönheitsunterschied zwischen einem wollüstigen, tierischen Streiche und gleichviel welcher Heldentat, und wäre es selbst das Opfer des Lebens für die Menschheit? Ist es wahr, daß Sie in beiden Polen die gleiche Schönheit fanden, den gleichen Genuß?<sup>4)</sup>“ In dem „Jünglinge“ sagt der Fürst: „Geschieht es einmal, daß ich einen Gedanken, an den ich selbst glaube, zu erklären anfangen, so ist es bisher immer geschehen, daß ich zum Schluß der Erklärung an das Erklärte selbst zu glauben aufhöre<sup>5)</sup>.“ Der Jüngling entdeckt in sich die „Seele einer Spinne“ im Zusammenhange mit dem Verlangen nach der Wohlanständigkeit: „Ich habe mich wohl schon tausendmal über diese Fähigkeit des Menschen (und wie mir scheint, besonders des Russen) gewundert, das höchste Ideal neben der niedrigsten Gemeinheit in seiner Seele hegen zu können, und beides mit vollkommener Aufrichtigkeit. Die Frage ist jetzt

<sup>1)</sup> S. F. M. Dostojewskij, S. Werke X/1. (1923, München, R. Piper & Co.), S. 535. <sup>2)</sup> *ibid.*, S. 537. <sup>3)</sup> *ibid.*, S. 628 ff. <sup>4)</sup> *ibid.* V (1922, München, R. Piper & Co.), S. 366 <sup>5)</sup> *ibid.* VII (1922), S. 408.

nur, ob das eine besondere Breite der Natur des russischen Menschen ist, die ihn noch weit führen wird, oder aber einfach die Gemeinheit?!)“ Ein ebenso sehr widersprechendes Fühlen kommt auch in den Reden Dimitrij Karamasows zum Vorschein, indem er den Wunsch äußert, zu gleicher Zeit die Hymne von Gott zu singen und dem Teufel zu folgen: „Noch furchtbarer aber ist der, wer mit dem Ideale Sodomas in der Seele doch das Ideal der Madonna nicht verneint . . . Die Schönheit ist nicht nur etwas Furchtbares, sondern auch etwas Geheimnisvolles. Hier ringen Gott und Teufel und der Kampfplatz ist das Herz der Menschen . . .“)“

Diese von Dostojewskij in den Menschen entdeckte Fähigkeit gleichzeitig zwei Abgründe zu schauen, ist von hohem Interesse als ein auffallender Ausdruck der Willenskrankheit, durch welche sich die heutige geistige Weltkrise charakterisiert. 1. Das von Dostojewskij beschriebene widersprechende Fühlen fand durchwegs den Ausdruck im antimoralischen Aesthetismus in den Werken Wildes, Przybyszewskis oder Verlaines, welcher in seinen Versen auch gerne den engelischen Reden zuhört und zu gleicher Zeit auch „dem Schweine das Wort überläßt“. Die moralische Doppelheit solcher Typen kommt der Ansicht Dostojewskijs nach nicht selten in ihrem Aeußeren zum Ausdruck. Ihr schönes Gesicht erweist sich bei einer aufmerksamen Betrachtung als die einen ekelhaften Eindruck ausübende Maske (z. B. bei Walkowskij, Swidrigajlow, Stawrogin); ihre Fähigkeit, aus einer Stimmung in die entgegengesetzte schauspielerisch überzugehen, ist mechanisch. 2. Dasselbe widersprechende Fühlen kommt in der moralischen Gemeinheit des mit den zwei Gesichtern versehenen Provokateurs — Asefs der Gegenwart — zum Vorschein. 3. Im zeitgenössischen Wortgebrauche kam es im Kosten und Schmecken des Irrationalismus, in der Erhebung der Verneinung der Vernünftigkeit zum metaphysischen Weltkriterium, zum Ausdruck. Die metaphysischen Systeme besitzen in ihrem Ganzen keinen wissenschaftlichen Wert, aber sie sind bedeutungs- und wertvoll bei den talentierten Schriftstellern, welche den zeitgenössischen Geist dadurch ausdrücken, daß sie ihr für die Epoche so typisches Selbstbild auf den Feuerschirm der jenseitigen Welt unbewußt projizieren. In dieser Beziehung fand sich der sich bei den Helden Dostojewskijs äußernde Hang zu den widersprechenden Gefühlen und zum Irrationalismus in den Schriften Julius Bahnsens (1835—1881), insbesondere in seinem Hauptwerke, das unter dem Titel „Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt“ mit den „Brüdern Karamasow“ in einem und demselben Jahre ans Licht trat, einen sehr deutlichen und eindrucksvollen Ausdruck. Bahnsen ist Schüler von Schopenhauer gewesen, freilich ein solcher Schüler, der dem Schopenhauerischen Pessimismus eine an die extreme Verzweiflung angrenzende Form gab. Es ist nicht der einheitliche Wille, welcher seiner Ansicht nach der Welt zugrunde liegt, sondern das Wesen derselben besteht vielmehr aus einer Vielheit der Lebewesen (Henaden), deren jede sich durch den sich in ihr zeigenden Willenszwiespalt ewig und immer martern läßt. Sie ist „ens volens idemque nolens“; jedes Objekt ihres Strebens ist für sie ambivalent: sie strebt danach und zu gleicher Zeit stößt sie sich von demselben ab. Das System Bahnsens ist ein umgekehrter Hegelianismus. Das Wissen ebenso wie die Welt ist einer unzähligen Mannigfaltigkeit der unversöhnten und unversöhnlichen Widersprüche voll. Die Mathe-

1 S. F. Dostojewskij, S. Werke VIII (1922) S. 699 f. 2) *ibid.* IX (R. Piper & Co., München, 1923), S. 190 f. — Diese Worte Dimitrij Karamasows erinnern mich an das, was bei V. Hugo Mohamed sagt: „Je suis le champ vii de sublimes combats, tantôt l'homme d'en haut tantôt l'homme d'en bas“.

matik und die Erkenntnistheorie sind daran überaus reich; die Grundbegriffe der Physik und der Biologie sind hoffnungslos undeutlich und widerspruchsvoll, das geistige Leben des Menschen besteht aus einer Reihe der unlösbaren, schmerzhaften, qualvollen Widersprüche. Bahnsen empfiehlt einen einzigen Ausweg daraus: mannhafte Resignation in der Verzweiflung. In dieser Weise gelang es ihm, in einer hervorragenden metaphysischen Konzeption, die den Kern seines Systems bildet, jener Krankheit des Zeitalters Ausdruck zu verleihen, welche Dostojewskij als genialer Künstler wußte, nicht nur mit außerordentlicher künstlerischer Kraft darzustellen, sondern auch zu überwinden wußte. Ich sage absichtlich: „als Künstler“, denn es gehörte nicht zu seiner Aufgabe, die philosophischen Fragen eindeutig zu lösen. Nichtsdestoweniger finden sich bei Dostojewskij die Andeutungen auf jenen Weg der philosophischen Lösung, welcher ihm als einem Denker als der wünschenswerteste vorschweben konnte.

14. Lew Tolstoj als Philosoph war in der Erklärung der Natur des menschlichen Willens Anhänger des Determinismus. Er verstand die innere Freiheit des Menschen als vernünftigen Willen, und in seinen Dichtungen schenkte er überaus reiche Aufmerksamkeit dem Prozesse der Deliberation, d. h. der Ueberlegung über die nachfolgenden Handlungen. Dostojewskij zeichnet dagegen besonders oft die Typen, die sich durch eine impulsive Entschlossenheit charakterisieren und plötzliche „Erleuchtungen“ und „Bekehrungen“ erleben, welche die Knoten- und Wendepunkte in ihrer geistigen Entwicklung darstellen. Wenn sie, ebenso wie die Helden Tolstoj's, viel zu philosophieren pflegen, so trägt dies Philosophieren jedoch einen allgemeinen und prinzipiellen Charakter und steht zum gegebenen konkreten Milieu der Willensentscheidung direkt in keiner Beziehung. Die Helden Dostojewskijs sind nicht selten dazu geneigt, die Goethischen Worte zu wiederholen: „Lieber schlimm aus Empfindung, als gut aus Verstand.“ Und Dostojewskij selbst behauptet eben in diesem Sinne, daß jener Verstand, welcher sich selbst für gesund hält, sich nicht selten als sehr krank erweist. Es mag sein, daß Dostojewskij die Willensfreiheit anerkennt; worin aber bestehen dann die Aeüßerungen derselben seiner künstlerischen Darstellung nach? Indem er die „gewissen, unbestimmten, ewigen, toten, trägen Naturgesetze“ annimmt und einstweilen sogar anerkennt, erkennt er trotzdem auch eine gewisse Sphäre der menschlichen Aktivität an, die sich über dieselben erhebt. Man kann annehmen, daß Dostojewskij, indem er Kant folgte, anerkannte, daß das Ding an sich des freien Willens entzogen ist, insofern es sich verkörpert, und daß er die Willensfreiheit, insofern sie sich auf unser „Ich“ erstreckt, als den intelligiblen Charakter deutete. In derselben Zeit ließ er, ebenso inkonsequent wie Kant, bezüglich der zukünftigen Handlungen das Eindringen der Aktivität des freien Willens in den Akten der Berührung mit den jenseitigen Welten in die Kette der Welterscheinungen selbst als eine Art mythischen Eingreifens, also als ein unbegreifliches Geheimnis, zu. Die Willensentscheidung hängt nach ihm letzten Endes von der Anstrengung unserer willkürlichen Aufmerksamkeit ab: auf der Grundlage der erworbenen Gewohnheiten, Neigungen und Bestrebungen wird durch sie die endgültige Auswahl der Handlungen und die Entschlossenheit eines Menschen bedingt. Die Bewegungen, in welchen die Handlung zum Ausdruck kommt, sind nach den Gesetzen der Mechanik durch die physischen Ursachen bestimmt. Die Entstehung eben dieser und nicht irgendwelcher anderer Vorstellungen im Bewußtsein ist gleichfalls mit der Arbeit des Gehirns funktionell verbunden. Aber daneben bleibt noch die Auswahl, das Vor-

ziehen einer Möglichkeit vor den anderen, das von der Kraft der Aufmerksamkeit abhängt, welche unter den sich einander bekämpfenden Motiven demjenigen das Uebergewicht gibt, das alle anderen Motive verdrängt, nachdem es sich des Bewußtseinsfeldes bemächtigt hat. So dachten Fichte und James; so denkt heute Loßkij. Aber in Wirklichkeit ist auch die willkürliche Aufmerksamkeit in ihrer Auswahl streng und genauestens vorausbestimmt. Wenigstens kann man behaupten, daß es höchst wahrscheinlich ist, daß sie in dieser Beziehung vorausbestimmt ist: die Statistik, die pädagogische Psychologie und die Psychophysiologie bezeugen davon einstimmig.

c) In der Darstellung aller wichtigen Momente, welche dem Zustande des Entschließens vorangehen, erweist sich Dostojewskij als das größte Genie des künstlerischen Scharfsinns. Indem man die seelischen Peripetien seiner Helden verfolgt, begreift man deutlich und klar die psychologische Motivation der Willensentscheidung. Das ist aber nicht alles, sondern — wie Stephan Zweig das in seinem Dostojewskij-Buche treffend hervorhebt — ahnen, fühlen die Helden Dostojewskijs wie Nastassija Filippowna, Rogoschin, Raskolnikow usw. ihr Schicksal im voraus, ebenso wie auch einige von denselben das Schicksal anderer Menschen voraussehen (z. B. sieht Sossima das Schicksal Dimitrijs, Alioschas und noch anderer voraus). Dostojewskij hebt das affektive Moment der Willensentscheidung sogar in dem Falle genial hervor, wo dieser letzteren die Ueberlegung über die nachfolgende Handlung vorangegangen ist. Dabei kann man bei ihm drei folgende Varianten entdecken: 1. es ist etwas Anlockendes, Anziehendes, Erhabenes (Einfluß eines geliebten Wesens, Lektüre eines die Seele veredelnden künstlerischen Werkes, poetischer Anblick der Natur), das den entscheidenden Anstoß zur Umwälzung oder zum wichtigen Entschlusse gibt. Hierher gehört z. B. die Bekehrung Alioschas, oder der unter dem Einfluß der Lektüre Dickens' gefaßte Entschluß der jungen Geschwister (des Bruders und der Schwester), gut und rein zu leben. Hierher gehört auch die moralische Wiedergeburt des grausamen Kaufmanns, welcher den Selbstmord des kleinen Knaben veranlaßte. Er bestellte bei dem Maler ein Bild, wo der Augenblick gemalt werden sollte, in welchem ein Knabe sich aus Verzweiflung im Flusse ertränkt. Dann ließ er das gemalte Bild in seinem Zimmer aufhängen, damit es ihm beständig an sein Verbrechen erinnerte, und sofort erlebte er die vollkommene moralische Wiedergeburt. 2. Es ist die Verzweiflung vor dem drohenden Tode oder die durch das verstärkte Bewußtsein seiner eigenen Sündhaftigkeit verursachte Verzweiflung, welche den letzten Anstoß zur Umwälzung gibt. So wurde der Bruder Sossimas durch die tödliche Krankheit zur Absage vom Atheismus und zur Bekehrung zum Glauben, und Sossima selbst durch das Entsetzen, welches in ihm seine eigenen neuen Sünden (das Prügeln seines Dieners) hervorriefen, zum Verzicht auf den Zweikampf veranlaßt. 3. Dostojewskij ist Meister in der Darstellung der gegeneinander kämpfenden entgegengesetzten Gefühle, wobei die ersehnte Befreiung vom Schwanken und von den Abweichungen dadurch erreicht wird, daß man nach der oben erwähnten Theorie Wassins (deren Genealogie bis Fourier und Spinoza hinaufsteigt) „einen Keil durch den anderen herausstoßen soll“: einem Idee-Gefühl wird ein anderes, ihm widersprechendes gegenübergestellt und es wird dadurch neutralisiert. Das beobachten wir eben im Falle der geistigen Umwälzung Raskolnikows. In der Tat läßt sich die Neutralisierung dabei mit größter Mühe erreichen: Raskolnikow geht wiederholt auf die Straße um zu bereuen und alles zu gestehen, aber er tritt dann dreimal nacheinander vor seinem Entschlusse zurück. Zuletzt überwindet er jedoch mit Hilfe des auf ihn von Sonja

ausgeübten Einflusses sich selbst und legt sein Geständnis vor dem Polizeibeamten ab. Es war nicht die Liebe zu Sonja, die in Raskolnikow später in der Zwangsarbeiteranstalt aufloderte, sondern das von ihr ihm eingeflößte Pflichtgefühl, welches in ihm zu jenem Idee-Gefühl wurde, das seiner früheren Handlungsweise Widerstand leistete und ihn schließlich zur Bereuung führte. Hier nimmt noch eine ergänzende Willensanstrengung an der Willensentschlossenheit teil. In den „Erniedrigten und Beleidigten“ aber führt Dostojewskij ein einleuchtendes Beispiel dessen vor, wie ein in der Form der starken Leidenschaft auftretendes Idee-Gefühl bei der äußerlich bewußten Wahl zwischen zwei Möglichkeiten im Deliberationsprozesse alle entgegenwirkenden Motive trotz ihrer Kraft überwältigt.

15. Als ein in seiner künstlerischen Wahrhaftigkeit wirklich großer Dichter, zeigt Dostojewskij uns, daß solche Umwälzungen auch nicht zur vollkommenen moralischen Bereuung führen können (wie das im Falle Raskolnikow auch tatsächlich geschah). In der Szene, wo der sterbende Sossima Alioscha auffordert, seinen Bruder, dem eine entsetzliche moralische Katastrophe droht, nicht zu verlassen, ist von Dostojewskij mit genialer Darstellungskraft vorgezeichnet worden, wie der Leichtsinn, welcher sich mit der Vergeßlichkeit und der Zerstreutheit gewöhnlich begleiten läßt, schließlich zur Nachsicht gegenüber der verbrecherischen Absichten eines anderen Menschen unbewußt führen kann. Wenn Alioscha den Worten Sossimas die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt hätte, so würde er die drohende Katastrophe vielleicht auch ablenken können. Dostojewskij äußert sich in seinen Schriften nirgends zu Gunsten der theoretischen Beweise der empirischen Willensfreiheit. Die Willensfreiheit gründet sich nach seiner Ansicht auf der Tatsache des Sündenfalles des Menschen und der moralischen Verantwortlichkeit desselben<sup>1)</sup>. Er weiß nicht, wie die Freiheit mit dem Determinismus versöhnt werden könnte, aber dieser Widerspruch setzt ihn keineswegs in Verwirrung. Während die Willensfreiheit nach Kant ein moralisches Willenspostulat bedeutet, stützt sie sich nach Dostojewskij auf ein mystisches Gefühl „der Berührung mit den jenseitigen Welten“: „Vieles auf der Erde ist uns verborgen, dafür ist uns aber das geheimnisvolle Bewußtsein der lebendigen Bände mit einer anderen Welt verliehen, mit einer höheren und erhabenen Welt, denn unsere Gedanken und Gefühle hier auf Erden wurzeln in anderen Welten<sup>2)</sup>.“

Die Metaphysik Kants ist die des Glaubens, während die Metaphysik Dostojewskijs in erster Linie die des Gefühls ist. Kant ist ein Fideist und Dostojewskij ein Mystiker. Jedenfalls stehen der große Dichter und der große Philosoph in dieser Frage einander nahe. Es mag sehr wohl sein, daß Dostojewskij eben Kant im Auge hat, indem er Sossima sagen läßt: „Darum behaupten die Philosophen, man könne das Wesen der Dinge hier auf Erden nicht erkennen<sup>3)</sup>.“ In der Kantischen Kritik der praktischen Vernunft gibt es eine vortreffliche Erwägung darüber, daß jeder ehrliche Mensch in sich genug moralische Kraft finden wird, um sogar unter der Drohung des Todes zu verweigern, gegen den Unschuldigen ein falsches Zeugnis abzulegen. Dostojewskij, der sich diese erhobene Ansicht Kants gänzlich aneignet, gibt eine

<sup>1)</sup> Die moralische Zurechnungsfähigkeit ist nach Dostojewskij nur in dem Falle anzuwenden, wenn der Verbrecher bei der Durchführung seiner Tat entweder das klare Zielbewußtsein hatte, oder die Mittel mit rechtem Verständnis auswählte, oder die Mittel mit dem Ziele in einen planmäßigen Zusammenhang setzte, d. h., wie er selbst sich ausdrückt, wenn die Tat mit Vorbedacht, Logik und System, also nicht plötzlich ausgeführt wurde.

<sup>2)</sup> S. F. Dostojewskij, S. Werke X. I. (1923, München, R. Piper & Co.), S. 590.

<sup>3)</sup> *ibid.* S. 590.

höhnische Parodie derselben in der echt jesuitischen Kasuistik Smerdjakows, welcher mit großem Ernste zu beweisen sucht, daß er sich vor der christlichen Religion ohne jede Verzögerung lossagen könnte, wenn er zu den Peinigern-Asiaten, welche das von ihm erforderten, in die Gefangenschaft geraten würde<sup>1)</sup>. Wir haben vor uns eine Art der Zenonischen Paradoxie aus dem Gebiete der Physik in das der Ethik übertragen.

16. Bezüglich der Umwälzung, welche Lewin nach seiner Unterhaltung mit dem Bauer (in „Anna Karenina“) erlebte, äußert Dostojewskij den Zweifel daran, daß Lewin glauben könnte wie der einfache Volksmensch glaubt, und er meint, daß der Glaube Lewins keineswegs ein „endgültiger Glaube“ war<sup>2)</sup>. Dostojewskij ironisiert hier über Tolstoj, aber man erinnert sich dabei an die Worte: *Quid rides? Fabula de te narratur?* In der Tat wissen wir jetzt, daß die Frage, mit deren Lösung sich Dostojewskij bewußt oder unbewußt quälte, eben diejenige nach dem göttlichen Sein, nämlich nach dem Sein „Gottes von Abraham, Isaak und Jakob, nicht der Philosophen und Gelehrten“, wie Pascal sich auszudrücken pflegte, also nach dem Sein Gottes der Vorsehung, war. Ebenso wie Lewin—Tolstoj, martert sich auch Dostojewskij über die Lösung des Problems, wie die wissenschaftlich-philosophische Erklärung der Welt als eines gesetzmäßigen Ganzen mit dem Prinzip des freien Willens und der christlichen Offenbarung zu versöhnen ist. Wie es scheint, gelang es ihm, dies Problem persönlich für sich zu lösen; eine philosophische Lösung derselben konnte er aber nicht ermitteln. Angeblich gelang es Dostojewskij dieses Problem für sich persönlich zu lösen; philosophisch aber vermochte er das nicht zu leisten. Er konnte es darum nicht lösen, weil so, wie er dies Problem auf dem Boden der Metaphysik gefaßt hatte, es sich als unmögliches Vorhaben erweisen sollte. In einer anderen, kritischen Fassung aber war Dostojewskij nicht nur darum außerstande, es zu lösen, weil er nie jene geistige Umwälzung erlebte, welche mit der Aneignung des Kritizismus organisch zusammenhängt, sondern auch darum nicht, weil er wegen der ihm eigenen Unbeständigkeit des Denkens, wie Tolstoj, nicht dazu geboren war, sich auf dem Gebiete des theoretischen Denkens schöpferisch zu betätigen. Indem der Intellekt Tolstoj's, dessen Unbeständigkeitsich in der einseitigen Entwicklung eines Gedankens äußerte, der Fähigkeit ermangelte, sich auf dem Gebiete der Philosophie in anderen Gestalten zu verkörpern und sich die fremden Gesichtspunkte anzueignen, und er sich eben darum gar nicht durch eine dialektische Elastizität auszuzeichnen vermochte, wußte Dostojewskij dagegen, wie Platon, seine Helden zu veranlassen, die dialektischen Widersprüche bis zu den äußersten Grenzen (vgl. z. B. den Monolog des Selbstmörders zu Gunsten der Unsterblichkeit und den Monolog Werssilows gegen dieselbe) zu entwickeln. Dostojewskij mangelte aber jene intellektuelle und emotionale Aushaltungsfähigkeit, welche ihm sonst den Weg zur höchsten, die Widersprüche versöhnenden Synthese öffnen könnte. Er ging in der Thesis ebenso wie in der Antithesis gegen seinen eigenen Willen immer zu weit, um den Widerspruch dialektisch aufheben zu können.

Die Unzufriedenheit Dostojewskijs mit seinen eigenen religiös-philosophischen Wahrheiten erinnert in dieser Hinsicht an Sören Kjerkegaard, welcher das Dilemma zwischen der Philosophie und der Offenbarung ebenfalls in der Form eines unversöhnbaren „Entweder-Oder“ gefaßt hatte. Kjerkegaard sah die Ursache seiner eigenen philosophischen Unzufriedenheit darin, daß jeder in seiner Seele erwachsene Gedanke die übernatürlichen Dimensionen

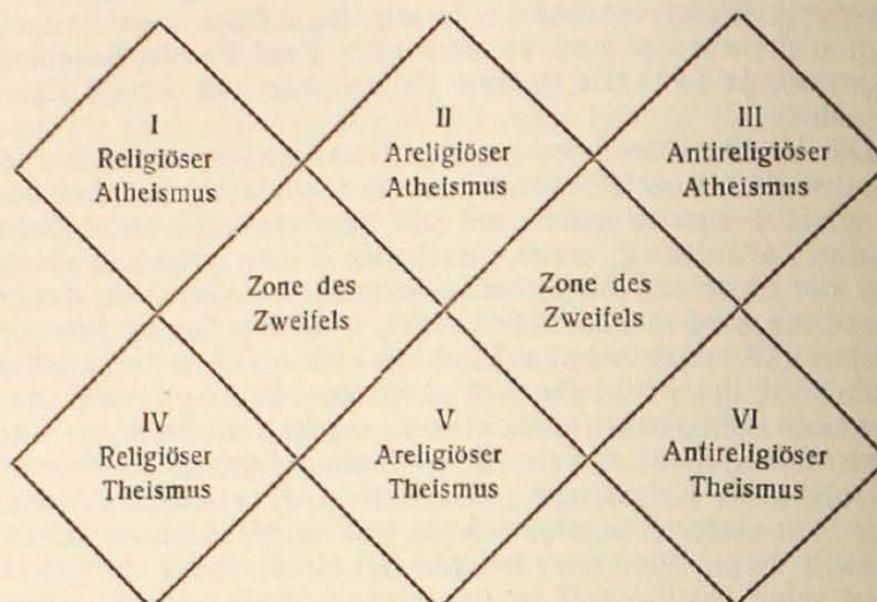
<sup>1)</sup> *ibid.* IX (1923), S. 229 f. <sup>2)</sup> *ibid.* XII (1921), S. 269 f.

mit einer solchen Kraft erwarb, daß er vor ihr zurücktreten mußte. Dostojewskij trat immer als ein entschiedener Anhänger des Theismus, „welchen uns Christus gegeben hat“, auf. Darum ist er ebenso wie A. I. Wwedenskij dazu bereit, z. B. Spinoza für einen Atheisten zu halten, da der Begriff der Gottheit bei Spinoza denjenigen des Wirkens nach den Zielen nicht enthält. Wl. Ssolowjow zeigte in seinem hervorragenden Artikel über den „Begriff Gottes“, daß der Unterschied zwischen dem Theismus und dem Pantheismus sehr fein ist, und daß man in keinem Falle dazu berechtigt ist, Spinoza darum für einen Atheisten zu halten, weil ihm die Idee der Vorsehung mangelt. Wenn wir uns die Terminologie Dostojewskijs aneignen, so werden wir nicht nur Spinoza, sondern auch Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Comte, Spencer, ja fast alle großen Philosophen der neuen Zeit zu den Atheisten zählen.

17. Die Urteile Dostojewskijs über Gott können, wie es mir scheint, in den folgenden Sätzen gefaßt werden: a) Gott ist ein persönliches Wesen, das nicht nur geliebt werden kann und soll, sondern auch selbst lieben kann. b) Er ist die Vorsehung, welche nach den Zielen wirkt und auf die Handlungsweise der einzelnen Menschen ebenso wie auf den Gang des geschichtlichen Prozesses Einfluß ausübt (eine Idee, welche in den religiös-philosophischen Aufsätzen Chomjakows zum Ausdruck kam). c) Er ist der christliche Gott; vom Glauben an ihn hängt die Fähigkeit ab, zwischen dem Guten und dem Bösen den richtigen Unterschied zu machen. d) Er ist der Christus der synoptischen Evangelien. e) Er ist der orthodoxe Christus. f) Er ist der russische (und nicht der bulgarische oder griechische) orthodoxe Christus. g) Als ein Wunder der Geschichte, als höchstes und ewiges Ideal des Guten und des Schönen stellt er ein konkretes Beispiel der Moralität dar. h) Der Glaube an ihn und an seine Göttlichkeit ist die ewige Stütze in der ausgangslosen Tragik des Lebens. i) Der Glaube an ihn schafft die Solidarität zwischen dem Herren und dem Bauer und hebt die Getrenntheit der Intellektuellen vom Volke auf. Dostojewskij gibt jenem wichtigen Gedanken Ausdruck, daß es etwas Gemeinsames zwischen dem Gott der Philosophie und dem Gott der einfachen Menschen zweifellos gibt; er hat dabei kaum die blinde Aneignung des Glaubens seitens des „bretonischen Bauers“ im Auge, welche Pasteur durchaus teilte. In der Tat wird ein „Intellektueller“ nicht alle seine Zweifel wegwerfen und ein einfacher Mensch nicht auf einmal die ganze Tiefe der Idee Gottes erfassen können, obgleich beide wirklich lebendig empfinden können, daß es sich um ein und dasselbe höchste Prinzip handelt, welches dem Leben seinen intellektuellen, moralischen und ästhetischen Sinn verleiht. Wenn wir annehmen, daß Dostojewskij sich in dieser Frage mit dem Fürsten Myschkin solidarisch fühlt, und uns gleichzeitig daran erinnern, daß die Zwangsarbeiter Dostojewskij trotz seiner Bestrebung „wie ein Bauer zu glauben“, nie für den „ihrigen“ hielten, so bleibt es nicht klar, warum er sich über Lewin-Tolstoj lustig macht, welcher eine ebensolche „Vereinfachung“ anstrebte? Dostojewskij ging ganz bewußt gegen den „Minotaurus der deutschen Philosophie“, und darum war es ihm scheinbar unmöglich, diesen Knoten zu zerhauen und zum Glauben der einfachen Seelen zurückzukehren, nachdem er die europäische Philosophie als ketzerische ihrem Wesen nach abgelehnt hatte. Andererseits kam er einstweilen eben dieser Lösung des Problems sehr nahe.

18. Dostojewskij — der Künstler — erweist sich als ein unvergleichlicher Meister der Darstellung der Schwankungen der menschlichen Seele zwischen dem Glauben und dem Unglauben. Besonders große Aufmerksamkeit schenkt er der Psychologie des Atheismus. Um die Beurteilung der außer-

ordentlichen Tiefe der philosophischen Poesie Dostojewskijs in dieser Hinsicht ebenso wie der Richtigkeit oder Fehlerhaftigkeit seiner theoretischen Urteile zu erleichtern, möchte ich eine Klassifikation der Veränderungen des religiösen Gefühls und des Unglaubens vorschlagen, mich dabei durch zwei folgende Kriterien leiten lassend: a) durch das Vorhandensein der Religiosität oder durch den Mangel an derselben (Areligiosität), oder durch das Vorhandensein der antireligiösen Bestrebungen (Antireligiosität) bei einer bestimmten Persönlichkeit<sup>1)</sup>. b) durch das Vorhandensein des Glaubens an einen persönli-



chen und nach den Zielen wirkenden Gott, an die Vorsehung als höchste Garantie der Erhaltung der Werte und der Unveränderlichkeit ihrer Gültigkeit?

Sehen wir zunächst etwas näher, wie Dostojewskij die religiösen Atheisten schildert. Sossima sagt, daß es gute Atheisten gibt, welche sich infolge einer Unfolgerichtigkeit, einer gewissen gedanklichen Aberration, als solche erweisen. Dostojewskij aber schildert uns die Atheisten nicht als gut. Freilich finden wir im „Tagebuche eines Schriftstellers“ die Erwähnung der Vertreter der „Religion der Menschheit“, englischer Positivisten, Nachfolger August Comtes, welche heiße Liebe zur hl. Schrift bewahren und bei ihrem „Gottesdienste“ dieselbe lesen. Dostojewskij spricht mit Mitleid und ohne Haß von denselben; was aber die russischen religiösen Atheisten anbelangt, so spricht er von denselben mit Bosheit. Bjelinskij ist nach ihm ein Dreck, ein stinkend schwüler Käfer; Granowskij ist ein Pack, die russischen Liberalen sind abscheuliche

<sup>1)</sup> Unter der Religiosität verstehe ich, Höfding folgend, den vernünftigen Glauben an die Erhaltung der Werte, an den sittlichen, intellektuellen und ästhetischen Sinn des Daseins. Unter der Erhaltung der Werte aber ist die Eindeutigkeit und die Standhaftigkeit der intellektuellen, moralischen und ästhetischen Grundlagen der Erscheinungswelt, ebenso wie die Erhaltung, die Vermehrung und die harmonische Vereinigung der Träger und der Objekte der Werte selbst entweder im Sinne ihrer individuellen Erhaltung (beim Glauben an die persönliche Unsterblichkeit), oder im Sinne ihrer Erhaltung in der Menschheit, in einer Reihe von Generationen und sogar im Kosmos überhaupt in der Form der uns ähnlichen geistigen Zentren (uns homogener Intelligenzen, wie sich Kant ausdrückt), wenn solche Zentren überhaupt existieren, zu verstehen.

Menschen. Diese Bosheit läßt sich bis zu einem gewissen Grade dadurch erklären, daß Dostojewskij seine Zweifel und seinen eigenen religiösen Atheismus nie endgültig in sich selbst überwinden konnte<sup>1)</sup>.

Dostojewskij gibt uns eine ausgezeichnete Beschreibung der „Bekehrung“ eines religiösen Atheisten Stepan Trofimowitsch Werchowenskij, d. h. eines guten Atheisten nach der von Sossima gebrauchten Terminologie. Als S. T. Werchowenskij ein Poem verfaßte, wo der persönliche Gott in einer komischen Gestalt auftritt, so war er dazu nicht durch die Gottlosigkeit, sondern

<sup>1)</sup> Der Verfall der individuellen Werte, der Tod, betrübt den klaren Geist Granowskijs nicht. Für ihn, ebenso wie für Puschkin, wird die gleichgültige Natur immer ihre ewige Schönheit ausstrahlen. Die göttlichen Werte erhalten sich nicht im Individuum, sondern in der Gattung; die Gottheit kommt in der Menschheit zum Bewußtsein von sich selbst. Bei Herzen finden wir gleichsam einen Widerhall der Weltanschauung Granowskijs: „Wer wird sich gegen die Natur darum empören, weil die Blumen früh morgens aufblühen und abends verwelken, weil sie der Rose und der Lilie nicht die Festigkeit des Feuersteines verleiht“, schreibt er in seiner Schrift „Vom anderen Ufer“. Der religiöse Atheismus steht bei ihm angeblich mit Feuerbachscher Weltanschauung im Zusammenhange. Er stellt sich die Erhaltung der Werte nicht im menschlichen, sondern im kosmischen Maßstabe vor: „Die Natur ist wie Kleopatra bereit, die Perle im Wein aufzulösen, nur um sich daran zu ergötzen. Wer weiß, was geschehen könnte. Der Ennische Komet wird vielleicht die Erdkugel streifen, oder ein geologisches Kataklysmata wird vielleicht die Erdoberflächen heimsuchen, alles auf den Kopf stellend, oder irgendwelche gasartige Verdunstung wird für eine halbe Stunde das Atmen unmöglich machen, und das wird das Ende der Geschichte bedeuten.“ „Die Natur wird dann, nachdem das menschliche Geschlecht begraben ist, wieder mit der größten Liebe mit den mißgestalteten Farnkräutern und den einen halben Kilometer langen Eidechsen beginnen, wahrscheinlich mit irgendwelchen aus dem neuen Milieu und unter neuen Bedingungen entstandenen neuen Vervollkommnungen.“ Diese Weltanschauung verbindet sich bei Herzen mit der Anerkennung des unbedingten Wertes des moralischen Gesetzes, mit der Anerkennung des Wertes der Prinzipien der Gerechtigkeit, der aktiven Liebe und der Selbstaufopferung für jede Generation. In der Tat beruft er sich in seinem Briefwechsel mit dem ihm die Sprengung der moralischen Prinzipien vorwerfenden Ssamarin auf die moralische Größe, die Liebe zu den Menschen und den Heroismus bei den Ungläubigen [s. S. Gerschenson, Istoritscheskija sapiski („Historische Aufzeichnungen“), S. 159]. Die Metaphysik Herzens, die sich als wenig klar entworfener und sensualistisch und naturalistisch eingestellter Phänomenalismus erweist, kann im folgenden kurzen, aber ausdrucksvollen Imperativ Feuerbachs zusammengefaßt werden: „Begnüge Dich mit der gegebenen Welt.“ Die Worte Iwan Karamasows: „Nur will ich seine Welt nicht anerkennen“ [s. F. M. Dostojewskij, S. Werke X. I. (1923, München, R. Piper & Co.), S. 625], stellen gleichsam die Antwort auf diese Formel Feuerbachs dar, ja vielleicht sind sie eben als eine solche Antwort in den Mund Iwans gelegt worden. Dostojewskij kannte die Philosophie Feuerbachs. Diese, wie Chomjakow sich auszudrücken pflegte, grimmigste Immanenz konnte Dostojewskij nicht befriedigen, denn sie löste das Problem des Bösen nicht. Freilich ist Dostojewskij selbst nicht imstande, dieses Problem zu lösen; psychologisch findet er aber für sich anscheinend innerhalb seiner persönlichen religiösen Erfahrung den Weg zu einer gewissen Versöhnung mit dem Leben. — Der Atheismus Turgeniews ist trauriger als jener Granowskijs. Turgeniew fühlt sich beständig durch den Gedanken vom Untergange der Menschheit bedrückt (s. z. B. „Genug“, „Das Weltende“, „Jungfrau und Finsterhorn“), und er nähert sich in dieser Hinsicht teilweise dem areligiösen Atheismus. Trotzdem gibt er seinem Phänomenalismus eine nicht so sehr naturalistische Darstellung. Vielleicht nicht ohne Einfluß seitens der Fichteschen „Anweisung zum seligen Leben“, welche der junge M. A. Bakunin unter seinen Freunden propagierte, hebt Turgeniew die Idee der Teilhaftigkeit des Menschen während seines Lebens an den göttlichen Werten, z. B. an der Schönheit, hervor und sieht in dieser Empfindung der Teilhaftigkeit am Ewigen, d. h. Allzeitlichen und Allräumlichen, die wahre Unsterblichkeit des Menschen. In der Dichtung „Halt!“ schaut er eine schöne und junge Sängerin im Moment der Begeisterung an. „Das ist eben das Geheimnis der Dichtkunst, des Lebens und der Liebe: Das ist eben die Unsterblichkeit, und keine andere gibt es und keine andere braucht man überhaupt. In diesem Augenblick bist du unsterblich. Geht er aber vorüber und du wirst von neuem zu einem Prischen Asche, zum Weib, zum Kind. Aber was geht es dich an? In diesem Augenblick bist du es über alledem, bist du außerhalb alles Vergänglichlichen und Zeitlichen. Und dieser dein Augenblick wird nie endigen. Halt und gib nur die Möglichkeit zum Teilnehmer an deiner Unsterblichkeit zu werden! Laß einen Widerschein deiner Ewigkeit mir in die Seele fallen!“

ausschließlich durch die Leichtfertigkeit veranlaßt. Die Tragödie des religiösen Atheismus besteht nach Dostojewskij in der Halbheit seines Charakters und in der Undurchdachtheit seiner Weltanschauung. Wenn ein Atheist dieselbe bis zu Ende durchdacht hätte, so würde er sich davon überzeugen, daß sein Glaube an den Progreß, an die Kultur, an den Humanismus nichts als ein elendes Surrogat der wahren religiösen Werte, d. h. des Glaubens an einen persönlichen Gott und an die Unsterblichkeit der Seele ist, welche von ihm abgelehnt wurden.

19. Der areligiöse Atheismus besteht im Verlust des Wertkriteriums selbst: dem Menschen wird alles gleichgültig. Diese verhängnisvolle Entwertung aller Werte findet bei Dostojewskij in der Gestalt Kirillows einen klaren Ausdruck. In Kirillow vereinigt sich die Ergebung mit einer wahnsinnigen Willenskongvulsion. Einerseits kommt hier eine wahnsinnige Vergötterung seines eigenen „Ich“, des Stirnerianischen Eigenwillens zum Vorschein, welcher sich in der unsinnigen Idee äußert, daß der Mensch, welcher sich ausschließlich mit der Absicht töten wird, um seinem Eigenwillen die Möglichkeit zu verschaffen, sich zu äußern, sofort zu Gott wird. Andererseits betrachtet Kirillow das Leben mit einer gewissen krankhaften Entzückung, durch welche die Entwertung aller Werte in Verbindung mit dem, was Nietzsche *amor fati* nannte, verschleiert wird.

Vom areligiösen Atheismus, der schließlich zum Selbstmord führt, ist der Uebergang zum antireligiösen Atheismus psychologisch natürlich, obgleich man dazu auch auf anderen Wegen kommen kann. Von der Formel „alles ist gleichgültig“ geht man sehr natürlich zur Formel Iwan Karamasows „alles ist gestattet“ über, und Nietzsche, der im Zusammenhange mit der Lehre vom ewigen Kreislaufe *amor fati* predigte, kommt auch zur Umwertung aller Werte; er wiederholt dabei den Spruch der Meuchelmörder „alles ist gestattet“ und verherrlicht die Verbrechen Cäsar Borgias. Im antireligiösen Atheismus geht eine Verschiebung der Gefühle für ihn selbst unmerklich vor sich. Zunächst ist er bereit, das Verbrechen nur als Mittel zu einem guten Ziele zuzulassen; dann verwandelt sich bei ihm das Mittel selbst in das Ziel und es wird dem Verbrechen ganz selbständige Bedeutung und Wert zugeschrieben. Der Mord und Raub *pro bono publico* (Raskolnikow), die halbbewußte Aufhetzerei zum Morde (Iwan Karamasow), die Verderbnis eines Kindes (Swidrigajlow) usw. — ein vollständiges Gamma von verbrecherischen Leidenschaften und Taten blühten allmählich aus diesen „Schluchten“ auf, in die der menschliche Geist, welcher das alles rettende Licht der Offenbarung ablehnte, gerät.

Der Glaube an den persönlichen Gott bildet an sich noch keine Garantie für die Religiosität eines Menschen. Wir wissen, was für eine ungeheuere Glaubenswut die Kirchendiener und Förderer in Gottes Namen geäußert haben. Dostojewskij schenkt viel Aufmerksamkeit den schrecklichen russischen Verbrechern aus den unteren Volksschichten, welche gläubig sind und sogar vor Ausführung ihrer Verbrechen zu beten pflegen. In dem „Idioten“ ist von einem einfachen Menschen die Rede, welchem die silberne Uhr mit einem Perlenkettchen, die einem anderen gehörte, so sehr gefiel, daß er diesen mit einem Beil im Schlafe erschlug, zu gleicher Zeit das Gebet „Vergebe mir, Herr, im Namen Christi“ hersagend.

In der Gestalt des Mönches Ferapont, welche mit den Gestalten Sossimas und Makars so sehr kontrastiert, führt uns Dostojewskij einen typischen Vertreter des areligiösen Theismus vor. Ferapont ist ein harter und etwas verrückter Asket mit einem dunklen Temperamente, welcher in seiner Kapelle

in Schweigen und Einsamkeit lebt und Ketten trägt. Seine Asketik kommt ihm aber nicht zugute, klärt seinen Verstand nicht auf, erweckt in ihm keineswegs die Liebe zur Natur — der Schönheit Gottes, ruft in ihm keine Rührung den Menschen gegenüber und keine Liebe zu denselben hervor. Ganz umgekehrt bleibt er dumm, grob, abergläubisch, kleinlich, neidisch (z. B. Sossima gegenüber). Beschimpfer aller ihm Nahestehenden wie er ist, ist er auch allen Werten fremd, welche einer religiösen Seele teuer sein sollten<sup>1)</sup>.

Seinen religiösen Theismus brachte Dostojewskij bis zu einem gewissen Grade mit den Worten und Taten des alten Sossimas und Makar Dolgorukijs zum Ausdruck. Er nahm sich vor, eine gewisse Theodizee zu schreiben; wir sollen aber nicht bedauern, daß es ihm nicht vergönnt war, dieselbe nach ihrer abstrakten Seite zu verwirklichen. Mögen die Metaphysiker über diese theologische Quadratur des Zirkels (d. h. über die Frage danach, wie die Allgüte und die Allmacht Gottes mit der Existenz des Bösen in der Welt versöhnt werden könnte) ihren Kopf zerbrechen, das, was dabei wirklich von Bedeutung ist, ist — die Mittel zu finden, welche zur Verminderung des Bösen im realen Leben führen könnten. Eine solche psychologische Theodizee finden wir aber bei Dostojewskij vor; und sie gehört zu den gelungensten Seiten, welche von seinem künstlerischen Genie geschaffen wurden. Die Religion Dostojewskijs ist von einer lichten Stimmung durchdrungen. Sossima ruft zur seelischen Freude, zum Mut und zur Klarheit. Die Verkündigung der Lebensfreude ist die Ausgangsthese der religiösen Philosophie Dostojewskijs. Freilich wird diese Lebensfreude anscheinend durch die Tatsache des menschlichen Leidens verdunkelt: die Anerkennung dieser Tatsache scheint die Antithese dieser Philosophie zu sein. Es ist schwierig, der Verzweiflung zu widerstehen und mit mutigem Geiste den eigenen und fremden Irrtümern, Sünden, Leiden und Unanständigkeit entgegenzutreten. Aber es bleibt immer die Möglichkeit, die Geistesgegenwart, die freudige Ansicht der Welt gegenüber sogar inmitten der Schrecken zu bewahren, wenn man sich von großen verborgenen Vorräten der moralischen und physischen Energie Rechenschaft gibt, welche James einmal (schon nach Dostojewskij) als verborgene menschliche Energie bezeichnet hat. Die Menschen, welche durch Schrecken, Krankheiten, Laster, Armut bedrückt sind, wissen nicht, wie gut und schön sie sind, und darum lassen sie sich von der Verzweiflung erfassen.

Sossima fordert die Menschen auf, einander zu lieben. Durch die Liebe zu den Menschen hindurch kommen wir auch zum Glauben an Gott. Es ist aber unmöglich den Nächsten ebenso stark wie sich selbst zu lieben. Wir müssen einen ununterbrochenen Kampf gegen die uns innewohnenden egoistischen Neigungen mit Hilfe der äußersten Verschärfung des Gefühls der moralischen Verantwortlichkeit jedes Menschen allen anderen gegenüber führen. Diese Verantwortlichkeit erstreckt sich bis zu einem gewissen Grade auch auf unser Verhältnis zu den Tieren. *Σύμπνοια πάντα* erhält bei Dostojewskij den poetischen Charakter einer zarten Liebe zu allem Lebenden und der Sorgsamkeit demselben gegenüber. Die höchste Synthese der Liebe und der Pflicht gelang nur in der Person Christi zur vollkommenen Verwirklichung, und wir müssen ihn darum immer nachzuahmen versuchen.

<sup>1)</sup> S. F. M. Dostojewskij, S. Werke (1923, München, R. Piper & Co.) S. 616. Unter den abendländischen Schriftstellern — Zeitgenossen Dostojewskijs — kann man bei Kjerkegaard die Areligiosität eines „enttäuschten Theisten“ entdecken. Es ist die Schwermut — *acedia*, eine der Todsünden, welche seine Seele beherrscht. Er fühlt sich beständig in Disharmonie mit der umgebenden Welt: wie „ein Fisch, der Angst hat, im Wasser zu leben“ dem Ausdrucke Ibsens („Brandt“) nach, welchen Höffding auf Kjerkegaard anwendet.

20. Zur Zone der Zweifel zähle ich die Uebergangsmomente, die Momente der geistigen Krisis. Einen solchen Zweifelsmoment erlebte Alioscha gelegentlich des „Verwesungsgeruchs“, d. h. seines nicht gerechtfertigten Glaubens an das Wunder, an die Unverweslichkeit des Körpers Sossimas, — eine Krisis, welche „gleichsam zu einem Bruch in seiner Seele führte und zu einem Wendepunkte in seinem Leben wurde, zu gleicher Zeit aber seinen Verstand für das ganze Leben und angesichts eines bestimmten Zieles endgültig festigte<sup>1)</sup>“. „Seine ganze Verwirrung kam daher, daß er zu sehr glaubte. Die Verwirrung jedoch war wirklich da . . .<sup>2)</sup>“. Er verließ das Kloster, unterbrach das Fasten und erlebte auch einen Augenblick der Gleichgültigkeit, in welchem er dem Vorschlage Rakitins Folge leistete und mit ihm zu Gruschenka fuhr. Er war für den Glauben noch nicht verloren, die Welt Gottes aber wollte er „nicht annehmen<sup>3)</sup>“. Später ging seine Zweifelskrisis vorüber.

Als Iwan Karamasow zum dritten Male zu Smerdjakow kam, las der letztere die Schriften Isaaks von Sirien und sagte dem Besucher, daß dieser der wirkliche Mörder sei, während er, Smerdjakow, nur sein „getreuer Diener<sup>4)</sup>“ war, der den Plan dieses letzteren zur Ausführung brachte. Während dieser Unterhaltung sprach der areligiöse Atheist Smerdjakow von der „Vorsehung“ obgleich er zu gleicher Zeit gestand, daß er „an Gott zu glauben nicht angefangen“ hat<sup>5)</sup>. Er gestand Iwan auch, daß er, nachdem er zum antireligiösen Atheisten geworden und Fiodor Pawlowitsch niedergeschlagen und beraubt hat, ein neues Leben anfangen wollte; er konnte aber auf seiner Absicht nicht beharren und zog es vor, einen Selbstmord zu begehen. Die beunruhigende Figur Smerdjakows erschüttert uns sozusagen wegen ihrer Nähe zur absoluten Null der Religiosität, obgleich er seiner Handlungsweise nach gar nicht den sogenannten verbrecherischen Naturen zuzuzählen ist. Er war dagegen arbeitslustig, gar nicht dumm, flink, reinlich, absolut ehrlich; er war überdies ein gewandter Koch und ein gewissenhafter Diener. Es ist Iwan gewesen, der ihn auf den antireligiösen Weg brachte. Die Armut an Menschlichkeit aber war von Natur aus in der Seele Smerdjakows auffallend.

Vor dem Attentat auf das Leben seiner Geliebten — der Mutter des Jünglings und vor seinem eigenen Selbstmorde, ein Augenblick vordem, als er mit dem Beil das Heiligenbild zerhaute, welches er von der Wand herunternahm, indem er sich von Sophia verabschiedete, sagte Werssilow: „Glaube auch nicht, daß ich gekommen bin, um dieses Heiligenbild zu zerhauen, aber weißt du, Sonja, ich habe doch Lust, es zu zerhauen“ (Sinnbild — Makars Vermächtnis<sup>6)</sup>). Hier hebt Dostojewskij in Werssilow den psychostenischen Zug des motorischen oder Bewegungszweifels sehr fein hervor: Werssilow bleibt bis zum letzten Moment darüber unschlüssig, ob er die Bewegung ausführen oder sie hemmen soll.

Ein Versuch, die philosophische Weltanschauung eines Dichters oder sogar das System eines Philosophen zu analysieren, kann nie vollkommen durchgeführt werden, da er eine unendliche Aufgabe darstellt. Eine Weltanschauung ist, wie eine Pflanze, ein organisches Ganzes. Die physisch-chemische Analyse kann im Studium des Organismus beliebig weit fortgehen, es wird ihr aber nie gelingen, den Organismus auf eine Maschine zurückzuführen. Gleichermassen läßt sich auch die Weltanschauung eines Dichters nicht bis zu Ende in logischen Begriffen ausdrücken. Die Einheit des Systems ist nicht in einem Begriffe, sondern nur in einer Anschauung, Intuition zu erfassen.

1) S. F. Dostojewskij, S. Werke X. 1. (1923, München, R. Piper & Co.) S. 604.  
 2) *ibid.* S. 619. 3) *ibid.* S. 625. 4) *ibid.* X. 2. S. 1158, 1159, 1161. 5) *ibid.* S. 1177. 6) *ibid.* VIII. S. 937.