

gebundenen „Menschenseelen“ kann nicht die geistige Einheit widerlegen, in der und durch die die Menschen innerlich leben und die allein ihre äußere Vergemeinschaftung ermöglicht.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, muß hervorgehoben werden, daß die Einheit des Wir hier keineswegs eine ontologische Priorität über das Einzelwesen, das „Ich“ besitzt. Was wir behaupten, ist nur die strenge Korrelativität beider Instanzen. Weder entsteht das „Wir“ erst nachträglich, aus einer Zusammenfassung von zwei fertigen „Ich'en“, noch wird das „Ich“ aus einem (schon fertig gedachten) „Wir“ erst geboren. Im Gegenteil entsteht beides zugleich und ist nur in gegenseitiger Wechselbeziehung denkbar: weder das „Ich“ ist anders, als in einer Beziehung auf das „Du“, also als Glied einer „Wir“—Einheit denkbar, noch kann das „Wir“ anders gedacht werden, als eben in Form einer Einheit, die die Einheit von „Ich“ und „Du“ ist. Weder die Einheit, noch die Vielheit haben hier einen ontologischen Vorrang; primär ist hier im Gegenteil nur die konkrete Einheit, als Einheit der Einheit und der Vielheit, als ein gegliedertes Ganzes, daß sowohl Einheit, als Vielheit, sowohl „Wir“, als „Ich und Du“ zugleich ist.

Nur auf der Grundlage dieser konkret-organischen Einheit, die das „Ich“ von vornherein als lebendiges Glied des Seinsganzen auffaßt, nicht aber auf der die gewöhnliche Auffassung beherrschenden Grundlage eines abstrakt-punktartig gedachten absoluten „Ich“, kann sowohl eine adäquate Sozialphilosophie als auch eine ihrem Gegenstande wirklich entsprechende Philosophie des Geistes überhaupt aufgebaut werden.

Die Tragödie des Guten in „Brüder Karamasoff“.

(Versuch einer Darstellung der Ethik Dostojewskis).

Von Sergius Hessen.

1.

Besteht das Wesen jeder wahren Kunst in der symbolischen Mehrdeutigkeit ihrer Gebilde, wodurch sie ihre Tiefendimension erst erhalten und sich von der bloßen flachen Abbildung der Wirklichkeit unterscheiden, so hat diese Eigenart in den großen Romanen von Dostojewski ihren besonders prägnanten Ausdruck gefunden. Eine und dieselbe Handlung spielt sich hier in mehreren Plänen des Seins zugleich ab. Einmal — auf dem rein empirischen Plane, wo sie sich als ein Abenteuer-, ja als ein Detektiv-Roman abwickelt, wo seltsame Menschen auf eine sonderbare Weise vom Zufall hin- und hergetrieben und aneinander gestoßen werden; zugleich aber auch in einer tiefer liegenden psychologischen Schicht — als ein meistens vernichtender Kampf der in der Menschenseele ~~sich~~ zusammenstoßenden Leidenschaften. Und doch ist der Mensch bei Dostojewski keineswegs ein bloßer Spielball des Geschickes oder der eigenen Leidenschaft. Die beiden Wirklichkeitspläne weisen bei ihm immer auf eine tiefer liegende, reellere Realität hin — auf das metaphysische Sein der Ideen, die, weit davon entfernt bloße Gedankendinge zu sein, als echte bewegende Kräfte auftreten, deren innere Logik und tragischer Widerstreit über das Menschenschicksal zuletzt entscheiden. Ja, man könnte noch tiefer bohren und hinter dem metaphysischen Plan der Ideen die allerreellste Schicht entdecken, die mystische, von der Dostojewski einmal selber sagt: „Hier ringen Gott und Teufel, und der Kampfplatz — ist des Menschen Herz“. In der Art, wie alle diese Schichten miteinander verwoben und verwachsen sind, so daß das Jenseitige im Empirischen nicht nur versinnbildlicht wird, sondern es durchdringt, in ihm durchschimmert, besteht eben die Größe Dostojewskis als Dichter, das echt Symbolische und Prophetische seiner Kunst.

In den „Brüder Karamasoff“, die, trotz der ungeschriebenen gebliebenen Fortsetzung, das vollendetste Werk von Dostojewski bilden, ist jenes Verwachsensein der verschiedenen Weltpläne besonders sichtbar. Im Mittelpunkt des empirischen Planes steht hier die Frage nach dem Mörder des Vaters, — und die fatale Verwickelung dieser Frage in der Wirklichkeit, welche zu ihrer falschen Beantwortung durch das Gericht führt, läßt umso lauter ihren metaphysischen Klang vernehmen. Wer von den Brüdern Karamasoff schuld sei am Morde des Vaters? — um diese Frage dreht sich auch die metaphysische Handlung, die sich als eine ergreifende Dialektik des Guten entwickelt. Und ist auch empirisch keiner von den drei Brüdern der Täter, so erweist sich metaphysisch jeder von ihnen schuldig in seiner Art, während der empirische Mörder, der vermutliche außereheliche Sohn ihres Vaters, als bloßes Werkzeug ihrer gemeinsamen Schuld

erscheint. So treten uns in den Gestalten der Brüder drei Gesichter oder drei Stufen des Guten entgegen, von denen jede auf ihre eigene Weise sich vom Bösen verleiten läßt, das seinerseits in der Gestalt von Smerdjakoff versinnbildlicht wird und als Knecht aller drei verzerrten Gesichter des Guten auftritt. Ein großartiges System der Ethik ist somit von Dostojewski in diesem Kriminalroman gezeichnet worden, dem nur wenige ethische Abhandlungen an die Seite gestellt werden können, — und dies nicht nur an Tiefe der Betrachtung, sondern auch an der architektonisch-dialektischen Kraft der begrifflichen Fassung. „Russischer Candide“ — so hat einmal Dostojewski selbst die „Brüder Karamasoff“ genannt. Russische „Göttliche Komödie“ möchte man das Werk nennen, dessen eigentliches, echt russisches Thema die Tragödie des Guten bildet. Es ist unmöglich, hier den reichen Inhalt des ethischen Systems von Dostojewski in allen Einzelheiten anzuführen. Nur das allgemeine Schema dieses Systems sei hier in Kürze versucht.

2.

Die Charakteristik des älteren Bruders, Dimitrij, ist durch seine gegensätzliche Nähe zum Vater, welche den fabulistischen Knoten des Romans bildet, gegeben. Wie Fedor Pawlowitsch, ist auch sein erstgeborener Sohn Sklave seiner Leidenschaft. Beide streiten um dasselbe Weib, um dieselbe Habe. Beide sind maßlos in ihrem Lebensdrang, beide können sich nicht losreißen vom „Becher des Lebens“, das in ihnen mit einer unmittelbaren, ursprünglichen Kraft sprudelt. Und doch ist ihr Streit miteinander kein bloß empirischer. Der Vater „fußt auf seiner Wollust wie auf dem Steine“. Er kennt nicht den Zwiespalt zwischen dem Guten und Bösen, ist in sittlicher Hinsicht nackt, wie ethisch nackt, unter dem ethischen Wertgegensatz stehend, die animalische Vitalität selbst, die er versinnbildlicht. Erhebt ihn etwas über das bloße „Insektenleben“, so ist dies nur der Verstand, der aber ganz im Dienste seines animalischen Wohlseins steht. Es gibt nichts Heiliges für ihn in der Welt, nichts, was ihn mit den anderen Menschen verbände — außer seiner Wollust, die ihn alle Menschen nur als Objekte seines egoistischen Nutzens betrachten läßt. Und doch ist er sprudelndes Leben, zeugende Vitalität, die in jedem von den drei Söhnen in eigenartiger Brechung wiedererscheint, gleichgültig gegen das Böse und Gute, eher schädlich als böse, mehr widerwärtig als widersittlich. Zum Widersittlichen erhebt ihn über das bloß Natürliche hinaus wieder nur sein Verstand, wodurch erst die Natur in ihm widernatürlich oder pervers wird. Hätte er den Instinkt zu seinem alleinigen Führer, so wäre sein unterethisches Wesen keinem Zweifel unterworfen.

Dimitrij steht dagegen mitten im ethischen Wertgegensatz, den er im Unterschied von seinem Vater aufs schärfste erlebt. Er ist, wie über ihn der Staatsanwalt sagt, fähig „zu gleicher Zeit beide Abgründe zu erfassen, den Abgrund über uns, den Abgrund der höchsten Ideale, und den Abgrund unter uns, den Abgrund der schändlichsten Gesunkenheit“. „Oh, wir sind ja so unmittelbar, wir sind zugleich gut und böse, in wundernehmender Mischung, wir sind Verehrer Schillers und der Aufklärung und zu gleicher Zeit toben wir in Gasthäusern umher und reißen unseren trunkenen Zechkumpanen die Bärte aus. Durch drei Gefühle, die er in einer stark ausgesprochenen Weise besitzt, erhebt sich Dimitrij über die bloße Vitalität in die ethische Wertesphäre hinauf. Es sind das Scham-, das Mitleidsgefühl und das Gefühl der Ehrfurcht, welche alle drei seinem Vater vollständig fehlen. Wenn es wahr ist, daß diese Gefühle die „natürlichen Grundlagen der Sittlichkeit“ bilden, wie es Wladimir Ssolowjow in seinem ethischen System überzeugend ausführt, so verkörpert Dimitrij die natürliche Stufe des Guten, das Gute, wie es vor jeder Reflexion im unmittelbaren Gefühl des

natürlichen Menschen sich kundgibt. „Ich bin zügellos und wild gewesen, aber ich habe das Gute geliebt,“ sagt er mit Recht über sich selbst.“ Aus Schmach rührt er nicht an das Geld, das er an seiner Brust verborgen trägt, trotzdem er das Geld bis zur Unerträglichkeit braucht und alles daran setzt, es zu beschaffen. Aus demselben Ehrgefühl verschweigt er vor dem Untersuchungsrichter das, was zu seiner Rettung beitragen könnte, und macht sich dadurch der Mordtat noch verdächtiger. „Aus Mitleid“ sprang er vom Zaune herab zu dem von ihm geschlagenen alten Diener — und zwar im Augenblick der größten leidenschaftlichen Aufregung. Dieses Mitleid erhebt sich in dem „prophetischen Traum“ vom „armen Kindchen“ zum ehrfurchtsvollen Erlebnis der allgemeinen gegenseitigen Verantwortung, welche alle Menschen zu einem Ganzen verbindet. Was anderes als Ehrfurcht ist auch die dankbare Erinnerung, wovon die rührende Geschichte „von dem einen Pfund Nüsse“ berichtet? Und sind für Mitja „alle diese Philosophien tödlich“, desto fester bleibt er bei seinem ursprünglichen Glauben an Gott, der bei ihm aus seinem Ehrfurchtsgefühl unmittelbar hervorwächst. „Wie aber wird er denn tugendhaft sein ohne Gott? Das ist die Frage! Denn wen wird er dann noch lieben — dieser Mensch ohne Gott? Wem wird er dann noch dankbar sein, wem wird er dann noch eine Hymne singen?“

Und deshalb verkennt der Staatsanwalt vollständig die Persönlichkeit Mitjas, wenn er ihn des vorsätzlichen Raubmordes anklagt. Hätte er anstatt der seelenlosen Psychologie, die doch immer „der Stock mit zwei Enden“ bleibt, ein wenig liebender Sympathie mit ihm, so würde er verstehen, daß Dimitrij, der, wie Gruschenka über ihn sagt, „gegen sein Gewissen nie betrügen kann“ („ich bin ein Schuft, aber kein Dieb“, sagt er über sich selbst), auch des vorsätzlichen Raubmordes nie schuldig werden konnte, wie verunstaltet und von der wilden Leidenschaft zurückgedrängt jene triebartigen Gefühle auch sein mochten, die sein positiv-sittliches Wesen ausmachen. Es ist bezeichnend, daß gerade jene Beweisstücke, deren fatale Verwicklung die im empirischen Plane befindlichen Richter sich für Mitjas Verurteilung aussprechen ließ, in den Augen von Aljoscha und Gruschenjka, denen ihr liebendes Herz den tieferen psychologischen Plan der Handlung aufgedeckt hat, den Sinn ausschlaggebender Unschuldbeweise erhielten.

Und doch war in einem noch tieferen, metaphysischen Plane Dimitrij am Vatermorde zweifelsohne mitschuldig. „Sei er auch ein ehrlicher Mensch, dein Mitenjka, er ist doch ein Wollüstling. Dies ist seine Definition und sein inneres Wesen, das er von seinem Vater geerbt hat,“ sagt Rakitin. „Bei diesen ehrlichsten, aber wollüstigen Menschen gibt es eine Grenze, die man nicht übertreten soll. Sonst, — sonst schreckt er nicht auch davon zurück, das Väterchen mit dem Messer totzustechen.“ Dimitrij hat den Vater nicht ermordet, aber, nach seinen eigenen Worten, er „konnte, ja wollte ihn erschlagen.“ Ohne dieses Können und Wollen hätte auch Smerdjakoff den Mord nie gewagt. Er rechnete darauf, daß Dimitrij, „von Mißtrauen und Zorn ergriffen, ins Vaterhaus eindringen und den Vater totschiagen“ oder wenigstens ihn „bis zur Bewußtlosigkeit durchprügeln werde.“ So wäre es auch tatsächlich geschehen, wenn nicht — Gotteshand: „Waren es jemandes Tränen, war es ein Gebet meiner Mutter zu Gott, oder umschwebte mich ein lichter Geist in jenem Augenblicke, ich weiß es nicht, aber der Teufel war niedergefallen.“

Das Böse, wodurch der Teufel sich der Seele von Dimitrij zu bemächtigen versucht, ist also dem Guten in ihr wesensverwandt: in ähnlicher Weise hat es seinen Sitz in den natürlichen triebartigen Gefühlen der Wollust, des Hasses und des Zornes, die ebenso unreflektiert, ohne Absicht und Vorsatz seine Seele ergreifen, wie jeder Reflexion fremd, ja gegensätzlich die Gefühle der Scham, des

Mitleids und der Ehrfurcht sind, in denen sich das Gute dem Dimitrij offenbart. Die naturhafte Elementarität dieses Guten, sein unmittelbar-sinnlicher Charakter und die daraus fließende Unstetigkeit sind es also, die seine augenscheinliche Grenze ausmachen. Es muß seine Unmittelbarkeit verlieren und die Reflexion, welche für dasselbe „tötlich ist“, in sich aufnehmen. Sonst ist es der Gefahr ausgeliefert, zwischen zwei Abgründen immer zu pendeln und in sein Gegenteil umzuschlagen.

3.

Das Gute, das zum Gegenstand der Reflexion geworden ist, hat Dostojewski in der Gestalt des Iwan Karamasoff versinnbildlicht. Von seinem Vater hat dieser „ihm vielleicht am ähnlichsten kommende Sohn“ den Verstand geerbt und zwar die echt Karamasoffsche „Zügellosigkeit des Verstandes“. Der Verstand ist bei ihm zum Prinzip des Lebens geworden. Mit der leidenschaftlichen Maßlosigkeit verlangt er vom Leben, daß es einen rationalen Sinn habe. Wohl liebt er, als Karamasoff, „das Leben mehr als den Sinn des Lebens“, er liebt es „vor seiner Logik“. Er will leben. Aber dies genügt ihm nicht. Das Leben soll auch gerechtfertigt werden, und da der unmittelbare, unreflektierte Glaube, wie der seines älteren Bruders, für ihn nicht mehr möglich ist, zieht er das Leben vor das Gericht der Vernunft. Dabei wird das ganze weite Feld der rationalen Begründung des Guten von Dostojewski durchmessen. In der Gestalt Iwans wird die gesamte dialektische Entwicklung der Ethik von Leibniz bis Nietzsche zusammengefaßt.

Der optimistische Rationalismus der Leibniz'schen Art wird von Iwan mit einer Leidenschaft verworfen, die nur einem innerlich erlebten und überwundenen Standpunkt gelten kann. Für diesen Standpunkt ist das Gute bekanntlich die Vollkommenheit des Ganzen, die Harmonie des Weltalls, das in Raum und Zeit vollendete Sein. Das Böse wird hiermit auf die einfachste Art gerechtfertigt und zwar dadurch, daß es als Illusion unseres Unwissens einfach negiert wird. Nur für unseren endlichen Verstand, der nie das Ganze zu überschauen vermag, erscheint das Leiden und das Böse hier auf Erden real. In der Vollendetheit des Raumes und der Zeit erweist es sich dagegen als notwendiger Akkord in der Harmonie des Weltalls. Die aufklärerische Fortschrittsphilosophie, welche die heutigen Leiden als Mittel des künftigen Glückes segnet, ist nach Dostojewski nur eine Abart derselben intellektualistischen Theodicee, die das Gute als die bloße (in diesem Falle — als in der Zeit vollendete) Totalität des Seins auffaßt. Die bekannten Kapitel, in denen Iwan Karamasoff (im Gespräch mit seinem Bruder Aljoscha) jene Auffassung verwirft, gehören zu den tiefsten in der philosophischen Weltliteratur. Die Weltharmonie, sagt Iwan, ist „keine einzige Träne jenes gequälten kleinen Kindes wert“. „Was habe ich davon, daß keine Schuldigen vorhanden sind, und daß sich alles gerade und einfach eines aus dem anderen ergibt und daß ich das weiß! Ich brauche Vergeltung oder ich vernichte mich!“ „Will ich doch nicht dazu gelitten haben, um mit meinen Verbrechen und meinen Leiden für irgend-einen Anderen die zukünftige Harmonie zu düngen.“ — „Ich will keine Harmonie, aus Liebe zur Menschheit will ich keine.“ Rousseau's Empörung hat in diesen klassischen Worten ihre genauere und eindrucksvollste Formel gefunden. Die Welt, wie sie ist, kann durch den Verstand nicht gerechtfertigt werden. Sie kann nicht „akzeptiert“ werden, sie soll umgeändert, ja umgewälzt werden. Nur als Gegenstand unserer umwälzenden Tat, nicht durch unsern sie in ihrer Tatsächlichkeit erkennenden Verstand, sondern durch unsern sich gegen ihr Sein auflehrenden Willen kann die Welt gerechtfertigt werden. Dies — der tiefe Sinn des vielumstrittenen Satzes von Iwan:

„Nicht Gott akzeptiere ich nicht, sondern die von ihm geschaffene Welt akzeptiere ich nicht, und kann sie nicht akzeptieren.“

Iwan vertritt also jenen Standpunkt der Empörung oder, besser, des gegen das Sein der Welt sich aufbäumenden Willens, welcher in der Kantischen Auffassung des Guten seinen Ausdruck gefunden hat und welcher Kant einmal über sich selbst sagen ließ, daß er ein echterer Revolutionär sei als die Männer der französischen Schreckenszeit. Die Legende von dem Großinquisitor ist eine der erhabensten Darstellungen dieser Philosophie der Freiheit. Die drei Versuchungen des Erdgeistes, welche in ihrem Mittelpunkt stehen, sind die drei Weisen, die Freiheit zu negieren: durch das Stillen der körperlichen Bedürfnisse (die Versuchung der Brote), die Stilllegung des Erkenntnisdranges (die Versuchung des Wunders), die Lähmung des Willens (die Versuchung des Weltreiches oder der Autorität). Indem Jesus alle drei Versuchungen in der Wüste verschmäht hatte, hat er dem Menschen den Weg der Freiheit gewiesen: „Dich gelüstete nach freier Liebe des Menschen, auf daß er Dir frei folge, bezaubert und gebannt durch Dich. Statt nach dem festen alten Gesetz sollte der Mensch hinfort mit freiem Herzen selbst entscheiden, was Gut und was Böse ist, wobei er nur Dein Vorbild als einzige Richtschnur vor sich hatte.“ Diesen Weg will eben der Großinquisitor nicht gehen. Ähnlich dem heutigen Kommunismus, dessen innere Verwandtschaft mit dem Jesuitismus Dostojewski immer hervorzuheben pflegte, stellt er dem Weg der Freiheit das Ideal des Wohles oder des Glückes entgegen. „Wir werden ihnen ein stilles bescheidenes Glück geben, das Glück kraftarmer Kreaturen, als die sie geschaffen sind.“ Darin will er „Jesu Tat verbessern“. Denn „die Gabe der Freiheit ist furchtbar“, weil dem Glücke widerstreitend. „Der Mensch ist als Empörer geschaffen worden. Wie können aber die Empörer glücklich sein?“ „Bei uns jedoch werden alle glücklich sein, und sie werden sich weder empören noch sich gegenseitig vernichten, wie sie es in Deiner Freiheit allerorten tun.“ „Denn für den Menschen und für die menschliche Gemeinschaft hat es niemals und nirgends etwas Unerträglicheres gegeben als die Freiheit,“ die „Du über Alles gestellt hast.“

Iwan dagegen geht den Weg der Freiheit. In der Freiheit und nicht im Glücke, in der Persönlichkeit und nicht in der Vollkommenheit, im Sollen und nicht im Sein liegt für ihn das Gute. Ja, wie absichtlich hebt Dostojewski die Identität des von Iwan vertretenen Guten mit dem heroischen Sollensstandpunkt der Kantischen Ethik hervor. Das Gute des Iwan ist das autonome Gute, das auf sich selbst ruht, ohne ein höheres, es überragendes Prinzip zu brauchen. Wie voluntaristisch und in diesem Sinne irrationalistisch die Kantische Auffassung auch sein mag, ist sie im Grunde doch nur die tiefste und feinste, der Reflexion noch zugängliche Art, das Gute rein menschlich, diesseitig zu verstehen. „Die Menschheit wird in sich selbst die Kraft finden, für die Tugend zu leben“, — diese Worte des Seminaristen Rakitin drücken, wenn auch in optimistisch-platter Form, das Wesen dieses Standpunktes aus. „Iwan hat keinen Gott, er hat eine Idee“, sagt über ihn Dimitrij. „Du glaubst nicht an Gott . . . Dein Inquisitor glaubt nicht an Gott, das ist sein ganzes Geheimnis“, sagt Aljoscha, worauf Iwan antwortet: „Nun ja! Endlich hast du es erraten. Es ist allerdings so; sein ganzes Geheimnis liegt tatsächlich nur darin“. Denn „furchtbar, unerträglich, quälend“ ist nicht jede Freiheit, sondern eben nur „die Freiheit ohne Gott“. Und nur weil der Inquisitor an Gott nicht glaubt, entschließt er sich dazu, „die Tat Jesu zu verbessern“ und „den Fluch der Freiheit auf Hunderttausend auserwählte Märtyrer aufzubürden“, „den Tausenden von Millionen“ aber sie gegen „stilles bescheidenes Glück“ auszutauschen. Iwan will aber jenen Weg der heteronomen Moral nicht gehen. Er fußt fest auf seiner Freiheit, auf seiner Autonomie, und die Qual

der Pflicht zieht er dem Gebot der Autorität vor. Indem Dostojewski das seelische Drama von Iwan darstellt und den Weg verfolgt, der ihn schließlich zum Irrsinn geführt hat, entwickelt er die innere Dialektik des autonomen Guten, jenen Zwiespalt in ihm, der das Gute in sein Gegenteil umschlagen läßt.

Die Frauengestalten helfen Dostojewski, jene innere Dialektik des Guten besonders tief und eindringlich darzustellen. Wie Gruschenjka mit ihrem „infernal“ und doch unmittelbaren Wesen an Mitjas Seite steht, so entspricht die stolze Gestalt Katjas der Iwans. Beide Frauen haben das gemeinsam, daß sie lange Zeit hindurch sich selbst mißverstehen. Gruschenjka meint fünf Jahre hindurch ihren Verführer zu lieben, und tatsächlich liebt sie „ihre fünfjährige Qual“, „ihre eigene Schmach“, wie sie es auch selbst schließlich einsieht. Die echte Liebe — die nicht mehr egozentrische — zu Mitja bricht an, nachdem die Enttäuschung in dem angeblich Geliebten sie über den wahren Sinn ihres Gefühles unterrichtet hat, — und zwar ist es vor allem das Mitleid mit Mitja, an dem ihre Liebe zu ihm sich entzündet und das gleichsam die Klangfarbe ihres Liebegefühles ausmacht. Genau wie bei Mitja, sind es die unmittelbaren Gefühle der Scham, des Mitleids und der Ehrfurcht, die ihr sittliches Wesen bestimmen. Ganz anders Katerina Iwanowna. Sie täuscht sich ebenfalls über das Wesen des leidenschaftlichen Gefühles, das sie an Mitja bindet. Sie liebt nicht ihn, sondern „ihre eigene Tugend“, wie Mitja sagt, oder, um mit Iwan zu sprechen, „das eigene Leid, die eigene heroische Tat“. Sie liebt in Mitja den Gegenstand „des eigenen harten und stolzen Vorsatzes“, ihrer „lebenslänglichen, vielleicht schweren und düsteren, doch unermüdlichen Pflicht“. „Und sie wird sich nähren mit dem Gefühl jener erfüllten Pflicht!“ Der verborgene Egozentrismus der lieblosen rigoristischen Pflichtmoral ist hier aufs klarste dargelegt. Die bloße Pflicht ist zu abstrakt, zu absichtsvoll, ja zu „gebrochen“, um dem Menschen einen festen inneren Halt geben zu können. Ist sie von Liebe nicht durchtränkt worden, so bleibt sie innerlich zwiespältig und kann schwer einer ersten Prüfung standhalten. So geschah es auch beim Gericht mit Katja: sie brauchte nur der Gefahr gewahr zu werden, die ihrer echten Liebe drohte, und das Pflichtgefühl schlug sofort in einen ebenso leidenschaftlichen Haß um. Es ist für sie nur allzu bezeichnend, daß ihre Liebe zu Mitja in dem Augenblick aufhörte, als sie „das Mitleid mit ihm gefühlt“ hat. Dem gegenüber wurzelt die echte Liebe Katjas, ihre Liebe zu Iwan in einem Gefühl, das Kant das spezifisch „moralische“ genannt hat, — in dem Gefühl der Achtung. Gerade dieses Gefühl, wodurch ihre Liebe zu Iwan ganz gefärbt ist, war es, das für sie den Gedanken an die, wenn auch nur ideelle, Mitschuld Iwans am Vatermord so unerträglich machte. Katjas sittliches Wesen entspricht also genau dem Guten, wie es Iwan vertritt. Das Gute der lieblosen, harten Pflicht erweist sich als ebenso unerträglich wie die furchtbare Gabe der „selbstbeliebigen Freiheit“, mit deren letzten Endes zusammenfällt.

Bei Iwan steigert sich diese Dialektik zu einem noch tieferen Widerspruch. Es ist im Grunde derselbe Widerspruch, den Schiller in seinem bekannten Kantepigramm ausgesprochen hat:

„Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung.

Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen sie zu verachten,

Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut.“

Iwan „konnte auch nie begreifen, wie man seine Nächsten lieben kann“. „Gerade die Nächsten,“ fährt er fort, „kann man unmöglich lieben; lieben kann man höchstens noch die Fernen.“ „Die Liebe Christi zu den Menschen ist in ihrer Art ein auf Erden unmögliches Wunder.“ Iwan ist überzeugt, daß dort, wo man ihr scheinbar begegnet, es tatsächlich „mit innerer Zerrissenheit,“ „aus pflicht-

schuldiger Liebe“, „mit dem Zwang der inneren Lüge“ gehandelt wird. Das Gute der autonomen Ethik, das in der heroischen, „aus Pflicht“ erfüllten Handlung in Erscheinung tritt, ist eben ein abstraktes Gute: es wird „aus Achtung vor Gesetz“ und nicht aus Liebe zum Nächsten verwirklicht.

Jene rigoristische Härte ist es auch, die das autonome Gute in sein Gegenteil, ins Böse, umschlagen läßt. Wohl scheint das erbarmungslose Sollen über jedes Sein zu triumphieren: „du sollst — also du kannst.“ Je mehr aber die abstrakte Liebe zur Menschheit die Liebe zum konkreten Menschen zurückdrängt, desto mehr bemächtigt sich des Guten der Hochmut und bringt es immer näher seinem Widersacher. Das sieht man schon an der moralistischen Theodicee der Kantischen Ethik. Wurde in der intellektualistischen Theodicee das Böse negiert und als das (allerdings unlösbare) Problem für die menschliche Erkenntnis aufgefaßt, so rechtfertigt der Moralismus das Böse dadurch, daß er es als Problem für die menschliche Willensstat betrachtet, das unserer Freiheit aufgegeben ist. „Gibt es in der Welt nichts Gutes als nur der gute Wille“, und braucht der Wille, um in der Handlung ausgedrückt zu werden, das Böse als sein Problem, so ist das Böse zuletzt doch das, was „stets das Gute schafft.“ Ist die Geschichte Offenbarung der Freiheit, so braucht sie das Böse als Material, an dem die Freiheit sich nähren kann. Iwan ist dieser Folgerungen aus seiner Weltansicht vollkommen bewußt. Sein Teufel, der doch „die Verkörperung seiner selbst ist,“ sagt sie auch ausdrücklich aus. „Geh mal und verneine — sagt man mir. Denn ohne Verneinung gibt es keine Kritik. Was aber wäre denn das für eine Zeitschrift, in der es keine kritische Abteilung gäbe.“ „Ohne dich, fährt Iwans Teufel fort, würde sich nichts ereignen, es ist aber nötig, daß es Ereignisse gibt.“ Allerdings verkörpert der Teufel nur eine Seite Iwans, „nur die niedrigsten und dümmsten seiner Gedanken und Gefühle.“ Der bessere und der klügere Iwan verwirft dagegen entschieden den Optimismus der moralistischen Geschichtsphilosophie. Desto stärker wird er aber praktisch vom Dämon der „gottlosen Freiheit“ besessen. Ist es nicht dieser Dämon, der ihn bis an die Grenze des Irrsinns treibt? Damit kommen wir zu der Frage von der metaphysischen Mitschuld Iwans am Vatermord.

Der empirische Täter, Smerdjakoff, meint zunächst selber nur ein Helfershelfer Iwans gewesen zu sein. „Ihr habt ihn erschlagen! sagt er Iwan. Ihr seid der Hauptmörder, ich aber bin nur Euer Handlanger gewesen, Euer getreuer Diener, und nur auf Euren Wunsch habe ich die Sache ausgeführt.“ Nur weil er an die Zustimmung Iwans geglaubt hatte, hat er überhaupt den Raubmord gewagt. Trotzdem bleibt die Schuld Iwans auch im psychologischen Plane recht fraglich. Es kann kaum die Rede davon sein, daß Iwan bewußt und direkt den Tod des Vaters gewollt hat, und gar ausgeschlossen sind die eigennützigen Motive, die ihm Smerdjakoff zuschreibt. Wenn Iwan trotzdem selbst zugibt, daß er „vielleicht den geheimen Wunsch gehabt hat, daß der Vater sterben möge“, so ist dies in einem tieferen, metapsychologischen Sinn zu verstehen. Wie das rationale Gute, das Iwan vertritt, wesentlich abstrakter ist, als das unmittelbar sinnliche Gute seines älteren Bruders, so trägt auch seine Schuld einen mehr metaphysischen Charakter.

Iwan — und das ist der Kern der Sache — hat den Tod des Vaters insofern gewünscht, als er über ihn in seiner Seele entschieden hatte, daß er des Lebens unwert sei. „Gott behüte davor! sagte Aljoscha. — Warum soll er denn davor behüten, fuhr Iwan mit boshaft verzogenem Gesicht in demselben Ge-flüster fort. Das eine Geschmeiß wird das andere Geschmeiß verschlingen und damit geschieht ihnen beiden recht.“ Und auf die direkte Frage von Aljoscha: „Hat denn wirklich jeder Mensch das Recht, wenn er auf die übrigen Menschen blickt, zu entscheiden, wer von ihnen es wert ist zu leben, und wer es nicht

mehr wert ist?“ — antwortet Iwan mit den Worten: „Wer hat denn nicht das Recht zu wünschen? — Meinen Wünschen lasse ich in diesem Falle die vollste Freiheit.“ In der Tat, besitzt der Mensch eine absolute Würde nur insofern, als er „Träger des abstrakten Sittengesetzes“, ein „Vernunftwesen“ ist, so taucht unausbleiblich die Frage auf: wer von Menschen es wert ist zu leben und wer es nicht mehr wert ist, und die Menschenvernunft eignet sich das Recht an, andere Menschen zu richten und jene Frage zu beantworten. Das Gefühl der Achtung, das für den Standpunkt des autonomen Guten so bezeichnend ist, erweist sich also als zu verstandesmäßig, zu lieblos, zu hartherzig, ja zu hochmütig, um den Menschen vom Bösen bewahren zu können. Es ist zu abstrakt und allzu sehr der rationalen Gründe bedürftig, als daß es das sittliche Band zwischen den Menschen unter allen Umständen aufrechterhalten vermochte. Es kann nichts gegen die einmal aufgetauchte Frage: „Wozu lebt solch ein Mensch“, — fatale Frage, die bekanntlich auch Raskolnikoff zu seinem Verbrechen verführt hatte. Das Wesen Iwans, wie auch das des Guten der heroischen Pflichtmoral besteht darin, daß „er Niemanden liebt“, wie es Fedor Pavlowitsch sagt, ohne zu merken, daß gerade darin Iwan ihm am meisten ähnlich ist. Die Hartherzigkeit der Pflicht berührt sich allzu oft mit der rücksichtslosen Grausamkeit der bloß animalischen Vitalität. Das sieht man wieder am besten an dem Benehmen der Katerina Iwanowna gegenüber Dimitrij. „Ich habe dich auch im Hasse geliebt, sagt ihr Dimitrij, Du aber hast mich niemals geliebt.“

Nur die Liebe, die nach keinen Gründen fragt und sich immer nach einem individuellen Gegenstand richtet, vermag der Versuchung des Hochmuts, die der bloßen Freiheits- und Pflichtgesinnung doch so nahe liegt, zu widerstehen. Die Liebe kann aber nie „aus Pflicht“ verlangt werden, da sie nicht eine Forderung des Verstandes, sondern ein Geschenk der Gnade ist, und insofern gehört sie auch eher zum Sein als zum Sollen, freilich — zu einem höheren Sein, das über und nicht unter dem Sollen steht, wie die natürliche „Neigung“ der Kant'schen Ethik. Dies bedeutet aber, daß das Gute sich selbst nicht genügt, sondern in einem es überragenden Wesen, in Gott verankert ist. Darum sind auch die Pflicht ohne Liebe, die Freiheit ohne Gott verurteilt, zwischen zwei möglichen Wegen ihrer Entartung, wodurch das Antlitz des heroischen Guten in gleicher Weise verzerrt wird, stets hin und her zu pendeln. Nur diese beiden toten Masken des Guten hat eben der Großinquisitor gesehen. Die eine ist jener Weg „der Einsiedler und der makellosen Jungfrauen, die in der Wüste Heuschrecken und Wurzeln essen.“ Zu diesen „Stolzen“ wollte sich im Geheimen immer auch Iwan gesellen, wie es uns sein Teufel verrät. Der andere Weg ist der Weg jener vermeintlich „demütigen“ Hunderttausende, die auf sich die ganze „furchtbare Last der Freiheit“ aufbürden und denen dafür „Alles erlaubt ist“. Diesen Weg ist Raskolnikoff gegangen, und der Abstand zwischen dem Stolz der Absicht und der Misere der Ausführung hebt nur noch mehr die innere Nichtigkeit des ganzen Weges hervor. Bei Smerdjakoff, der jenes „Alles erlaubt ist“ sich aneignete, kommt noch die banause Kleinlichkeit auch der Absicht selbst hinzu. Wie in einem schauerhaften Zerrspiegel sieht in ihm Iwan seine eigene Versuchung verwirklicht.

Braucht man nun noch ausdrücklich darzustellen, daß jene beiden Entartungswege des autonomen Guten in der nachkantischen Philosophie auch tatsächlich gegangen worden sind, — und zwar von den beiden ausgesprochenen Gegnern der Kantischen Ethik — von Schopenhauer und Nietzsche? Bei Schopenhauer schlägt der Kantische Wille in sein Gegenteil um: aus dem Sollensprinzip der Aktivität, die sich nach außen in der Bekämpfung des Seins, in der freien Umgestaltung der Welt auswirkt, wird hier der Wille zum abstrakten Prinzip des metaphysischen Seins gemacht, das dem Einzelnen ein asketisches Zurück-

ziehen aus der Welt gebietet, so daß das Mitleid selbst als eine Negation des Seins, als ein Versinken in ein Nicht-Sein, oder ein abstraktes All aufgefaßt wird. Das Kantische „Nicht-Akzeptieren der Welt, wie sie ist,“ schlägt um in die Lobpreisung des Nicht-Seins, indem die harte und lieblose Abstraktheit des allgemeinen Gesetzes der Pflicht sich schlechthin zur Negation jedes individuellen Seins steigert. Vor dem Gericht der abstrakten Vernunft stellt sich jedes individuelle Wesen als des Lebens gleich unwert heraus.

Anders und doch aus derselben Problemlage geht Nietzsche aus. Die harte Abstraktheit des lieblosen Gesetzes steigert sich bei ihm zu der „Liebe zum Fernen“. Nicht in die Wüste, aber doch eben so weit von den Menschen — hinauf in die „blitzwürdige Höhe“ des Uebermenschen führt der Weg Zarathustras. Es ist zwar der Weg der Aktivität und der Freiheit, aber ein dermaßen individueller Weg, daß er nicht nur die Bande jedes allgemeinen Gesetzes, sondern auch die jeder Norm, ja jeder Menschengemeinschaft überhaupt zerreißt. Die absolutierte Individualität des Uebermenschen, in der allein das des Lebens würdige „Vernunftwesen“ sich verkörpert, erträgt schon kein Sollen mehr. Die Selbstersetzung des nur menschlichen Sollens kommt in jenem „Alles erlaubt ist“ des Uebermenschen zu ihrem dialektischen Ende.

Auf den beiden Wegen eilt „die furchtbare Gabe der Freiheit“ ihrem eigenen Verderben in gleicher Weise entgegen. Denn beiden fehlt die Liebe, die doch immer Liebe zu einem Individuellen ist und die allein es vermag, einem Jeden seinen individuellen und doch nicht vereinsamten Weg zu weisen; und der allein es gelingt, das Sollen selbst zu individualisieren und es dadurch mit dem Sein wieder zu vereinen.

4.

Die höchste Stufe des Guten — das Gute als Liebe — ist von Dostojewski in der Gestalt des Jüngsten der drei Brüder dargestellt. „Alle Menschen liebten diesen Jüngling“, und Aljoscha selber besaß ebenfalls jene schöne Gabe der interessenlosen Nächstenliebe, die keinen inneren Zwiespalt mehr kennt, die wieder ganz Leben und nicht Reflexion ist. Er liebt eben „für nichts“, wie über ihn Gruschenjka sagt, doch nicht blind. Im Gegenteil, sieht er das Innere der Menschenseele viel genauer und beurteilt es viel richtiger, als diejenigen, die von der Leidenschaft oder vom abstrakten Pflichtgefühl geleitet werden. „So jung sind Sie, und doch wissen Sie schon, was in der Seele vorgeht“, so denkt über ihn nicht nur die naive Lisa, sondern seine ganze Umgebung — die Einfachen wie die Stolzen, die sich alle an ihn wenden im schweren Augenblick. Er aber ist immer hilfbereit, immer tätig, immer sich ganz hingebend dem Gegenstande seiner Sorge und seiner Tat. Seine Aktivität scheint unermüdlich zu sein: es ist derselbe sprudelnde „Becher des Lebens“, dieselbe ursprüngliche „Karamasoffsche Lebenskraft“, die Aljoscha ebenso wie seine beiden Brüder (nur in anderer Brechung) von seinem Vater geerbt hat. War sie aber bei diesem „die grimmige, entfesselte, rohe, rasende Erdkraft“, von der man nicht mal wissen konnte, „ob Gottes Geist über dieser Kraft schwebt“, so erscheint sie bei Aljoscha in einer verklärten, vergeistigten Gestalt. Aljoscha ist als immer vielbesorgt und vielgeschäftig geschildert. Und doch bleibt er immer ruhig, gesammelt, ja kontemplativ: dies sogar im Augenblick der höchsten Willensanstrengung. „Der stille Jüngling“, wie ihn Staretz Sossima nennt. Im Augenblicke der höchsten Sorge um den sterbenden Staretz und den Bruder Dimitrij findet er Platz genug in seiner Seele, um sich in die Bekanntschaft mit den Schuljungen einzulassen. Was für ein Kontrast zum Bruder Iwan, der in seiner Liebe zum Fernen so vereinsamt ist, daß er seine Nächsten kaum merkt.

In jener „schenkenden Tugend“ von Aljoscha sieht man ein gleichsam ästhetisches Moment enthalten. Freude, ja Fröhlichkeit ist ihre seelische Grundstimmung. Die Welt wird hier wieder akzeptiert in ihrem Sein, ja gesegnet, als Gottes Schöpfung, deren Sinn nur durch Liebe erfaßt werden kann. „Liebet die ganze Schöpfung Gottes, das ganze All, wie jedes Sandkörnchen, — sagt Staretz Sossima. Jedes Blättchen, jeden Strahl Gottes liebet. Liebet die Tiere, liebet jegliches Gewächs und jegliches Ding. Wenn du jedes Ding lieben wirst, so wird sich dir das Geheimnis Gottes in den Dingen offenbaren. Ist dies dir offenbar geworden, so wirst du jeden Tag immer mehr und mehr die Wahrheit erkennen. Und schließlich wirst du die ganze Welt mit allumfassender Liebe umspannen.“ Indem diese Liebe den Zwiespalt zwischen Sein und Sollen und also zwischen Neigung und Pflicht überbrückt, bringt sie die Gestalt Aljoschas dem Ideal der schönen Seele, wie sie Schiller und die Romantiker verstanden haben, ganz nahe. Und wenn das Kunstwerk nach Kant sich von der sittlichen Handlung durch zweierlei, nämlich durch seine anschauliche Individualität und durch seine „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ unterscheidet, so wird die Handlungsweise Aljoschas wohl am besten gerade mit Hilfe dieser Kategorien erfaßt. Denn niemals handelt die Liebe nach einer allgemeinen Regel, sondern schmiegt sich der individuellen, nie wiederkehrenden Situation möglichst eng an. Auch liegt für sie der Zweck jeder Lebensgestalt — sei es die Persönlichkeit als Ganzes oder nur das Jetzt-Sein der Persönlichkeit, wie z. B. das Kind- oder das Jugendsein — in ihr selbst. Es überwiegt hier über die Zukunft die Gegenwart, jene sich genügende Sorge des Tages, von der die Bergpredigt spricht. Denn auch in der Zeit gilt es, dem Fernen das Nächste voranzustellen, — das, was eben in diesem und nur in diesem unwiderruflichen Augenblicke vollbracht werden kann und also soll. Die Sorglosigkeit des natürlichen Instinktes, die in der perversen Natur eines Wollüstlings, wie der Vater Karamasoff es einer war, zu einem „carpe diem“ entartet, erscheint hier, bei Aljoscha, in einer verklärten und vergeistigten Gestalt. Darin gleicht auch die schenkende Tugend Aljoschas der spielenden Art der kindlichen Unschuld. Und es hat einen tiefen symbolischen Sinn, wenn Dostojewski die ergreifende Kindergeschichte an die Gestalt Aljoschas anknüpft.

Die Liebe ist schon insofern die höchste Stufe des Guten, als die Pflicht von ihr ebensowenig bloß verneint wird, wie die natürlichen (triebartigen) Grundlagen der Sittlichkeit. Vielmehr werden beide in ihr aufgehoben und als Momente des vollendeten Guten aufbewahrt. „In dem Wichtigsten, sagt Aljoscha, werde ich trotzdem tun, was mir die Pflicht gebietet.“ Indem nun die Pflicht nicht das ganze Gute, sondern bloß ein Moment am Guten ausmacht, wird sie von jeder rigoristischen Enge frei. Aljoscha ist auch wenig besorgt, „die Lüge“ unter allen Umständen zu vermeiden, und dies nicht bloß, wenn es sich um eine „heilige Lüge“ handelt — man denke nicht nur an den Plan der Flucht von Dimitrij, sondern auch etwa an den versteckten Liebesbrief von Lisa in der schönen „Verlöbniß“-Szene, — was jedoch Lisa nicht hindert, Aljoscha mit Recht zu sagen: „Wie achte ich Sie dafür, daß Sie niemals lügen“. Und doch wird die Pflicht dadurch nicht weniger gebieterisch und ihre Erfüllung heischend, — wie dies die Geschichte von dem „geheimnisvollen Gast“ so gut veranschaulicht. Erst nachdem jener „ausgeführt hatte, was getan werden sollte“, „erschloß sich in seiner Seele das Paradies.“ Deshalb lehrt auch Staretz Sossima: „Wirke unermüdet. Wenn du in der Nacht aus dem Schlafe erwachst und dir sagen mußt: „ich habe nicht getan, was ich hätte tun sollen“, so erhebe dich sofort und tue es“. Das Sollen bleibt weiter gebietend, aber es schließt nicht mehr die Liebe aus. Denn aus dem allgemeinen ist es zu einem individuellen Sollen geworden.

Das Leben der Persönlichkeit verläuft somit gleichsam in zwei Modi des Seins: in dem Modus der realen Wirklichkeit und in dem der idealen Aufgaben, die dem Menschen von der Wirklichkeit aufgestellt werden. Ähnlich dem realen Leben des Menschen ändert sich auch stetig sein persönliches Sollen: es wird reicher oder ärmer, komplizierter oder einfacher, je nach dem Leben, das in ihm wie in einem erklärenden Spiegel auf eine eigene Weise parallel gelebt wird. Nie wiederholt sich dasselbe Sollen. Sogar das nichterfüllte Sollen wird schon im nächsten Augenblick — wenn auch nur dadurch, daß es rechtzeitig nicht erfüllt und somit von einer neuen Aufgabe kompliziert wurde — zu einem anderen. Genügt zum Erfassen der abstrakten Pflicht der logische Verstand mit seinem Schema des allgemeinen Naturgesetzes, so kann das individuelle Sollen nur durch Liebe erfaßt werden. Das Gute erscheint also hier als eine unermüdete geistige Aktivität, — geistige insofern, als sie eine absolut Schöpferische ist, indem sie sich niemals wiederholt, sondern sowohl im ganzen als auch in jedem seiner Teile etwas ganz Neues schafft, das, was an diesem Orte und in diesem Augenblicke nur sie allein tun könnte. Und je weniger wiederholbar, je unersetzlicher an ihrem Orte und somit individueller die vollbrachte Tat ist, desto mehr nähert sie sich ihrem Sollen und desto geistiger und persönlicher ist die sie hervorbringende Aktivität.

Und doch bleibt zwischen dem Sollen und dem Sein der Bruch insofern weiter bestehen, als der Mensch frei ist, sein individuelles Sollen zu erfüllen oder nicht. Wohl ist von diesem die Zeit selbst mit der ganzen Unwiederholbarkeit des auf immer davonfliegenden Augenblicks aufgenommen worden, wodurch das Sollen zu einem wahrhaft konkreten, oder, nach dem heute üblichen Sprachgebrauch, „materiellen“ Sollen wird. Nichtsdestoweniger bleibt das Sollen ein besonderer Modus des Seins, das dem realen Weg unseres wirklichen Lebens gegenübersteht. Ja, es verläuft diesem letzten parallel nicht nur die Linie unseres individuellen Sollens, sondern zugleich auch die unseres Ich ebenso charakterisierende Linie unserer Versuchung, oder unserer persönlichen Bedrohung. Die höchste Form des Guten, die tätige Liebe hat ebenfalls eine ihr eigentümliche Versuchung, genau wie die ihr vorangehenden Formen des Guten. Worin besteht nun das Böse, das der höchsten Stufe des Guten entspricht? Damit kommen wir zu der Frage nach der Schuld Aljoschas am Vatermorde.

Es kann freilich von einer Schuld Aljoschas im empirischen Plane keine Rede sein — nicht einmal im Sinne der psychologischen Motivation des Verbrechens in der Seele des Täters, wie dies bei Dimitrij und Iwan doch der Fall war. Den Entschluß Smerdjakoffs, seinen Hausherrn zu ermorden, konnte die ruhige und liebevolle Haltung Aljoschas seinem Vater gegenüber in keiner Weise beeinflussen. Die metaphysische Schuld wird hier von keinem empirischen Substrat mehr getragen. Und doch war metaphysisch zweifelsohne auch Aljoscha schuldig, auch er erlag der Versuchung des Bösen. Die Schuld Aljoschas besteht, nach Dostojewski, darin, daß er im kritischen Moment seinen Bruder, der damals seiner Hilfe, ja seiner bloßen Anwesenheit so sehr bedurfte, ganz vergessen hat. Noch am Vorabend des verhängnisvollen Tages „überwog bei Aljoscha das Bedürfnis, seinen Bruder Dimitrij zu sehen, alles, ja sogar seine Sehnsucht nach dem Kloster und nach dem „großen“ Sterbenden. Mit jeder Stunde wuchs in ihm die Ueberzeugung, daß sich eine unheimliche Katastrophe unaufhaltsam näherte, ja schon auszubrechen drohte“. „So mag denn meinewegen mein Staretz in meiner Abwesenheit sterben, wenigstens werde ich mir dann nicht zeitlebens den Vorwurf machen müssen, daß ich nicht gerettet habe, wo ich hätte retten können, daß ich vorübergegangen, mich ins eigene Haus zurückgezogen habe“. Als er nach seiner Trennung von Iwan ins Kloster zurückkam,

erinnerte sich Staretz Sossima, kurz vor seinem Tode, des älteren Bruders seines geliebten geistigen Sohnes und fragte Aljoscha, ob er Dimitrij gesehen habe. Auf die Antwort Aljoschas, daß er ihn den ganzen Tag vergeblich gesucht hatte, wiederholt er ihm die schon einmal gegebene Weisung: „Suche ihn eiligst auf, morgen geh wieder hin, beeile dich, laß alles andere bleiben und beeile dich. Vielleicht gelingt es dir noch, etwas Schrecklichem vorzubeugen.“ Weshalb gehorchte nun nicht Aljoscha jener wiederholten Weisung seines Staretz? Aus Niedergeschlagenheit, aus Trägheit des Herzens, die ihn nach dem Tode des Staretz ganz ergriffen hat, besonders nachdem der „Verwesungsgeruch“ seinen festen Glauben an die göttliche Gerechtigkeit erschüttert hatte. Das gestrige Gespräch mit dem Bruder Iwan trug ebenfalls dazu bei, „den verworrenen, quälenden und bösen Eindruck“ in seiner Seele möglichst zu verstärken. Der Geist der fröhlichen und tätigen Liebe hat ihn somit an jenem fatalen Tage ganz verlassen. Es schlich sich an seine Stelle eine Hoffnungslosigkeit und Gleichgültigkeit bis zum ungläubigen „Nichtakzeptieren der Welt“ ein. „Später erinnerte er sich noch, daß er an diesem schweren Tage selbst seinen Bruder Dimitrij, um den er sich noch am Abend vorher so gesorgt, ganz vergessen hatte.“ „Und plötzlich tauchte vor seinem Geiste die Gestalt seines Bruders Dimitrij auf, aber es war nur ein Auftauchen und obgleich er sich dabei einer sehr eiligen Sache, die keine Minute länger aufgeschoben werden durfte, einer Schuld, einer furchtbaren Verpflichtung erinnerte, so machte doch diese Erinnerung auf ihn durchaus keinen Eindruck, sie reichte nicht bis in sein Herz und verflög im selben Augenblick wieder aus seinem Gedächtnis. Später aber erinnerte sich Aljoscha deutlich dieses Augenblickes.“

Das Böse hat also, ebenso wie das Gute, seine Stufen, die denen des Guten genau entsprechen. Erscheint auf der Stufe des natürlichen Guten das Böse in der Form der ebenfalls natürlichen Leidenschaften der Wollust und des Zornes, ist es die Gefahr der Vereinsamung oder die Sünde des Hochmuts, die das „autonome Gute“ belauert und es ins Böse umschlagen läßt, so ist es der Mangel an Glauben und Hoffnung, die Sünde der „Trägheit des Herzens“, wodurch das Böse sich auf der höchsten Stufe des Guten in die Seele einschleicht, um die lebendige Liebe durch die tote Gleichgültigkeit zurückzudrängen. Und wie die tätige Liebe das Gute in seiner vollendeten Gestalt darstellt, so ist die Trägheit des Herzens, nach Dostojewski, die größte aller Sünden: sie zieht auch alle übrigen Sünden nach sich — in gegensätzlicher Analogie zur Liebe, welche die ihr vorangehenden Stufen des Guten als ihre Momente in sich enthält. In der Trägheit, die doch nichts anderes ist als die Abgestorbenheit des Geistes, erscheint das Böse offenkundig in seinem wahren Wesen, als das Prinzip des Todes und des Nichtseins, während es im Haß und Hochmut durch die Illusion der Selbstbehauptung des Einzeldaseins noch maskiert wurde. In dieser Auffassung der Trägheit als der Hauptsünde stimmt Dostojewski mit der uralten Ueberlieferung der christlichen Kirche vollkommen überein. Es ist höchst bezeichnend, daß auch Fichte, als er die Kantische Pflichtethik von ihrem Moralismus und Formalismus zu befreien versuchte, zu einem ganz ähnlichen Resultate gekommen ist (in der s. g. „Johanneischen Periode“ seiner Philosophie, vergl. vor allem „Anweisung z. heiligen Leben“, aber auch schon in der „Grundlage d. Wissenschaftslehre“, 1794, wird die „Trägheit des Herzens“ als die Quelle jeder Sünde gesetzt).

Das Wesen der Trägheit besteht nach Dostojewski in dem Mangel an Glauben. („Bist du denn auch mit den Kleingläubigen?“ rief Pater Paissij Aljoscha zu). Gemeint ist dabei aber nicht der Unglaube des Verstandes, sondern eher der Unglaube des Willens, die Verzweiflung an der inneren Kraft des Guten. Die-

sem Atheismus des Willens verfallen ja auch vor allem jene beiden Entartungen des Guten, zwischen denen der Großinquisitor wie Iwan Karamasoff hin und her schwanken. Sowohl dem Einsiedler, der diese Welt verschmäht, als auch dem Inquisitor, der die mechanische Gewalt zu Hilfe zieht, fehlt in gleicher Weise der Glaube an die innere Kraft des Guten als solchen. Sie glauben eben nicht, daß das Gute sich selbst nicht genügt, sondern in dem Prinzip des ewigen Lebens, in Gott verankert ist. Wohl bekennen sie Gott mit ihrem Verstande, sie haben ihn längst verloren mit ihrem Herzen. Darin aber besteht eben der eigentliche Atheismus, der Atheismus des Willens und nicht bloß des Verstandes, wodurch die ganze Seele des Menschen zur Vereinsamung getrieben und die werktätige Liebe somit vom Hochmut zurückgedrängt wird. Das Gute als Liebe lebt dagegen in dem Glauben an die innere Kraft des Guten. Und wie subjektiv die werktätige Liebe mit dem Glauben an die Auferstehung als die Ueberwindung der Kräfte des Todes aufs engste verbunden ist, so ist auch objektiv das Gute, das doch ein ständiger Kampf mit dem Tode ist, ohne Gott, als ewiges Leben, undenkbar. Das Gute wurzelt in einem es überragenden, über-gütigen Wesen, wie unser ganzes wertgegensätzliches Leben, das zwischen den beiden Abgründen zu pendeln verurteilt ist, auf ein übergegensätzliches Sein hinausweist. „Gott — sagt Staretz Sossima — nahm die Samen, die er auf unsere Erde säte, aus anderen Welten, und es erwuchs ihm sein Garten, und alles ist aufgegangen, was aufgehen konnte, und alles, was wahrhaft lebendig ist, ist nur durch das Bewußtsein der Berührung mit den anderen geheimnisvollen Welten lebendig; wenn sich dieses Gefühl abschwächt, oder wenn es abstirbt, so stirbt auch das Lebendige in dir. Dann wirst du auch dem Leben gegenüber gleichgültig und kannst es sogar hassen“. Diese „Berührung mit den anderen Welten“, die ständiges Grundphänomen unseres Lebens ist, steigert sich manchmal, vor allem bei der Ueberwindung einer seelischen Krise, zu einer unerschütterlichen Gewißheit. So geschah es mit Aljoscha an jenem schönen, so schicksalsschweren Abend, als er sich von seiner Versuchung befreite, tief erschüttert durch das „Zwiebelchen“ der echten Schwesterliebe, das ihm Gruschenjka — so unerwartet für ihn — gereicht hatte. „Er eilte hinunter auf den Rasen. Seine von Jubel erfüllte Seele dürstete nach Freiheit, nach Raum und Weite. Ueber ihm wölbte sich weit, breit und unabsehbar die Himmelskuppel, übersät mit stillen, flimmernden Sternen . . . Aljoscha stand und schaute empor . . . und plötzlich, als hätte ihn ein wuchtiger Schlag getroffen, warf er sich zur Erde nieder. Er wußte nicht, warum er sie umfing. Er wollte auch nicht darüber nachdenken, warum es ihn so unwiderstehlich verlangte, sie zu küssen: und er küßte sie weinend, schluchzend, und tränkte sie mit seinen Tränen, und wie außer sich schwur er, wie verzückt, sie zu lieben, zu lieben bis in alle Ewigkeit! „Tränke die Erde mit deinen Freudentränen und liebe diese deine Tränen“, hallte es in seiner Seele wieder . . . Ihm war es, als träfen von all diesen zahllosen Welten Gottes unsichtbare Fäden in ihm zusammen, und seine ganze Seele erbebte „in der Berührung mit anderen Welten“. Er wollte allen alles vergeben und um Verzeihung bitten, oh! nicht für sich, sondern für alle, für alles und jedes! „Für mich werden andere bitten“, erklang es wieder in seiner Seele. Und mit jedem Augenblick fühlte er immer deutlicher, wurde es ihm immer mehr bewußt, daß etwas Festes und Unerschütterliches, wie dieses Himmelsgewölbe, in seine Seele einzog, — wie eine Idee sich seines Geistes bemächtigte und zwar für sein ganzes Leben und bis in alle Ewigkeit . . . Sein ganzes Leben lang, niemals, niemals konnte Aljoscha diesen Augenblick vergessen . . . „Jemand hat in dieser Stunde meine Seele heimgesucht“, pflegte er in festem Glauben an seine Worte später zu sagen.“

5.

Ist das untergegensätzliche, vitale Leben im Bilde des leiblichen Vaters veranschaulicht worden, so wird das übergegensätzliche, heilige Leben in der Gestalt von Aljoschas geistigem Vater versinnbildlicht. Dem Lebensbilde Christi folgend, nimmt Staretz Sossima, der selber keine Sünde mehr kennt, die fremde Schuld und das fremde Leben auf sich, um den Menschen die sie drückende Last zu erleichtern. „Viele, wenn nicht alle, die das erstmal zum Staretz zu einem Gespräch unter vier Augen kamen, traten ängstlich und unruhig bei ihm ein, dafür gingen sie beinahe immer heiter und glücklich wieder fort, daß selbst das finsterste Gesicht sich in ein fröhliches verwandelte“. Die vermeintliche „Profanierung des Mysteriums der Beichte“, worin die Gegner der kirchlichen Neuerungen das Hauptgebrechen des Startzentrums sahen, bestand auch in nichts anderem, als in der aktiven Uebernahme durch den Staretz der die Seele des Büßenden drückenden Last, wodurch dieser die innere Kraft in sich wieder fand, der Trägheit des Herzens, d. h. den in ihm wirkenden Keimen des geistigen Todes zu widerstehen. Zu den Startzen kam man nicht, um die Erlassung der Sünden zu erhalten, wie das bei der kirchlichen Beichte der Fall ist, sondern „um ihnen seine Zweifel, Sünden und Leiden zu bekennen und sie um Rat und Leitung zu bitten“. Es waren hier nur „auf der einen Seite — Liebe und Mitleid, und auf der anderen — Unruhe und Sehnsucht, irgend eine schwere Frage der Seele zu lösen oder einen schweren Augenblick im Leben des eigenen Herzens zu überwinden“. Die allverzeihende Kraft der Liebe war dabei so groß, daß vor ihr sogar der Gegensatz von Gut und Böse verblaßte. „Wenn du bußfertig bist, sagt Sossima einer zu ihm gekommenen Mörderin ihres Mannes, so liebst du, liebst du aber, so bist du schon Gottes Kind . . . Liebe erkaufte alles, Liebe rettet alles. Wenn du schon mich, der ich doch ein ebenso sündiger Mensch bin wie du, gerührt hast und ich Mitleid mit dir empfinde, um wie viel mehr wird es denn Gott tun. Die Liebe ist ein so unschätzbare Schatz, daß du mit ihr die ganze Welt kaufen kannst und nicht nur deine, sondern auch fremde Sünden auskaufst“. Doch kommt es dabei gar nicht auf die äußere Tilgung der Sünden durch die guten Werke an, wie dies in der katholischen Lehre von dem unendlichen Werkschatz der Kirche gemeint wird, sondern es handelt sich hier um die innere Ueberwindung der Sünden durch die allverzeihende Kraft der Liebe. „Brüder, vor der Sünde der Menschen schreckt nicht zurück, liebt den Menschen auch in seiner Sünde, denn das ist das Ebenbild der göttlichen Liebe und das Höchste der Liebe auf der Erde“, — sagt Staretz Sossima.

Aljoschas menschliche Liebe blieb noch der Versuchung zugänglich. Es war der Kummer über die Macht des Todes und der menschlichen Sünde, der ihn eigentlich verführt hat. Gegen jene ungläubige Trägheit gibt es, nach dem Staretz, „nur eine Rettung“. „Mache dich selbst für die Sünden der Menschen verantwortlich. Ja, mein Freund, es ist in Wahrheit so, wenn du dich nur aufrichtig für alle und alles verantwortlich machst, so wirst du auch einsehen, daß es in der Tat so ist, daß du allen gegenüber für alle schuldig bist“. „Sobald nur die Menschen diesen Gedanken begriffen haben werden, wird das Himmelreich für sie nicht nur in der Vorstellung, sondern in Wirklichkeit beginnen“. — Von hier aus wird das übergegensätzliche Wesen des Grundes, in dem das Gute selbst zuletzt verankert ist, besonders sichtbar. Das Himmelreich ist eben das Reich der vollendeten, göttlichen Liebe, wo der Geist über den Mechanismus, wo das Leben über den Tod endgültig triumphieren. In diesem ewigen Leben, das einen ununterbrochenen Strom immer neuer Schöpfungen darstellt, sind sowohl die Wiederholung des Gleichen als auch die Vereinsamung des Einzelnen vollständig überwunden. An die Stelle der abstrakten Allgemeinheit und

der gegenseitigen Ausschließung der Wesen, welche ja die Grundkategorien unserer irdischen Welt sind, tritt im Himmelreich die zu ihrer Vollendung gelangte Individualität jedes Einzelwesens, wie jedes seines Teiles, die dem Ganzen nicht nur nicht widerspricht, sondern es auf ihre eigene unersetzliche, ihr allein zugängliche Weise ausdrückt, wodurch auch das Ganze, eben als Ganzes, nur bereichert wird. Dies ist der Sinn der absoluten gegenseitigen Durchdringung aller Wesen, des „Alles in Allem“, wie das Reich der Liebe von Dostojewski bestimmt wird.

Der Gegensatz von Gut und Böse ist also hier in doppeltem Sinne überwunden: nicht bloß insofern, als das Böse aus dem Gottesreich ganz ausgestoßen wird, sondern auch insofern, als dieses über das Gute selbst hinausreicht. Denn indem das Gute die individuelle Schuld und die persönliche Verantwortung dafür setzt, bedeutet es schon im Vergleich mit der universellen Verantwortung Aller für Alle eine Art Vereinsamung der Persönlichkeit und somit Abschwächung oder „Minderung“ des absoluten Lebens. Dadurch erst wird auch die Möglichkeit des Bösen gegeben, dessen oben unterschiedene Stufen nichts anderes sind, als eben Steigerungen jener Vereinsamung: die Trägheit des Herzens, die schon eine passive Vereinsamung der Persönlichkeit darstellt, wird in dem Hochmut zu einer aktiven Selbstisolierung des Ich, um in Haß und Wollust sich zu einer beinahe leiblichen Repulsion zu steigern. Dieselbe Vereinsamung zeigt sich in den entsprechenden Aspekten des Guten als die sich im selben Maße steigernde abstrakte Allgemeinheit: die individuelle Notwendigkeit des persönlichen Sollens, deren Zwiespalt zum wirklichen Sein schon den Keim der Abstraktheit in sich birgt, erstarrt zunächst zu einer allgemeinen Regel der Pflicht, um auf der Stufe der „natürlichen Grundlagen der Sittlichkeit“ sich schließlich im Gattungsmäßigen eines unmittelbaren triebartigen Gefühles zu verlieren.

Indem Staretz Sossima jene vollendete Liebe in sich verwirklicht hat, nimmt er schon an dem ewigen Leben des Himmelreiches teil. „Mein Leben geht zu Ende, ich weiß und fühle es, doch fühle ich auch mit jedem sich neigenden Tage, wie mein Leben dieser Erde mit einem neuen, unendlichen, unbekanntem, aber schon neu heraufkommenden Leben zusammenfließt, dessen Vorgefühl meine zitternde, bebende Seele mit Entzücken erfüllt. Mein Geist leuchtet und mein Herz weint vor Freude“. In diesem heiligen Menschen, der doch auch ein Sünder gewesen ist, kreuzen sich die beiden Pläne des ewigen und des menschlichen Lebens. Das verklärte Jenseits, das Reich der Liebe schimmert in diesem irdischen Reiche der Gegensätze und der Zwietracht unmittelbar durch. Die dialektische Tragik des Guten scheint somit beiderseits — nach unten und nach oben — umgrenzt zu sein. Denn erhebt sich Staretz Sossima so hoch über den Streit, der den Gegenstand der Tragödie des Guten bildet, daß er ihn schon im Anfange der Handlung in seinem fatalen Ausgange prophetisch durchschaut (dies ist wohl der Sinn der tiefen Verbeugung des Staretz vor Dimitrij, womit die tragische Handlung anfängt), so steht Fedor Pawlowitsch insofern diesseits der methaphysischen Handlung selbst, als er ihr bloßes Objekt bleibt. Wie im Staretz das ewige Leben, so bricht in diesem alten Sünder das untergegensätzliche, vitale Leben mit seiner elementaren ungebändigten Kraft durch.

Liegt das ewige Leben, worin das Gute als in seinem Grunde verankert ist, „jenseits“ (*ἐπέκεινα*) von Gut und Böse, so ist dies in einem ganz anderen Sinne zu verstehen, als es etwa Nietzsche von seinem Uebermenschen gemeint hat. Das Gute samt seinem Gegensatze zum Bösen wird durch die Idee der all- oder übergütigen Liebe keineswegs bloß verneint oder gar vernichtet, sondern

im Gegenteil — verklärt und als notwendiges Moment in einem es überragenden Wesen aufgehoben. Wie die Natur vom Staretz liebevoll gesegnet wird, so auch das ganze irdische Leben mit seinen Pflichten und Leiden. Deshalb mahnt er auch Aljoscha, aus dem Kloster auszutreten, in die Welt zu gehen, ja zu heiraten und „im Leid sein Glück zu suchen“. Durch seine Verankerung in Gott soll aber das Gute keineswegs in eine heteronome Abhängigkeit von Ihm geraten. Dem Grundgedanken der autonomen Ethik, durch welchen Kant die Autonomie des Guten begründet wissen wollte und den Iwan Karamasoff in den Worten ausspricht: „es ist unserem euklidischen, irdischen Verstande nicht vergönnt, die Fragen über das, was nicht von dieser Welt ist, zu lösen“, diesen Gedanken nimmt Sossima — allerdings als Moment einer umfassenderen Wahrheit — durchaus an. „Beweisen läßt sich hierbei nichts, sagt er, wohl aber kann man sich überzeugen. — Wie? Wodurch? — Durch die Erfahrung der werktätigen Liebe. Bemühen Sie sich, Ihre Nächsten tätig und unermüdlich zu lieben. In dem Maße, wie Sie in der Liebe fortschreiten, werden Sie sich auch vom Sein Gottes und der Unsterblichkeit Ihrer Seele überzeugen. Wenn Sie aber in Ihrer Liebe zum Nächsten bis zur vollen Selbstverleugnung gekommen sind, dann werden Sie auch den vollen Glauben errungen haben, und kein Zweifel wird sich dann mehr in Ihre Seele einschleichen können. Das ist eine alterprobte Wahrheit.“

Die Tugend als Liebe ist also am wenigsten ein bloßes Geschenk der göttlichen Willkür, das als Lohn für den rechten Glauben im Sinne des Fürwahrhaltens eines autoritativ festgelegten Inhaltes erteilt wird. Im Gegenteil, „die werktätige Liebe ist Arbeit und Ausdauer, für einige sogar eine ganze Wissenschaft“. „Die Liebe ist eine große Lehrerin, man muß verstehen sie zu erwerben, das aber ist sehr schwer, — man muß sie teuer erkaufen durch lange andauernde Arbeit, denn nicht zufällig und auf einen Augenblick muß man lieben, sondern fortwährend und ewig. Zufällig kann jeder lieben, sogar der Bösewicht kann zufällig lieben“. Deshalb sagt auch Staretz Sossima, daß der Ketzer, ja sogar der Atheist, der im Sinne der werktätigen Liebe lebt, Gott in seinem Herzen trägt und ihn also anerkennt, ohne dessen selbst bewußt zu sein. Auch ist es genug bezeichnend, daß die Sünde der Trägheit, der Aljoscha erlag, auf dem Wege der Enttäuschung an seinem einfältigen Glauben an das materielle Wunder der Körperverherrlichung des verewigten Staretz in seine Seele eingeschlichen ist. Der echte Glaube braucht nach Dostojewski keine Wunder, ihm genügt das eine große Wunder der Fleischwerdung Gottes und der Auferstehung. Die Autonomie des Guten wird also durch seine Verankerung in einem all- oder übergütigen Wesen eher gerettet als vernichtet. Wie die Erkenntnis ontologisch dadurch fundiert wird, daß sie als eine Art „Minderung“ der über das Erkenntnisverhältnis hinausgehenden metaphysischen Koordination alles Seienden aufgefaßt wird, so findet auch das Gute in dem übergegensätzlichen Reich der Liebe, wo alle für alle schuldig sind, seine letzte Rechtfertigung.

6.

Wird das Gute, dem es gelungen ist, das Böse von sich ganz auszustoßen, in einem übergütigen Wesen aufgehoben, so hört auch das Böse, wenn es vom Guten gänzlich geschieden ist, auf, als Böses zu existieren. Diesen Plotin'schen Gedanken, der in der Ueberlieferung des östlichen Christentums immer fortlebte und den in der Philosophie des deutschen Idealismus Schelling wieder aufgenommen hatte,¹⁾ hat Dostojewski in der Gestalt von Smerdjakoff versinnbildlicht.

¹⁾ Vgl. Enn. I, 8, 3: *εἶδος τι τοῦ μὴ ὄντος*. — „Untersuchungen über das Wesen der menschl. Freiheit“, SW, I, VII, S. 404: „Das Böse, wenn es vom Guten gänzlich geschieden ist, ist nicht mehr als Böses.“

Schon durch seine Geburt unterscheidet sich dieses außereheliche Kind „einer Gerechten und eines Teufelssohnes“, wie ihn der alte Grigorij genannt hat, von seinen vermutlichen legitimen Brüdern. Die der Perversität des hohlen Verstandes entstammenden Profanierung und Hohn sind es gewesen, die ihn gezeugt haben — nicht mal die Wollust, worin doch das Leben, wenn auch in seiner niedrigsten animalischen Form, sich kundgibt. Es fehlt auch Smerdjakoff alles, was dem Leben als solchem eigen ist: er liebt niemanden, hat keine Freunde außer sich, ja keine Leidenschaften in sich. Er ist ganz vereinsamt und fühlt sich durch kein Band mit anderen Menschen verbunden. Vom Volksboden losgerissen, hat er keine eigentliche Bildung erhalten und blieb also in der aufklärerischen staubartigen Mitte der Halbbildung stehen. Er hat kein eigenes Gesicht und spricht immer in entlehnten Worten fremde Gedanken als Plattheiten aus. Ja, er beneidet alle um sich herum, verschmäht sein eigenes Schicksal, seine Geburt, seine Nationalität. „Es wäre mannigfach gut gewesen, sagt er, wenn uns diese selben Franzosen damals besiegt und sich unterworfen hätten: eine kluge Nation hätte dann eine äußerst dumme unterworfen und sich einverleibt. Dann würden hier ganz andere Gesetze und Ordnungen sein“. Die Nützlichkeitsgründe des hohlen Verstandes sind selbstverständlich die einzigen, die er anerkennt. „Gedichte sindbarer Unsinn. Bedenken Sie doch selbst: wer in der Welt spricht denn alleweil in Reimen?“. Deshalb hat ihn auch das „Alles ist erlaubt“ von Iwan so tief ins Herz getroffen. Aber im Gegensatz zu Iwan, dessen platter Doppelgänger er ist, hat er keinen Inhalt, keine Idee. Sein Traum ist — im Auslandesich seiner Selbstheit ganz zu entledigen. Er hat nichts Schöpferisches in sich. Feigling, der er ist, hätte er auch nie aus eigener Hand den Raubmord begangen. Wohl war er empirisch der einzige Täter, der keine Mithelfer hatte, wenn er auch ohne Dimitrij und ohne Iwan nie die Tat gewagt hätte. Metaphysisch war er aber nur bloßes Werkzeug der gemeinsamen Schuld seiner Brüder. Denn das Böse „kann nur wirken durch das mißbrauchte Gute, das, ihm selbst unbewußt, in ihm ist“ (Schelling). Der äußere Erfolg konnte sogar nicht die Trägheit seiner schon längst toten Seele überwinden. Er mußte als Selbstmörder enden, unversöhnt mit der Welt, ohne auch einmal im Leben geliebt zu haben, ohne irgend-wann aus sich selbst herausgekommen zu sein, — als toter Mechanismus, den die ihn bewegenden Kräfte verlassen haben. Deshalb stellt auch das absolut Böse den Geist der Vernichtung und des Nichtseins dar, „die Form des Nichtseins“, wie es Plotin definiert hat. Es muß das Sein nachahmen, um zu existieren, es braucht das Gute als seinen Herrn, dem es dienen könnte. Daher nennt auch Iwan ganz trefflich seinen Teufel in der bekannten Alpszene „Schmarotzer“: „C'est charmant „Schmarotzer“. . . Was bin ich denn sonst auf der Erde, wenn nicht ein Schmarotzer?“

Ist das Paradies für Dostojewski die Fülle der Liebe, das ewige, in immer neuen Schöpfungen sich ausströmende Leben, so ist die Hölle für ihn der vollständige Mangel an Liebe und somit das Nicht-Sein und Tod. Die bekannte tiefsinnige Definition Sossimas lautet also: „Ihr Väter und Lehrer, was ist die Hölle? Ich denke: „sie ist der Schmerz darüber, daß man nicht mehr zu lieben vermag.“ Nur einmal ist im unendlichen Sein, das weder durch die Zeit noch durch den Raum ermessen werden kann, einem geistigen Wesen mit seinem Erscheinen auf der Erde die Fähigkeit verliehen worden, sich zu sagen: „Ich bin und ich liebe.“ Einmal, nur einmal war ihm der Augenblick tätiger, 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“ . . .

Das Wesen des Guten als Liebe hat in dieser Formel wohl seinen klassischen Ausdruck gefunden. Als Liebe zum Nächsten ist das Gute konkret. Sowohl das irdische Leben im Ganzen als auch jeder sein Abschnitt hat das ihm eigentümliche individuelle Sollen, das nur in diesem, nie wiederkehrenden Augenblicke zu erfüllen ist. Fange diesen Augenblick mit deiner Liebe! Durch die Liebe wirst du die Zeit selbst überwinden, sie in die Ewigkeit verklärt aufnehmen können. Sonst gerätst du in die Hölle, wie jenes Weib, von dem die schöne Geschichte vom „Zwiebelchen“ erzählt, daß ihm von Gott nur ein kurzer Augenblick verliehen war, damit es liebe und durch die Liebe aus der Hölle wieder heraustreten könne. Wie verschieden ist diese konkrete überzeitliche Ewigkeit von der abstrakten Unzeitlichkeit der ewigen Wiederkunft, in welcher Nietzsche die metaphysische Grundlage für seine Liebe zum Fernen gesucht hatte! Bekanntlich sollte sie nach Nietzsche „die ewige Bestätigung und Besiegelung“ sein dafür, daß der Mensch wirklich jene Höhe erreiche, „wo der Blitz ihn trifft und zerbricht.“ Simmel gebührt das Verdienst gezeigt zu haben¹⁾, daß Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft insofern Kantischen Ursprunges ist, als sie die abstrakte Allgemeinheit des kategorischen Imperativs gleichsam in die Längendimension sich entrecken läßt, indem die sittliche Tat sich in endlosem Nacheinander an dem gleichen Individuum wiederholt, während sie bei Kant in die Breitendimension, als die unendliche Wiederholung im Nebeneinander der Gesellschaft, gezogen wurde, — wodurch noch einmal erwiesen wird, daß Nietzsches Immoralismus nur die notwendige Folge aus dem Moralismus der autonomen, oder um mit Schelling zu sagen, „selbstbeliebigen“ Sittlichkeit ist. Vor Nietzsche aber hat schon Iwan Karamasoff genau dieselbe Konsequenz aus jenem Standpunkte ziehen wollen. Wie dies von seinem Teufel veratet wird, ging Iwan oft mit dem Gedanken herum, daß „diese Entwicklung sich doch vielleicht schon unzählige Male wiederholt habe, und immer genau in ein und derselben Form, alles bis aufs Tüpfelchen genau so wie es war“.

Bei Nietzsche, der eben diesen von „den niedrigsten und dümmsten Gedanken“ Iwans zu Ende gedacht hatte, wird die Idee des Doppelgängers zum Grundprinzip der Welt erhoben. Bei Dostojewski dagegen wird sie geradezu als das Wesen des Teuflischen, des Unpersönlichen, des Nichtseienden erkannt. Denn das Leben bedeutet die Unersetzlichkeit und Unwiederholbarkeit, weshalb auch im ewigen Leben des Himmelreiches die Zeit nicht einfach abgeschafft, sondern erfüllt wird, überwunden durch die Fülle der Liebe, welche in dem ihr verliehenen Zeitabschnitt die vollendete Allheit ihres individuellen Sollens wirklich erreicht hat. Ja, die Spaltung selbst der Zeit in Zukunft und Vergangenheit wird durch diese absolute Erfüllung seiner idealen Bestimmung aufgehoben. Und da der Tod selbst, der das unwiederholbare und unersetzliche Leben krönt, nur insofern wirklich Tod ist, als es uns nicht gelungen ist, den von ihm uns abgemessenen Zeitabschnitt mit unserer Liebe zu durchtränken und den Abstand zwischen unserem Sollen und unserem Sein ganz auszufüllen, so wird auch er als „Bruder Tod“ gesegnet und liebend überwunden. Davon spricht eben das Wort Christi, das Dostojewski aus dem Evangelium als Motto zu seinem Werk gewählt hat: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn das Weizenkorn, das auf die Erde fällt, nicht stirbt, so bleibt es allein; stirbt es aber, so bringt es viele Früchte.“ (Joh., XII, 24).

¹⁾ Vergl. Schopenhauer und Nietzsche, Vortrag VIII.

NB. Wer die „Brüder Karamasoff“ in einer getreuen und literarisch guten Uebersetzung lesen will, bediene sich der Ausgabe, die bei R. Piper & Co. in München erschienen ist. Als Ergänzung dazu s. das in demselben Verlage neuerdings erschienene Buch „Die Urgestalt der Brüder Karamasoff“. (A. d. H.)

Die „Auferstehung“ L. N. Tolstojs als künstlerisches Denkmal.

Gedanken über die Methoden der künstlerischen Darstellung und des künstlerischen Stils.

Von Eugen Liatzky.

1. Der Roman „Auferstehung“ wurde von der Kritik ungenügend beleuchtet; dieselbe wiederholte vielmehr von dem Thema, welches die Leser in große Aufregung gebracht hatte, als von dem künstlerischen Verdienste des Werkes selbst. Das Interessante des Hauptthemas, das die empfindlichsten Seiten des russischen Staatswesens zu Beginn unseres Zeitalters berührte, verdeckte die künstlerische Seite des Romans, der im Bewußtsein vieler Leser als eine Art politischen Pamphlets blieb, dem gegenüber vorzugsweise eine publizistische Beurteilung auszuüben wäre. Jetzt, wo die Ereignisse und die Menschen, die Tolstoj gleichsam nach der Natur abgeschrieben hat, Erbgut der Geschichte geworden sind, ist es zeitgemäß, „Auferstehung“ nicht als einen publizistischen Traktat, sondern als ein künstlerisches Werk zu betrachten. Wir gestatten uns, auf den folgenden Seiten einige Beobachtungen dieser Art der Aufmerksamkeit der Leser vorzulegen, die vielleicht dem zukünftigen Forscher helfen werden, eine erschöpfende ästhetische Wertschätzung dieses merkwürdigen Romans zu geben. In der vorliegenden Studie werden wir uns vorzugsweise darauf beschränken, diejenigen schöpferischen Methoden Tolstojs festzustellen, die sich auf die Charakteristik des Gegensatzes, der Gegenüberstellung zweier Welten zurückführen lassen, deren auffallender Widerspruch und Unversöhnlichkeit dem Verfasser als Sujet-Kanewas diente. Nachdem Tolstoj sich von einer der beiden Welten losgesagt und in die andere tief hineingeblickt hatte, stand ihm ein ungeheurer Vorrat von Eindrücken und Kenntnissen zur Verfügung, die ihm gestatteten, sich in beiden Welten zu Hause zu fühlen, so daß er sich frei und natürlich seinem Bilde hingeben konnte, die Farben, Strahlen und Schatten aus zwei gleichfalls reichen Quellen schöpfend.

Es ist nicht die soziale, von dem Gemeinschaftsbewußtsein genügend wahrgenommene Seite des Gegensatzes, die uns hier interessiert, sondern eben die Farben, Strahlen und Schatten, d. h. diejenigen Mittel, mit welchen Tolstoj eine so erstaunliche Wirkung auszuüben verstand. Diese Mittel erwiesen sich als dieselben reichen und mannigfaltigen Darstellungsmittel, die auch das unvergeßliche Entzücken seiner anderen Romane und Erzählungen bildeten; ungewöhnliche Anschaulichkeit, Lebendigkeit der Figuren, ein so einfacher und natürlicher Dialog, daß er dazu zwingt, des Verfassers zu vergessen, die innere Wahrhaftigkeit und die strenge Ehrlichkeit des Denkens, alle diese Eigentümlichkeiten der Darstellung Tolstojs haben in der „Auferstehung“ eine glänzende Verwirklichung gefunden. Und doch ließ der Schriftsteller in diesem Roman auch sein persönliches, rein menschliches Temperament sich mit einer solchen Kraft äußern, daß die ehemalige Objektivität und epische Ruhe der Erzählung eine