

Die Metaphysik Leo Tolstojs.

Von Iwan Lapschin (Prag).

„Um meinen Weltbegriff verstehen zu können, muß man sich auf den Standpunkt Descartes stellen, demzufolge der Mensch mit voller Sicherheit nur das weiß, daß er ein denkendes, geistiges Wesen ist, und muß man deutlich einsehen, daß die strengste wissenschaftliche Weltdefinition die folgende ist: die Welt ist meine Vorstellung (Kant, Schopenhauer, Spir).“

Tagebuch (russ.) aus dem Jahre 1903.

1. Der Weg, den die Entwicklung der Weltvorstellungen und Weltbegriffe bei Tolstoj verfolgte, war in einer Hinsicht sehr eigenartig. Das Bedürfnis zu philosophieren, ließ sich in ihm sehr früh erwecken, und dennoch wurde es immer und fast ausschließlich auf die Lebensprobleme gerichtet. In seiner Jugend erlebt er die stoizistischen Stimmungen und versucht als Stoiker zu leben, dann die epikureistischen und ahmt das nach, was er für Epikuräismus hält. Nicht selten im Laufe seines ganzen Lebens bis ins hohe Alter erlebt er die gewaltigen Zweifelsanfälle, und doch interessieren ihn das naturphilosophische Problem und das ontologische wenig. Im Alter von neunzehn Jahren läßt er sich von Rousseau hinreißen, schreibt die Kommentarien zu demselben; und es kann sein, daß eben dieser Hang nach der Lebensvereinfachung im Sinne des Genfer Philosophen ihn gegen jede Umbildung des „natürlichen“ konkret-realen Weltbildes in einen wissenschaftlichen Weltbegriff aufgebracht hat. In seinen pädagogischen Aufsätzen gesteht er, daß er bis auf das Alter von 31 Jahren größte Bedenklichkeiten darin gefunden hat, sich den kopernikanischen Standpunkt innerhalb der Astronomie anzueignen. Er ist nie Materialist gewesen, die atomistische Hypothese hat in ihm kein Vertrauen erweckt und er ist sogar im hohen Alter fortgefahren, sich über die „Dummheiten“ der Gelehrten lustig zu machen, als Ladyschenskij versuchte, ihm die Elektronentheorie („planetarische“ Theorie) der Atome bekannt zu machen. Im günstigsten Falle hat er in der Lehre der Physiker eine Reihe der Arbeitshypothesen eingesehen, die uns die wahre Natur des Seienden nicht aufdecken. Gegenüber der Evolutionstheorie und insbesondere dem Darwinismus hat er sich bis ins hohe Alter höchst mißtrauisch benommen (S. den „Brief an die Geistlichkeit“), indem er behauptete, daß die Berufung auf die Entstehung der zweckmäßig eingerichteten physischen und geistigen Welt aus einer zufälligen Kombination der Atome einen ebenso kläglichen Erklärungsversuch darstellt, wie die mythologischen Bibelphantasien. Die Stellungnahme Tolstojs zur Welt als Ganzes in seiner Jugendzeit kann man nicht so sehr als eine Weltanschauung, sondern vielmehr

als ein künstlerisches Welterlebnis bezeichnen, zu welchem jedoch die Termini wie ästhetischer Pantheismus nicht anwendbar sind, da es sich hier nur um eine gewisse Stimmung und nicht um die Theorien handelt. Er schreibt wiederholt seinen Helden das Gefühl der mystischen Verschmelzung mit der Welt zu, was an die ähnlichen Gefühle erinnert, die von Rousseau (in seiner „Reverie d'un promeneur solitaire“), von Georg Sand, Goethe, Shelley, Tütschew und von einer Menge anderer Philosophen und Dichter beschrieben wurde. Ich werde hier drei solche Beschreibungen anführen, von denen sich eine auf den Helden der „Kosaken“, Olenin, bezieht, während die andere in „Krieg und Frieden“ und die dritte in der „Kindheit und Jugend“ vorfinden.

Der Held der Erzählung „Die Kosaken“, Olenin, legte sich, nachdem er auf der Jagd in das Dickicht eines Waldes vorgedrungen war, auf die Erde hin. „Es war ihm kühl und behaglich; er dachte an nichts, er wünschte nichts. Und plötzlich überkam ihn ohne eigentliche Ursache ein so seltsames Gefühl des Glückes und der Liebe zur ganzen Welt, daß er nach alter Kindergewohnheit sich bekreuzte und Dank sagte. Es ging ihm plötzlich mit besonderer Deutlichkeit der Gedanke durch den Kopf: „Ich, Dimitri Olenin, ein von allen anderen so verschiedenes Wesen, liege jetzt allein, Gott weiß wo, an der Stelle, wo ein Hirsch gehaust hat, ein alter, schöner Hirsch, der vielleicht nie einen Menschen gesehen hat, und an einer Stelle, an der nie ein Mensch gesessen und so etwas gedacht hat . . . Um mich . . . schweben Mücken in der Luft und summen, eine, zwei, drei, vier, hundert, tausend, eine Million Mücken, und sie alle summen irgend etwas und aus irgend welchem Grunde um mich herum, und jede von ihnen ist ebenso ein, von allen anderen verschiedener Dimitri Olenin wie ich selbst!“ Er machte sich eine klare Vorstellung davon, was die Mücken dachten und summen: „Hierher, hierher, Kinder! Hier ist einer, den wir fressen können!“ summten sie und überfielen ihn scharenweise. Und es wurde ihm klar, daß er gar nicht ein russischer Edelmann, ein Mitglied der Moskauer Gesellschaft, der Freund und Verwandte dieses oder jenes Mannes sei, sondern einfach eine ebensolche Mücke oder ein ebensolcher Fasan oder Hirsch wie die, welche jetzt um ihn herum lebten¹⁾.“

Und hier ist ein Zitat aus dem Romane „Krieg und Frieden“: „Pierre sah auf den Himmel mit seinen Milliarden von leuchtenden Sternen. »Und alles das ist mein, und alles das ist in mir, und alles das bin ich!« dachte er²⁾.“ Dasselbe Gefühl der Verschmelzung mit dem Kosmos ist auch in der „Kindheit und Jugend“ beschrieben. In der Tat, nach einer Beschreibung der Landschaft fügt darin Tolstoj die folgenden Worte hinzu: „Es schien mir immer in diesen Momenten, als ob die Natur und der Mond und ich, wir alle, ein und dasselbe wären.“ In den Notizen über die Reise in der Schweiz, die von Biriukow zitiert und von Plechanow in dem Aufsätze „Tolstoj und die Natur“ angeführt sind, sagt Tolstoj: „Merkwürdige Tatsache! Ich habe zwei Monate in Clarens zugebracht, aber jedesmal, als ich morgens früh oder insbesondere am Abend nach dem Diner die Fensterladen auftat, die von den Schatten schon bedeckt waren, und auf den

¹⁾ S. L. N. Tolstoj, „Die Kosaken.“ Eine Erzählung aus dem Kaukasus. Aus dem russischen übersetzt von Dr. H. Röhl (Leipzig, Verlag von Philipp Reclam jun.), S. 113—114.

²⁾ S. L. N. Tolstoj, „Krieg und Frieden“. Historischer Roman. Aus dem russischen übersetzt von Dr. H. Röhl (Leipzig, Verlag von Philipp Reclam jun.) II. S. 487.

See und weiters auf die blauen und sich in ihm abspiegelnden Berge meinen Blick richtete, verblendete mich die Schönheit und wirkte plötzlich auf mich mit einer unerwarteten Kraft. Manchmal sogar, indem ich allein in dem dunkeln Gärtchen saß und diese Küste und den See betrachtete, schien ich zu fühlen, als ob die Schönheit wie ein physischer Eindruck in meine Seele floß.“

Über das Zarte, Anziehende der Natur von Clarens bemerkt Tolstoj das Folgende: „Sofort entstand in mir das Verlangen zu leben, lange, lange zu leben, und der Gedanke an den Tod erweckte in mir den kindischen, poetischen Schrecken.“ Plechanow zieht daraus eine aus den Tatsachen gar nicht fließende Schlußfolgerung, daß „Tolstoj den Schrecken vor dem Tod am heftigsten eben dann gefühlt hat, wenn er sich am meisten des Bewußtseins seiner Einheit mit der Natur erfreute“. Dabei läßt Plechanow außer Acht, daß es zwei verschiedene Stimmungen gibt, die bei der Naturbetrachtung erlebt werden: 1. das Gefühl der Verschmelzung mit der Natur, wobei Ich = Natur ist (das Gefühl des Universums, der universelle Affekt, Welterlebnis), und 2. das Gefühl der eigenen Entfremdung von der Natur und der vollkommenen Einsamkeit, Stimmungsolipsismus, der so lebhaft von Leopardi, Turgeniew und Tschechow und nicht eben von Tolstoj beschrieben wurde. Diese beiden Zustände können entweder bei der Cyklothymie abwechseln (Amiel) oder auch ineinander übergehen, aber im Falle Tolstojs haben wir es mit dem Gefühl des Universums zu tun. Er selbst bezeichnet hier den aus dem Todesgedanken entstehenden Schrecken als poetisch: das ist eine angenehme, süße Ängstlichkeit, die mit dem realen Todesschrecken, den Tolstoj in seinem Leben mehrmals erlebt hat, nichts zu tun hat.

Alle diese Erlebnisse des Gottesgefühls inmitten einer herrlichen Natur haben vorzugsweise den Charakter einer ästhetischen Einfühlung, obgleich ein gewisses ethisch-religiöses Moment, — das Gefühl der Dankbarkeit zu jemand und das Gefühl der Versöhnung mit dem Leben da hinzutritt. In dieser Zeit stellt sich schon vor Tolstoj das ethische Grundproblem auf: „Nicht Dasjenige ist wunderbar, daß Gott einem Stück Brot befohlen hat sich in den Leib seines Sohnes zu verwandeln, sondern hunderttausendmal wunderbarer ist die Tatsache, daß man lebt, ohne das Ziel des Lebens zu wissen, daß man das Gute liebt, obgleich es nirgends geschrieben ist, daß dieses eine das Gute und dieses andere das Böse ist¹⁾.“ Die Idee, eine neue Religion zu begründen, entstand bei Tolstoj im Jahre 1855. Später, nach der schweren Krisis am Ende des achten Jahrzehnts des vorigen Jahrhunderts tritt das ästhetische Moment bei dem Erleben des Gottesgefühls zurück und überläßt seinen Platz dem ethischen, z. B. in dem plötzlichen Uebergange von dem Verzweiflungsgefühl in den Zustand der moralischen Wiedergeburt, den er während der schweren moralischen Krisis, die in der „Beichte“ beschrieben ist, erlebt hat.

2. Die Bestrebung, sich in einer bestimmten Weise über das Weltbild zu besinnen und dasselbe in einen philosophischen Weltbegriff zu verwandeln, finden wir bei Tolstoj nur, nachdem er im Beginne der 80er Jahre begonnen hatte, die Philosophen zu studieren, d. h. Kant, Fichte, Hegel und Schopenhauer zu lesen. Unter diesen hat Hegel in ihm eine Abneigung hervorgerufen, da er in seinen Werken nichts als eine „Zusammenstellung leerer Phrasen“ fand;

¹⁾ S. Journal intime, 21. octobre, 1857, p. 77, (ed. 1926).

dagegen haben Kant und Schopenhauer ihm so sehr gefallen, daß sie auf die nachfolgende Formierung seiner metaphysischen Welt- und Gottesvorstellungen einen starken Einfluß ausübten. Der Einfluß, den Pascal auf Tolstoj ausübte und der auch beträchtlich war, betrifft ausschließlich das ethisch-religiöse und nicht das metaphysische Gebiet. In „Anna Karenina“ ist hervorgehoben, daß Lewin sich für einige Zeit von dem System Schopenhauers fortreißen ließ, das er gedanklich umbildete, indem er den zentralen Begriff des universellen Willens durch ein anderes metaphysisches Prinzip, durch die Liebe als die höchste Gottheit, ersetzte.

Es ist interessant, mit dieser Stelle aus „Anna Karenina“ einen von Tolstoj an Strachow gerichteten Brief zu vergleichen, dessen Kern in dem folgenden besteht: Tolstoj stellt sich die Welt als eine Gesamtheit von Organismen vor. Alle Individuen in der Welt sind beseelt, und alles, was dem Menschen tot zu sein scheint, ist in Wirklichkeit lebendig, aber ihm unzugänglich. Der Mensch steht zu den Welten, die ihm tot zu sein scheinen, (z. B. zu den Planeten), in demselben Verhältnisse, in welchem eine Zelle zu dem Menschen steht. Jede solche zusammengesetzte Einheit liebt sich, und in dieser Liebe zu sich oder in der Erhaltung seiner selbst äußert sich ihr principium individuationis. Die Welt bildet gleichsam ein System von den „Eierchen in den Eierchen“. Es fragt sich aber, wo diese Eierchen in den Eierchen nach oben und nach unten ihre Grenze finden. Nach Kant kann es kraft der Eigenschaften unserer Vernunft kein Ende des Raumes, der Zeit und der Kausalität geben. Der Ansicht Tolstojs nach, kann es auch kein Ende in der Vereinigung des Lebens geben. Daraus folgt der Begriff des unendlichen Lebendigen und Unvereinigten, das unumgänglich in sich widerspruchsvoll, und das lebendiger Gott, Gott — die Liebe ist. Er ist die Liebe darum, weil sie alles in sich vereinigt. Ein solcher Begriff erscheint als widerspruchsvoll in sich, wenn man sich zu ihm mit den gewöhnlichen logisch-verstandesmäßigen Kriterien nähert; wenn man aber sich zu ihm von dem Standpunkte des „Bewußtseins seines eigenen Lebens“ aus nähert, so zeigt sich nur, daß die gewöhnlichen logischen Kriterien unzureichend für das Erfassen des Lebens und der Liebe sind. Mit anderen Worten, nach Tolstoj kann Gott als allumfassendes Leben und unendliche Liebe, wie bei Schopenhauer der Weltwille, nur durch einen unmittelbaren Akt der überlogischen Intuition erfaßt werden. Der in dem Begriffe eines unpersönlichen Gottes steckende Widerspruch beweist nur die Begrenztheit unseres Verstandes und nicht die Irrtümlichkeit einer solchen metaphysischen Annahme. Jeder Mensch fühlt intuitiv, daß Gott ihn liebt, daß er selbst ein Mittel, ein Teil und zu gleicher Zeit auch das Ziel ist. „Ich fürchte“, fügt Tolstoj in dem erwähnten Briefe hinzu, „daß Sie den Kopf schütteln und voll Mitleid denken werden, daß ich den Verstand verloren habe. Es kann sein, aber das ist ein sehr angenehmer Verlust“¹⁾. Das Weltbild Tolstojs könnte, seiner phänomenalen Seite nach, in folgender Weise schematisch dargestellt werden: Stellen wir uns eine gerade Linie vor, die sich nach rechts und nach links von einem Punkte A... aus ins Unendliche entfernt. Stellen wir uns weiter vor, daß diese Linie eine Tangente in dem Punkte A zu einer unendlichen Menge anderer Kreise von verschiedenem Diameter ist, die einander einschließen. Dann kann man unsere gerade Linie als einen Abschnitt

¹⁾ S. Tolstowskij Musej (Das Tolstoj-Museum) II., 1914, S. 73—75.

einer den unendlich großen Halbmesser besitzenden Kreislinie betrachten, die alle anderen den endlichen Halbmesser besitzenden Kreise umfaßt.

3. In dem oben zitierten Briefe kommt Tolstoj gar nicht dazu, das Problem des Bösen zu behandeln. Wenn der Gott Liebe die Welt umfaßt, woher kommt dann das Böse? Bei Schopenhauer gibt es in der Tat keinen Gott, dessen Stelle ein blinder, unbewußter Weltwille einnimmt. Die ununterbrochene Bejahung des Willens und des Lebens, ihre ewige Individuation in den körperlichen Formen — das ist die Ursache des Bösen und der Sünde. Es scheint mir, daß die Antwort Tolstojs sich derjenigen Schopenhauers nähert. Die Ursache des Bösen liegt in der Isoliertheit der Individuen von einander und vom Gott, in ihrem egoistischen Triebe zur Sinnlichkeit. Der Mensch steht auf der Grenze zwischen zwei Welten. Er erfaßt intuitiv den Gott Liebe in den überpersönlichen Akten, in der tätigen Liebe, in der Selbstaufopferung, während die sündhafte, sinnliche Seite seines Wesens der phänomenalen Welt gehört. Zusammen mit Schopenhauer und den indischen Idealisten ist Tolstoj geneigt, die sinnliche Welt als eine universelle Täuschung, als einen systematischen Betrug zu betrachten. Zusammen mit Kant, den er durch das Prisma der schopenhauerischen Interpretation aufnimmt, hält er den Raum, die Zeit und die Kausalität für die ewigen Formen der sinnlichen und intellektuellen Welterkenntnis, mit denen unser Ich versehen ist. Während die geistige Welt oder Gott und die erkennenden Subjekte außerhalb der Zeit, des Raumes und der Kette der Ursachen bleiben, gefällt es Tolstoj, den Illusionismus der sinnlichen Welt, die Nichtrealität der Zeit zu unterstreichen. Goldenweiser erzählt, daß man einmal in der Anwesenheit Tolstojs dem Maler N. N. G. versucht hat, die Drehung der Erde und die Gründe, warum man, indem man nach dem Osten geht, Zeit gewinnt und im entgegengesetzten Falle man sie verliert, zu erklären. Da es dem Maler fortwährend nicht gelang, das richtig zu verstehen, sagte L. N.: „Er hat das völlige Recht, nicht zu verstehen, (sic!), denn die beiden anderen (Goldenweiser und S. L. Tolstoj) sprachen von der Zeit als von etwas Objektiv-existierenden, indem die Zeit nichts als eine Täuschung sei.“ S. L. Tolstoj erwiderte darauf: „Aber wir leben nur in dieser Täuschung.“ „Nein, — sagte L. N., — wir leben wahrhaft weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft, sondern in der Gegenwart, die ein unendlich kleiner Berührungspunkt zwischen der Vergangenheit und der Zukunft ist. Der Raum und die Zeit sind nur das Konventionelle, nur die Formen unseres Denkens. Das ist die große Entdeckung Kants, welche die Vertreter der Wissenschaft immer nicht in Betracht ziehen wollen“¹⁾. „Ueber die Nichtrealität der Zeit, — sagte Tolstoj ein andermal, — gibt es ein herrliches Märchen in „Tausend und eine Nacht“, das von Einem handelt, der in eine Wanne gesetzt, darin mit dem Kopfe untertauchte, eine lange und von den kompliziertesten Abenteuern erfüllte Geschichte sah und dann, als er von neuem den Kopf erhob, konstatierte, daß es ihm in dieser Zeit gelungen sei, darin nur ein einzigesmal unterzutauchen.“ Ebenso relativ wie der Zeitbegriff sind auch die Begriffe vom Raume, von der Größe und der Bewegung. „Die Tatsache des Sonnenaufganges ist wirklicher als diejenige der Drehung der Erde (um die Sonne herum). Es ist keine Paradoxie, daß die kopernikanische Hypothese konventionell ist, denn wenn man die Drehung der Sonne zusammen mit dem ganzen System um einen neuen Stern herum

¹⁾ S. „Wblisi Tolstogo“ („In der Nähe Tolstojs“) T. II, S. 29—30, Mai 1910.

und dieses System wiederum um einen anderen Stern herum und so ins Unendliche in Betracht zieht, so wird sich $\frac{a}{\infty}$ d. h. eine Null, ergeben¹⁾.“

4. Der Ansicht Tolstoj's nach ist jedes philosophische System, abgesehen von den in ihm enthaltenen Irrtümern sozusagen materiellen Charakters, schon darum schlecht, weil es eben ein System ist, d. h. eine gewisse künstliche Gedankengruppierung. Man muß, im Gegenteil, die Gedanken in derjenigen Ordnung darstellen, in welcher dieselben auftauchen. Um den Wert eines philosophischen Systems zu verstehen, muß man es in die einzelnen Teile zerreißen; und wenn nach dieser Operation nichts als ein leerer Raum bleibt, wie es z. B. im Falle Hegels geschieht, so beweist es, daß dieses System wertlos ist. So dachte Tolstoj in dem achten Jahrzehnt²⁾ des vorigen Jahrhunderts und derselben Meinung blieb er auch im hohen Alter treu. Als man ihm einmal sagte, daß einer von seinen Verehrern, Eugen Schmidt, in seinen Ansichten ein System aufdecken will, fragte Tolstoj ironisch: „Er findet also bei mir diesen Mangel?“³⁾ Meines Erachtens versteht dabei Tolstoj das System nicht im Sinne des inneren logischen Zusammenhanges (der Widerspruchlosigkeit), sondern im Sinne der äußeren pedantischen wissenschaftlichen Darstellung. Den logischen Zusammenhang im eigenen Denken verleugnen, würde heißen, das Widerspruchsgesetz verleugnen, während Tolstoj selbst bemerkt, daß der Widerspruch in dem Gedankengange an das Loch in dem Kornkasten erinnert: ein einziges solches Loch genügt schon, um dem ganzen Korn zu ermöglichen, sich aus dem Kornkasten zu verstreuen. Ich werde mir erlauben, die vier von ihm über den metaphysischen Idealismus ausgesprochenen Gedanken in der Weise zu „systematisieren“, daß ich darauf hinweise, daß er erstens dem Idealismus eine direkte Begründung gibt, zweitens denselben durch eine reductio ad absurdum des metaphysischen Realismus begründet und drittens beweist, daß der metaphysische Idealismus mit der wissenschaftlichen Weltansicht ganz gut zusammengehen kann. Außerdem widmet Tolstoj seine Aufmerksamkeit auch derjenigen psychologischen Tatsache, daß der metaphysische Idealismus sich nicht leicht aneignen läßt, da er auf den ersten Blick den unmittelbaren Angaben unserer Sinne widerspricht; und er gibt dieser Tatsache eine Erklärung.

5. Der metaphysische Idealist muß von vornherein erklären, warum uns die von mir als meine Empfindungen wahrgenommene Welt in derselben Zeit auch einen objektiven, gegenständlichen Charakter zu haben scheint. Die Antwort, die Tolstoj auf diese Frage gibt, ist unter dem Eindrucke entstanden, den auf ihn das Buch eines anderen russischen Philosophen-Idealisten, African Spir, machte, der deutsch und französisch viel geschrieben. Ebenso wie Schopenhauer, erkannte Spir die physische Welt für eine „systematisch-organisierte Täuschung“, und ebenso wie Tolstoj, sah er die wahre Realität in Gott, den er als die „normale Natur der Dinge“ (d. h. als verwirklichte Wahrheit und Gott) bezeichnet. Tolstoj spricht darüber in folgender Weise: „Ich weiß, daß er das, was unser Wesen ist, für das Eine hält. Gut! Aber wenn es einheitlich ist, so ist

¹⁾ Aus einer Unterhaltung mit dem Astronom Zinger.

²⁾ S. Gussew, Tolstoj v rasszwjetje twortschestwa („Tolstoj in der Blüteperiode seines Schaffens“), S. 10.

³⁾ Makowizkij, Jasnopoljanskje Zapiski („Erinnerung aus Jasnaja Poljana“) T. I. 1922,

es in gewissen Grenzen geteilt, zerstückelt. Und diese Grenzen meines Wesens sind auch die Grenzen anderer Wesen. Oder: ein Wesen ist durch Grenzen abgegrenzt, und diese Grenzen verschaffen die Empfindung, d. h. das Erkenntnis-material. Die Körper existieren nicht, die Körper sind Illusionen; andere Wesen aber sind nicht Illusionen, und ich erkenne sie mittels der Empfindungen: ihre Tätigkeit ruft in mir die Empfindungen hervor, und ich ziehe daraus den Schluß, daß auch meine Tätigkeit auf sie in derselben Weise wirkt. Daß ein Mensch, mit dem ich in Beziehung stehe, in mir eine Empfindung hervorruft, ist verständlich; was wirkt aber auf mich, indem ich die Empfindungen von der Erde, auf welche ich falle, oder von der Sonne, die mich erwärmt, habe? Wahrscheinlich handelt es sich dabei um die Wirkung der Wesen, deren Leben ich nicht verstehe, indem ich nur einen Teil derselben erkenne, ebenso wie der Floh auf meinem Leibe (der nur einen Teil meines Leibes erkennt). Indem ich mich an die Erde andränge oder die Sonnenhitze empfinde, komme ich vermittels meiner Grenzen in Berührung mit den Grenzen der Sonne. Inmitten der Welt projiziere ich es in den Raum und kann nicht anders, obgleich es in Wirklichkeit nicht so ist, — d. h. wie eine Zelle, die jedoch nicht unbeweglich, sondern herumirrend ist und mittelst ihrer Grenzen sich nicht nur mit den Grenzen anderer ähnlicher Zellen berührt, sondern auch mit anderen riesenhaften Körpern¹⁾.

6. Die Antinomien Kants (ich habe dabei die beiden ersten im Auge), dieses merkwürdige Experiment der Vernunft, ist eine reductio ad absurdum der metaphysischen Kosmologie, die von Kant durchgeführt ist, um zu beweisen, daß die Welt als Ding an sich selbst widersprechender Begriff sei, daß der Infinitismus und der Finitismus in Beziehung auf die Welt als Ding an sich im Großen und Kleinen gleich unannehmbar sind. Die Antinomie verschwindet, wenn man die Welt in Beziehung auf das Bewußtsein betrachtet, wobei sie weder endlich noch unendlich, sondern nur von uns im Raume und in der Zeit in indefinitum erkennbar sein soll. Robinson hat in seiner Abhandlung „Studien auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie“ (russ.) gezeigt, daß die Antinomieidee Kant durch das Lesen von „Clavis Universalis“ Colliers souffliert wurde, — einem Buche, das in die deutsche Sprache übersetzt wurde und deutsch im Jahre 1756 erschienen war. Allein, bei Collier haben die Antinomien eine ganz andere Bestimmung als bei Kant, denn sie dienen dort nicht der Rechtfertigung des kritischen Phänomenalismus, sondern derjenigen des metaphysischen Idealismus. Wenn wir nach Collier die körperliche Welt als ein Phantom betrachten und das wahrhaft Seiende für außerzeitlich und außerräumlich halten, so verschwinden die Antinomien. Tolstoj führt in dem „Grünen Stöckchen“ kurz die Antinomien vor, aber vielleicht nähert er sich hier mehr Collier, den er nicht kannte, als Kant, auf welchen er sich zu stützen scheint; und zwar besteht er auf der Irrationalität des Begriffes der sinnlichen Welt: „Die Antwort auf die zweite Frage nach dem, was die Welt ist, in welcher ich mich lebend vorfinde, — sagt er, — ist die folgende: sie ist, ihrer Unendlichkeit im Raume und in der Zeit nach, etwas Sinnloses, etwas, was in der Zeit einmal notwendig einen Anfang gehabt hatte und wieder einmal notwendig ein Ende haben wird und doch nie weder anfangen noch enden kann; ebenso wie es auch räumlich an irgendeinem Punkte endet und dennoch nirgends den Endpunkt erreichen kann. Kurz, sie ist

¹⁾ S. Tagebücher aus den Jahren 1895—99 (russ.)

entweder etwas Sinnloses, oder etwas für mich Unzulässiges, d. h. ich weiß gar nicht, was die Welt ist, und doch bin ich von derselben umgeben, lebe in ihr und muß in ihr wirken¹⁾." Bei Tolstoj wie bei Zenon von Elea, dem Stammvater der Antinomien in der europäischen Philosophie, und bei den indischen Denkern, die die ähnlichen Antinomien erfunden haben, lebt ein Hang zum metaphysischen Idealismus, der an einen allumfassenden Illusionismus angrenzt.

7. Tolstoj betrachtet die atomistische Hypothese mit den Augen eines Idealisten, in dem er darauf hinweist, daß die Atome nicht die Dinge an sich, sondern die Erscheinungen sind. „Die ganze Welt, — sagt er, — ist nichts anderes als ein unendlicher Raum, der von den unendlich kleinen, farblosen und sich klanglos bewegenden Teilchen der Materie erfüllt ist. Im wesentlichen gibt es nicht einmal das, den ich glaube, daß sie nur infolge ihrer Undurchdringlichkeit Materieteilchen sind, und zur Kenntnis ihrer Undurchdringlichkeit kann ich nur mittels meines Tast- und Muskelsinnes gelangen. Wenn ich diesen Sinn nicht hätte, so würde ich nichts sowohl von der Undurchdringlichkeit, als auch von der Materie wissen. Streng genommen, habe ich kein Recht, auch von der Bewegung zu sprechen, da, wenn ich kein Gesicht und keinen Gehörsinn besäße, ich nichts von der Bewegung wissen würde, sodaß alles, was ich von der Außenwelt behaupten kann, sich darauf zurückführen läßt, daß es etwas gibt, das mir völlig unbekannt ist, wie es schon vor langer Zeit von den Brahminen ebenso wie von Kant und Berkley behauptet worden ist²⁾).

8. Es ist interessant hervorzuheben, daß Tolstoj die Schwierigkeit, den metaphysischen Idealismus zu erfassen, in Betracht zieht und zugunsten desselben sich auf dasjenige Experiment beruft, das gegen den Materialismus die antiken Kyrenaiker anführten, die behaupteten, daß alles, was körperliches Ansehen hat, unsere $\Pi\alpha\theta\eta$, d. h. Bewußtseinszustände, konstituiert. „Die Menschen können auf keinerlei Weise die Unwirklichkeit alles Materiellen zugeben.“ „Der Tisch existiert doch, und immer. Ich gehe aus dem Zimmer fort und der Tisch existiert weiter und ist für jedermann derselbe wie für mich,“ — sagt man gewöhnlich. Aber wenn man einen Finger auf den anderen auflegt und beginnt mit beiden ein Kügelchen zu rollen, so empfindet man unzufriedenheit die Anwesenheit zweier Kügelchen. Und wenn ein anderer Mensch das Kügelchen in ebenderselben Weise nimmt, so wird auch er zwei Kügelchen wahrnehmen wie es immer mit mir geschieht, obgleich in Wirklichkeit keineswegs zwei Kügelchen da sind. Ebenso sehr ist auch der Tisch nur für die „aufeinandergelegten Finger meiner Sinne“ ein Tisch, während er in Wirklichkeit vielleicht nur ein halber Tisch, oder ein tausendster Teil, oder sogar gar kein Teil desselben ist, sondern etwas ganz anderes, so daß in Wirklichkeit nur der bei mir sich immer wiederholende und sich durch die Eindrücke anderer Menschen bestätigte Eindruck existiert³⁾. Es leuchtet aus dem angeführten Zitate ein, daß für Tolstoj kein Zweifel in bezug auf die Realität der fremden Beseelung entstand: er behauptete nur, daß wir durch die Erfahrung die Materie nicht erkennen, sondern die Komplexe von den gesetzmäßig untereinander verbundenen Wahrnehmungen und Erfindungen vorfinden.

¹⁾ S. S. Werke L. Tolstoj's, hrsg. v. Biriukow, (russ.) XXI, S. 89. ²⁾ S. Tagebuch aus dem Jahre 1896 (russ., 1916), S. 48. ³⁾ S. Tagebuch aus dem Jahre 1897 (russ.), S. 131.

9. In den letzten Jahren seines Lebens las Tolstoj von neuem mit lebhaftem Interesse Kant; unter anderem hatte er damals mit großem Beifall „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ durchgelesen. Der Einfluß, den die kantischen Ideen, insbesondere die moralischen, auf ihn ausübten, läßt sich neben dem Einfluß der Ideen Schopenhauers schon von der Veröffentlichung der „Beichte“ ab konstatieren. Betrachten wir jetzt die Rolle, die drei metaphysische Grundideen der „Kritik der praktischen Vernunft“, die als Grundlagen der Ethik schon von Rousseau in den „Confessions d'un vicair savoyard“ hervorgehoben wurden, d. h. die Ideen der Unsterblichkeit der Seele, der Willensfreiheit und Gottes, in der Metaphysik Tolstoj's spielen.

Das Bewußtsein ist für Tolstoj nicht dasselbe wie die Seele, aber es ist auch kein Produkt der Tätigkeit des Gehirns. Hinsichtlich der Versuche, die Entstehung des Bewußtseins durch die mechanischen Ursachen zu erklären, schreibt Tolstoj, daß ein Professor einmal ihm gesagt habe: „Jetzt kennen wir die ganze Maschine und wissen nur nicht, wodurch und wie sie in Bewegung versetzt wird.“ „Es ist erstaunlich! — bemerkt Tolstoj. Nur das Bewußtsein (wie schön klingt dieses „nur“!) ist noch nicht auf die mechanischen Prozesse zurückgeführt! Es ist ja noch nicht darauf zurückgeführt, aber der Professor ist evidentmaßen überzeugt, in den nächsten Tagen eine Nachricht darüber erhalten zu können, daß irgendein Professor Schmidt aus Berlin oder Ochsenberg aus Frankfurt die mechanische Bewußtseinsursache, d. h. den Gott in der Seele des Menschen entdeckt hat. Ist es denn nicht augenscheinlich, daß ein altes Frauchen, das an das Mütterchen der Himmelskönigin von Kasan glaubt, nicht nur moralisch, sondern auch intellektuell unvergleichlich höher steht als dieser gelehrte Professor!“

In seinen Ansichten über die Unsterblichkeit der Seele schließt sich Tolstoj an Schopenhauer an. Er verleugnet kategorisch die personelle Unsterblichkeit und läßt als wahrscheinliche Hypothesen entweder die Absorption des individuellen Geistes in Gott — Liebe, oder die Palingenesis stehen, d. h. anstatt der gegebenen Seele das Erscheinen einer anderen, mit der ersteren durch die Bewußtseinseinheit nicht verbundenen Seele. Auch eine Lehre von intelligiblen Charakterengibt es bei Tolstoj; und Gott — Liebe ersetzt bei ihm den Weltwillen. Von vornherein hebt Tolstoj die Unsinnigkeit des Ausdruckes „zukünftiges Leben“ hervor; schon in den Worten „zukünftiges Leben“ selbst steckt ein Widerspruch. Das Wort „zukünftig“ ist nicht zu gebrauchen, indem wir von demjenigen Leben sprechen, das außerzeitlich ist²⁾. „Von dem nachfolgenden Leben, oder besser, da das Wort „nach“ hier ganz unpassend ist, von dem außerhalb unseres körperlichen Wesens existierenden Leben, kann man nichts wissen. Hypothetisch können wir doch nur zwei folgende Lösungen dieses Problems zulassen: entweder es handelt sich um die neuen Formen des isolierten Lebens, oder um die Verschmelzung meines Ichs mit dem allgemeinen Weltleben. Die erste Lösung scheint uns verständlicher und wahrscheinlicher zu sein, da wir unser isoliertes Leben schon kennen und da es für uns leichter ist, ein ähnliches Leben unter einer anderen Form zuzulassen³⁾.“ „Die sinnliche individuelle

¹⁾ Aus dem Briefe an N. J. Grot vom 18. November 1910. ²⁾ Goldenweiser I, S. 187, ³⁾ Ibid. S. 106.

Seite der Seele liegt in der Zeit, während ihre geistige Seite (dasjenige, was Schopenhauer besseres Bewußtsein nennt) dem Außerzeitlichen zugewendet ist. In uns gibt es zwei Bewußtseine: ein sinnliches und ein wahrhaft geistiges. Dieses letztere äußert sich in uns nicht immer, aber es ist eben dieses Bewußtsein, das unser wahrhaft geistiges, der Zeit nicht unterstehendes Leben konstituiert.“

Tolstoj stellt das Problem der persönlichen Unsterblichkeit in Zusammenhang weder mit der Idee der sittlichen Pflicht, wie Kant es tut, — obgleich er mit diesem letzten zusammen den kategorischen Imperativ für das innere Gesetz unseres Gewissens hält, — noch mit der Idee der Liebe, wie Puschkin, der den Schatten der Verstorbenen mit folgenden Worten anruft: „Ich rufe dich weder um die Menschen zu tadeln, deren Bösheit den Tod meines Freundes verursacht hat, noch um die Geheimnisse des Grabes für mich aufzutun, und nicht darum, weil ich manchmal mich mit dem Zweifel quäle, sondern, indem ich mich gräme, will ich sagen, daß ich noch immer liebe, daß ich noch immer dein bin: komm! komm!“¹⁾ Nein! Tolstoj sieht in der Idee der persönlichen Unsterblichkeit nicht bloß einen Irrtum²⁾, sondern er hält sie auch für moralisch schädlich, da sie die Unausrottbarkeit der egoistischen Gelüste im Menschen bezeugt. In dieser Hinsicht stimmt Tolstoj mit einem anderen russischen Philosophen überein, dessen Schriften am meisten den Deutschen und den Franzosen bekannt sind, da er in russischer Sprache fast nichts geschrieben hat, d. h. mit African Spir, der in dem Aufsätze über die „Unsterblichkeit der Seele,“ welcher in den „Philosophischen Monatsheften“ im Jahre 1887 erschien, ähnliche Gedanken entwickelte. Es ist merkwürdig, daß dieser Umstand nochmals die Tatsache zu bestätigen scheint, daß die Todesfurcht, mit welcher Tolstoj sich quälte, rein pathologischen Charakters war³⁾. Die vor dem Tode sich fürchtenden Menschen zeigen unter dem Einflusse der sie bedrohenden Gefahr nicht selten die Tendenz dazu, die wissenschaftlichen Gründe zugunsten der Unsterblichkeit der Seele zu suchen. Jedenfalls bemerken wir bei Tolstoj nichts Aehnliches im reifen und im hohen Alter. Als Denker stand er dem Tode unerschrocken gegenüber, er hatte nur Anfälle pathologischer Todesfurcht.

10. Einen offenbaren Widerhall der Ansichten Schopenhauers über die Palingenesis und über die Nutzlosigkeit des Selbstmordes von dem metaphysischen Standpunkte aus findet man in den folgenden Worten Tolstojs: „Die Möglichkeit, sich zu töten, bedeutet eine den Menschen erteilte Unbeschränktheit. Gott wollte in diesem Leben nicht die Sklaven, sondern die freien Arbeiter sich betätigen lassen. Wenn du in diesem Leben bleibst, das bedeutet, daß die Bedingungen dir vorteilhaft zu sein scheinen; und wenn sie vorteilhaft sind, so

¹⁾ Der Zweifel an der Wahrheit der traditionellen Vorstellungen von dem zukünftigen Leben und von der persönlichen Unsterblichkeit entstand bei Tolstoj schon im Jahre 1853, als er 25 Jahre alt war: „Ist die Abwesenheit des Körpers, der Leidenschaften, der Gefühle und der Zeit (die Ewigkeit also) nicht diejenige alles Lebens? Was sind die Seligkeiten des zukünftigen Lebens, wenn man nicht imstande ist, sie sich vorzustellen? (Journal intime, 1853, 26. octobre). ²⁾ E. A. Latzky teilte in einer interessanten in Prag in russischer Sprache gehaltenen Vorlesung mit, wie heftig Tolstoj den Professor Lopatin angriff, der Spiritualist und Anhänger der Idee der persönlichen Unsterblichkeit war. ³⁾ Wie es N. E. Ossipow in seiner in Prag in russischer Sprache gehaltenen Vorlesung über die geistige Entwicklung Tolstojs bewiesen hat.

mußt du arbeiten. Wenn aber du dich von den hiesigen Bedingungen entfernst, so wirst du dort wiederum sehen, wie dir dieselben Bedingungen vorgeschlagen werden. Man kann also nicht denselben entgehen. Es würde gut sein, die Geschichte von dem zu schreiben, was in diesem Leben derjenige erlebt, der in dem vorangehenden Leben einen Selbstmord beging. Wie er, indem er auf dieselben Forderungen stößt, die an ihn auch in dem vorigen Leben gerichtet wurden, zum Bewußtsein dessen kommt, daß er sie ausführen soll, und, indem er sich an die gegebene Lektion erinnert, in diesem Leben verständlicher wird, als andere Menschen es sind.“ Tolstoj führte diese Absicht nicht aus; vielleicht darum, weil die von ihm in dem gegebenen Falle zugelassene Annahme dem von ihm selbst als Nachfolger Schopenhauers festgestellten Begriffe der Palingenesis widerspricht. Die Palingenesis setzt nicht die Kontinuität des Gedächtnisses, die Gemeinsamkeit desselben in beiden verschiedenen Existenzformen voraus. Die Annahme der Gedächtniskontinuität würde zur Anerkennung der substanziellen Identität der Seele in den verschiedenen Phasen ihrer Verkörperung, d. h. der eigenartigen Form der persönlichen Unsterblichkeit führen, während Tolstoj, wie wir es schon oben erwähnten, diese letztere verleugnet hat¹⁾. Hier führen wir ein anderes Zitat an, wo er anscheinend den intelligiblen Charakter im Auge hat: „Als ich auf dem Wege war, dachte ich, auf den Wald, auf die Erde und auf das Gras blickend: „Was für ein lächerlicher Irrtum ist es, zu denken, daß die Welt so in Wirklichkeit ist, wie sie mir erscheint. Denken, daß die Welt so ist, wie sie mir erscheint, heißt denken, daß es kein anderes erkennendes Wesen außerhalb meiner selbst mit meinen fünf Sinnen existieren kann.“ Dann kam X. an mich heran, und ich sagte ihm das, was ich dachte. Er antwortete mir: „Ja, es ist richtig, daß die Welt nicht so ist, wie wir sie sehen, und wir wissen gar nichts davon, wie es mit ihr in Wirklichkeit besteht.“ Ich sagte dann: „Nein, wir kennen ein Etwas eben so, wie es ist.“ „Was ist das?“ „Das, was erkennt, ist eben so, wie wir es erkennen²⁾.“ Ich glaube, daß Tolstoj damit sagen wollte, daß wir in unserem Bewußtsein unser Ich unmittelbar nicht bloß als eine leere Form der Erscheinungen erkennen, sondern auch (nach Schopenhauer) als einen außerzeitlichen und außerräumlichen intelligiblen Charakter, obgleich er meines Wissens sich dieses Terminus nirgends bedient hat. Nach Kant ist unser Ich als intelligibler Charakter nur ein Objekt des Glaubens. Das „Ich“ ist für unsere Erkenntnis immer nur eine Form der Weltwahrnehmung: die transzendente Einheit der Apperzeption; als Ding an sich aber kann unser Ich nie Objekt der Erkenntnis werden.

11. Wenn auch die Idee der Willensfreiheit für Kant in der Welt der Erscheinungen, wo das Kausalitätsgesetz unbedingt herrscht, keine Bedeutung hatte, so behält sie doch immer für ihn einen großen Wert als regulative Idee: der intelligible Charakter des Menschen, der sich über dem Reiche des Raumes, der Zeit und der Kausalität erhebt, ist frei im Menschen, und eben dieser Umstand legt demselben die moralische Verantwortlichkeit auf. Wir sollen nach Kant uns so benehmen, als ob wir die Willensfreiheit besäßen. Der intelligible Charakter als Ding an sich „wird kaum verwirklicht, wie er sich gleich des freien Willens beraubt sieht“, (gemäß dem Ausspruche eines russischen Dichters,

¹⁾ S. Tagebuch Tolstojs (russ.) aus den Jahren 1895—99, hrsg. von Tschertkow (1916).

²⁾ S. Tagebuch (russ.) vom 19. Juli 1896.

Alexej Tolstoj). L. Tolstoj urteilt über die Willensfreiheit in folgender Weise: „Wir sagen oft: „ich kann nicht“; und nichtsdestoweniger haben wir kein Recht das zu sagen, sondern wir können nur sagen: „ich konnte nicht“. Dasselbe, was unmöglich war, kann immer sich dem Menschen als möglich erweisen. Alles kann sich als möglich zeigen. Auf dem materiellen Gebiete ist ein Wunsch darum unrealisierbar, weil seine Verwirklichung von einer Kette von Ursachen abhängt. Auf dem geistigen Gebiete ist der Wunsch ebenfalls unrealisierbar, aber hier ist doch eine Annäherung an die Vollkommenheit möglich. Die Frage nach der sogenannten Willensfreiheit ist unrichtig gestellt: hier vermengt sich das Sichtbare, Zeitliche, Räumliche mit dem Geistigen. In der materiellen Welt aber gibt es keine Freiheit, da alles hier in einer kausalen Abhängigkeit voneinander steht; und auf dem geistigen Gebiete kann diese Frage gar nicht entstehen, denn in dem geistigen Leben gibt es nichts Böses, sondern nur das Gute, sodaß es darin keine Freiheit gibt. In dem geistigen Leben ist das Gute allein, und wenn das Böse darin erscheint, so ist es nicht mehr das geistige Leben: es kann also dabei wiederum keine Rede von Freiheit sein.“ Soviel ich diese Wiedergabe der Worte Tolstojs von Goldenweiser zu verstehen vermag, erfordern die geistige Freiheit und die sittliche Verantwortlichkeit nach Tolstoj nicht, daß man die Willensfreiheit annimmt, die in der phänomenalen Welt unmöglich und in der noumenalen überflüssig ist. Die Freiheit der menschlichen Handlungen und Entschlüsse ist durch die Naturgesetze begrenzt, aber das Gebiet dieser Begrenztheit ist in bezug auf die Zukunft unumfaßbar groß, und darum ist sehr Vieles (freilich nicht Alles), was uns unmöglich zu sein scheint, doch unter den bestimmten psychologischen Bedingungen, bei einem gewissen Grade der erlangten verhältnismäßigen Vollkommenheit der moralischen Organisation des Menschen möglich.

Dem metaphysischen Determinismus Tolstojs entspricht psychologisch vollkommen der psychologische Determinismus, der bei ihm in der Beurteilung des Verbrechens (in der „Auferstehung“) seine Anwendung findet, und der soziologische Determinismus, der in dem Roman „Krieg und Frieden“ von ihm seiner Geschichtsphilosophie zugrunde gelegt ist. Der Umstand, daß Tolstoj im Jahre 1894 in der Zeitschrift „Nedjelia“ („Die Woche“) einen Brief Mazzinis über die persönliche Unsterblichkeit in seiner eigenen Uebersetzung veröffentlichte, und daß er diesen Brief als herrlich bezeichnete, beweist noch gar nicht, daß er mit den Ideen Mazzinis einverstanden war. Es ist sehr möglich, daß er sich dabei von der Tatsache gerührt fühlte, daß bei Mazzini das Glauben an die Unsterblichkeit seinen Ursprung in einer altruistischen Quelle, d. h. in der Liebe zu den Verstorbenen, hatte. Jedenfalls finden wir in den späteren Äußerungen Tolstojs eine negative Stellungnahme der persönlichen Unsterblichkeit gegenüber.

In der Geschichte der Philosophie kann man einen gewissen Zusammenhang zwischen dem Streben nach Indeterminismus und Kontingentismus einerseits und der Neigung zum Individualismus und Pluralismus (Epikur, James, Renouvier, Lutoslawskij) andererseits konstatieren, ebenso wie auch einen gewissen Zusammenhang zwischen den Tendenzen zum Determinismus, die bei den verschiedenen Universalisten, Pantheisten, Monisten, die geneigt sind, die Bedeutung der Persönlichkeit zu vermindern (Spinoza, Hobbes, Hegel, Schopenhauer), statt-

finden. Tolstoj gehört zu dieser zweiten Gruppe; und nur in diesem Sinne spreche ich von der psychologischen Uebereinstimmung seines Determinismus mit seinen Anschauungen auf dem Gebiete der Geschichtsphilosophie und der Kriminologie.

In dem Aufsätze „Zur Frage der Willensfreiheit“ (1893) entwickelt Tolstoj den Gedanken, daß der Mensch in der Motivierung seiner Handlungen bei der Anwendung der unbestreitbaren, von ihm vollkommen angeeigneten und schon fast unbewußt und instinktiv gebrauchten Wahrheiten nicht frei sei. Aber „es gibt noch andere Wahrheiten, die dem Menschen gleichsam aus der Ferne zu leuchten scheinen, die sich ihm nicht vollkommen enthüllten, und die er noch nicht willkürlich anzuerkennen imstande ist“. „Es gibt aber auch eine andere Art Wahrheiten, und zwar derjenigen, die, obgleich sie für den Menschen noch nicht zu den unbewußten Motiven seiner Tätigkeit geworden sind, dennoch sich ihm schon mit einer solchen Klarheit enthüllt haben, daß er nicht umhin kann, dieselben zu entbehren und sich unbedingt gezwungen fühlt, denselben gegenüber in einer oder anderer Weise Stellung zu nehmen, d. h. dieselben anzuerkennen oder zu verleugnen. Die Freiheit des Menschen äußert sich eben in bezug auf diese Wahrheiten und nur in bezug auf dieselben¹⁾.“ Tolstoj behauptet nicht, daß dieser freie Entschluß außerhalb der Motivenkette und der Tätigkeit des Kausalgesetzes liegt, und darum handelt es sich in diesem Falle, meines Erachtens, nicht um eine metaphysische Willensfreiheit, sondern darum, was Herbart in seiner Ethik als Prinzip der inneren Freiheit bezeichnet, das in der höchstmöglichen Bewußtheit unseres Verhaltens den Handlungen gegenüber in dem Prozesse des moralischen Entschlusses besteht. Tolstoj war Anhänger des Indeterminismus im Sinne des Kontingentismus, d. h. der Negation der unbedingten Gültigkeit des Kausalgesetzes auf dem Erfahrungsgebiete.

12. Es ist gar nicht so leicht, den Ort zu bestimmen, den die Gottesidee in der Metaphysik (ebenso wie auch in der Ethik) Tolstojs einnimmt. Er selbst weist darauf hin, daß es keinem Philosophen gelungen ist, eine sogar verhältnismäßig deutliche Bestimmung dieser Idee zu geben. Bis zum Anfang der 70er Jahre, d. h. bis zur Vertiefung in die Werke Schopenhauers und Kants (mit diesem letzteren beschäftigte sich Tolstoj besonders eifrig im Jahre 1904 und mit einer besonderen Begeisterung las er sein Werk über die Religion) erlebte er die Wallungen und Stimmungen eines Weltgefühls, aber daneben lebte in ihm fortwährend auch der ethische Theismus der Kirche. Als im Jahre 1876, (wie wir es schon konstatierten) ihm die Idee „Gott — Liebe“ als eines Prinzips, das die im Geiste des schopenhauerischen Illusionismus gedeutete Welt umfaßt, aufging, trug er das Element des Pantheismus in die schopenhauerische Konzeption hinein, der an Spinoza erinnert und mit der Konzeption des metaphysischen Idealismus nicht gut zusammengeht. Es handelt sich in der Tat darum, daß Tolstoj hier „Gott — Liebe“ die Körperlichkeit zuschreibt, da Gott nicht nur als Weltseele die geistige Welt, sondern als das Ganze der physischen Welt, als *facies totius mundi*, um mit Spinoza zu sprechen, alle Körper in sich umfaßt. Aber für Tolstoj ist die Körperlichkeit oder der Schein der Körperlichkeit in den Formen des Raumes und der Zeit die hauptsächlichste und einzige Quelle der Sündhaftigkeit: — die Individuation im Raume und in der Zeit ist für Schopen-

¹⁾ S. G. Werke L. Tolstoj (russ.) XVIII, S. 140.

hauer eine Folge der sündhaften Behauptung des Willens zum Leben. Wenn aber Gott körperlich ist, so verliert die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit jeden metaphysischen und ethischen Sinn. In der Tat ist bei Spinoza mit dem Gottesbegriff kein Sollen und mit der Körperlichkeit kein Schuld-begriff verbunden, während Tolstoj in unserem subjektiven Verhältnis zu Gott und in unserem „Gefühle Gottes“ die Quelle der Liebe und des sittlichen Gesetzes ersieht. Durch diese letzte Wendung unterscheidet sich Tolstoj in seinen metaphysischen Ansichten ebenso von Spinoza wie von Schopenhauer, der dem kategorischen Imperativ keine moralische Bedeutung zuerkennt (die moralische Kraftlosigkeit desselben sogar der Rolle „einer Klistierspritze während eines Brandes“ gleichsetzend). In seinen Versuchen der „Transplantation der Organe“ aus einem metaphysischen Systeme in ein anderes setzt sich Tolstoj der Gefahr aus, in einen ungeheuren Synkretismus zu geraten. Wie es scheint, schreibt er eben, um diesem letzteren zu entgehen, später, (nach seinem Briefe vom Jahre 1876, wo er von „Gott — Liebe“ spricht), Gott nie wieder die Körperlichkeit zu, evidenterweise dem Einflusse Kants unterstehend, dessen Ideen auf dem Gebiete der Moral er mit der Ethik der Liebe zu synthetisieren versucht. In diesem Sinne hat Romain Rolland recht, wenn er von dem „leidenschaftlichen Glauben“, in welchem die Vernunft und die Liebe sich in einer heißen Umarmung vereinigen“ (in bezug auf das im Jahre 1887 erschienene Buch Tolstojs „Vom Leben“) spricht. Nach Tolstojs Ansicht offenbart sich Gott, als der innere kategorische Imperativ, uns in den Geboten unseres Gewissens; und es ist „Gott — Liebe“ selbst, der in den Akten der wirksamen und selbstverleugnenden Liebe sich nachfühlen läßt. Dieses Streben, die romantische Ethik der Liebe (Comte, Guyau, S. Simon, Unamuno) mit der deutschen Ethik der Pflicht (Kant und Fichte) zu versöhnen, ist im gleichen Grade charakteristisch für Tolstoj wie für Dostojewskij.

13. Nicht selten hat man die Ansicht ausgesprochen, daß die Weltanschauung Tolstojs ein reiner Atheismus ist, der demjenigen Tschernyschewskijs oder Michajlowskijs, kurz der russischen „Nihilisten“ überhaupt, ähnelt. So dachte z. B. W. G. Korolenko, wie wir es aus seinem Briefwechsel entnehmen. Tolstoj selbst dachte manchmal daran, ob man nicht Gott (denjenigen der Theisten ebenso wie denjenigen der Pantheisten) vollständig entbehren kann, um alle Menschen, die gläubigen ebenso wie die ungläubigen, unter dem Zeichen der Liebe zum Nächsten zu vereinigen; aber das war bei ihm immer ein vorübergehender Gedanke, wie S. I. Hessen¹⁾ darauf aufmerksam gemacht hat. Tolstoj kam zur Ueberzeugung, die er für immer bewahrte, daß die Religion sich nicht durch die Liebe zu den Menschen erschöpfen läßt, sondern eine gewisse emotionale Beziehung zum „Gott — Liebe“ als einer transzendenten metaphysischen Realität enthält. „Gott — Liebe“ wird auch von einem Atheisten, seinen bewußten Ansichten zum Trotz, in den Momenten der heroischen Selbstentsagung gefühlt, wobei der Ueberzeugung Tolstojs nach, das Bewußtwerden der metaphysischen Identität aller Menschen in Gott stattfindet. Diese Idee entlehnte er mutatis mutandis von Schopenhauer und vermittelte desselben von den indischen Philosophen und von Victor Hugo, der den

¹⁾ In einem in der „Russischen Philosophischen Gesellschaft“ in Prag gehaltenen Vortrage über die Entwicklung der philosophischen Ideen Tolstojs.

indischen Aphorismus „tat tvam asi“ in „Insensé, qui crois, que je ne suis pas toi!“ umwandelte. Er nahm sich vor, von den indischen Aphorismen zu schreiben und übersetzte in 1908 die Erzählung Hugos „Un athée“, dessen Sujet darin besteht, daß ein junger Mann, Anatole Léré, der den Atheismus, den Materialismus und einen reinen Egoismus bekannte und behauptete, daß der Sinn des Lebens lediglich in dem Genießen der persönlichen Güter bestehe, doch eines Tages, als er sich auf dem Schiffe befand, das nahe an dem Ufer eine schreckliche Havarie erlitt, schwimmend die Schiffbrüchigen zu retten begann, zwei Frauen wirklich rettete, und dann, indem er auch eine dritte Frau retten wollte, in einem selbstversagenden Kampfe mit den Wellen umkam.

Im hohen Alter dachte Tolstoj sogar, daß man, streng genommen, sich nur scheinbar für einen Atheisten ausgeben kann, und daß alle großen Philosophen, trotz der äußeren Uneinigkeiten, doch in einer oder anderen Weise das göttliche Prinzip des Lebens nachfühlten, mögen sie auch an dasselbe von verschiedenen Seiten her angetreten haben. „Der kategorische Imperativ Kants ist, schreibt er, — kein zufälliger Begriff, sondern in demselben ist das ganze Wesen der kantischen Philosophie enthalten. Die Lehren aller größten Philosophen fallen nur äußerlich auseinander. Der Wille Schopenhauers, die Substanz Spinozas, der kategorische Imperativ Kants — das ist nichts anderes als eine von verschiedenen Seiten unternommene Beleuchtung der geistigen Grundlage der Welt und des Lebens¹⁾.“

Obgleich Tolstoj Gott nicht die Persönlichkeit in dem eigentlichen Sinne dieses Wortes zuschreibt, deutet er doch ähnlich Kant das Verhältnis des Menschen zu Gott ex analogia als zu einer höheren Persönlichkeit, zu welcher man beten kann und soll, dabei sie nur symbolisch als einen persönlichen Geist betrachtend. Indem er an Gott als ein höchstes metaphysisches Prinzip des Lebens glaubte, das seinem Wesen nach für uns unverständlich bleibt und doch das Objekt des religiösen Gefühls ausmacht, ohne welches man außerstande ist, dem Guten zu dienen, fand er in diesem Glauben eine besondere Kraft; und in der letzten Periode seines Schaffens stellte er einen Wilden, der seinem Fetisch den Mund mit dem Oel schmiert oder ihn peitscht, höher als einen atheistisch gestimmten Positivisten. Bei Gussew liest man, daß am 11. Februar 1908 Tolstoj von einer leidenschaftlichen und bösen Frau, die in dem dem Gute Tolstojs nahe liegenden Dorfe wohnte, erzählte und sagte: „Eines Tages ging ich nach zehn Uhr abends durch das Dorf hindurch. Alle Fenster waren schon dunkel, aber bei ihr leuchtete ein Flämmchen. Was ist denn da? Ich näherte mich dem Fenster und sah, daß die Frau auf den Knien stand und betete. Ich entfernte mich, ging hin und her und dachte, daß sie schon aufhörte zu Gott zu beten. Als ich mich ihrem Fenster von neuem näherte, mußte ich konstatieren, daß sie wie früher betete. Niemand war da herum, sie war allein, und doch war jemand anwesend, mit dem sie sprach²⁾.“

14. Die inneren Widersprüche in den philosophischen Ansichten Tolstojs kann man entweder als eine *contradictio apparens* oder als *contradictio realis* betrachten. Die Pflicht desjenigen, der einen Denker verstehen will, besteht darin, daß er sich möglicherweise in diesen Denker intellektuell umwandeln und das,

¹⁾ S. Goldenweiser, op. cit., I, S. 171. ²⁾ S. S. Gussew, „Dwa goda s L. N. Tolstym“ („Zwei Jahre mit L. N. Tolstoj“), S. 83.

was in ihm rau zu sein scheint, glatt machen soll: darin eben besteht der Unterschied zwischen dem Verstehen und dem kalten Begreifen. Aber bei einem solchen Herantreten an Tolstoj werden bei ihm viele logische Widersprüche auffallen, und es wird dabei nicht ihre Versöhnung, sondern nur die psychologische Erklärung ihrer Entstehung möglich. Hier ist ein Beispiel davon: Lewin — Tolstoj sagt in „Anna Karenina“, daß er sich nicht entschließen würde, sogar gegen den ein Kind vergewaltigenden Türken zu schießen (wogegen in der diesem Werke gewidmeten Rezension Dostojewskij und in „Drei Gesprächen“ Solowjow protestierten). Das war im Jahre 1877; aber im Jahre 1908 antwortete Tolstoj auf eine Anfrage danach, ob man gegen denjenigen schießen könne, der ein Mädchen zu vergewaltigen sucht: „Jawohl; aber ein solcher Fall, wo man das Uebel nicht anders als mit Hilfe eines Gewaltaktes bekämpfen kann, steht doch unter den Millionen anderer Fälle vereinzelt da¹⁾.“ Hier könnte kein psychologisches Kommentieren aushelfen, denn man kann nicht sagen, daß Tolstoj nach dreißig Jahren seine Lehre von der Unwiderstehlichkeit des Bösen widerrief. Er dachte nicht einmal, sie zu widerrufen. Mag man auch soviel versuchen, sich dabei in die Seele Tolstoj's sympathetisch einzufühlen, — wir haben hier die Selbsterstörung eines Begriffes vor uns, in welchem ein innerer Widerspruch aufgedeckt ist.

Dessenungeachtet sind die Metaphysik und die Ethik Tolstoj's keineswegs der Synkretismus eines Dilettanten. Man könnte uns darauf erwidern, daß die metaphysischen Ansichten Tolstoj's nicht originell sind, und daß wir seinem Andenken einen schlechten Dienst leisten, wenn wir uns bemühen, aus den disparaten Elementen eine Totaleinheit zu rekonstruieren. Darauf aber ist mit der Bemerkung zu antworten, daß ein Versuch, sich die metaphysischen Grundlagen der Weltanschauung Tolstoj's klar zu machen (ganz unabhängig davon, ob sie originell oder nicht originell sind) nicht nur nicht nutzlos, sondern gerade notwendig ist, um die geistigen Grundlagen seines Schaffens verstehen zu können. Eine metaphysische Weltkonzeption ist, ganz unabhängig von ihrer wissenschaftlichen allgemein philosophischen Bedeutung, von dem anthropologischen Standpunkte aus auch in dem Falle höchst interessant, wenn sie die gnoseologische Kritik nicht besteht. Das, was Kant von dem metaphysischen Systeme Wolfs sagte, daß es „ein Abguß von dem lebendigen Menschen“ ist, kann auch gegenüber jedem metaphysischen Systeme wiederholt werden. Darum kann man die folgende Frage aufwerfen: „Warum erscheint Tolstoj unzweifelhaft als ein metaphysischer Idealist?“ Warum ist er geneigt, die Welt der Sinne als eine vergängliche Illusion, als den Schleier der Maja zu betrachten, während der Gott — Liebe, im Gegenteil, eine höhere Realität zuschreibt?

15. Man kann mit Sicherheit behaupten, daß der metaphysische Idealismus Tolstoj's ebenso wie derjenige Schopenhauers, Meinländers, der indischen Idealisten, aus seiner pessimistischen Stellungnahme gegenüber der sinnlichen Welt fließt. Der Pessimismus verhält sich hier zum Idealismus wie Ursache zur Folge. Wir sind geneigt, die Bedeutung jener Realität zu vermindern, welche wir niedriger schätzen; und Tolstoj ist eben wegen seines dunklen Temperaments ein Pessimist im psychologischen Sinne des Wortes. Das verhindert ihn nicht, von seinem eigenen Standpunkte aus im meta-

¹⁾ Goldenweiser, op. cit., I, S. 20.

physischen Sinne des Wortes ein Optimist zu sein: in der subjektiven und phänomenalen Sphäre ist er Pessimist und in der objektiven und noumenalen — Optimist. Seine pessimistische Stellungnahme gegenüber der sinnlichen Welt wurzelt aber in dem Schrecken vor dem Tode; nicht in dem Schrecken vor dem eigenen Tode, den er mehr als einmal erlebte, obgleich er ein kühner Mensch war und sich mehrmals einer tödlichen Gefahr heroisch aussetzte, sondern in dem Schrecken vor dem universalen Tode, als einer Tatsache von universaler Tragweite. In der Tat sind nicht nur alle Menschen, die gegenwärtig leben, mit Notwendigkeit dazu bestimmt, in einer ganz sinnlichen Weise zu sterben, sondern auch die ganze Menschheit, unser ganzer Planet ist verurteilt, umzukommen. Bei Puschkin gibt es eine geniale Nachahmung des Bunjan, wo gleichsam die Bekehrung Tolstoj's beschrieben ist. Diese ausgezeichnete Uebersetzung eines Bruchstückes aus „Pilgrims Prozeß“ Bunjans fällt in das Jahr 1834, als Tolstoj sechs Jahre alt war. Auf die auffallende Aehnlichkeit der geistigen Umwälzung, die Tolstoj erlebte, mit derjenigen Bunjans wies James in den „Varieties of the religious experience“ hin. Es ist interessant hervorzuheben, daß Tolstoj's „Pilgrims Prozeß“ nicht liebte, da er die allegorische Form für zu künstlich hielt, um die tiefen religiösen Erlebnisse wiederzugeben, die sich durch die Einfachheit auszeichnen sollen. In der idealistischen Metaphysik fand Tolstoj die Rettung von dem Zustande der Erschrockenheit und dem Erdrücktsein. Fet stellt diesen kausalen Zusammenhang zwischen dem Pessimismus und dem Idealismus bei Schopenhauer in einem herrlichen Gedichte folgendermaßen dar:

Und alles, was in den Abgründen des Aethers dahinjagt,
Und jeder körperliche und körperlose Strahl
Ist nur dein Abglanz, o Sonne der Welt,
Und nur ein Traum, ja, nur ein vorüberfliegender Traum!
Und in dem Welthauche dieser Träume
Jage ich als ein Rauch dahin und löse mich unwillkürlich auf,
Und in dieser Einsicht und in diesem Selbstvergessen
Ist es mir leicht zu leben und nicht schmerzhaft zu atmen.

Tolstoj bezeichnet diese „Einsicht“ als „Erwachen“. „Gott weiß nicht, wann das Erwachen der Menschen erfolgen wird. Das bedeutet folgendes: ich denke, daß das menschliche Leben in einem immer größeren Erwachen und Aufklären besteht. Und dies Erwachen oder Aufklären wird von den Menschen selbst (von Gott in dem Menschen) vollzogen. Darin aber besteht das Leben und das Gute; und eben darum kann dieses Leben ebenso wie dieses Gute nicht dem Menschen weggewonnen werden. Mein Erwachen bestand darin, daß ich die Realität der äußeren Welt dem Zweifel unterzog: die äußere Welt verlor für mich jede Bedeutung¹⁾.“

Bei Tolstoj also vollzog sich neben einem Prozesse der Entwertung aller irdischen Werte — der sinnlichen Genüsse, der Reichtümer, der wissenschaftlichen Wissensgier, der Technik, der Kunst, des Rechtes usw. — auch der Prozeß der Deexistenzialisierung der sinnlichen Welt, die Verringerung des Gefühls der Realität des physischen Seins in seiner philosophischen Weltanschauung.

¹⁾ „Dnewnik“ („Tagebuch“) vom Jahre 1898, S. 134.

16. Es ist interessant, den tiefen Gegensatz hervorzuheben, der in dieser Beziehung zwischen der Weltanschauung Dostojewskijs und derjenigen Tolstojs besteht. Tolstoj ist metaphysischer Idealist, psychologischer Pessimist und metaphysischer Optimist; Dostojewskij ist dagegen mystischer Realist, psychologischer Optimist mit einem klaren religiösen Temperament, aber zugleich — vielleicht auch gegen seinen Willen — metaphysischer Pessimist in seiner Weltansicht. Wenn für Tolstoj das Todesproblem, das den Ausgangspunkt bildet, und das Problem des Übels eine sekundäre Bedeutung hat, so steht für Dostojewskij dagegen am Anfang das qualvolle Problem der Theodizee, d. h. das Streben, sich von dem Erschrockensein gegenüber der Sinnlosigkeit des mit der Gnade Gottes unversöhnbaren universellen Übels zu befreien, — ein Problem, welches er mit einer ungeheuren Kraft und Tiefe formuliert, ohne dabei jedoch daraus irgend einen metaphysischen Ausgang zu finden, weshalb ich ihn eben als einen metaphysischen Pessimisten bezeichnete, denn eine subjektive Anerkennung der Welt und des universellen Übels auf dem Boden des (dazu noch nicht ganz festen) Glaubens in den kirchlichen Traditionalismus bedeutet gar nicht eine philosophische Lösung der Frage. Das universelle Übel blieb für Dostojewskij — den Denker — ein unlösbares „Geheimnis“.

Dagegen behandelt Tolstoj das Problem des universellen Übels manchmal wie Thomas von Aquin oder wie Leibniz. Das Übel ist für ihn viel mehr ein privater als ein positiver Begriff; der Irrtum und das Leiden sind gleichsam diejenigen Antriebe, vermittels deren das Gute, man weiß nicht wie, sich von selbst offenbart, woraus die berühmte Lehre von der Unwiderstehlichkeit des Bösen herausfließt. Dagegen halten Dostojewskij und Wl. Solowjew das Übel für eine schreckliche positive Wirklichkeit, welche Dostojewskij (ebenso wie Hugo) zu den gnostischen Ideen von einer ungeheueren Gottheit mit zwei Antlitzern führt. Der namhafte russische Psychiater N. E. Ossipow hebt bei Tolstoj ganz richtig die Tendenz danach hervor¹⁾, jede Krankheit als Folge einer Sünde zu betrachten. Wir wollen hier eine Erwägung Tolstojs über die göttliche Gerechtigkeit anführen: „Mein Glaube an Gott würde schwankend geworden sein, wenn im Leben aller Menschen sich nicht ein Gleichgewicht zwischen dem Glücke und dem Unglücke beobachten ließe. Wir alle sind im Laufe unseres Lebens gleicherweise glücklich und unglücklich. Das Leben des Oheims Serioschia war schwer; er war Atheist und litt schrecklich während seiner Krankheit. Aber als er schon in Agonie lag, gab er Laute von sich wie: Ach, ach! als ob er etwas sah oder verstand. Vielleicht genoß er in diesen Momenten ein Wohlbehagen, das ihn für alle seine Schmerzen belohnte²⁾.“ (Dieser von Tolstoj im Vorbeigehen geäußerte Gedanke erinnert an die Ansichten des Doktor Pideritt von der Relativität der Genüsse und der Schmerzen und von der Rolle des Kontrastes in dem Wechsel derselben).

17. Neben der Verminderung und Verringerung des sinnlichen Seins in dem Bewußtsein Tolstojs finden wir bei ihm auch das Streben, das Gefühl der Realität Gottes — der Liebe zu verstärken, dem er eben eine transzendent-onto-

¹⁾ S. D. P. Makowitzkij, „Jasnopoljanskija Sapiski“ („Die Aufzeichnungen aus Jasnaja Poliana“). Lieferung I. S. 45. ²⁾ In seinem hervorragenden Artikel „Tolstoj und die Medizin“ („Der russische Gedanke“, I, 2, 1929).

logische Bedeutung zuschreibt. Gott — Liebe ist die wahre Realität mit einem erhöhten Existenzial. Zur Liebe, zum Gefühle der menschlichen Solidarität äußerte Tolstoj fortwährend einen lebhaften Hang, aber es mangelte ihm organisch an der geistigen Ganzheit wegen einer außerordentlich erhöhten Reflexion und der beständigen Verwendung derselben bei der Motivierung der moralischen Handlungen¹⁾. Es ist merkwürdig, daß diese ganz außerordentliche Fähigkeit der psychologischen Analyse eigener Handlungen, die den charakteristischsten positiven Zug des Künstlers Tolstoj bildet, in derselben Zeit auch die beständige Quelle der Zerstückelung des moralischen Bewußtseins bei Tolstoj war, welche bei seinem dunklen Temperament ihn verhinderte, sich auf den Liebesdrang ganz unmittelbar zu verlassen. Aber in derselben Zeit empfand er sich selbst von dem Liebesideale leidenschaftlich angezogen und darum hob er die Liebe zum höchsten von größter Realität getragenen Weltprinzip empor. Er suchte in Gott — Liebe seinen Stützpunkt, da er in der wirksamen Liebe das höchste Gut lebhaft vorausfühlte; aber die heftigen mächtigen Leidenschaften, der Stolz, die Sinnlichkeit, die Wehmut und nicht selten (doch längst nicht immer) auch eine scharfe Reflexion, in der das Frische des Liebesgeföhls zugrunde geht, verhinderten ihn bis zu diesem Ideale emporzusteigen.

Der Prozeß der Entwertung der irdischen Werte im Namen der himmlischen Liebe war in der Entwicklung Tolstojs höchst qualvoll. Wie wir es konstatiert haben, betrachtete Tolstoj in der Jugend vor seiner religiösen Umwälzung die Welt von dem Standpunkte des ästhetischen Naturalismus aus; die sinnliche Welt war für ihn eine einzige lebhaft empfundene Realität. Als ein der Kraft der sinnlichen Leidenschaften nach ganz außerordentliches Temperament, konnte er dieser Realität nicht entsagen; und bis auf die letzten Jahre seines Lebens interessierte er sich gierig für die Wissenschaft, verfaßte fortwährend geniale Werke auf dem Gebiete der Kunst und nahm an dem sozialen Leben einen lebhaften Anteil. Eben diese Ambivalenz, dies Gebundensein an das Irdische, gegen welches er zu derselben Zeit kämpfte, verlieh seinen Angriffen auf die sinnliche Welt, die Wissenschaft, die Kunst usw. einen übertrieben scharfen, zuweilen auch rauhen und zynischen Charakter, nach dem Sprichworte des russischen Volkes: „Denjenigen, den ich liebe, prügle ich auch.“ Etwas Ähnliches finden wir bei Plato in dem „Staate“, indem er Homer tadelnd und seine Werke ablehnend, in derselben Zeit nicht imstande ist, sein äußerstes Entzücken über die Herrlichkeit derselben zu verbergen.

18. Die Religion und die Wissenschaft — sagte Tolstoj — stehen der Bedeutung nach, die sie in dem Leben haben, zueinander in dem Verhältnisse eines Elefanten und eines Flohs²⁾. Trotz seiner mächtigen Wißbegierde, weist Tolstoj

¹⁾ Die Anlage zur Selbstanalyse erhielt bei Tolstoj, nach seinem eigenen Zeugnis, zuweilen einen pathologischen Charakter: „Es war die Zeit da, wo das Bewußtsein sich in mir so stark entwickelte, daß es den Verstand erstickte, und ich in Gedanken mich nach nichts anderem befragen konnte, als danach „was ich denke“. Wie bekannt, äußerte Tolstoj schon in seiner zarten Jugend die Neigung, besondere Regeln für sein Verhalten zu verfassen und seine Handlungen von dem Standpunkte dieser Regeln aus, wenn er zu Bette ging, zu beurteilen. Er selbst gab sich von dem fruchtlos raisonierenden Charakter dieser Regeln Rechenschaft: „Gestern blieb ich stark von der Tatsache betroffen, daß alle die von mir mit so viel Mühe verfaßten Regeln in einer viel besseren Formulierung in dem Abcbuch enthalten sind.“ (S. die „Tagebücher“ vom Jahre 1853, als Tolstoj fünfundzwanzig Jahre alt war). ²⁾ S. Makowitzkij „Jasnopoljanskija Sapiski“

eine religiöse Stellungnahme zur Wissenschaft und Philosophie, als den Ausdruck eines unbegrenzten Durstes nach dem Allwissen, gänzlich ab. Er betrachtet beständig die Wissenschaft nicht im Zusammenhange mit allem anderen, sondern ganz vereinzelt. Er empfindet nicht den tiefen organischen Zusammenhang, der zwischen allgemeinsten und speziellerten Wissensproblemen, zwischen der theoretischen Wissenschaft und der praktischen (wie die Medizin, die Technik, die Politik, die Pädagogik) besteht. Der schöpferische Enthusiasmus eines Erfinders bleibt ihm absolut verschlossen. In seinen Schriften spricht er nur von dem intellektuellen Egoismus der Gelehrten. Darum bleibt für ihn jede Aeußerung einer desinteressierten Wißbegierde fremd, welche in keinem direkten Verhältnisse zur sittlichen Selbstvervollkommnung steht. Jedesmal, wenn er mit solchen Aeußerungen in Berührung kommt, entgleiten ihm die absichtlich rauhen Ausdrücke, die durch Erregung hervorgerufen sind. Das Buch K. R. Kotscharowskijs über die „russische Gemeinde“ brachte ihn in höchste Entrüstung; er wollte nicht seinen Sohn, der das Buch mit lauter Stimme las, anhören und entfernte sich aus dem Zimmer, da der Verfasser, indem er die Frage nach der Entstehung der Gemeinde behandelt, sich in geschichtliche Exkurse theoretischen Charakters einläßt, statt darauf hinzuweisen, daß die Gemeinde ihre Herkunft einer moralischen Quelle verdankt: derjenige, der viel Erde hatte, wollte einen Teil derselben den Armen überlassen. Bevor er ganz wegging, sagte Tolstoj über die Gelehrten folgendes: „Andere müssen ihre Nachtgeschirre wegschaffen, sie aber essen, haben alles zu ihrer Verfügung und darum eben beschäftigen sie sich mit solchen Nichtigkeiten.“ Evidentermaßen wußte Tolstoj nicht, daß in dem Gefängnis, wo Kotscharowskijs saß, die Gelehrten gar keine besonderen Komoditäten genießen. Obgleich er das ganze Leben hindurch sich für die Erfolge der Technik (z. B. für die Kinematographie) interessierte, behandelte er doch dieselbe immer mit Verachtung. Z. B. schrieb er im Jahre 1857 an Turgeniew folgendermaßen über die Eisenbahn: „Die Eisenbahn verhält sich zur Reise ebenso wie das Bordell zur Liebe. Es handelt sich um etwas ebenso Bequemes, aber auch ebenso unmenschlich Maschinenmäßiges und tödlich Einförmiges²⁾.“

19. In dem Prozesse der Entwertung der künstlerischen Werte zeigte dann Tolstoj nicht selten eine ungewöhnliche Verachtung dessen, was die anderen für ein Heiligtum hielten. Stellen wir uns vor, daß plötzlich, während wir jenen Teil eines der letzten Beethovenschen Quartette anhören, der den Titel: „Heiliger Dankgesang eines Genesenen an die Gottheit“ trägt, jemand ein vulgäres Tanzlied anhebt. Etwas Aehnliches finden wir bei Tolstoj: der Gedanke von den letzten Schöpfungen Beethovens erweckt in ihm einen launigen Wunsch. Was für eine Erleichterung würde das Publikum empfinden, das in einem Konzertsale auf die Ausführung einer der letzten Schöpfungen Beethovens wartet, wenn man plötzlich einen Trepak oder einen Czardas anhört! Tolstoj gibt sich nicht die Rechenschaft darüber, daß alle Formen des musikalischen Schaffens wachsen und immer organisch wachsen und daß ein Individuum außerstande sei, unabhängig von der Geschichte der Musik zu schaffen. Er wendet sich heftig gegen die Konservatorien und gegen alle musikalischen Traditionen und stellt denselben das einfache Volkslied ohne jede Begleitung gegenüber, das aus dem Lyrismus („Die Aufzeichnungen aus Jasnaja Poljana“), 1922, S. 60. ²⁾ S. die Briefe Tolstojs an Turgenjew vom 28. März und 9. April 1857.

eines Sängers unmittelbar herausfließt. „Ich hörte dem kontrapunktischen Gesange zu ... Das ist die Vernichtung der Musik, ein Entstellungsmittel derselben. Da gibt es keine Gedanken, keine Melodie, sondern es wird eine beliebige sinnlose Folge von Tönen genommen und aus der Verbindung solcher nichtiger Reihenfolgen wird ein langweiliger Schein von Musik herausgekünstelt. Man fühlt eine wahre Erleichterung, wenn der letzte Akkord schon vorbei ist¹⁾.“ Evidentermaßen hält Tolstoj den Kontrapunkt für eine gelehrte Erdichtung der Konservatoriumsprofessoren und hat keine Ahnung von der bemerkenswerten Entdeckung, die Melgunow im Jahre 1879 machte, indem er feststellte, daß das russische Volk, d. h. die des Lesens unkundigen Bauern und Bäuerinnen schon von jeher nach dem Kontrapunkte singen. Freilich erlernten sie diesen Kontrapunkt nicht in den Konservatorien, sondern er wurde überliefert und vervollkommen, indem er ebenso wie die Melodie selbst, von einer Generation zur anderen überging: die Hackbrett- und Pandoraspieler, Greise und Greisinnen, die die Jungen im Gesange unterrichteten, wurden zu den Trägern der Tradition. Kastalskij bewies in seinem hervorragenden Buche über „das musikalische System des russischen Volksliedes“, wie wesentlich gesetzmäßig und originell die Prinzipien sind, die von Dutzenden der nachfolgenden Generationen unbewußt ausgearbeitet wurden. Einmal äußerte Tolstoj den Gedanken, daß freilich, wenn infolge irgendeiner Katastrophe die ganze menschliche Kunst der Vergangenheit zugrunde ginge, das Verschwinden einiger wertvoller Werke zu bedauern wäre, aber im Grunde genommen, würde eine solche Katastrophe für die weitere freie Entwicklung der Kunst äußerst günstig sein. In Wahrheit führt die Idee der Vereinfachung und Vulgarisierung der Kunst mit logischer Notwendigkeit zur Vernichtung derselben. Könnte vielleicht überhaupt die Rede von einer Kunst sein, wenn alle ihre Bände mit den tausendjährigen Traditionen (nicht mit der Routine) der Vergangenheit gebrochen würden? Tolstoj hatte, wie es scheint, keine Ahnung davon, daß sogar in dem Singen der Wilden von Papua die Tradition der ruhmvollen Volksänger eine wichtige Rolle spielt: man ahmt dieselben nach und überträgt ihre Melodien von einem Texte auf einen anderen, worauf Große in seinem Buche über die „Anfänge der Kunst“ hinweist. Sogar der geniale Künstler, dem wir die bewunderungswürdigen Fresken der altamirischen Höhle verdanken, hatte sicher seine Vorgänger.

20. Der Gedanke von dem Weibe erweckt in Tolstoj nach der Assoziation denjenigen vom Teufel, wie in einem Mönchsketen, der in dem Weibe nur eine Versuchung sieht. „Das Weib — so erzählen wirklich die Sagen — ist das Werkzeug des Teufels. Es ist überhaupt dumm, aber der Teufel leiht ihm seine eigene Vernunft, und es beginnt dann für denselben zu arbeiten. Zuweilen äußert es eine wunderbare Vernünftigkeit, Feinsichtigkeit und Beständigkeit und alles das nur um dann etwas Widriges zu machen; wo aber das Gegenteil geleistet werden soll, gelingt es ihm nicht einmal die einfachsten Dinge zu verstehen, nicht einmal mit dem Gedanken die Grenzen des Augenblickes zu überfliegen und weder die Aushaltung noch die Geduld (außerhalb der Kinderzeugung und Kinderpflege) zu bezeugen. Das alles betrifft das unchristliche, unkeusche Weib, wie in Wirklichkeit alle Weiber unserer christlichen Welt auch sind¹⁾.“ Tolstoj schätzt das Weib noch niedriger als Schopenhauer. Die Beurteilung aller christ-

¹⁾ S. Dnjewnik („Tagebuch“) vom Februar 1897.

lichen Weiber als eines Werkzeuges des Teufels erinnert mich an Prszybyszewski, der behauptet, daß das Weib diejenige Schnur ist, mit welcher der Teufel die Seele des Sünders in die Hölle zieht. Andererseits aber ist das unabwehrlbar Verführerische der weiblichen Schönheit und die verderblichen sittlichen Folgen der Unzucht in der „Kreuzersonate“ und in „Vater Sergius“ in einer solchen Form dargestellt, daß sie an die orientalischen Asketen, Verfasser der Predigten gegen die Unzucht in „Dobrotoljubie“ („Willfährigkeit“, Bd. V) erinnern, wo man liest, daß der Mensch ohne eine besondere Unterstützung seitens der göttlichen Gnade ganz kraftlos ist, gegen die Unzucht zu kämpfen, und daß ein Mönch, wenn er ein schönes Weib betrachtet, durch die Assoziationen die entgegengesetzten Bilder in sich hervorrufen, d. h. sich einbilden soll, daß es noch bei Lebzeiten fault, daß die Haut ihm berstet, und daß darunter unzählige Würmer hervorkriechen.

Wenn die Menschen zum geschlechtlichen Zusammenleben getrieben sind, so geschieht es, damit die Vollkommenheit, an die eine Generation nicht gelangen konnte, in der nachfolgenden Generation erreicht werde. Die göttliche Weisheit ist in dieser Beziehung erstaunlich: dem Menschen ist vorgeschrieben worden, sich zu vervollkommen: „Seien sie vollkommen wie ihr Vater im Himmel es ist.“ Das sicherste Merkmal der Vollkommenheit ist aber die Keuschheit — nicht nur in der Praxis, sondern auch im Innern der Seele, d. h. eine vollkommene Befreiung von der geschlechtlichen Wollust. Wenn die Menschen die Vollkommenheit erreichten und keusch würden, so hörte das menschliche Geschlecht auf zu existieren und hätte es keinen Zweck mehr, auf der Erde weiter zu leben, da die Menschen dann wie die Engel würden, die weder sich beweiben noch heiraten, wie es im Evangelium gesagt ist. Aber solange die Menschen die Vollkommenheit noch nicht erreicht haben, erzeugen sie die Nachkommenschaft, welche sich vervollkommnet und an dasjenige zu gelangen sucht, was Gott zu erreichen befohlen hat, und nähert sich allmählich der Vollkommenheit. Wenn aber die Menschen sich wie die Kastraten benähmen, so hörte das menschliche Geschlecht zu existieren auf und könnte nie zur Vollkommenheit gelangen, um so den Willen Gottes zu erfüllen.

21. Es scheint mir fortwährend, daß der Endpunkt dieser Aera sich nähert, und daß die neue Aera im Begriffe ist im Zusammenhange damit anzubrechen, daß auch mein Leben zugleich zu Ende kommt, und daß ein neues Leben für mich beginnt . . . 1)

Der Anarchismus, der, wie es Bourdeau annimmt, vielleicht zuerst Tolstoj von Proudhon suggeriert wurde, geht in seinem Bewußtsein als ein notwendiges Moment in die allgemeine Entwertung der Werte ein. Für Tolstoj, wie früher auch für Schopenhauer und für die buddhistischen Mönche besteht das letzte Ideal in der Einsiedelei, oder, wie Ch. Gide sich ausdrückt, in dem „ökonomischen und politischen Nirwana“.

Indem Tolstoj seine Aufmerksamkeit auf die Idee Gott — Liebe konzentriert, läßt er sich auch hier — auf dem religiösen Gebiete — von den Impulsen einer Kontrast-Assoziation beherrschen. Es handelt sich keineswegs um eine kalte Heiligtumsspötere, sondern um eine unaufhaltsame Aeußerung der Leidenschaft, die in rauhen und scharfen Worten den Objekten des kirchlichen Glaubens

1) S. die Briefe an N. N. G. vom Jahre 1894.

gegenüber zum Ausdrucke kommt. Für diesen qualvollen, wie eine Lawine wachsenden Prozeß der Entwertung der Werte sieht Tolstoj das ersehnte Ende voraus. Nachdem die Erbsünde der Sinnlichkeit (das radikale Böse bei Kant) erlöst und der Mensch durchgängige Vollkommenheit ohne Wissenschaft, Kunst, Staat, Kirche, Wirtschaft und Geschlechtsliebe erreicht hat, soll als eine natürliche Folge daraus auch das Aufhören des menschlichen Geschlechtes stattfinden.

22. Die Idee des Guten steht bei Tolstoj über derjenigen der Wahrheit und der Schönheit. Infolge einer solchen gegenseitigen Trennung der drei philosophischen Hypostasen mußte auch der sittlich-religiöse Inhalt des Lebens im Prozesse der Entwertung der Werte äußerst verarmen. Freilich, man kann sich das religiöse Leben des primitiven Menschen auch ohne ein entwickeltes Wissenschaftssystem und ohne eine sich breit erstreckende künstlerische Tätigkeit vorstellen, aber für einen Menschen, dem die religiöse Bedeutung der Erkenntnis und diejenige der Kunst schon aufgegangen ist, ist der Rückgang zu einem solchen sittlichen Primitivismus auch ohne Verringerung der ethischen Werte unmöglich. Die Religion der reinen Moral führt in einer verhängnisvollen Weise zur Enttäuschung über die Moral selbst und schließlich auch zu derjenigen über Gott selbst, zur *désenchantement de Dieu*¹⁾. Und bei Tolstoj läßt sich bemerken, daß er sich vor dem Tode dieser schrecklichen letzten Grenze näherte. Eine seiner letzten Aufzeichnungen verrät in der Tat, daß er zuletzt sich über das Evangelium, d. h. über die christliche Ethik enttäuscht fühlte. Noch früher entdeckte er, wie Romain Rolland darauf hinweist, eine Aeußerung des Egoismus in dem Grundgebote des Christentums „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.“ Es schien ihm unglaublich, daß Christus so lehren sollte, und er dachte, daß der Text des Evangeliums hier verdorben wurde, und daß man dieses Gebot folgendermaßen lesen darf: „Liebe deinen Nächsten wie Gott.“ Es ist höchst bemerkenswert, daß wir eine ähnliche Korrektur des Grundgebotes des Christentums auch bei Auguste Comte finden, der ebenfalls darin eine Aeußerung des Egoismus erblickte und vorschlug, dasselbe durch ein anderes — „*amem te plus quam me nec me nisi propter te*“ — zu ersetzen.

Die Heiligkeit setzt die Harmonie zwischen der Liebe zum Nächsten und derjenigen zum Fernen voraus, — eine Harmonie, die ein Heiliger intuitiv begreift. Das ethische Rasoniertum verletzt diese Harmonie. Die abstrakte Liebe zum Fernen gerät in einen Konflikt mit der konkreten Liebe zum Nächsten und beginnt dieselbe zu verdrängen. Das sehen wir eben bei Tolstoj im Zusammenhange mit seinem metaphysischen Idealismus, wo alles Konkret-Individuelle sich in einem unpersönlichen Gott — Liebe auflöst. Das Verdrängen der Liebe zum Nächsten durch die Liebe zu jedermann und dieser letzten Liebe durch diejenige zu Gott führt gleichfalls zur Ent-

1) In einem Briefe an Strachow schreibt Tolstoj: „Die Moral ist nicht bloß nutzlos, sondern sie ist sogar schädlich.“ Ich glaube, daß Tolstoj damit sagen wollte, daß die alltägliche traditionelle Moral mit ihren Schablonen schädlich ist. Ich möchte diesen Aphorismus auch auf die Moral, die das Gute von der Wahrheit und der Schönheit trennt, angewendet sehen, denn eine solche Moral ist wegen ihrer Einseitigkeit nicht nur schädlich, sondern sie trägt auch die Elemente der Selbstzersetzung in sich.

täuschung über Gott. Freilich äußert Tolstoj bis zum Tode stoßweise eine wirk-
same Liebe eben zu seinen Nächsten, aber sein idealistischer Monismus, sein
Streben danach, in der Metaphysik alles zu vereinheitlichen und in einem Prin-
zipie versenken zu lassen, führt ihn in einer verhängnisvollen Weise zur radi-
kalen Entwertung auch der ethischen Worte. Polner schreibt über Tolstoj, daß
sein Ideal ein gleiches Wohlwollen allen Menschen und insbesondere den Fein-
den gegenüber war. Damit eben erklärt sich sein Streben, in sich die Liebe zu
seinem Nächsten zu unterdrücken und die „Liebe zu Herodes“ zu pflegen.

Diese qualvolle Entzweiung zwischen der Liebe zum Individuum und
den Individuen und derjenigen zu allen und allem ist mit einer außerordentlichen
Exaktheit von dem höchst begabten Grillparzer folgendermaßen dargestellt:

Doch teilst du deine Liebe in das All,
Bleibt wenig für den einzelnen, den nächsten
Und ganz dir in der Brust nur noch der Haß,
Die Liebe liebt den nahen Gegenstand,
Und alle lieben ist nicht mehr Gefühl!
Was du Empfindung wähnst ist nur Gedanke,
Und der Gedanke schrumpft dir ein zum Wort
Und um des Wortes willen wirst du hassen...

(Libussa, V.)

Die idealistische Metaphysik Tolstojs gibt den Schlüssel zum
Verständnis seiner ethisch-religiösen Ideen, welche in ihrer ganzen Pa-
radoxie in einem notwendigen Zusammenhange mit derselben stehen. Und wenn
seine metaphysische Weltkonzeption auch nicht originell ist, so erweist er sich
unzweifelhaft in der ethisch-religiösen Beziehung als einer der mächtigen Er-
wecker des Gewissens der Menschheit.

Die Lehre Wl. Solowjows von der Evolution.

Von Nikolaj Losskij (Prag).

Bei der Lösung jedes beliebigen Problems geht Wl. Solowjow von der Idee
des Absoluten und derjenigen Gottes aus. Auch seine Lehre von der Evolution
macht davon keine Ausnahme; darum kann sie als supernaturalistische be-
zeichnet werden.

Ich gedenke zu versuchen, seine Lehre von der Evolution mit Hilfe eines
Vergleiches derselben erstens mit ihrem äußersten Antipode, dem naturalisti-
schen Evolutionismus, und zweitens mit der Evolutionslehre, die in der Mitte
zwischen diesen beiden extremen Ansichten steht, zu beleuchten.

Die im Geiste des Naturalismus konstruierte Philosophie der Evolution
bedient sich nur der naturwissenschaftlichen Begriffe; sie nimmt nur die mecha-
nischen, physisch-chemischen Faktoren in Betracht. In seiner reinsten Form läßt
sich der naturalistische Evolutionismus auf dem Boden der mechanistisch-mate-
rialistischen Weltanschauung entwickeln, die einen unorganischen Charakter
hat¹⁾. Als Grundlage der Welt nimmt diese Lehre die Elemente an, d. h. die
einfachsten Seinsarten (Atome, Elektronen, das einfachste Sein überhaupt, das
die Naturwissenschaft entdecken kann); jedes komplizierte inhaltsreiche Sein
entsteht dieser Lehre nach gänzlich aus dem einfachen Sein, hängt von dem-
selben ab, ist von ihm erzeugt.

Der Begriff des Schaffens läßt sich nicht in den Rahmen dieser Weltan-
schauung einpressen. Darum, was für Evolutionsstufen seine Anhänger auch
finden, und welchen Seinstypen sie auch begegnen können, sie leugnen schon im
voraus die unauflösbare Eigenart derselben und bemühen sich, dieselben nur
als eine mehr oder weniger komplizierte Kombination derselben einfachsten
Elemente, als ein Resultat der Differenziation, der Integration und der Koordi-
nation der Vereinigungen derselben zu deuten. Eine solche Weltanschauung ist
qualitativer Monismus, welcher die Existenz der eigentümlichen, auf die
einfachsten Elemente nicht zurückführbaren, qualitativ verschiedenen Seins-
gebiete bestreitet.

Ein anderer charakteristischer Zug dieser Weltansicht, bei welchem wir
uns hier aufhalten müssen, besteht in der Verleugnung der Existenz der objek-
tiven Werte, Bedeutungen und Ziele, in der Ablehnung jeder Theologie, in dem
einseitigen und ausschließlichen Geltenlassen der kausalen Weltbetrachtung
und in dem Zurückführen der Welt nur auf ein blindes Spiel der mechanischen
Kräfte. Wenn ein Vertreter des naturalistischen Evolutionismus sich erlaubt, von
der Welt von dem Standpunkte der Werte aus zu sprechen, so hat er dabei nur
subjektive, relative Werte im Auge, wie sie von dem Standpunkte eines gege-
benen Wesens, und zwar in Beziehung auf seine Selbsterhaltung bestehen. Dabei
erweist sich, daß seine Wertungen sich scharf von dem unterscheiden, wie wir
verschiedene Sphären der Erscheinungen bei einem unvoreingenommenen, un-

1) S. mein Buch „The World as an Organic Whole“, Oxford University Press, London, 1928.