

auch nicht zu sich selbst (vgl. ebd. XII/15,20). Der *defluxus angeli et animae hominis in abyssum profundi tenebrosi* aber war ein auf freier Entscheidung, Hochmut und anmaßender Eigenliebe beruhender Absturz aus dieser ersten, integren Seinsbeschaffenheit. Und hätte in der Kraft des göttlichen Logos nicht all ihr gehorsamer Geist zu ihm gehalten, die gesamte ursprüngliche Schöpfung wäre zu abgründiger Finsternis geworden. Denn ohne Gottes Liebe wäre auch sie Finsternis und Abgrund in sich (*indicaverunt abyssum universae spiritalis creaturae, nisi ... inhaereret tibi omnis oboediens intelligentia ... Alioquin et ipsum «caelum caeli» tenebrosus abyssus esset in se; ebd. XIII/8,9*).

So kann denn das nach der Divergenz vom »Punkt Alpha« sichtbar in Erscheinung getretene Weltall nur durch den Zug hinauf in der Liebe Christi aus dem Geist Gottes (*sublevatione caritatis Christi per spiritum dei; ebd. XIII/7,8*) zum »Punkt Oméga« konvergieren, bis er aus dieser Zerstreuung und Entstellung hier alles zusammengreift und zu Gestalt und Gefüge macht auf ewig (*colligas totum a dispersione et deformitate hac et conformes atque confirmes in aeternum; ebd. XII/16,23*). Das ist der eigentliche Sinn des religiösen Evolutionismus sowohl bei Augustinus als auch bei Bulgakov, Teilhard de Chardin und Solov'ev: *donec ordinatissimo conventu completur universum* (ebd. XIII/28,43) — bis zur wohlgeordneten Zusammenstimmung des Ganzen. »Dies« *autem »septimus« sine vespera est nec habet occasum* (36,51): *Svet nevečernij* — Licht ohne Abend und Untergang, unvergängliches Licht (Bulgakov).

Was bietet die Philosophie von Vladimir Solov'ev dem Bewußtsein der Gegenwart?

Ot marksizma k idealizmu — Sbornik statej [1896—1903] [Vom Marxismus zum Idealismus — Artikelsammlung [1896—1903]].

Erstveröffentlichung als Buch St. Petersburg 1903. Hier aus dem 7. Aufsatz »Čto daet sovremennomu soznaniju filosofija Vladimira Solov'eva?« (*Was bietet die Philosophie von Vladimir Solov'ev dem Bewußtsein der Gegenwart?*), aaO., S. 195—262. Erstveröffentlichung dieses Aufsatzes in der Zeitschrift »Voprosy filosofii i psichologii« (Moskau), XV, Heft 1—2 (1903).

Einer der wesentlichsten Aspekte der Publizistik Solov'evs besteht darin, daß er die nationale Frage richtig gestellt und gelöst hat. Der Kampf Solov'evs mit den Epigonen [den unschöpferischen Nachahmern] des slavofilen Denkens ist allgemein bekannt, und man hält — so scheint es — diesen Kampf für sein von niemandem bestreitbares Verdienst. Um so wichtiger und interessanter ist eine Bestimmung der wirklichen Ansichten Solov'evs in ihrem Gesamtumfang.

Er war in seiner Polemik gezwungen, die Extreme des Nationalismus zu bekämpfen und sich mit dem Rücken zur Idee der nationalen Zugehörigkeit [des Nationseins] zu stellen. Dadurch kann bei manchen der Eindruck entstehen, Solov'ev sei ein Kosmopolit [ein Weltbürger] oder, was praktisch das gleiche ist, ein »Westler« [gewesen]. In Wirklichkeit ist das aber völlig unzutreffend. Solov'ev war ein Anhänger des Universalismus, jedoch nicht eines negativen, kosmopolitischen [weltbürgerlichen], unvölkischen, sondern eines positiven oder übervölkischen. Er wiederholt[e] oft, daß das Christentum die Volkstümer nicht leugne, wenngleich es selbst übervölkisch sei. Nach seiner [Solov'evs] Meinung »ist das Volkstum oder die nationale Zugehörigkeit [das Nationsein] eine positive Kraft und jedes Volk seiner besonderen Eigenart entsprechend für einen besonderen Dienst bestimmt. Die verschiedenen Volkstümer sind verschiedene Organe im ganzen Leib der Menschheit — für den Christen ist dies eine unverkennbare Wahrheit.«¹

Solov'ev teilte zwar durchaus den Glauben der Slavofilen an die »ideal-religiöse Berufung des russischen Volkes«, lehrte aber, daß »die Idee der kulturellen Berufung nur dann begründet und nutzbringend sein kann, wenn diese Berufung nicht als ein scheinbares Privileg [Vorrecht], sondern als wirkliche Verpflichtung, nicht als Herrschaft, sondern als ein Dienst aufgefaßt wird«. In den Händen Solov'evs wurde die Idee des als kulturelle Sendung zu verstehenden

Volkstums zu einem Mittel des Kampfes gegen den Nationalismus gemacht, und die ganze vernichtende Kraft der Angriffe Solov'evs [auf den Nationalismus] ist gerade dadurch zu erklären: Er bekämpft den Nationalismus nicht mit leeren Händen, nicht im Namen eines wirkungslosen und abstrakten Kosmopolitismus [Weltbürgertums], sondern in der Weise, daß er — mit dem Nationalismus auf gemeinsamem Boden stehend — die nationale Zugehörigkeit [das Nationsein] als eine positive Kraft anerkennt. Das letzte Wort Solov'evs bestand nicht in den Vermächtnissen des Kosmopolitismus [des Weltbürgertums], das die nationale Zugehörigkeit [das Nationsein] eine Schimäre [ein Trugbild] oder [nur] eine natürliche Tatsache sei, die keinerlei prinzipielle Bedeutung habe, sondern in dem christlichen Gebot: »Liebe alle anderen Völker wie dein eigenes«.

Das europäische Denken hat im Hinblick auf die nationale Frage weder in allen [früheren] Jahrhunderten seiner Existenz noch besonders im 19. Jahrhundert jemals eine solche Höhe erreicht; man braucht sich nur an den beschränkten Patriotismus Fichtes und Hegels zu erinnern. Gegenwärtig wird die nationale Frage entweder im Geiste des Kosmopolitismus [des Weltbürgertums] oder aber [im Geiste] des zoologischen Patriotismus entschieden. Solov'ev hat [jedoch] die Möglichkeit eines höheren Gesichtspunktes gezeigt, der die Beschränktheit der bisherigen Auffassungen beseitigt: Er stellte und löste die[se] Frage im Geiste des positiven christlichen Universalismus.

Um Solov'evs Ansichten in bezug auf die nationale Frage, die sich in der Polemik mit dem slavofilen Denken herausbildeten, zu verstehen, ist es erforderlich, letzteres wenigstens kurz zu kennzeichnen. In der russischen Literatur und Lebenswirklichkeit stellen das slavofile und das westlerische Denken zwei intellektuelle Strömungen dar, die sich nicht nur durch ihren Bezug zur nationalen Frage, sondern [darüber hinaus] durch die Grundlagen der gesamten Weltanschauung unterscheiden. Und wengleich die alten Formen sowohl des slavofilen als — möglicherweise — auch des westlerischen Denkens abgestorben sind, so ist der Streit zwischen den beiden Weltanschauungen [selbst doch] bei weitem [noch] nicht beendet; er wartet noch [immer] auf seine Entscheidung, die in einer höheren Synthese der positiven Elemente sowohl der einen als auch der anderen [Weltanschauung] bestehen muß.

Das ursprüngliche slavofile Denken ist eine ebenso ideelle gesellschaftliche Strömung wie das westlerische Denken. Beide Richtungen gingen von der Negation [Ablehnung] des Bestehenden aus, beide litten in gleicher Weise unter der Zensur und waren für die Regierung Nikolajs [des I.] in gleicher Weise verächtlich. Andererseits aber lehnten beide Richtungen sich gegenseitig so entschieden ab, daß sie einen erbitterten

Dauerkrieg [gegeneinander] führten. Für dieses ursprüngliche slavofile Denken des Chomjakov-Kreises sind die folgenden Züge [Merkmale] kennzeichnend.

Erstens: Die Slavofilen betrachteten den westlerischen Kosmopolitismus ihrer Gegner als etwas Negatives und sahen in der nationalen Zugehörigkeit [im Nationsein] eine positive Kraft. Sie hatten die Idee der nationalen Berufung klar erkannt und zum Ausdruck gebracht. Unabhängig von den theoretischen Unterschieden waren natürlich sowohl die Slavofilen als auch die Westler gleicherweise von dem leidenschaftlichen Gefühl der Liebe zum unterdrückten Heimatland und von flammendem Haß gegen dessen Unterdrücker durchdrungen. Aber diese praktische Übereinstimmung macht[e] die philosophischen Meinungsverschiedenheiten keineswegs zunichte. Da ich der Auffassung bin, daß die Idee der nationalen Zugehörigkeit [des Nationseins] ein notwendiges Element der Weltanschauung, der Kosmopolitismus [das Weltbürgertum] jedoch — wie Turgenev einmal sagte — dummes Zeug ist, so glaube ich, daß hier die Slavofilen, nicht aber die Westler recht hatten und daß in dieser Hinsicht die Zukunft der slavofilen Ansicht gehört.

Zweitens: Die Slavofilen stellten sich von Anfang an auf philosophischen und religiösen Boden. Sie errichteten ihre Weltanschauung zu allen Zeiten ihres [der Slavofilen] Bestehens bewußt und unwandelbar auf den Grundlagen der Metaphysik und der Religion [die Einzelheiten ihrer philosophischen und religiösen Meinungen lasse ich beiseite, da gegenwärtig wohl kaum jemand sie voll und ganz aufrecht erhalten wird]. Im Gegensatz dazu war in der westlerischen Literatur von Belinskij bis zu den heutigen Publizisten die Philosophie des Atheismus, zu deren unterschiedlich auftretenden Formen der Positivismus, der Materialismus und der Agnostizismus gehören, fest verwurzelt. Wenn es zwischen beiden Strömungen nicht [etwa nur] ein Mißverständnis oder einen zufälligen Meinungsunterschied, sondern einen Punkt radikaler Verschiedenheit, eine regelrechte [unüberbrückbare] philosophische Kluft gibt, dann gerade hier. Welcher Tradition wird aber das junge Rußland, werden die künftigen Söhne eines freien Vaterlands folgen? Werden sie sich mit dem Atheismus und mit dem Positivismus begnügen, oder werden sie die Antworten auf höhere Fragestellungen des Geistes in der Metaphysik und in der Religion suchen? Eines steht außer Zweifel: Dazu bedarf es der Beseitigung einer wesentlichen Ursache, die zur Zeit den Durchbruch zu einem freien Denken in Rußland ernsthaft behindert, nämlich jenes Vorurteils, daß gewisse philosophische und religiöse Ansichten untrennbar mit bestimmten politischen Meinungen verbunden seien, daß der religiöse Mensch nur ein Reaktionsär sein könne, der Progressist [der

fortschrittliche Mensch] aber unbedingt Atheist sein müsse. Dieses Vorurteil hat – leider! – allzu viele geschichtliche Gründe auf seiner Seite, und deshalb kann es nur durch die Logik der Ereignisse behoben werden. Jedenfalls ist der angedeutete Zusammenhang nur faktischer, nicht aber innerer und logischer Art. Was die Grundlagen der philosophischen Weltanschauung der Slavofilen betrifft, so sind sie [die Slavofilen] den Westlern überlegen, und deshalb glaube ich, daß ihre philosophische Tradition letzten Endes den Sieg erringen und daß die russische Intelligencija der gängigen Philosophie des Positivismus kaum Zutritt zu ihr gewähren wird.

Die dritte Eigenart des ursprünglichen slavofilen Denkens besteht in seinem grundsätzlichen Demokratismus, der auf ökonomischem Gebiet in den Sozialismus übergeht [was in der Lehre vom sozialistischen Charakter der Landgemeinde [des gemeinschaftlichen Landbesitzes] und ganz allgemein im Gruppen- und Genossenschaftsprinzip zum Ausdruck kam, das eine Besonderheit gerade des slavofilen Denkens bildet]. Die slavofilen Forderungen nach einer Entwicklung des gemeinschaftlichen Landbesitzes und der Selbstverwaltung sowie der brennende Haß auf das bürokratische Prinzip hängen damit zusammen. Die Slavofilen standen grundsätzlich auf dem gleichen Boden der Liebe zur Freiheit und zum Volk wie die Westler. Diese dritte Eigenart des slavofilen Denkens, die es mit dem westlerischen Denken gemeinsam hat, stellt einen unausrottbaren Wesenszug der russischen Intelligencija dar, auf den sie natürlicherweise nicht verzichten kann, ohne daß sie aufhören würde, sie selbst zu sein.

Nun gehen wir zu den negativen Zügen [Merkmalen] der slavofilen Lehre über. Und da ist vor allem eine Neigung der Slavofilen zur politischen Romantik anzumerken, die sie zu einer verfälschenden Idealisierung der Wirklichkeit verführt und in mancher Hinsicht zu Reaktionen gemacht hat. Die Slavofilen begingen einen positiven Fehler mit der Annahme, daß Rußland im Vergleich zum Westen irgendeine neue Form der Gewährleistung der Menschenrechte erfinden könne. Sie wollten die Richtigkeit der Forderung »Wer A sagt, muß auch B sagen« nicht anerkennen. Und durch diesen ihren unglücklichen Fehler kompromittierten sie sich in den Augen jener unserer fortschrittlichen Gesellschaft mehr als durch alles andere. Denn obwohl ihr die Menschenrechte ebenso kostbar waren wie den Slavofilen selbst, suchte die fortschrittliche Gesellschaft Garantien für sie begründeterweise doch nicht dadurch, daß sie sich auf romantische Hirngespinnste stützte, sondern dadurch, daß sie die geschichtlichen Beispiele des Westens heranzog.

Bedauerlicherweise hat Vladimir Solov'ev, dessen politische Ansichten an Klarheit und Richtigkeit sehr zu wünschen übriglassen, sich von

der slavofilen Beschränktheit und Neigung zur Romantik nie ganz befreit. Im allgemeinen wiederholt[e] er die slavofile Lehre mit allen ihren Werten und Mängeln [wobei er sie noch mit den Zutaten einer eigenen schlechten und unhaltbaren Schematisierung, der berühmten Triade »Car' – Erstpriester – Prophet« versah]. In dieser Hinsicht läßt sich die betrübliche Schwäche des Philosophen [Solov'ev] jedoch dadurch erklären, daß seine politischen Ansichten noch nicht zum Abschluß gekommen waren, daß er auf Grund seines Naturells einen gewissen Hang zu abstraktem Denken hatte und daß er mit den Traditionen der Erziehung und des Milieus seiner Jugend nicht endgültig zu brechen vermochte. Deshalb sehe ich zwischen der allgemeinen Lehre und den politischen Ansichten des Philosophen [Solov'ev], welche letztere die Reaktionen so sehr zu ihrem Nutzen zu deuten belieben, wobei sie ihre eigenen dunklen Begierden mit seinem Ansehen bemänteln, keinen organischen Zusammenhang. Jedenfalls unterliegt es für mich keinem Zweifel, daß das slavofile Denken als politische Weltanschauung gestorben ist und niemals wieder auferstehen wird. In diesem Punkt muß es durch die Lehre des westlerischen Denkens ergänzt werden.

Das gleiche kann man auch in bezug auf den ökonomischen Bereich des slavofilen Denkens, also in bezug auf die alte Volkstümlerbewegung (*narodničestvo*) sagen, die sich in meinen Augen [nach meiner Meinung] unter dem Druck der geschichtlichen Tatsachen endgültig zersetzt hat. Dadurch ist auch die noch vor kurzem so scharfe Antithese zwischen Marxismus und Volkstümlerbewegung jetzt völlig verschwunden. Sowohl hinsichtlich der politischen als auch hinsichtlich der ökonomischen Auffassung des slavofilen Denkens ist [deshalb] der Nachruf »*Requiescant in pace*« angebracht.

Außer der Neigung zur politischen Romantik hat man einen zweiten negativen Zug [ein zweites abträgliches Merkmal] des alten slavofilen Denkens herauszustellen. Es ist dies seine nationale Ausschließlichkeit [Exklusivität], die Neigung zur nationalen Selbstverhimmelung [zum nationalen Eigenlob] auf Kosten des »verfaulenden« Westens. Dieser Nationalismus brachte in das slavofile Denken einen fremden Zusatz, der zwar den Obskuranten und Reaktionen überaus willkommen war, es aber in den Augen wohlmeinender Menschen bloß stellte. Man mag in den Extremen des westlerischen Denkens eine Entschuldigung für das slavofile Denken finden. Seitdem aber Solov'ev die ganze Verlogenheit eines solchen [slavofilen] Nationalismus entlarvt und den wirklichen, jeglicher Exklusivität feindlichen Gehalt der nationalen Idee aufgespürt hat, rennt man nur noch offene Türen ein, wenn man für den Kampf mit ihr [dieser nationalen Exklusivität] weiterhin viele Worte verliert.

Die ursprüngliche slavofile Lehre enthielt widersprüchliche Elemente. Und nachdem diese Elemente sich in der weiteren Entwicklung herausgebildet hatten und absondern begannen, bestimmten sie zwei Grundströmungen des slavofilen Denkens, dessen rechten und dessen linken Flügel. Der rechte Flügel entstand durch eine einseitige Fortentwicklung und Verstärkung der negativen Elemente [Merkmale] der slavofilen Weltanschauung. Die nationale Ausschließlichkeit fand ihren Theoretiker in der Person Danilevskijs, in dessen außerordentlich interessantes Werk »Rußland und Europa«⁶. Die Sicherungstendenzen brachte K. Leont'ev mit seiner Lehre von der »Einfrierung«⁷ um der Bewahrung willen höchst entschieden zum Ausdruck.⁸ Schließlich sagte die ursprüngliche politische Schwärmeri, von allen theoretischen Verbrämungen und Illusionen befreit und auf den Kult der rohen Gewalt zurückgeführt, ihr letztes Wort in Katkov⁷, dieser »Nemesis [strafenden Gerechtigkeit] des slavofilen Denkens«, und in seinen Epigonem, die endgültig das Recht verloren hatten, sich für Vertreter der idealen Strömung zu halten, und zum Niveau freiwilliger literarischer Anzeigen [Denunziationen] und des Spitzeldienstes herabgesunken waren.

Solov'ev war seinen Voraussetzungen nach dazu berufen, die Verlogenheit dieser Entartung des slavofilen Denkens anzuprangern. Stand er doch mit diesem Denken auf einem gemeinsamen theoretischen Boden. Der Angriff [Solov'evs] erwies sich gerade deshalb als so wirksam, weil er gewissermaßen im eigenen Lager erfolgte. Eine von den Westlern kommende Kritik hätte hier keine solche Überzeugungskraft haben können, da sie von einem fremden prinzipiellen Gesichtspunkt ausgegangen wäre. Es war notwendig, ohne Ablehnung der Idee der nationalen Zugehörigkeit [des Nationseins] zu zeigen, daß ein Patriotismus gewisser Art zoologisch und unsittlich ist, daß die christliche Religion sich weder mit einer Predigt des internationalen Hasses noch mit einer Predigt der Vergottung der Staatsmacht als solcher abfindet.

Wollte man hier den ruhmvollen und siegreichen Kampf Solov'evs gegen das Denken des rechten Flügels der Slavofilen darlegen, so müßte man den Inhalt der »Nationalen Frage« wiedergeben [Solov'evs Werk »Die nationale Frage in Rußland«, erste Folge 1883—1888, zweite Folge 1888—1891, erschien als vollständige Sammlung 1891 in St. Petersburg]. Ich beschränke mich [jedoch] nur auf die allgemeine Schlußfolgerung Solov'evs hinsichtlich des bewahrenden slavofilen Denkens: »Ungefähr die Hälfte der geschichtlichen Menschheit lebt von jeher aus dem Glauben an Gott als an eine absolute Kraft, vor welcher der Mensch vernichtet wird. Dieser Glaube fand seinen vollständigen Ausdruck in der muselmanischen Religion, die sich selbst Islam nennt,

was soviel wie Untertüchtigkeit oder Resignation vor der höheren Kraft bedeutet. Bei uns, in Rußland, kam mitten in einer pseudo-christlichen Gesellschaft [ebenfalls] ein solcher »Islam« zum Vorschein, nur mit dem Unterschied, daß er sich nicht auf Gott, sondern auf den Staat bezog. Der Prophet dieser neuen oder, besser gesagt, erneuerten Religion war Katkov in den letzten 25 Jahren seines Wirkens. Mit echt muselmanischem Fanatismus glaubte Katkov fest an den russischen Staat als an die absolute Verkörperung unserer völkischen Kraft. Wie für einen rechthabigen Befolger des Korans jegliche Abhandlung über das Wesen und die Attribute Gottes den Anschein müßigen Ge-redes oder einer verbrecherischen Schmähung hat, so sah Katkov in jeder idealen Anfrage, die an sein Götzenbild gerichtet war, entweder gedankenlose Phrasen oder einen heimlichen Verrat. Die unsichtbare völkische Kraft verkörpert sich in der sichtbaren Macht des Staates. Diese Macht hat es überhaupt nicht nötig, irgendeine Idee zum Ausdruck zu bringen, irgendeinem Ideal zu entsprechen. Sie bedarf keiner Rechtfertigung, sie ist eine Tatsache, sie ist einfach da, und das genügt. Den Menschen fordert man auf, sie bedingungslos und unwiderruflich anzuerkennen, sich ihr ganz und gar zu fügen und zu ergeben, kurzum — den Akt des »Islam« zu vollziehen.⁸

[Und weiter:] »In der letzten Zeit hat überall ein wesentlicher Wandel stattgefunden: Das Haupthindernis für den wahren Fortschritt besteht nicht [mehr] in der einen oder anderen Einrichtung, sondern in einer Verwilderung des Denkens und in einem Rückgang der gesellschaftlichen Sittlichkeit. Es wäre töricht, an einen endgültigen Sieg der dunklen Kräfte in der Menschheit zu glauben. Aber die nächste Zukunft bereitet solche Prüfungen für uns vor, wie sie die Geschichte [bisher] noch nicht kennengelernt hat. Tröstlich ist dabei [nur], daß die Sachlage klarer wird und gleichsam als Vorwegnahme eines furchtbaren Gerichts bereits eine gewisse Trennung des Weizens vom Unkraut [zu erfolgen] beginnt. Zumindest im Bereich der Ideen ist dies schon sehr deutlich [der Fall]. Die Vertreter der dunklen Kraft, die bisher, teilweise auf Grund eines Mißverständnisses, teilweise aus Heuchelei, Verteidiger »alles Heiligen und Hohen« waren, verstiegen sich schließlich bis zur grundsätzlichen Ablehnung des Guten, der Wahrheit sowie aller gemeinsamen menschlichen Ideale und schworen an Stelle des Namens Christi, den sie so sehr mißbraucht hatten, offen bei dem Namen von Ivan dem Drohenden. Hier ist nicht nur die Klarheit, sondern auch der Abschluß des Denkens tröstlich: Diese Richtung hat sich unverkennbar völlig ausgesprochen; ihre Vertreter haben weiterhin nichts mehr zu sagen und über nichts mehr zu reden.«⁹

Diese bedeutsamen Zeilen wurden vor mehr als 10 Jahren geschrieben,

doch wie sehr hat die Geschichte dieses Jahrzehnts die Richtigkeit des Urteils von Solov'ev bestätigt!

Trotz der Entartung der Rechten [des rechten Flügels] slavofilen Denkens hat dieses selbst doch auch Elemente einer positiven Entwicklung bei sich vorgefunden. Und diese [positiven] Elemente kamen in der Linken [im linken Flügel] des slavofilen Denkens zum Ausdruck. Ihre Vertreter sind Ivan Aksakov und jene Publizisten, die sich um ihn gruppiert haben, ferner Dostoevskij und Vladimir Solov'ev.¹⁰ Diese Strömung war — auf einer national-religiösen Grundlage — dem Demokratismus näher verwandt. Da aber das slavofile Denken widersprüchliche Elemente in sich enthielt, mußte es in seiner Entwicklung diese Widersprüche überwinden und sich von ihnen befreien. Vor allem gab es einen Widerspruch zwischen dem positiven Universalismus der christlichen Lehre, zu der das slavofile Denken sich bekannte, und dem Nationalismus im Sinne nationaler Ausschließlichkeit [Exklusivität]. Die ausgleichende Formel lieferte hier in der Puškin-Rede zuerst Dostoevskij, der in seiner Lehre vom Allmenschlichen und von der Allmenschlichkeit als dem Grundelement der russischen Seele schließlich den Damm durchbrach, der das [im Solov'evschen Sinne] »abstrakte« slavofile Denken vom »abstrakten« westlerischen Denken trennte und beide Strömungen durch eine Eingebung prophetischer Ekstase miteinander aussöhnte. Aber diese Aussöhnung war nur eine Prophezeiung, deren Gehalt man erstens in entsprechender Weise verstehen und sodann theoretisch begründen, zweitens aber durch praktische Verwirklichung erfüllen, d. h. zum Leitprinzip der Publizistik und der Politik machen mußte. Dostoevskij selbst ist erst am Ende seines leidvollen Lebensweges zu dieser prophetischen Anschauung gelangt; bisweilen hat er diesen Grundsätzen sogar in seiner eigenen publizistischen Tätigkeit durch Rückfälle in den Nationalismus, Chauvinismus und Antisemitismus gröblich widersprochen.

Das Vermächtnis Dostoevskijs erfüllte Solov'ev, der die [nationale] Frage nicht auf der Grundlage des Faktums (ob es nun zutrifft oder nicht) der Allmenschlichkeit des russischen Volkes, sondern auf prinzipiellem Boden löste. Er verkündete das Prinzip, das die Rechte jeglicher nationalen Zugehörigkeit [jeglichen Nationseins] anzuerkennen seien, und stellte als höhere Norm der internationalen Beziehungen den Grundsatz der Liebe und nicht des Hasses der Völker untereinander auf. Dadurch wurde der innere Widerspruch des slavofilen Denkens überwunden und beseitigt. Auf diese Weise vollzog Solov'ev in den Grundzügen die wünschenswerte Synthese des slavofilen und des westlerischen Denkens, den nationalen Universalismus.

Hier folgt jedoch ein kleines oder sogar ein bedeutsames »Aber«. Wir sahen bereits, daß das slavofile Denken solche Elemente enthielt, die

einen Katkov und seinesgleichen hervorzu bringen vermochten. Diese politische Schwärmerei aber, die zugleich eine nationale Eigenbrötchlei darstellt, sonderte das slavofile Denken von den demokratischen Elementen unserer Intelligencija ab, wohingegen das westlerische Denken, das der Wirklichkeit direkt in die Augen blickte, gerade in seiner Freiheit von den politischen Vorurteilen des slavofilen Denkens die Hauptanziehungskraft besaß. Die ursprüngliche Weltanschauung des slavofilen Denkens muß sich von dieser ihrer unglücklichen Besonderheit unbedingt freimachen, da weder Dostoevskij noch Solov'ev sie von ihr befreiten.

Dostoevskij hat mit Aksakov an allen Vorurteilen des slavofilen Denkens festgehalten, wonach ein Höchstmaß völkischer Freiheit auch ohne jegliche im Westen bestehenden Rechtsgarantien für sie erreichbar sein soll. Mit der Ansicht, daß die westliche Freiheit für uns nicht genüge, erwies Dostoevskij sich aber praktisch als ein politischer Reaktionsär. Solov'ev, der Rechtsgarantien [für die völkische Freiheit] zu schätzen verstand, spottete über die Vorurteile der Slavofilen, wonach jegliche Rechtsgarantien dem Geist des russischen Volkes zuwider sein sollen, und war begründeterweise der Ansicht, daß damit einer prinzipiellen Rechtlosigkeit das Wort geredet werde. Solov'ev selbst hat aber, wie wir bereits wissen, nicht alle Schlußfolgerungen gezogen, die sich aus einer Anerkennung der Bedeutung und Notwendigkeit von Rechtsgarantien [für die Freiheit] ergeben. Denn hieraus kann folgerichtig nur auf eine Konsequenz geschlossen werden — auf das politische Credo des russischen westlerischen Denkens.

Dieser Schritt bleibt hinsichtlich des Freimachens der slavofilen Lehre und ihrer Ergänzung durch die positiven Elemente des westlerischen Denkens auch jetzt [noch] zu tun. Ein solcher Schritt wird auf absolut keine prinzipiellen Einwände stoßen können. Denn die nationale Zugehörigkeit [das Nationsein] besteht nicht in diesen oder jenen geschichtlichen Überresten, sondern es bildet eine positive geistige Kraft, die zu ihrer vollständigen und freien Entfaltung eine Beseitigung solcher Überreste erforderlich macht.

Das reformierte slavofile Denken oder, besser gesagt, der nationale Universalismus wird sich nach dem Vollzug seiner endgültigen Umwandlung als fähig erweisen, für die fortschrittlichen Elemente unserer Gesellschaft auch zum politischen Banner zu werden und zugleich deren philosophischen und religiösen Durst zu stillen. Die wankenden Grundlagen der positiven Weltanschauung des »westlerischen Denkens«, das jetzt wegen der mit ihnen verbundenen fortschrittlichen politischen Bestrebungen attraktiv ist, würde rasch seinen Reiz verlieren, sobald klar würde, daß der Übergang zu einer neuen Weltanschauung nicht dazu verpflichtet, diese [fortschrittlichen politischen

Bestrebungen] preiszugeben, und das hauptsächlich historische Mißverständnis des russischen Lebens [dadurch] schließlich beseitigt wäre. Jetzt ist es Zeit dazu!

Solov'ev hatte die Idee der christlichen Politik nicht nur gegen diejenigen zu verteidigen, die glaubten, sie bestehe in der Verkündigung prinzipieller Gewalt, sondern auch gegen diejenigen, die der Ansicht sind, ihre Grundforderung bestehe in der Verkündigung prinzipieller Gewaltlosigkeit. Ich meine [hier] die mit dem Namen von L. N. Tolstoj verbundene Botschaft [Lehre], daß man sich dem Bösen nicht mit Gewalt widersetzen solle. Der »große Schriftsteller der russischen Erde« hat im Hinblick auf das religiöse Leben der russischen Gesellschaft unsterbliche Verdienste. Denn er war der erste, der durch seine kraftvolle Botschaft die Aufmerksamkeit der russischen Intelligencija auf die Fragen der Religion lenkte — zu einer Zeit, wo man diese für ein überlebtes und veraltetes Vorurteil hielt.

In den letzten Jahren ist Tolstoj gleichsam zum sozialen Gewissen Rußlands geworden, das jegliche Unwahrheit ohne Ansehen der Person und schonungslos entlarvt. Er strebt danach, sein Christentum nicht nur zu einer Lehre, sondern vor allem zu einer Lebenswirklichkeit zu machen. Und diese Forderung stellt er allen, die sich Christen nennen. Schon ihrerwegen ist die Botschaft Tolstoj's ein ungeheuer großes religiöses Ereignis in der russischen Geschichte. Er machte sich dabei jedoch ein solches Verständnis der christlichen Lehre zu eigen, das von vielen als das einzig mögliche betrachtet wird, obwohl es zumindest umstritten ist. Ihm entsprechend gibt man die Lehre von der Widerstandslosigkeit gegenüber dem Bösen, die grundsätzliche Ablehnung des Staates und seiner Einrichtungen, der Wissenschaft und der Kultur sowie der ihr zugrunde liegenden Arbeitsteilung unvorsichtigerweise für das echte [authentische] Wesen der christlichen Lehre aus.

Viele, besonders solche, die der Religion indifferent oder feindlich gegenüberstehen, sind völlig unverholen der Meinung, daß der konsistente Christ die Kultur und den aktiven Kampf gegen das Böse ablehnen müsse. Es ist jedoch so, daß sowohl das eine als auch das andere in Wirklichkeit nur ein Zubehör des religiösen Ideals des Buddhismus darstellt. Aber dies ist keineswegs das Ideal der christlichen Religion, die lehrt, daß Welt und Geschichte ein gottmenschlicher Prozeß sind, der — seiner Absicht nach vortrefflich, seinen Ergebnissen nach notwendig — eine tätige Teilnahme [Mitwirkung] sowohl des einzelnen Menschen als auch der gesamten Menschheit erfordert. Das Ideal des Gottesreiches wird nicht nur in uns [selbst] verwirklicht, wo diese Verwirklichung eine Sache des persönlichen Gewissens und persönlicher Anstrengungen sein kann, sondern auch außerhalb von uns, [nämlich] als das Ideal einer normal eingerichteten [organisierten]

menschlichen Gesellschaft und zugleich damit [als] das Ergebnis der kulturellen Entwicklung der Menschheit. Eine negative Moral, Enthaltung vom Bösen und zugleich damit auch von einer tätigen Teilnahme am Leben, wo das Gute sich mit dem Bösen mischt, ist für den Buddhismus hinreichend. Denn er fordert ein mönchisches Einsiedlerleben, das mit einer Absage an die Welt verbunden ist. Das Christentum dagegen fordert die wirksame Tat und lehnt jeglichen Quietismus [als Liebe zu gottseliger Ruhe] ab.

Nichts vermag die Idee absoluter Verpflichtungen, die jeder einzelnen Person zugrunde liegen, so [überzeugend] zu fundieren wie die christliche Lehre vom göttlichen Wert und Wesen der menschlichen Seele. Das, was als Idee von Ewigkeit her bei Gott ist, was Gott nicht gering schätzt, darf sich auch selbst nicht gering schätzen. Und der Mensch übernimmt dadurch, daß er sich als den Träger eines absoluten Wertes erkennt, auch absolute Verpflichtungen. Die individuellen Kräfte und Fähigkeiten sind verschieden. Gleichwohl ist jede Person, wie klein und minderwertig sie auch erscheinen mag, schon deshalb unersetzlich, weil sie individuell ist, d. h. eine absolute Eigenart und Unwiederholbarkeit besitzt. Wir vermögen unsere Rolle in der Welt nicht zu begreifen. Sie [diese Rolle] erweist sich uns als eine Aufgabe, die man zu finden hat, aber sie ist [gegeben]. Wenn man nämlich aus der Welt auch nur ein einziges Sandkörnchen entfernt, dann zerstört man das gesamte Weltgebäude, das ein mechanisch zusammenhängendes Ganzes darstellt. Es gibt den bekannten Aphorismus, daß die Weltgeschichte anders [verlaufen] wäre, wenn Cleopatra eine etwas kürzere Nase gehabt hätte. Das gleiche kann man aber auch von der Nase Quasimodos sagen, obwohl uns ihre Bedeutung in der Weltgeschichte nicht so klar ist wie diejenige der Nase von Cleopatra.

Folglich lehrt uns das Christentum, daß das Werk der Geschichte eine wichtige, gute und notwendige Sache ist und daß die Verbindlichkeit unserer Beteiligung an ihm nicht durch das negative Gebot der Enthaltung, sondern durch die positive Forderung nach aktiver Teilnahme bestimmt wird. Geschichte und Kulturentwicklung sind jedoch eines und dasselbe. Die Kultur lehnt nur derjenige ab, der auch die Geschichte leugnet und den Bereich des Gottesreiches einzig und allein in uns [selbst], nicht aber auch außerhalb von uns sieht. Wenn aber dem so ist, dann reicht eine vereinfachte [simplifizierte], nur aus negativen Geboten bestehende Anleitung zum Handeln nicht aus, dann ist für das Handeln auch eine positive Zielsetzung erforderlich. Obwohl dieses Ziel in seiner Grundlage natürlich durch die Gebote der Religion bestimmt sein muß, vermag uns in bezug auf die möglichen Mittel, es zu erreichen, nur die Vernunft Aufschluß zu geben, welche die verschiedenen Mittel auswählt und wertet. Dabei ist es

durchaus möglich, daß sich unter den gegebenen Umständen ein solches Mittel als das einzig brauchbare erweist, das an sich — außerhalb seines Bezugs zum Ziel — verabscheuungswürdig und sogar von der Religion selbst untersagt zu sein scheint. Natürlich wird ein Anhänger der negativen Moral auf solche Mittel verzichten, dafür aber auch zur Rolle eines [bloßen] Beobachters verurteilt sein, der sich sowohl dem Guten als auch dem Bösen gegenüber in schändlicher Weise gleichgültig verhält. Als Ergebnis wird das herauskommen, was man im Evangelium das Durchsehen einer Mücke und das Verschlingen eines Kamels nennt.

In einem bemerkenswerten Aufsatz mit der Überschrift »Idole und Ideale« hat Solov'ev [1891] die Kultur gegenüber dem Versuch verteidigt, das Problem der gesellschaftlichen Verpflichtungen auf die einfachste Weise, nämlich durch Simplifizierung zu lösen. An Stelle »des Bestrebens, die [ganze] Nation in eine formlose Masse zusammenzugießen«, betont er hier die »sittlich-organische Solidarität zwischen dem einfachen Volk und der gebildeten Klasse, die Verpflichtung dieser letzteren, dem Volk in kultureller Hinsicht zu dienen. Zu diesem Zweck soll sie [aber] nicht ihre eigenen Hirngespinnste und nicht ihre eigennützigen Vorhaben, sondern die allein unerschütterlichen und allein nutzbringenden Grundsätze der allgemeinmenschlichen Bildung und der allgemeinen [ökumenischen] Wahrheit in ihm [dem Volk] verwirklichen.«¹¹ Gemeinsam mit allen Vertretern unserer Intelligenzja machte Solov'ev sich Sorgen um die mangelhafte Kultur unseres Volkes und hielt er deren Verbesserung für eine Sache des Christentums und nicht des Heidentums.

Einen offenen Angriff auf die Lehre [Tolstoj's], daß man sich dem Bösen nicht [mit Gewalt] widersetzen solle, vom theologisch-metaphysischen und vom allgemeinethischen Gesichtspunkt aus unternahm Solov'ev erst in seinem letzten, dialogischen Werk »Drei Gespräche«. Die Argumente, die er dort gegen diese Lehre anführte, erscheinen mir unwiderleglich, und bisher sind sie [auch] in keiner Weise erschüttert worden.

Somit war die gesamte praktische Philosophie Solov'ev's im großen und ganzen nur eine Anwendung der Grundsätze seiner theoretischen Philosophie. Das Grundprinzip dieser Philosophie ist aber das Lebensprinzip des Christentums. Eine ganzheitliche und konsequent entwickelte christliche Weltanschauung — genau das bietet die Philosophie Solov'ev's dem zeitgenössischen Bewußtsein. Und in dieser Weltanschauung werden nicht einzelne [bestimmte] Bedürfnisse des Geistes im Namen anderer unterdrückt, [sondern] hier herrscht völlige geistige Freiheit. In dieser Weltanschauung findet sowohl die moderne Philosophie als auch die Wissenschaft und finden die Interessen des prak-

tischen Lebens ihren Platz. Und dies alles wird durch ein einziges, allgemeines Licht erhellt. Die Philosophie Solov'ev's entspricht folglich den tiefgründigsten und höchsten Erfordernissen des menschlichen Geistes, dem Streben nach einer ganzheitlichen Weltanschauung nicht nur in theoretischer, sondern auch in praktischer Hinsicht. Viele haben Solov'ev — sei es im Scherz, sei es im Ernst — einen Propheten genannt — und zwar sowohl seines Aussehens als auch seiner Lehre wegen. Sein Dienst war in der Tat prophetisch. Doch während die Zeitgenossen ihn nicht versanden und [sogar] verlachten, beginnt man ihn jetzt immer mehr zu schätzen.

Die Menschheit hat jahrhundertlang unter der Herrschaft eines abstrakten Klerikalismus gelebt, der dem freien Denken und der wissenschaftlichen Forschung feindlich gesonnen war. Wir erleben jetzt das Jahrhundert eines abstrakten Rationalismus, der im Namen des exakten Wissens und der freien Forschung zunächst die Religion, danach aber auch die Philosophie abgelehnt hat. Es gibt jedoch Gründe zu der Annahme, daß auch diese Periode zu einem Ende kommt und daß sie ihre positiven Möglichkeiten bereits ausgeschöpft hat. Eine neue, höhere Synthese ist fällig, in welcher der prüfende Geist zu sich selbst, zu seinen ihm eigenen Erfordernissen zurückkehrt und sich — durch alle Errungenschaften einer jahrhundertlangen Entwicklung des Wissens und Denkens bereichert — [zwar] von der Herrschaft dieses oder jenes abstrakten Prinzips befreit, aber sie alle harmonisch miteinander verbindet.

Die Suche nach dieser Synthese war das Lebenswerk Solov'ev's. Im Halbdunkel des Seins halten wir für die Quelle des kaum schimmernden Lichtes mal diese, mal jene Gegenstände, die es nur stärker widerspiegeln als andere. Mit der Hellsichtigkeit eines Propheten begann Solov'ev den wahren Ursprung dieses Schimmers, das unvergängliche, ewige Licht zu erkennen. Er selbst ist sein ganzes Leben lang diesem Licht entgegengegangen und ein Rufer zu ihm gewesen. Folgen wir ihm nach!

Quelle:

Sergej Bulgakov: Ot marksizma k idealizmu — Sbornik statej [1896–1903] [Vom Marxismus zum Idealismus — Artikelsammlung [1896–1903]], Sankt Petersburg 1903. Darin: 7) Cto daet sovremennomu soznaniju filosofija Vladimira Solov'eva? [Was bietet die Philosophie von Vladimir Solov'ev dem Bewußtsein der Gegenwart?], S. 195–262, hier S. 250–262.

¹ V. S. Solov'ev, Nacional'nyj vopros v Rossii. Vypusk pervyj. 1883–1888. — I. Nравственност' i politika. — Istoričeskije objazannosti Rossii. 1883 [Die nationale Frage in Rußland. Erste Ausgabe, 1883–1888. — I. Sittlich-

keit und Politik. – Die geschichtlichen Verpflichtungen Rußlands, 1883), in: Ss 2., Bd. V, S. 13; vgl. dtisch. (Gesamtausgabe), Bd. IV (1972), S. 20.

* Ebd., Vypusk tvoroi. 1888–1891. – VIII. Samoznanie ili samodovol'stvo? 1891 (Zweite Ausgabe, 1888–1891. – VIII. Selbstbewußtsein oder Selbstgefälligkeit: 1891), in: Ss 2., Bd. V, S. 357; dtisch. (Gesamtausgabe), Bd. IV, S. 445 f.

* Ebd., russ. S. 10; dtisch. S. 17.

* V. S. Solov'ev, Opravdanie dobra. Nравstvennaja filosofija. Čast' tret'ja: Dobro čez istoriju čelovečstva. Glava četynadcataja: Nacional'nyj vopros s нравstvennoj točki zrenija (Die Rechtfertigung des Guten. Moralphilosophie. Dritter Teil: Das Gute im Verlauf der Menschheitsgeschichte. Vierzehntes Kapitel: Die nationale Frage in moralischer Sicht), Ss 2., Bd. VIII, S. 331; vgl. dtisch. [Eugen Diederichs, Jena 1916; Bd. 2 der Werkausgabe in drei Bänden], S. 327.

* Nikolaj Jakovlevič Danilevskij (1822–1885), Rossija i Evropa (Rußland und Europa). Dieses »Hauptwerk Danilevskijs wurde zuerst in der Zeitschrift »Zarja« abgedruckt. Die erste Sonderausgabe (irrtümlich als zweite bezeichnet) erschien im Jahr 1871, die zweite (irrtümlich als dritte bezeichnet) im Jahr 1888 und die dritte (irrtümlich als vierte bezeichnet) im Jahr 1889« (V. S. Solov'ev, Danilevskij, in: Ss 2., Bd. X, S. 498). Vgl. den von Vladimir Solov'ev für das Enzyklopädische Wörterbuch geschriebenen Danilevskij-Artikel in Ss 2., Bd. X, S. 498–505 (dtisch., Gesamtausgabe, Bd. VI [1965], S. 126–137), sowie Nacional'nyj vopros v Rossii (Die nationale Frage in Rußland), besonders den VI. Aufsatz der Ersten Ausgabe: Rossija i Evropa (Rußland und Europa, 1888), in: Ss 2., Bd. V, S. 82–147, und den VII. Aufsatz der Zweiten Ausgabe: Nemeckij podlinnik i russkij spisok (Der deutsche Urtext und die russische Abschrift, 1890), ebd., S. 320–351.

* Konstantin Nikolaevič Leont'ev (1831–1891), russischer Publizist und Erzähler, eigenartiger und begabter Vertreter äußerst konservativer Ansichten. In seiner geistigen Entwicklung folgte dem anfänglichen Bekenntnis zum philosophischen Naturalismus und zu den Ideen der George Sand (Amandine-Aurore-Lucie Baronne de Dudevant, geb. Dupin, 1804–1876) später eine extreme und aufrichtige Bewunderung des byzantinisch-asketischen religiösen Ideals. Obwohl der Weltanschauung Leont'evs ein zentrales, sie beherrschendes Prinzip und insofern auch die Schlüssigkeit fehlte, beeindruckten seine verschiedenen Auffassungen doch durch Bestimmtheit, Geradheit und kühne Folgerungen. Ihr Verhältnis zum Slavofilentum, das er »eine träumerische und unklare Lehre« nannte, bildete ein notwendiges Merkmal in der Geschichte des russischen Selbstbewußtseins.

Das Engagement der Schriften Leont'evs war durch Feindschaft gegenüber dem von ihm als nivellierend empfundenen bürgerlichen Fortschritt (West-)Europas gekennzeichnet. Zu ihrem Kern gehörte eine besondere Theorie der Entwicklung, wonach die Menschheit sowohl in ihren Teilen als auch in ihrer Gesamtheit drei aufeinanderfolgende Zustände (Stadien) durchläuft: 1. die ursprüngliche Einfachheit (ähnlich dem Organismus in

seiner keimhaften Periode), 2. die positive Gliederung (ähnlich dem entwickelten, blühenden Lebensalter des Organismus) und 3. die vermischende Vereinfachung und Nivellierung oder die nachträgliche Einfachheit (ähnlich dem Absterben des Organismus). Den aus dieser Theorie geschlossenen Zerfall Europas betrachtete Leont'ev als die unvermeidliche Folge eines allgemeinen Naturgesetzes, nicht dagegen – wie die Slavofilen – als die Konsequenz eines Fehlers in den Grundlagen des europäischen Lebens. Seine Auffassungen streben einem byzantinischen, nicht einem slavischen Ideal zu. Das »Slaventum« hielt er für einen Ausdruck ohne jeden bestimmten kulturellen Inhalt. Nach Leont'evs Ansicht lebten und leben die slavischen Völker von fremden Prinzipien; ihre Kultur setze sich aus schwachen Resten des traditionellen Byzantinismus und – zum größeren Teil – aus hastig angeeigneten Elementen des fortschrittlichen Europäismus zusammen. Leont'evs grundsätzlicher und ideeller Konservatismus veranlaßte ihn, den Zwangscharakter der gesellschaftlichen Beziehungen hochzuschätzen (, weshalb Ivan Aksakov ihm vorwarf, er treibe einen »wollüstigen Kult des Stockes«). In einer Milderung der zwingenden Gewalt sah er ein sicheres Anzeichen und eine mitwirkende Ursache des Zerfalls oder der »vermischenden Vereinfachung« des Lebens. Die Verachtung der reinen Ethik und die Verehrung der sich selbst behauptenden Schönheit machten ihn zu einem Denker, der viele späteren Ansichten Nietzsches vorwegnahm.

Der Sammelband Vostok, Rossija i Slavjanstvo (Der Osten, Rußland und das Slaventum, Moskau 1885–1886) enthält den größeren Teil der politischen, kritischen und publizistischen Werke Leont'evs. Die Zeitschrift *Graždanim* veröffentlichte Artikel von ihm, die unter der allgemeinen Überschrift *Zapiski otšelnika* (Aufzeichnungen eines Einsiedlers) herauskamen. Einer davon erschien unter dem Titel Nacional'naja politika kak revoliucionnaja revoliucija (Die nationale Politik als Werkzeug der Weltrevolution) 1889 in Moskau als Broschüre. Vgl. V. S. Solov'ev, Stat'i iz Enciklopedičeskago Slovarja: Leont'ev (Die Artikel aus dem Enzyklopädischen Wörterbuch: Leont'ev), in: Ss 2., Bd. X, S. 506–510, dtisch. Bd. VI (1965), S. 296–302; Pamjati K. N. Leont'eva (K. N. Leont'ev zum Gedächtnis), in: Ss 2., Bd. IX, S. 401–406; Nikolaj Berdjaev, Konstantin Leont'ev, Paris 1926 (russ.), aus Sbornik pamjati Leont'eva (Sammelband zum Andenken an Leont'ev), St. Petersburg 1911; Simon (Semen) Frank, Konstantin Leont'ev – ein russischer Nietzsche, in: Hochland 26 (1928/29), S. 613–622; Iwan von Kologriwof, Von Hellas zum Mächstum – Leben und Denken Konstantin Leont'evs, Regensburg 1948. Das bisher letzte Buch, von Junij Ivask: »Konstantin Leont'ev (1831–91). Žizn' i tvorčestvo« (Leben und Werk), erschien 1974 in der Schweiz. *Sowjetscherseits*: M. K. Petrov, Predmet i celi izučenija istorii filosofii (Gegenstand und Zielsetzung des Studiums der Philosophiegeschichte), in: *Voprosy filosofii*, Moskau, XXIII, 2 (1969), S. 126–136, sowie die heftige Kontroverse zu diesem Thema, über die ich in der Zeitschrift *Studies in Soviet Thought* (Dordrecht/Holland) 11, 1 (1971) ausführlich berichtet habe (Ideologische Gegenreformation, S. 19–39); A. L. Janov, Slavjanofilij i

Konstantin Leont'ev), in: Voprosy filosofii, Moskau, XXIII, 8 (1969), S. 97 ff. Im Zusammenhang mit Leont'evs Drei-Stadien-Lehre sind bemerkenswert: das von Pavel Fedoseev herausgegebene Grundwerk über die sogenannte Formations-theorie -Marxistsko-leninsko ucenie o socializme i sovremennost' - (Die marxistisch-leninistische Lehre vom Sozialismus und die Gegenwart), Moskau 1975, dort der zweite Hauptteil über Gesetzmäßigkeiten und Zeiträume der Entstehung und Entwicklung des Sozialismus in den drei Stadien zoroëdienie, rasvet i polnaja zrelost' (Keimbildung, Blüte und vollständige Reife); dazu im Vergleich die Voraussage von Aleksandr Gercen (Herzen) in dem »Nachruf auf (das Jahr) 1849« der Essay-Sammlung »S togo berega« (Vom anderen Ufer), erste russische Ausgabe London 1855: »Der Sozialismus wird sich in allen seinen Phasen bis zu den äußersten Konsequenzen, bis zu Unsinnigkeiten entwickeln. Dann wird aus der titanischen Brust der revolutionären Minderheit erneut ein Schrei der Vernichtung hervorbrechen, und wieder wird ein Kampf auf Leben und Tod beginnen, in dem der Sozialismus den Platz des jetzigen Konservatismus einnehmen und von einer künftigen, uns unbekannteren Revolution besiegt werden wird« (zitiert nach A. I. Gercen, Polnoe sobranie sočinenij i pisem. Pod redakciej M. K. Lemke. Tom I-XXII [Vollständige Sammlung der Werke und Briefe. Unter der Schriftleitung von Michail Konstantinovič Lemke, Bd. I-22], Petrograd-Petersburg-Leningrad 1915-1925, dort Bd. 5 [1915], S. 487; dtsh. in: Ausgewählte philosophische Schriften [Herzens], aus dem Russischen übersetzt von Alfred Kurella, Moskau [Verlag für fremdsprachige Literatur] 1949, S. 458).

* Michail Nikiforovič Katkov (1818-1887), russischer Publizist und Journalist. Während der 30er und 40er Jahre des 19. Jahrhunderts liberal gesinnt, wurde er ab Ende der 40er Jahre zu einem entschiedenen Anhänger der zaristischen Selbstherrschafft. Von 1856 bis zu seinem Tod gab Katkov die Moskauer Monatsschrift *Russkij Vestnik* heraus, die er ab 1862 zu einem Organ der Reformfeindlichkeit machte. In den Jahren 1850-1855 sowie 1863-1887 redigierte er auch die Zeitung *Moskovskie Vedomosti*. Er bekämpfte die revolutionären Demokraten, verteidigte die absolutistische Monarchie und bekannte sich zu chauvinistischen Ansichten.

* Sobranie sočinenij V. S. Solov'eva. Fototipičeskoe izdanie po vtoromu izdaniju (Sammlung der Werke von V. S. Solov'ev. Phototypische Wiedergabe nach der zweiten Auflage), Brüssel 1966 ff.; hier Nacional'nyj vopros v Rossii. Vypusk II 1888-1891. Napečatano ot del'nym izdanijem v 1891 g., Spb (Die nationale Frage in Rußland. Zweite Folge 1888-1891. Als Sammelwerk gedruckt St. Petersburg 1891), Bd. V, S. 216-217 (Slavjanofil'stvo i ego vyzroždenie - Das Slavofilentum und seine Entartung, 1889); vgl. Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew (Hg. Wl. Szylkarski, W. Lettenbauer, L. Müller; noch unvollständig), Bd. IV: Die nationale Frage in Rußland (Hg. W. Lettenbauer), München-Freiburg/Br. 1972, S. 269 (Das Slavophilentum und sein Verfall, Abschnitt IX).

* Sobranie sočinenij V. S. Solov'eva. Fototipičeskoe izdanie po vtoromu izdaniju, Brüssel 1966 ff.; hier Nacional'nyj vopros v Rossii. Vypusk II, Bd. V, S. 243-244 (Slavjanofil'stvo i ego vyzroždenie - Das Slavofilentum

und seine Entartung, 1889), dtsh. Bd. IV, S. 303-304 (Das Slavophilentum und sein Verfall, Abschnitt XIV).

¹⁰ Vgl. Pavel Miljukov, Iz istorii russkoj intelligencii. Sbornik statej i študov. Izdanie vtoroe (Aus der Geschichte der russischen Intelligencija. Sammlung von Artikeln und Studien. Zweite Auflage), St. Petersburg, 1902; hier Razloženie slavjanofil'stva - Danilevskij, Leont'ev, Vl. Solov'ev (Die Auflösung des Slavofilentums - Danilevskij, Leont'ev, Vl. Solov'ev), S. 266-306.

¹¹ V. S. Solov'ev, Nacional'nyj vopros v Rossii. Vypusk II 1888-1891, IX: Idoly i idealy, 1891, in: Bd. V, S. 386; dtsh. Bd. IV, S. 480 f. (Idole und Ideale, Abschnitt III).

¹² Vladimir Solov'evs »Drei Gespräche« entstanden im Frühjahr 1899 in Cannes an der Riviera (erstes Gespräch) und im Winter 1899/1900 in St. Petersburg (die beiden folgenden Gespräche). Die das dritte Gespräch abschließende »Kurze Erzählung vom Christusfeind« wurde am 26. Februar/11. März 1900 im Saal der St. Petersburger Duma öffentlich vorgelesen, von der Zuhörerschaft aber unfreundlich aufgenommen. Der Gesamttext erschien in der Zeitschrift »Nedelja« ab Februar 1900 zunächst fortsetzungsweise und im Mai 1900 vollständig als Sonderausgabe.

Es ist allgemein üblich, in der Gestalt des an den drei Gesprächen beteiligten »Fürsten« den Grafen Lev N. Tolstoj zu sehen. Solov'ev wandte sich jedoch durch »Herrn Z.« nicht nur gegen Tolstoj's Auffassung, daß man dem Bösen nicht (gewaltsam) Widerstand leisten solle (Mt 5,39 - »Eγώ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ), sondern - wie schon im 14. »Sonntagsbrief« über »Die Ostfrage« vom 4/16. Mai 1897 - auch gegen die Ansicht Konstantin Leont'evs in bezug auf den griechisch-slavischen Typ und seine Lehre vom dreieinigen Prozeß mit den entwicklungsstadien der primären Einfachheit, der blühenden Kompliziertheit und der sekundären Vermischung (vgl. K. Leont'ev, Vostok, Rossija i Slavjanstvo [Der Osten, Rußland und das Slaventum], Sammelband, 1. Ausgabe Moskau 1885/86).

Im vorliegenden Zusammenhang verdient Beachtung, daß Solov'ev bereits in dem dreiteiligen Artikel »Nemesis« der »Sonntagsbriefe« 18-20 in der Zeitung »Rus« vom 5., 12. und 19. [17. 24. und 31.] Juli 1898 die Frage, ob das Gute mit Gewalt geschützt und verteidigt werden dürfe, entschieden bejahte. Er machte dort geltend, daß der Weg zum wahren Guten zwischen dem intellektuellen Radikalismus der Ablehnung jeglicher Gewalt einerseits und der Vergewaltigung im Dienst des Bösen andererseits hindurchführe. - Das Herrenwort in Mt 5, 39 hat nicht den Sinn der buddhistischen Deutung Tolstoj's, sondern macht durch seinen Rückbezug zu Exod. 21, 24, Lev. 24, 20 und Deut. 19, 21 klar erkennbar, daß der Grundsatz μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ vor allem die Handlungstriebkräfte Haß und Rache ausschließt.

Vgl. Sobranie sočinenij V. S. Solov'eva. Fototipičeskoe izdanie po vtoromu izdaniju (Sammlung der Werke von V. S. Solov'ev. Phototypische Wiedergabe nach der zweiten Auflage), Brüssel 1966 ff.; hier Tri razgovora 1899-1900 (Drei Gespräche 1899-1900), Bd. X, S. 81-221; Kratkaja povest' ob antichriste (Kurze Erzählung vom Christusfeind), ebd.,

S. 193-220; dtsch. Wladimir Solowjow, Drei Gespräche - Übersetzung, Nachwort und Erläuterungen von Erich Müller-Kamp, Bonn 1947; Vostočnyj vopros [Die Ostfrage], Bd. X, S. 43-45; Nemezida. Po povodu Ispano-Amerikanskij vojny [Nemesis. Aus Anlaß des Spanisch-Amerikanischen Krieges], Bd. X, S. 57-70. Opravdanie dobra. Nравstvennaja filosofija. Glava vosemnadcataja: Smysl vojny [Die Rechtfertigung des Guten. Moralphilosophie. Achtzehntes Kapitel: Der Sinn des Krieges], Bd. VIII, S. 423-446. Spor o spravedlivosti, III. Spravedlivost', kak moja vyдумka [Der Streit um die Gerechtigkeit; III. Die Gerechtigkeit als Erfindung von mir, 1894], Bd. VI, S. 442/447-455, besonders 448-451.

NIKOLAJ ALEKSANDROVIČ BERDJAEV (1874-1948)

Begründer der russischen religionsphilosophischen Anthropologie

Biographische Notizen

Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev wurde am 6./18. 3. 1874 von adeligen Eltern in Kiev geboren. Seine Erziehung führte vom Kadettenkorps über das Pagenkorps zum Studium an der Universität seiner Heimatstadt. Als junger Mann schloß er sich vor der Jahrhundertwende sozialistischen Kreisen an. Die revolutionären Ansichten des damaligen »legalen Marxisten« hatten 1898 seine Verhaftung und im Jahre 1900 eine dreijährige Verbannung in den Norden Rußlands nach Vologda zur Folge. Von dort kam er - seine ersten Schriften über eine Synthese von Marxismus und Idealismus waren bereits erschienen - nach St. Petersburg. Dort gab er 1904 gemeinsam mit seinem Freund Sergej Nikolaevič Bulgakov (1871-1944), der sich vorher ebenfalls zum »legalen Marxismus« bekannt hatte, die »idealistische« Zeitschrift »Voprosy žizni« (Fragen des Lebens) heraus und trat der »Religiös-philosophischen Gesellschaft« bei. Anschließend widmete er sich in Deutschland (Heidelberg) philosophischen Studien. Von 1907 an lebte er in Moskau. Nach dem bol'sevistischen Staatsstreich gründete er dort im Jahre 1919 eine »Freie Akademie für geistige Kultur« und hielt 1920 philosophische Vorlesungen an der Moskauer Universität. Die Sowjetregierung ließ ihn jedoch im gleichen Jahr von der ČK (Cezvyčajnaja Komissija - Außerordentlicher Ausschuß) festnehmen und 1922 des Landes verweisen. Von 1922 bis 1924 hielt er sich in Berlin auf. Im Jahre 1925 übersiedelte er nach Paris (seine Großmutter mütterlicherseits war eine französische Adelige), wo er - im Vorort Clamart - bis zu seinem Tod am 23. März 1948 blieb. Dort leitete er die russische »Religiös-philosophische Akademie« und redigierte die von ihm gegründete Zeitschrift »Put'« (Der Weg; 1925-1940). In seinem Denken ging Berdjaev vom »legalen Marxismus« aus. Doch schon um die Jahrhundertwende unternahm er in einer kritischen Studie über den bedeutendsten russischen Volkstumstheoretiker Nikolaj Konstantinovič Michajlovskij (1842-1904) den Versuch, die Lehre von Marx durch einen »ethischen Sozialismus« zu ersetzen (Subjektivism i individualizm v obščestvennoj filosofii - Der Subjektivismus

HELMUT DAHM

Grundzüge russischen Denkens

PERSÖNLICHKEITEN UND ZEUGNISSE
DES 19. UND 20. JAHRHUNDERTS

JOHANNES BERCHMANS VERLAG
MÜNCHEN

INHALT

A DIE RUSSISCHE PHILOSOPHIE

I. Ein Überblick — Von den Anfängen bis zur Gegenwart	11
Anmerkung des Verfassers zum Kapitel A I.	15
II. Der systematische Entwurf von Vladimir Solov'ev	16
1. Theosophischer Ausgangspunkt	16
2. Durchbruch zur Phänomenologie	19
3. Liebe und Erkenntnis	19
4. Der Fortgang der Revision und seine Beurteilung	21
5. Materiale Wertethik	24
6. Akthänomenologie	28
7. Ergebnisse	33
8. Mißverständnisse	35
Anmerkungen des Verfassers zum Kapitel A II.	37
III. Die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert	47
1. Der Streit um die russische Philosophie	47
2. Die »neue Religionsphilosophie«	50
Anmerkungen des Verfassers zum Kapitel A III.	62

B DOKUMENTE RUSSISCHEN DENKENS

Leitgedanken	73
1. <i>Aleksej Chomjakov</i>	
Biographische Notizen	75
Über die gegenwärtigen Erscheinungen auf dem Gebiet der Philosophie	79
Anmerkungen des Herausgebers	98
2. <i>Ivan Kireevskij</i>	
Biographische Notizen	99
I. Der Gegensatz zwischen Rußland und Westeuropa	104
II. Bruchstücke	108
Anmerkungen des Herausgebers	123

131	11. Boris Vyšeslavcev	417
139	Biographische Notizen	423
149	Pascal	432
	Anmerkungen des Herausgebers	
161	12. Vasilij Zen'kovskij	437
196	Biographische Notizen	453
201	I. Über das Subjekt der Erkenntnis	465
	II. Der Akt der Erkenntnis	475
	III. Der Mensch in der Welt	483
	Anmerkungen des Herausgebers	
215	13. Ivan Il'in	485
223	Biographische Notizen	490
	I. Was ist Philosophie?	500
227	II. Über das Schauen des Herzens	511
241	III. Über die Freiheit	516
	IV. Über den politischen Erfolg — Vergessene Axiome	529
	V. Die Krise der Gottlosigkeit	545
	Anmerkungen des Herausgebers	
253	EPIGRAMME	547
258	Mihajlo Mihajlov	548
264	Sergej Anisimov	548
271	Aleksandr Zinov'ev	
279		
283	ANHANG	551
321	Allgemeine Literaturübersicht	557
333	Werkangaben/Werkverzeichnisse	561
	Namensartikel in sowjetischen Enzyklopädien	565
	Namensverzeichnis	
339	3. Vladimir Solov'ev	
347	Biographische Notizen	
388	I. Kritik der abstrakten Prinzipien	
	II. Die Rechtfertigung des Guten	
	III. Die wesentlichen kennzeichnenden Eigenarten	
	IV. Die Lehre von der unmittelbaren Wahrnehmung	
	V. Die transsubjektiven Welt in der russischen Philosophie	
	VI. Die besonderen Merkmale des mystischen Empirismus	
	Anmerkungen des Herausgebers	
395	8. Sergej Bulgakov	
406	Biographische Notizen	
413	Was bietet die Philosophie von Vladimir Solov'ev	
	dem Bewußtsein der Gegenwart?	
	Anmerkungen des Herausgebers	
	9. Nikolaj Berdjaev	
	Biographische Notizen	
	Die Geister der russischen Revolution	
	Anmerkungen des Herausgebers	
	10. Semen Frank	
	Biographische Notizen	
	Mensch und Gott. Das zweieine Wesen des Menschen	
	und die Idee der Gottmenschlichkeit	
	Anmerkungen des Herausgebers	