

## ***Mensch und Geschichte. Zur „anthropologischen Wende“ im russischen Neukantianismus***

Nina A. Dmitrieva  
Moskauer Staatliche Pädagogische Universität  
Institut für Philosophie  
nina.dmitri@gmail.com

*Meinem Lehrer Jury A. Muraviov  
in memoriam*

### **ABSTRACT**

The paper focuses on the problem of the “anthropological turn” in Russian Neo-Kantianism. There are three sources of this “anthropological turn”. The first one is the concept of man in German Neo-Kantianism which was developed on the basis of Kant’s ethics. The second one is the influence of Russian culture and history. The third is the state of Russian philosophy at the end of the 19th and the beginning of the 20th century. The Russian Neo-Kantians (O. Buek, H. Lanz, B. Pasternak, S. Rubinstein) reflected closely on the doctrine of Leo Tolstoi and on the existence of man in the contemporary historical changes and cataclysms. They conclude the freedom of man as his essence depends on the political state of society and its moral base. There is no genuine existence of man without social politics based on morality and the human ideal.

### ***0. Einführung***

Die Gründe, aus denen sich die jungen russischen Intellektuellen am Ende des 19. – Anfang des 20. Jahrhunderts dem Neukantianismus zuwandten, sind bekannt. Revolutionäre Entdeckungen auf dem Felde der Mathematik und der Naturwissenschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sowie eine intensive Ausdifferenzierung der Gegenstandsbereiche innerhalb der Geisteswissenschaften fügten sich weder in die spekulativen Konstruktionen der philosophischen Systeme des nachkantischen Idealismus, noch in die simplifizierenden Schemata des vulgären Materialismus ein. Der Marxismus wurde nicht als eine philosophische, sondern nur als eine sozial-ökonomische Theorie wahrgenommen. Gefragt war eine flexible Methodologie und ein entwickeltes philosophisches System, um den beschleunigten Fortschritt der Wissenschaften und die von ihm hervorgerufenen sozialen Begleiterscheinungen zu erklären. Genau das machte sich

der Neukantianismus, insbesondere in seiner Marburger Prägung, zu seiner Aufgabe.<sup>1</sup>

Das Aufkommen des Neukantianismus in Russland kann als Indikator dafür angesehen werden, dass zum einen der wissenschaftliche Fortschritt und seine sozialen Begleiterscheinungen in Russland nicht minder stürmisch verliefen als im Westen und eine philosophische Erklärung forderten. Zum anderen wuchs unter den russischen Intellektuellen das Bewusstsein von der Notwendigkeit, den dominanten mystisch-religiösen Bestrebungen eine wissenschaftlich begründete Philosophie entgegenzusetzen. Die philosophischen Bemühungen der russischen Neukantianer, die auf „unbedingter Aneignung des westlichen Erbes beruht[en]“, erfuhren darüber hinaus wirkungsvolle Anstöße von den „starken und spezifischen [russischen] kulturellen Motiven“ (Ot redakcii 1910: 13).

Eines der Motive – es spielt meines Erachtens die wichtigste Rolle in der Gestaltung des russischen Neukantianismus –, ist die Folge des nur schwach ausgeprägten und unvollendet gebliebenen historischen Projekts der „klassischen“ Aufklärung in Russland; dies gilt sowohl im Bereich der Philosophie als auch im Rahmen der Gesellschaft insgesamt. Das philosophische Denken entfaltete sich in Russland bis zur Jahrhundertwende nahezu vollständig im Kontext der literarischen Kritik und Publizistik; hierbei galt die vorherrschende Aufmerksamkeit den brennenden sozialpolitischen und moralischen Fragen. Diese Besonderheit der russischen Philosophie bestimmte die Hauptaufgaben der russischen Neukantianer.

Ein erstes Stichwort ist mit der „Verwissenschaftlichung“ der Philosophie gegeben. Das bedeutet zum einen die sozunennende *Säkularisation* der Philosophie und die Reinigung ihrer Inhalte von metaphysisch-spekulativen Sätzen und von weltanschaulich-ideologischen Komponenten, vor allem aber von religiösen Einstellungen (Jakovenko 2000: 658). Das war um so wichtiger, als die Philosophie den Opponenten der russischen Neukantianer – dies waren die religiösen Denker – als „Weltanschauung“ galt (siehe, z.B.: Trubeckoj 1909: 165). Bemerkenswert ist, dass Wilhelm Windelband in denselben Jahren in Deutschland „den Hunger nach Weltanschauung“ bei der jüngsten Generation konstatierte und meinte, dass als Folgen dieses „Hungers“ die Entstehung des Neuhegelianismus und „der Einschlag des religiösen Motivs“ anzusehen seien – dies zwar nicht in einer genuinen philosophischen Richtung, sondern eher „bei den persönlichen und den literarischen Formen des Neuhegelianismus“ (Windelband 1910: 7). Die Neukantianer der Badischen Schule suchten

---

<sup>1</sup> Der Beitrag konzentriert sich vor allem auf die Philosophie des Neukantianismus der Marburger Schule und ihrer russischen Anhänger als den führenden und repräsentativen Vertretern des Neukantianismus in Russland.

die Philosophie in dem Bereich der Wissenschaft zu halten und verstanden Philosophie deswegen als „Lehre über Weltanschauung“. Die russischen Neukantianer dagegen behaupteten: „Als Philosophen sollten wir Weltanschauung aus den Grundfragen der Philosophie austreichen und sie Nationen, Epochen, Personen überlassen. Als Philosophen sollten wir *Wissenschaft* ‚machen‘“ (Jakovenko 2000: 658). Zum anderen machte die „Verwissenschaftlichung“ der Philosophie die Bestimmung des *spezifischen Gegenstandes* der Philosophie erforderlich (Jakovenko 2000: 654), der sich von den Gegenständen aller anderen Wissenschaften unterscheidet, vor allem von der Psychologie und Theologie (siehe dazu Dmitrieva 2008/1).

Ein zweiter entscheidender Faktor ist die Formulierung und Begründung der allgemeinen theoretischen Prinzipien der „angewandten“ Philosophie, unter der die russischen Neukantianer im Anschluss an Kant, Paul Natorp und in einem gewissen Sinne auch an Heinrich Rickert vor allem die Pädagogik oder Erziehungstheorie verstanden (Sergej I. Hessen (1995), Moses M. Rubinstein (2008), Boris A. Vogt [Focht] (1998, 2000), Sergej L. Rubinstein (1922) u.a.). Dies führte unvermeidlich zur Untersuchung der Probleme, die mit dem Menschen als Natur- und Kulturwesen verbunden sind.

Der unvollendete Charakter der Aufklärung in Russland bedingte noch eine andere Eigentümlichkeit der russischen intellektuellen Tradition. Sie betrifft die Bildung einer besonderen gesellschaftlichen Schicht, die bald als russische Intelligenz bezeichnet wurde. Ein Intellektueller zeichnet sich dadurch aus, dass er auf gesellschaftliche Ungerechtigkeit und menschliche Unfreiheit sensibel reagiert und bereit ist, Verantwortung für die Geschicke der Gesellschaft zu übernehmen. Zu dieser Schicht gehörten auch die russischen Neukantianer. Unter ihnen sympathisierten viele nicht nur mit den Ideen der Revolution, sondern gehörten auch revolutionären Gruppen und Parteien an. Dies führte sie in die Brennpunkte der Ereignisse ihrer Zeit hinein.

Die Kantische Begründung des Menschen als freier und autonomer Persönlichkeit wurde im Neukantianismus angeeignet und vertieft. Sie wurde für die russischen Neukantianer zu einem gesuchten Bindeglied, das die Ideen der gesellschaftlichen Umgestaltung, die sie sich aus den Werken der Theoretiker der russischen und europäischen Revolutionsbewegung aneigneten, mit denjenigen Auffassungen über das Wesen des Menschen miteinander verknüpfte, die in den Werken der russischen Schriftsteller Nikolai G. Tschernyschewski, Fjodor M. Dostojewski, Leo N. Tolstoi, Maxim Gorki u.a. zum Thema gemacht wurden.

Die direkte Teilnahme der russischen Intellektuellen an dem kulturhistorischen Prozess und ihre Mitwirkung in der anthropologisch orientierten Diskussion außerhalb der Literatur erwiesen sich als ein „kulturelles Motiv“, das in vielem die nachfolgende „anthropologische Wende“ im russischen Neukantianismus mitbestimmte.

### 1. *Die anthropologische Wende im Marburger Neukantianismus*

Es ist bemerkenswert, dass die Wende zum Menschen im russischen Neukantianismus parallel, weitgehend unabhängig und einer ähnlichen Entwicklung im deutschen Neukantianismus sogar vorgreifend eintrat. In den Schriften der Marburger „Klassiker“ wurden nur die Ansätze zu einer philosophischen Anthropologie formuliert: Eine Lehre über den Menschen im Rahmen der neukantianischen Tradition wurde erst in den späteren Werken Ernst Cassirers ausgearbeitet. Die Schriften Hermann Cohens und Paul Natorps legten jedoch das Fundament und markierten die Probleme, für deren Lösung die Wende der philosophischen Reflexion zum Menschen erforderlich war. In der Bestimmung des Begriffs des Menschen im frühen Marburger Neukantianismus waren die Ansätze miteinander verbunden, die im Rahmen der Ethik, der Philosophie der Gesellschaft, der Rechtsphilosophie und Geschichtsphilosophie ausgearbeitet wurden.<sup>2</sup>

Hermann Cohen vertrat die These, dass die *Anthropologie* als eine spezielle Wissenschaft „biologisch“ sei (Cohen 1981: 8), weil sie nur „die physio-psychische Natur“ des „Individual-Menschen“ erforscht (Cohen 1877: 274). Deswegen stellte Cohen der Anthropologie mit Blick auf Kant die *Anthroponomie* gegenüber (Cohen 1877: 273; <sup>2</sup>1910: 310);<sup>3</sup> damit bezeichnete er die Lehre von den *Mitteln* der Vernunft, „die uns für die Herstellung der sittlichen Ideen in der psychologischen Natur des Menschen, wie in der allgemeinen Verfassung der Menschen-Cultur gegeben sind“ (Cohen 1877: 274), und auch die Lehre von dem *Verfahren* der Anwendung des Sittengesetzes auf den empirischen Menschen (ebd.: 275). Anders gewen-

---

<sup>2</sup> In diesem Abschnitt fasse ich nur kurz die Überlegungen der Marburger Neukantianer, vor allem H. Cohens, über den Menschen zusammen; sie sind ausführlicher in meinem Beitrag „Neukantianismus und Leo Tolstoj: von der Wissenschaftslehre zur Menschengeschichte“ (auf Russisch) dargestellt (siehe Griftsova, Dmitrieva 2010: 379-400). Eine deutsche Version des Sammelbandes unter dem Titel „Deutscher und russischer Neukantianismus: Zwischen der Erkenntnistheorie und Kulturkritik“ ist in Vorbereitung.

<sup>3</sup> Dieser Terminus wird nur einmal von Kant verwendet, und zwar in der „Metaphysik der Sitten“; damit wird die Lehre bezeichnet, „welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird“ (Kant: AA VI, 406).

det geht es in der Anthroponomie um die „objektiv-praktische Realität“ des Sittengesetzes (ebd.: 328).

Der Begriff der Anthroponomie tritt bei Cohen nur in „Kants Begründung der Ethik“ auf, später werden ihre Aufgaben in die Ethik verlagert, und dort wird dann der Begriff des Menschen genauer entwickelt. Der Mensch erfährt in der Ethik Cohens weder eine psychologische noch eine soziologische Deutung, vielmehr wird er ausschließlich als Subjekt der Kultur und der Weltgeschichte betrachtet (Cohen 1981: 96). „Die Zweideutigkeiten“, die bei einer solchen Auslegung im Begriff des Menschen auftauchen, deutet Cohen als die „Stufen in der Entwicklung des Menschenbegriffs“. In diesem Sinne ist „Individuum“ oder „Person“ (ebd.: 7)<sup>4</sup> ein Begriff, der den einzelnen Menschen bezeichnet, der in Verbindung zu einer „Mehrheit“ von Menschen steht, wie sie in Kultur und Geschichte begegnen. Der Begriff des Menschen bezieht sich bei Cohen jedoch darüber hinausgehend auch auf die Gesamtheit der Menschen, die Cohen „Allheit“ nennt (ebd.: 7). Doch handelt es sich keineswegs „lediglich [um] eine Abstraktion“, sondern um eine Einheit, in der „alle bunte Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Menschen“ zusammengefasst ist (ebd.: 209). Eine solche Einheit, so Cohen, ist indessen nur in der *Idee* erreichbar (ebd.: 210-211). Deswegen ist die „Einheit des Menschen“ als eine ewige Aufgabe zu verstehen, oder als ein Endzweck der Ethik, der nur „in einer wahrhaften Einheit, in der Menschheit nämlich“, erreicht werden kann. In der Richtung auf die Realisierung der Idee der Menschheit hin nimmt der Mensch unter der Perspektive der Allheit „mancherlei Stufen und Grade“ ein, beginnend vom Individuum (ebd.: 8).

Zum ersten Mal „offenbart sich der Mensch“, so Cohen, in der *Handlung* (ebd.: 72): „Der Mensch wird zum Menschen durch die Handlung, sofern er derselben fähig wird“ (ebd.: 168). Die Fähigkeit zum Wollen und Handeln ist im Grunde durch das Vorhandensein von Selbstbewusstsein beim Individuum bestimmt. Dabei ist der Endzweck des Selbstbewusstseins Cohen zufolge nicht die Verwirklichung eines Individuum, sondern des Staats, und zwar der „Einheit des Staatswillens“. Cohen erklärt diese Überlegung damit, dass das Selbstbewusstsein „die Einheit des Willens“ bedeutet, deren Realität nur als Ergebnis der „Vereinigung von Ich und Du“ möglich ist. Doch das Du entsteht nur dann, wenn „der Andere“ oder „Er“ in einer Rechtshandlung auf Grund eines Vertrags in Beziehung zum Ich tritt. Dadurch wird das Ich seinerseits „zur reinsten Entfaltung gebracht“ (ebd.: 249). Und sobald es um Vertrag und Recht geht, kann nur der Staat die Bedingung ihrer Vollziehung sein. Einen ähnlichen Gedan-

---

<sup>4</sup> Cohen verwendet die Begriffe „Individuum“ und „Person“, sowie auch „Seele“ synonym (siehe, z.B., ebd.: 188-189, 299).

ken äußert Paul Natorp, wenn er schreibt, dass „echte Gemeinschaft [...] die Individualität entbinden würde“, und damit würde „*allseitige Entfaltung des Menschenwesens* ermöglicht“ (Natorp 1899: 175).

Das Vorhandensein des Selbstbewusstseins erlaubt die Möglichkeit der Selbstbestimmung des Menschen. Unter dem Begriff der Selbstbestimmung versteht Cohen die Bestimmung und die Verwirklichung des Selbst des Menschen durch einzelne Handlungen und betrachtet daher die „Selbstbestimmung“ als eine „eigene Bedeutung“ der Autonomie (Cohen 1981: 346-347). Die andere und sogar die vornehmliche Bedeutung der Autonomie wird bei Cohen wie auch bei Kant mit der Freiheit identifiziert, die ihrerseits mit dem moralischen Gesetz in Gestalt des kategorischen Imperativs verbunden ist (ebd.: 318-319), insofern das moralische Gesetz nur eine Funktion der praktischen Vernunft ist: Das moralische Subjekt ist sowohl Autor als auch Adressat dieses Gesetzes. Unter den bekannten Fassungen der kategorischen Imperativs zieht Cohen diejenige vor, in der es um das spezifische Verhältnis von Zweck und Mittel geht (Kant: AA IV, 429), weil in dieser Fassung, so Cohen, die moralische „Idee der Menschheit und die politische Idee des Sozialismus“ deklariert werden. „Die Idee der Menschheit bedeutet den Zweckvorzug der Menschheit“, in der der Mensch als „Zweck an sich selbst“ hervortritt. Und die Idee des Sozialismus bezieht sich vor allem auf „das Einzelwesen des Menschen“. In ihr stellt sich ein konkreter einzelner Mensch als „Endzweck“ (Kant) oder als „Selbstzweck“ (Cohen) dar, denn erst im konkreten Menschen wird dieser Idee nach „der Begriff des Menschen vollendet“. In diesem besteht, so Cohen, „der neue Sinn der Freiheit“ (Cohen 1981: 319-321). Solche Freiheit wird von Cohen nicht nur als eine Idee gedacht, „sondern, wie alle Ideen, als eine Tatsache; als eine Kraft und Macht“ (ebd.: 315).

Die Möglichkeit der Realisierung des moralischen Gesetzes bzw. des Begriffs des Menschen ist durch den Staat und sein Recht garantiert (siehe ebd.: 249). Es gibt nur eine „Tugend“, die „mich von der anarchistischen und auch von der mystischen Verzweiflung an der absoluten Sittlichkeit von Recht und Staat“ befreit (ebd.: 599). Diese Tugend ist Cohen zufolge die *Gerechtigkeit* (ebd.: 597). Weiter erklärt Cohen, dass das Recht der Gerechtigkeit „das Menschenrecht“ sei und damit auch „Naturrecht des Rechtes und des Staates“. Ohne den Staat ist kein Menschenrecht möglich, und „ohne das Menschenrecht kein Recht des Staates, als des Staates der Gerechtigkeit“. Die Gerechtigkeit bildet das Fundament des Staates, ohne sie herrscht im Staat das Klassenrecht oder das Machtrecht. „Alle Tugenden gipfeln in ihr“, so dass sie „zur Tugend des sittlichen *Ide-*

als“ wird. Nur durch sie kann der Doppelbegriff des Menschen „als Individuum und als Allheit“ realisiert werden (ebd.: 615-616).

Ähnlich wie Cohen sieht Paul Natorp das Ideal der Menschheit in der „Vergemeinschaftung und damit Versittlichung des *ganzen* Lebens eines Volkes“ (Natorp 1899: 220). Um dieses Ziel zu verwirklichen, bedarf es, so Natorp, „keiner Wunder und Zeichen aus einer andern Welt“, sondern „nur des einzigen mutigen Entschlusses der Menschheit, rein ihrer Menschenvernunft zu folgen: *Sapere aude!*“ (ebd.: 224).

Die Blütezeit des Marburger Neukantianismus fiel in die Revolutions-epoche. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass die Frage akut wurde, wie das Wesen des Menschen sich im Kontext der Geschichte und insbesondere im Kontext der Revolution äußert – des Ereignisses, das alle Bereiche des menschlichen Lebens umgestaltet.

Sowohl Cohen als auch die „roten Neukantianer“<sup>5</sup> folgten im Ganzen der kantischen Beurteilung der Revolution. Kant lehnte zwar das *juridische* Recht des Volkes auf Revolution ab, weil damit „ein Umsturz [...] alles Rechts“ stattfindet und die Notwendigkeit eines „neuen gesellschaftlichen Vertrag[s]“ entsteht (Kant: AA VI, 339); doch war Kant der Ansicht, dass „die Natur [des Menschen] von selbst“ Revolutionen „herbeiführt“, und deswegen ist sie „nicht zur Beschönigung einer noch größeren Unterdrückung, sondern als Ruf der Natur [zu] benutzen, eine auf Freiheitsprinzipien gegründete gesetzliche Verfassung, als die einzige dauerhafte, durch gründliche Reform zustandezubringen“ (Kant: AA VIII, 373 Anm.). Daher war auch die Französische Revolution, möge sie „mit Elend und Greuelthaten [...] angefüllt sein“, für Kant ein historischer Beweis für das Vorhandensein „einer moralischen Anlage“, einer „moralischen Tendenz“ im Menschengeschlecht (Kant: AA VII, 85).

Cohen entwickelt diesen Kantischen Gedanken wie folgt: Wenn das formale Recht eines Staates sich als im Widerspruch mit der *Idee* des Staates (vgl. Kant: AA VII, 87) und mit dem Naturrecht<sup>6</sup> erweist, dann folgt aus der Idee des Staates selbst ein zwar nicht juridisches, sondern weltgeschichtliches *Recht der Revolutionen*. In diesen „Eruptionen“ „lodert nicht lediglich und ausschließlich reinste Sittlichkeit [...] auf; sondern Schlacken genug aus dem unsittlichen positiven Naturzustande“.

---

<sup>5</sup> Der Ausdruck „rote Neukantianer“ findet sich in einem Spottgedicht von Karl Vorländer und Franz Staudinger auf einer Postkarte an Paul Natorp vom 13. Juli 1901: „Hier sitzen die bösen Beiden, / Die ‘roten Kantianer’ genannt. / Sie reichen dem Bruder in Marburg / Im Geiste als Drittem die Hand“ (siehe: Sieg 1994: 296).

<sup>6</sup> In der Konzeption des Naturrechts von Hugo Grotius äußerte sich „der hohe ethische Sinn“, schreibt Cohen, „so hat es [d.h. das Naturrecht] die ganze neue und neueste Zeit mit seinem alle Reformation und Revolution beflügelnden Geiste durchweht“ und auch Kant und Fichte hingerissen (siehe Cohen 1981, 70).

Aber die Revolutionen stellen immer wieder „die Titanenkämpfe [...] des sittlichen Martyriums, wie der geistigen Kraft“ dar (Cohen <sup>2</sup>1910: 529; vgl. Vorländer 1911: 129).

Natorp, der Zeuge der Revolution in Deutschland in den Jahren 1918/1919 war, hat dieses Ereignis als Prozess der Befreiung der Arbeit wahrgenommen. Die Arbeit soll wieder „Grund des gesunden, menschenwürdigen Lebensaufbaus“ werden (Natorp 1919: 53). Was „die Unbedingtheit des Radikalismus“ der Revolution betrifft, so erklärt Natorp, dürfe sie „keinen irremachen [...] an dem hohen und reinen Ziele dieser Revolution“: „Sie arbeitet gegen die Gewalt mit den Mitteln der Gewalt. Ist das zu verwundern? Hat man sie eine andere Methode überhaupt gelehrt?“ (Natorp 1920: 35; vgl. Jegelka 1992: 144).

## 2. Die anthropologische Wende des russischen Neukantianismus

### 2.1. Leo Tolstoi in der Sicht der russischen Neukantianer

Mit seiner Lehre von einer alternativen Methode des Kampfes gegen das gesellschaftliche Böse tritt am Ende des 19. Jahrhunderts der russische Schriftsteller Leo Tolstoi auf. Mit seiner ganzen Sympathie für Revolutionäre als „die besten, hochmoralischen, aufopfernden, guten Menschen“ (Tolstoi 1904: V) lehnt er kategorisch ihre Auffassung der Freiheit<sup>7</sup> und ihre Methode des revolutionären Zwangs ab und plädiert dafür, nur die öffentliche Meinung zu benutzen, oder, mit anderen Worten, die sehr an Kant erinnern, „die vernunftmäßige Überzeugung auf Grund der für alle gemeinsamen Gesetze der Vernunft“ (ebd.: VI). Tolstoi glaubt, dass „die scheinbar unerschütterlichen Bollwerke der Gewalt [...] nur mit dem Verständnis des Sinns und der Bestimmung des Lebens eines jeden Menschen für sich selbst zerfallen und mit der festen, kompromisslosen und unerschrockenen Verwirklichung der Forderungen des höchsten, innerlichen Gesetzes des Lebens in allen Lebensverhältnissen“ (ebd.: VIII).

Otto Buek, Schüler Cohens, aus Russland stammend und sozialistischen und anarchistischen Kreisen in Russland und in Deutschland angehörend, zeigt in seinem Beitrag „Leo Tolstoi“ (siehe Buek 1905) aus der Zeit der ersten Russischen Revolution, dass der Leitsatz über die Freiheit

---

<sup>7</sup> Tolstoi meinte, dass „die Revolutionäre unter der Freiheit dasselbe verstehen, was unter diesem Wort auch diejenigen Regierungen verstehen, mit denen sie kämpfen, und zwar: das durch das Gesetz begrenzte *Recht eines Jeden* (und das Gesetz ist mit der Befugnis zu zwingen befestigt), *das zu tun, was die Freiheit der Anderen nicht verletzt*“ (Tolstoi 1904: V).



das Zentrum von Tolstois Lehre über den Menschen bildet. Diesen Leitsatz formuliert Buek zugespitzt kategorisch: „Der Mensch *soll* frei sein, oder er *soll nicht* sein“ (Buek 1905: 541). Als Garant der Freiheit des Menschen tritt bei Tolstoi die Vernunft hervor, aber sie ist, so meint Buek und folgt damit mehr dem Geiste des Kantianismus als dem Buchstaben der christlichen Lehre Tolstois, „keine fremde, oktroyierte Vernunft, [...] sondern eigene spontane, selbstherrliche Vernunft. Und so ist die Freiheit des Menschen eigenes Gesetz, das Gesetz seines Daseins, das kein anderer, nur er selbst sich geben kann, will er selbst sein. Freiheit ist Selbstgesetzgebung – ist Autonomie“ (ebd.).

Eigentlich ist schon die Persönlichkeit Tolstois selber, wie Buek zeigt, eine Verwirklichung seines Ideal des Menschen, indem der Mensch als der „ganz freie Geist“ mit dem Streben zur Unendlichkeit, mit dem „höheren Prinzip“ und dem „weiten Herzen“ hervortritt und bereit ist, „die ganze Menschheit in seinen Busen zurück[zu]schlingen“ (ebd.: 539). Eine „Ironie der Geschichte“ besteht darin, so Buek, dass wir beobachten, wie anscheinend „der kühnste Verfechter und Vorkämpfer der Autonomie der ethischen Vernunft“ sich bemüht, diese Autonomie „auf die Heteronomie“, und zwar auf „die Fremdgesetzgebung der Bibel, des Neuen Testaments zu gründen“ (ebd.: 576). Seine Treue gegenüber der „zweischneidigen widerspruchsvollen Christenlehre“ betrachtet Buek als einen Irrtum (ebd.: 540). Er zeigt, dass Tolstoi in Wirklichkeit „seinen Gedankengang gar nicht den Büchern des Neuen Testaments“ entnimmt, sondern konsequent seine eigenen Gedanken formuliert, die er „im individuellstem Erleben“ der „schönsten und erhabensten Worte Christi“ gewonnen hat (ebd.: 576-577).

Die Bergpredigt wandelt sich in der Interpretation Tolstois, so meint Buek, „in eine politische Lehre“, in der „die leidende Menschheit [...] ihr Ideal erkennen muss“ (ebd.: 540). Tolstoi als einer der „Verkündiger einer neuen Zeit, der Kämpfer für das neue autokratische Ideal“ hat „neue Mittel des Kampfes, neue und andere Wege des Sieges für die Menschheit erobert“ (ebd.: 542). Buek weißt, dass Tolstois Lehre, dem Bösen nicht mit Gewalt zu widerstehen – die sog. Lehre vom Nichtwiderstreben – von Theoretikern und Praktikern der Revolutionsbewegung als eine reaktionäre Tendenz und „politische Mattigkeit“ stark kritisiert wird. Aber im Unterschied zu Tolstois Opponenten findet Buek in seinem Prinzip des Nichtwiderstrebens „das revolutionäre Prinzip schlechthin, ohne alle Abzüge und Konzessionen, nicht ein romantischer Putschismus freilich, kein Kokettieren mit blutigen Verschwörerphantasien, sondern die *Revolution in Permanenz* [...] als das *Wesen* des Menschen selbst, *die Revolution als Methode*“ (ebd.: 542).

Als eine Unterstützung einer solchen Interpretation der Lehre Tolstojs und Tolstojs selber kann man die Betrachtungen Boris L. Pasternaks, der bekanntlich auch Schüler Cohens war, verstehen. In dem Menschen Tolstoi sieht Pasternak die Wirkung des Revolutionsgeistes (siehe Pasternak 1943: 264). „Unsere Revolution“ bezeichnet Pasternak als „moralisch-nationale Erscheinung“ (ebd.) und meint, dass ihre Wirkung entfernt verglichen werden kann „mit der Wirkung Tolstojs, die in eine unendliche Potenz erhoben ist“ (Pasternak 1932: 224). Und er erklärt, dass er die Wirkung Tolstojs als ein „Moralisieren“ versteht, das ohne „ein erhebendes Bewußtsein persönlicher Richtigkeit“, – mit anderen Worten, ohne Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung undenkbar ist – „und nur dies ist und bleibt revolutionär“ (ebd.: 225).

„Der grösste Eindruck meiner Jugend vor der Revolution, – so schreibt ein anderer russischer Neukantianer, Sergej L. Rubinstein<sup>8</sup>, in der Entwicklung von Pasternaks Gedankens im Jahre 1958 –, „war das Leben und der Tod L. Tolstojs. Nicht der Inhalt seiner Lehre, sondern eben sein Leben und Tod. Nichts anderes wünschte ich mir so wie einen ähnlichen Tod – den Tod, der die Vollendung der besten Bestrebungen des Lebens und seine Rechtfertigung wäre“ (Rubinstein 1958: 415). Durch das Prisma der Gedanken Tolstojs und Dostojewskis entsteht für Rubinstein, der in seiner Jugend „eine heiße Sympathie für Bolschewisten“ hatte, auch ein „Problem der Revolution und Gewalt“, „der Revolution und des Humanismus“, „der Widersprüchlichkeit des Menschen (das Gute *im* Bösen, das Böse *im* Guten, und nicht einfach *neben* diesen!) [Hvh. v. N.D.]“. Das Problem wurde von Rubinstein aus den Werken F.M. Dostojewski und M. Gorki wahrgenommen und führte ihn zu „weiteren Überlegungen über dieses [ethische] Problem: Tolstoi, Gandhi und das Nichtwiderstreben dem Bösen mit Gewalt“ (ebd.). Bemerkenswert ist, dass diese Überlegungen sich sowohl bei Rubinstein, als auch bei Buek, und gewissermaßen ebenso bei Pasternak und bei anderen russischen Neukantianern mit einem intensiven Studium des Marxschen „Kapital“ verbanden, „der Betrachtung des Problems der Korrelation zwischen der Gnoseologie und dem historischen Materialismus“, „dem sorgfältigen Studium der Naturwissenschaften, der philosophischen Fragen der Physik (Relativitätstheorie), der Grundlagen der Mathematik“ (ebd.: 414).

## 2.2. *Von der Wissenschaftslehre zur Menschenlehre*

---

<sup>8</sup> Sergej Rubinstein (1889-1960) ist als einer der Begründer der modernen Allgemeinen Psychologie bekannt. Zu seiner wissenschaftlichen Biographie und Konzeption siehe Dmitrieva 2008/2.

Im russischen Neukantianismus reifte das Interesse am Menschen allmählich und wurde nicht nur durch die Besonderheiten der sozial-politischen und kulturellen Situation (der Situation der „kulturellen Explosion“, wie Jurij Lotman es ausgedrückt hat [siehe Lotman 2010]) bedingt. Im Bereich der Philosophie selber wurde es einerseits durch die Auseinandersetzung mit dem Positivismus (siehe dazu Dmitrieva 2009) erzeugt. Das war in Russland von besonderer Bedeutung, weil die positivistischen Ideen Ernst Machs und R. Avenarius' eine enorme Popularität (vor allem unter den Naturwissenschaftlern) gewonnen hatten, darüber hinaus gab es einflussreiche russische Positivisten wie z.B. A. Bogdanov und P. Juškevič (siehe dazu Soboleva 2007). Die russischen Neukantianer in den Jahren um 1910 kritisierten die Positivisten hinsichtlich ihrer Absage an eine Suche nach „der Wahrheit um der Wahrheit willen“ und das Utilisieren der Wissenschaft (Lanz 1911/1912: 240), wandten sich gegen den positivistischen Nominalismus und versuchten gleichzeitig, die Souveränität der Philosophie gegenüber den Wissenschaften zu begründen (siehe Gordon 1910: 405).

Andererseits bedeutete die neukantianische Orientierung an der Wissenschaft als eines Modells für Wissen ebenso eine Kritik bis hin zur generellen Ablehnung von Metaphysik. Das veranlasste die russischen religiösen Denker, die neukantianische Lehre dem Positivismus zuzurechnen<sup>9</sup>, gegen den sie zu einem Ideenkrieg aufriefen, weil „das tiefste Wesen des Positivismus“ nicht so sehr im „Streben zur *Wissenschaftlichkeit* und zum *Apodiktischen* in der Philosophie“ und noch weniger in „der Ablehnung der Metaphysik überhaupt“, sondern vielmehr in der Ablehnung der „besonderen Arten von Metaphysik, die mit Religion zusammenfallen“ (Alekseev 1914: 17 Anm.) bestehe. Dem ist hinzuzufügen, dass viele russische Neukantianer auf ihren wissenschaftlichen Reisen nicht nur Marburg, sondern auch Heidelberg und Freiburg besuchten. Daher waren sie mit den traditionellen Problemen des Wertes und der methodologischen Abgrenzung zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften gut bekannt (siehe dazu Dmitrieva 2007).

Deswegen verfügten die russischen Neukantianer in der sozial-politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Krise der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen über hinreichend intellektuelle Erfahrung und philosophischen Scharfblick für die Kritik der zeitgenössischen philosophischen und gesellschaftlichen Tendenzen.

---

<sup>9</sup> Vgl. Berdiajews Charakterisierung Cohens: „Der reine und typische transzendente Idealist Cohen, der entschlossene Feind der Metaphysik und der regelrechte Positivist [...]“ (siehe Berdiajev 1904: 685).

Eine solche Kritik wurde von Henrich E. Lanz in seinem Buch „In Quest of Morals“<sup>10</sup> unternommen. Schon im Vorwort stellt Lanz fest, dass die Philosophie während der „letzten hundert oder mehr Jahre [...] ihre lebendige Verbindung mit dem realen Leben verloren hat und in eine rein akademische Disziplin ausartet, die sich ohne irgendeinen Vorteil in zwei Richtungen entwickelt hat. Einerseits versucht sie, die Religion zu unterstützen und sogar zu „retten“, und zu diesem Zweck geht sie mit einem ziemlich ungeeigneten Verfahren [...] auf die altmodischen Sentimentalitäten ein, wie Gott, Liebe und Ewigkeit. Andererseits beschäftigt die Philosophie sich schon seit Kant eifrig mit den Grundlagen und der Methoden der Wissenschaften, d.h. sie macht offenkundig eine nützliche Arbeit, die die undankbare Wissenschaft aber immer noch ignoriert“ (Lanz 1941: VII).

Besonders scharf kritisiert Lanz den logischen Positivismus, den er als Resultat der „Blendung“ der Philosophie wahrnimmt. Die Blendung finde durch die „Leistungen der Wissenschaften“ statt und durch ihre Versuche, „die Wissenschaft zu imitieren, um mit ihr die gleiche Klarheit [...] zu erwerben und sie darin sogar zu übertreffen“. Der logische Positivismus ist in den 1930er Jahren in Europa und den USA in Mode gekommen und hat die Philosophie, so Lanz, zu den „selbstmörderischen“ Ergebnissen geführt, weil alle bedeutenden Probleme der Philosophie aus ihr „als ‚sinnlos‘ eliminiert, alle bedeutenden Ideen zur Trivialität reduziert, und jedes Teilchen der ‚Wahrheit‘ aus der Erfahrung des Wissens sorgfältig und triumphal entfernt wurden“ (ebd.: VIII). Diese Philosophie hat sich leicht, so Lanz, in ihre Zeit, die Zeit der Propaganda und Werbung, eingefügt. Den bekannten Satz von Rudolf Carnap „Piroten karulieren elastisch“ (Carnap 1934: 2), der aus Worten besteht, die in der Sprache zwar nicht vorhanden sind, aber die grammatische Relationen beibehalten, führt Lanz als „das eindrucksvolle Beispiel der intellektuellen Ware [an], die Studenten zu kaufen genötigt werden können“ (Lanz 1941: IX).

„So ist es ein doppelter Abgrund“, – so fasst Lanz seine Kritik zusammen und meint damit die beiden oben genannten philosophischen Richtungen, den logischen Positivismus und die religiöse Metaphysik, – „in den die gegenwärtige Philosophie gestürzt ist. Um sie aus dieser beque-

---

<sup>10</sup> Als Basis seines Buches hat Lanz, der seit 1918 Mitarbeiter und später Professor an Stanford Universität war, seinen Beitrag „The Problem of Ethical Objectivity“ (1936) genommen, mit dem er (anonym) am Wettbewerb des schwedischen Verlags „Natur och Kultur“ teilgenommen hat. Von dem Verlag wurde die Frage gestellt: „Können die objektiven moralischen Standards heutzutage nachgewiesen werden? Wenn ja, worauf können sie beruhen?“. Der Beitrag Lanz' erhielt den ersten Preis und wurde 1937 ins Schwedische und ins Norwegische unter den Titeln „Den etiska objektiviteten“ bzw. „Relativitetsmoral“ übersetzt (siehe: Lanz 1941: XIII).

men, aber außerordentlich widersinnigen Lage herauszuholen, sollten wir mindestens einen Versuch machen, sie zum ‚materiellen Wahrheitsgehalt‘,<sup>11</sup> zur Objektivität und zum Leben, zurück zu bringen“ (Lanz 1941: X).

In Russland hatte Sergej Rubinstein diese Aufgabe schon in den 20er Jahren formuliert und auch versucht, sie zu lösen. Seine philosophischen Untersuchungen dieser Jahre sind einerseits der für den Neukantianismus traditionellen Frage „Was ist Wissenschaft?“ gewidmet (Rubinstein 1989/1: 332). Rubinstein kritisiert den Positivismus Machs und Avenarius’, wendet sich gegen den Konventionalismus, Formalismus und Nominalismus der zeitgenössischen (wissenschaftlichen) Erkenntnistheorie B. Russells und H. Poincaré und betont den konstruktiven Charakter des wissenschaftlichen Wissens (Rubinstein 1989/2: 337). Andererseits versucht Rubinstein auch, den sozialen Charakter der Wissenschaft nachzuweisen. Seiner Meinung nach trägt die Wissenschaft zur Errichtung der „Einheit zwischen den Menschen“ im intellektuellen Bereich bei. Dieser Bereich ist nicht von geringerer Bedeutung als die moralischen, emotionalen, sozial-wirtschaftlichen und politischen Bereiche, weil er das menschliche Bewusstsein von „der subjektiven Bedingtheit“ durch die Bemühungen befreit, „eine Basis für das wechselseitige Verständnis und die Kommunikation zwischen den Menschen“ zu errichten (Rubinstein 1989/1: 332). In dieser Besonderheit der Wissenschaft besteht ihr „moralistischer“ Wert, so Rubinstein. Er stellt die Wissenschaft und das Leben gegenüber und kommt zu dem Schluss, dass eine echte, „reine“ Wissenschaft „das Leben bestimmt“ – dies aber nicht in dem Sinne, dass sie die Handlungen des Menschen „mittels oberster Prinzipien“ bestimmt, wie es im ethischen Formalismus dargestellt wird, sondern in dem Sinne, dass die Wissenschaft das Wesen des Menschen formiert, indem sie „das, was er ist, bestimmt“ (ebd.: 334-335).

Wie dies möglich ist, erklärt Rubinstein in einer Schrift aus den 20er Jahren – in seinem Beitrag „Das Prinzip der schöpferischen Selbsttätigkeit. Zur Grundlagen der gegenwärtigen Pädagogik“. Rubinstein transformiert die kantianischen Ideen des erkennenden Subjekts, das den Gegenstand seiner Erkenntnis konstruiert, und des Denkens als reiner Tätigkeit in das Prinzip der schöpferischen Selbsttätigkeit des Subjektes. Kurz gefasst kann man seine Konzeption so darstellen: Rubinstein stimmt mit Kant und Cohen dahingehend überein, dass das Subjekt durch seine Tätigkeit das Objekt, auf das diese Tätigkeit gerichtet ist, bestimmt. Aber

---

<sup>11</sup> Lanz verweist hier, ohne den Namen zu nennen (wie meistens), offenbar auf Walter Benjamin und seinen Beitrag „Goethes Wahlverwandtschaften“ (1921/22) (vgl. Benjamin 1974: 125-201).

das das Objekt bestimmende Subjekt ist nicht nur eine theoretische Funktion, sondern erzeugt und bestimmt sich selbst durch seine Handlungen. D.h., die Handlungen des Subjektes bilden selber den *Inhalt* des Subjektes. Auf diese Weise revidiert Rubinstein die kantische Auffassung des erkennenden Subjekt als „etwas fertiges, vor und ausser seinen Handlungen Gegebenes“ (Rubinstein 1922: 93) und als etwas von ihnen Unabhängiges. Seine Begründung hierfür lautet, dass sonst „die Einheit der Person zerstreut“ wird und auf die Humesche Ansicht des Subjekts als eines „Bündels von Vorstellungen“ zurückführt. Das Subjekt selber und nicht nur das Objekt wird nach Rubinstein im Prozess der Tätigkeit – auch der intellektuellen Tätigkeit – geschaffen (ebd.: 94).

### 2.3. *Der Mensch im Kontext der Geschichte*

In einer der letzten Skizzen von Boris Pasternak „Was ist der Mensch“ (1959) findet sich eine Position, die der Konzeption von Rubinstein ähnlich ist. Der Mensch ist bei Pasternak eine freie schöpferische Person in seiner Geschichtlichkeit und Singularität: „Der Mensch ist dramatisch. Er ist Held der Handlung, die „Geschichte“, die „historische Existenz“ heißt. [...] Der Mensch ist wahr und wirklich, wenn er tätig ist [...]. Jeder Mensch, jeder Einzelne ist eine Seltenheit und eine Einzigkeit. Weil sein Gewissen eine Welt bildet“.<sup>12</sup>

In der früheren Fassung der Skizze „Menschen und Situationen“ (Frühling 1956)<sup>13</sup> analysiert Pasternak seine Eindrücke von den Menschen und der Epoche im Jahre 1917 und beschreibt, wie das Wesen des Menschen, der sich als Teilnehmer der gesellschaftlich-historischen Ereignisse erwiesen hat, zutage tritt: „sobald die Standsicherheit der Gesellschaft ins Schwanken kommt, [...] brechen die lichten Fundamente der geheimen moralischen Anlagen wie durch ein Wunder aus der Erde hervor. Die Menschen werden gleichsam um einen Kopf größer [...], – die Menschen erweisen sich als Recken. Die auf den Strassen begegnen, erscheinen nicht wie namenlos Vorbeikommende, sondern wie Vertreter oder Wortführer des ganzen Menschengeschlechts. Das ist eine Empfindung der Alltäglichkeit, die sich auf Schritt und Tritt beobachten lässt und sich gleichzeitig in die Geschichte umgestaltet; das ist ein Gefühl der Ewigkeit, die auf die

---

<sup>12</sup> Zum ersten Mal wurde der Text in der Zeitschrift „Magnum“ (Köln, Heft 27, Dezember 1959, S. 37) publiziert. Hier zitiert nach der Ausgabe: Pasternak 1959.

<sup>13</sup> Auf Deutsch ist eine spätere Fassung unter dem Titel „Über mich selbst. Versuch einer Autobiographie“ (S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1959) und ohne das zitierte Fragment erschienen.

Erde heruntergestiegen ist und überall vor Augen liegt [...]“ (Pasternak 1956: 533).

Wie und warum es sich ereignet, kann man mit dem Begriff der „ethischen Situation“ erklären, den Henrich Lanz in seinem Buch „In Quest of Morals“ benutzt. Lanz unterscheidet drei Stufen der „Evolution“ des Menschen. Die erste ist eine biologische Stufe. Auf dieser Stufe ordnen sich die Handlungen des Individuums ganz und gar den Instinkten und Affekten unter, d.h. der Naturnotwendigkeit: „In veränderten Bedingungen kann der Instinkt sich für das Individuum und sogar für die ganze Gattung als verhängnisvoll erweisen“ (Lanz 1941: 137). Die zweite ist „eine soziale Stufe der Evolution“. Hier ordnen sich die Handlungen des Individuums nicht direkt dem biologischen Verlangen unter, sondern verwandeln sich ins „Verhalten“, dem die sozial motivierten „Tugenden“ zugrunde liegen. Eine Tugend ist nach Lanz kein Mechanismus, wie ein Instinkt, sondern ein „halbformierter Instinkt“ (ebd.: 139), der sich in der Psyche des Menschen als Resultat der Vereinigung des Biologischen und Sozialen bildet und „dem Individuum hilft, sich zur Ausführung der sozialen Funktionen zu adaptieren“ (ebd.: 137). Die Tugenden sind also „viele geschickte und ausgesuchte Verfahren“, mit denen die Gesellschaft „das Individuum zwingt, in ihrem Interesse zu handeln“ (ebd.: 136). Das Verhalten des Menschen, das durch Tugenden motiviert ist, nennt Lanz das „*ethnische*“ Verhalten im Unterschied zum „ethischen“ Verhalten (ebd.).<sup>14</sup> „Die Inflation einer Tugend, z.B. der äußerst übertriebene Patriotismus oder das Rassenbewusstsein“, mit anderen Worten, „eine Ergebung der Tugend in den Status der Universalnorm heißt die Verwirrung der ethnischen Situation mit der ethischen“. Dies kann „viele Individuen“ zum Tod führen (Lanz 1941: 137-138). Die „ethnischen“ Standards des Verhaltens hält Lanz für „relative“, weil sie sich je nach den Umständen, d.h. in der Abhängigkeit von der sozialen Situation (ebd.: 138) bilden, und einen psychologischen Charakter aufweisen.

Es gibt jedoch ausser diesen Standards drittens auch „*das ethische Gesetz*“, das eine „invariante Realität ist, die die Idee der universalen Menschheit konstituiert“ (ebd.). Dieses Gesetz, „das oberste und einzige ethische Gesetz, das in allen seinen Wiederholungen gleich ist, sich aber verschieden zeigt und unterschiedlich genannt wird“, ist die Freiheit (ebd.: 148). Dieses Gesetz bezeichnet „die menschliche Stufe“. Lanz beschreibt die Erscheinungsform dieses Gesetzes auf folgende Weise: Der Mensch „ist manchmal berufen, eine fundamentale Wahl zwischen sich

---

<sup>14</sup> Lanz vergleicht diese Unterscheidung mit der Abgrenzung von der Handlungen, die „pflichtmäßig“ sind, und der Handlungen „aus Pflicht“ in Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (Kant: AA IV, 398).

selbst und der höchsten Realität – seiner Familie, seinem Volk, seinem Glauben – zu treffen. Es ist nicht unbedingt gefordert, dass er sich dabei opfern soll [...]. Doch muss er wirklich eine Wahl zu treffen, um zu handeln, und dies nicht nach seinen eigenen Interessen, sondern im Interesse von etwas, was mit ihm selber nicht übereinstimmt [d.h. seinen psychologischen Einstellungen, seinen Gewohnheiten und seinem Charakter widerspricht. – *N.D.*] und seinen natürlichen Anlagen entgegen ist. Das ist eine ethische Situation“. Mit Aristoteles und Kant stellt Lanz fest, dass, „wenn ein Individuum in seiner Wahl durch eine „Ursache“ völlig bestimmt würde, könnte es nicht „frei“ handeln und wüsste nicht, was eine ethische Situation sei. Es würde wie eine Maschine funktionieren, die „das Gute“ automatisch erzeugt“ (ebd.: 140).

Der Begriff der Freiheit ist nach Lanz nicht nur negativ zu bestimmen als „Freiheit von“, sondern auch positiv, als „Freiheit zu“. Und diese zweite Bedeutung ist viel wichtiger als die erste: „frei sein heißt für Werte offen und erreichbar sein, für eine axiologische Determination bereit sein, die eine Determination der Gegenwart durch *Zukunft* heißt“ (ebd.: 145). Die Werte sind die „Dinge in Zukunft“, d.h. nicht reale Gegenstände, sondern Dinge, deren Existenzmodus von dem schöpferischen Dynamismus des Willens abhängig ist“ (ebd.: 146). Es handelt sich somit um die Antizipation der Formen, Erscheinungen, und „Dinge“ der Zukunft in unserem Bewusstsein und um die Handlungen, die dieser Antizipation entsprechen. Eine Handlung auf Grund von Antizipation, die nur dank der Kausalität und unserem Wissen (und Verstehen) der „durchgehend kausal determinierten Welt“ möglich ist,<sup>15</sup> ist eine freie Handlung (ebd.: 147). „Die Freiheit zeigt sich, oder verhält sich in der empirischen Welt, *als wenn* sie eine Ursache oder eine Kraft ist“ (ebd.: 149).<sup>16</sup>

Doch kehren wir zur Charakteristik der ethischen Situation zurück. Die Notwendigkeit der Wahl, die ein Mensch in dieser Situation treffen muss, wird wegen der Entstehung des Widerspruchs zwischen den „moralischen Standards“ (die „ethnische“ bzw. soziale Stufe der menschlichen Existenz) und den veränderten Bedingungen des sozialen Daseins erzeugt. Die veränderten Bedingungen ändern unsere moralischen Standards unabhängig von unserem Willen. Es liegt nicht in der Macht des Individuums, die Änderungen der moralischen Standards zu „erfinden“ oder „sie mit Hilfe der „willkürlichen Definitionen“ zu beseitigen“. Aber es liegt in seiner Macht zu „*entdecken*, in welche Richtung sie ausgeführt

<sup>15</sup> Das Zitat stammt aus „Ethik“ von Nikolai Hartmann (siehe Hartmann 1926: 669).

<sup>16</sup> Diese Äusserung weist uns offensichtlich auf das oben angeführte Zitat aus Cohens „Ethik des reinen Willens“ über die Freiheit „als eine Tatsache; als eine Kraft und Macht“ (Cohen 1981: 315).



werden *sollen*“ (ebd.: 161), d.h. die Werte festzustellen und zu formulieren, die ein neues soziales Ideal bilden. In der Entdeckung oder der Antizipation und in der durch sie begründeten Handlung besteht nach Lanz die Freiheit des Menschen.<sup>17</sup>

Eine Koppelung des Problems der Freiheit und der Zukunft im Menschen ist auch für die Position Pasternaks charakteristisch. In seiner Stellungnahme zu der neuen sowjetischen Verfassung im Jahre 1936 unter dem politisch fairen Titel „Neue Mündigkeit“ spricht Pasternak nicht nur über die Aufklärung im Sinne Kants, die er mit seinem Prinzip der Autonomie und Freiheit des Menschen verbindet, sondern auch über die Ideen Cohens über die Zukunft (siehe dazu Schindler 2007) und die moralische und tätige Grundlage des Menschen. Das Dasein der Bürger in der UdSSR vor der neuen Verfassung Russlands nennt Pasternak das Stadium der „nicht zu Ende erleuchteten“ und „der untätigen langen Ewigkeit“. Die Verfassung „verlagert die Aufgabe des Selbstbewusstseins aus den Händen der Zukunft in unsere eigenen Hände“, was „Freiheit heißt“. Ein weiteres Fragment aus Pasternaks Stellungnahme über die Freiheit zeigt seine offensichtliche (neu)kantianische Herkunft: „Es gibt auf der Welt keine Kraft, die mir die Freiheit geben könnte, wenn ich sie nicht schon im Keim gehabt hätte und ich sie nicht selber ergreifen würde – nicht von Gott und von einem Führer, sondern aus der Luft und aus der Zukunft, aus der Erde und aus sich selbst, in der Form einer Tugend, des Mutes und einer kraftvollen Produktivität und in der Form der *Unabhängigkeit* von der Schwachheit und von fremden Absichten“ (Pasternak 1936: 237).

In seinem letzten, postum erschienen Buch „Mensch und Welt“ (1973) wendet sich Sergej Rubinstein der Epoche Stalins in der sowjetischen Geschichte zu und nähert sich einer Lösung des Problems der Einheit des Menschen in allen drei Grundformen seiner Existenz: der ontologischen, gnoseologischen und ethischen. Den Widerspruch, der von Lanz gezeigt wurde, zwischen den vorhandenen „ethnischen“ moralischen Standards und den veränderten sozialen Bedingungen und, dies ist hinzuzufügen, dem neuen sozialen Ideal, führt Rubinstein anhand des Beispiels der stalinistischen Gesellschaft vor, deren allgemeinen Zustand er als „Scheußlichkeit und Schande“ beurteilt. Für diese Periode war „eine mechanische Befolgung der gesellschaftlichen Forderungen“ charakteristisch. In „seiner formal-mechanischen Projektion ins Verhalten“ höhlte sich die ethi-

---

<sup>17</sup> Im Zusammenhang mit der Aufgabe, das zu untersuchen, was die gegenwärtigen moralischen Standards sind, und was für eine „objektive Richtung, in die die Gegenwart sich bewegen soll“, formuliert Lanz die neue philosophische Disziplin „Parantologie“ (aus dem Griechischen: *paronta* – „Dinge in der Gegenwart“ und *logos* – „Wissenschaft“) (siehe Lanz 1941: 163-226).

sche Komponente des Menschen, und damit seine Freiheit, aus. Wenn „nur die politischen und keine ethischen Prinzipien und Forderungen die Grundlage des Kollektivismus als Standards des sozialen Verhaltens bilden“, so Rubinstein, artet ein solcher Kollektivismus unvermeidlich in den „Totalitarismus, der dem Sobornost, dem Katholizismus inhärent ist“, aus (Rubinstein 2003: 393).<sup>18</sup> Rubinstein besteht daher auf der Notwendigkeit der Vereinigung von Ethik und Politik: „Zu den ethischen Aufgaben gehört unbedingt der Kampf für eine solche gesellschaftlich-politische Ordnung, für solche gesellschaftlichen und politischen Zustände, die dem Menschen die Möglichkeit geben, die äußeren Voraussetzungen zu erlangen, um „ethisch“ zu sein“ (Rubinstein 1958: 421–422), d.h. kritisch, tätig und verantwortlich „für alles Begangene und Versäumte“, um „in ein vollwertiges Verhalten zu anderen Menschen einzutreten, um eine Bedingung für eine menschliche Existenz eines anderen Menschen zu werden“ (Rubinstein 2003: 404).

### 3. *Fazit*

Abschließend ist zu bemerken, dass von einer wirklich vollzogenen anthropologischen Wende im russischen Neukantianismus wohl nur mit Bezug auf die philosophische Arbeit des späteren Sergej Rubinsteins die Rede sein kann. Die anderen russischen Neukantianer beschränkten sich eher auf die Untersuchung von einzelnen Aspekten der Lehre vom Menschen. Mir scheint jedoch, dass ihre Überlegungen über die „Einheit des Menschen“, das voll entwickelte und harmonische Leben des konkreten Individuums, die Korrelation zwischen „dem persönlichen Gewissen, der persönlichen Vernunft“ und „dem Geiste der Solidarität, des Kollektivismus“ (ebd.: 396) in unserer Epoche des „Endes der Geschichte“, des „Endes der Ideologie“, des „Endes der bekannten Welt“ u.s.w., unter denen man in Wirklichkeit eine neue Geschichte und eine neue globalisierte Ideologie versteht, ein kostbares Erbe ist, das die moderne Gesellschaft von der Epoche des „Politarismus“<sup>19</sup> erhalten hat. Und die heute nahezu verges-

---

<sup>18</sup> Mit Hilfe der Begriffe „Katholizismus“, „Sobornost“ charakterisiert Rubinstein die ideologischen Grundlagen des stalinistischen Regimes mit seinen „Folterkammern, Personenkult, Verlust des Gefühls der Verantwortlichkeit“ vor allem in oberen Schichten der Gesellschaft, mit dem „Verhältnis zur Nicht-Wahrheit nicht als zu einem Fehler, einem Irrtum (in der Erkenntnis, in der Wissenschaft), sondern als zum Verbrechen“ (Rubinstein 2003: 393).

<sup>19</sup> Unter dem «Politarismus» (die Konzeption der gegenwärtigen russischen Philosoph Jurij I. Semenov) ist ein Klassenstaat zu verstehen, in dem die Ausbeuterklasse sich aus dem Partei- und Staatsapparat bildet, und in dem die Praxis des ständigen, irration-

senen Werke der Neukantianer sind ein Schatz, der nicht wenige eindrucksvolle Entdeckungen bergen dürfte.

### *Bibliographie*

Alekseev (Askol'dov), S.A. (1914): *Mysl' i dejstvitel'nost'* [Der Gedanke und die Wirklichkeit], Moskau: Verlag „Put“.

Benjamin, W. (1974): *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Bd. I, 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Berdiajev, N.A. (1904): 'O novom russkom idealizme [Über den neuen russischen Idealismus]', in: *Voprosy filosofii i psichologii*, Bd. 75, 1904, S. 683–724.

Buek, O. (1904): 'Leo Tolstoi', in: *Kampf. Zeitschrift für gesunden Menschenverstand*, Jg. 2, Nr. 19, 24. Februar 1905, S. 539-543; Nr. 20, 3. März 1905, S. 575-579.

Carnap, R. (1934): *Logische Syntax der Sprache*, Wien: J. Springer Verlag.

Cohen, H. (1877): *Kants Begründung der Ethik*, Berlin: Ferd. Dümmlers Verlag.

Cohen, H. (1910): *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, 2. verb. und erweit. Aufl., Berlin: Bruno Cassirer.

Cohen, H. (1981): *Werke*. Bd. 7: *Ethik des reinen Willens (1907)*, Hildesheim – New York: Georg Olms Verlag.

Dmitrieva, N.A. (2007): *Russkoe neokantianstvo: „Marburg“ v Rossii. Istoričko-filosofskie očerki [Russischer Neukantianismus: „Marburg“ in Russland. Historisch-philosophische Skizzen]*, Moskau: Verlag „Rossijskaja političeskaja enciklopedija“.

Dmitrieva, N.A. (2008/1): 'Il neokantismo russo. Storia di una corrente' (trad.: Marco Giovanelli), in: *Giornale critico della filosofia italiana*, Settima serie, Vol. 28, Fascicolo I, no. 2, maggio-agosto 2008, pp. 220-239.

Dmitrieva, N.A. (2008/2): 'Sergej Rubinsteins Hegelrezeption', in: Högrefe, W. (hrsg.) (2008): *Phänomen und Analyse. Grundbegriffe der Philosophie*

---

onal durchgeführten Terrors sich gegen *alle* Staatsangehörige richtet. Den ökonomischen Grund eines solchen Staats bildet das *gemeinsame Privateigentum* in Form des *Staatseigentums*. Siehe Semenov 2003 und andere Schriften dieses Verfassers.

*des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels Phänomenologie des Geistes (1807)*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, S. 83-93.

Dmitrieva, N.A. (2009): 'Positivismus und Marburger Neukantianismus: Die unterschiedlichen Wissenschaftsideen', in: Plaggenborg, S., Soboleva, M. (hrsg.) (2009): *Alexander Bogdanov. Theoretiker für das 20. Jahrhundert*, München: Verlag Otto Sagner, S. 39-66.

Focht, B.A. (1998): 'Pedagogičeskie idei Sokrata [Pädagogische Ideen Sokratos]', in: *Didakt*, Nr. 1 (22), Januar – Februar 1998, S. 60-64.

Focht, B.A. (2000): 'Perečityvaja antičnuju klassiku [Antike [philosophische] Literatur von neuem lesen]', in: *Pedagogika*, Nr. 8, 2000, S. 64-72.

Gordon, G.O. (1910): [Rez.:] Paul Natorp. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig u Berlin. B.G. Teubner. 1910, in: *Russkaja Mysl'*, Bd. XII, 1910, S. 404-405.

Griftsova, I.N., Dmitrieva, N.A. (hrsg.) (2010): *Neokantianstvo nemeckoe i russkoe: meždu teorij poznanija i kritikoj kultury [Deutscher und russischer Neokantianismus: zwischen der Erkenntnistheorie und Kulturkritik]*, Moskau: Verlag „Rossijskaja političeskaja enciklopedija“.

Hartmann, N. (1926): *Ethik*, Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Hessen, S.I. (1995): *Osnovy pedagogiki: Vvedenie v prikladnuju filosofiju [Grundlage der Pädagogik: Einführung in die angewandte Philosophie]*, hrsg. von P.V. Alekseev, Moskau: Verlag „Škola-Press“. Italienische Übersetzung: Hessen, S. (1958): *Fondamenti filosofici della pedagogia. Prima ristampa*, vol. 1, 2, Roma: Avio.

Jakovenko, B.V. (2000): 'O zadačah filosofii v Rossii [Über die Aufgaben der Philosophie in Russland]' (1910), in: Jakovenko, B.V.: *Mošč filosofii*, hrsg. von A.A. Ermičev, Sankt-Petersburg: Verlag „Nauka“, S. 653-660.

Jegelka, N. (1992): *Paul Natorp: Philosophie, Pädagogik, Politik*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.

*Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [Akademie-Ausgabe], Berlin 1902ff. Zitiert als: *Kant: AA*, mit Angabe der Band- und Seitenzahl.

Lanz, H.E. (1911/1912): 'Filosofija Richarda Avenariususa [Die Philosophie Richard Avenarius]', in: *Logos: Internationales Jahrbuch für Philosophie der Kultur*, Russische Fassung, Buch 2-3, 1911/1912, S. 205-241.

Lanz, H. (1941): *In Quest of Morals*, Stanford: Stanford University Press; London: Humphrey Milford, Oxford University Press.

- Lotman, J.M. (2010): *Kultur und Explosion*, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Natorp, P. (1899): *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff).
- Natorp, P. (1919): ‘Philosophie der Arbeitslosigkeit’, in: *Kunstwart*, Bd. 32, H. 2, S. 49-53.
- Natorp, P. (1920): *Sozialidealismus. Neue Richtlinien sozialer Erziehung*, Berlin: Verlag von Julius Springer.
- ‘Ot redakcii [Von Herausgebern]’ (1910), in: *Logos*. Internationales Jahrbuch für Kulturphilosophie, Russische Fassung, Buch 1, S. 1-16.
- Pasternak, B.L. (1932): ‘Avtobiografičeskaja zametka [Autobiographische Notiz]’, in: Pasternak, B.L. (2004): *Polnoe sobranie sočinenij*, in 11 Bd., hrsg. von E.B. Pasternak, E.W. Pasternak, Moskau: „Slovo“, Bd. 5, S. 224-225.
- Pasternak, B.L. (1936): ‘Novoe soveršennoletje [Neue Mündigkeit]’, in: *Ebenda*, Bd. 5, S. 236-237.
- Pasternak, B.L. (1943): ‘Poezdka v armiju [Fahrt in die Armee]’, in: *Ebenda*, Bd. 5, S. 252-266.
- Pasternak, B.L. (1956): ‘Ljudi i položeniija [Menschen und Situationen]’, in: *Ebenda*, Bd. 3, S. 531-534.
- Pasternak, B.L. (1959): ‘Was ist der Mensch’, in: *Ebenda*, Bd. 5, S. 279-282.
- Rubinstein, M.M. (2008): *O smysle žizni. Trudy po filosofii cennisti, teorii obrazovanija i universitetskomu voprosu [Über den Lebenssinn. Schriften über Wertphilosophie, Bildungstheorie und Universitätsfrage]*, in 2 Bd., hrsg. von N.S. Plotnikov und K.V. Faradzhev, Moskau: Verlag „Territorija buduščego“.
- Rubinstein, S.L. (1922): ‘Princip tvorčeskoj samodejatel’nosti. K filosofskim osnovam sovremennoj pedagogiki [Prinzip der schöpferischen Selbsttätigkeit. Zur philosophischen Grundlagen der gegenwärtigen Pädagogik]’ (1922), in: *Voprosy filosofii*, Nr. 4, 1989, S. 89-95.
- Rubinstein, S.L. (1958): ‘Istorija sozdanija knigi „Čelovek i mir“ [Geschichte der Vorbereitung des Buches „Mensch und Welt“]’, in: Lomov, B.F., Bredichina, O.N. (hrsg.) (1989): *Sergej Leonidovič Rubinstein: Očerki. Vospominanija. Materialy: K 100-letiju so dnja roždenija*, Moskau: Verlag „Nauka“, S. 413-423.

Rubinstein, S.L. (1989/1): ‘Razmyšlenija o nauke [Überlegungen über Wissenschaft]’, in: *Ebenda*, S. 332-335.

Rubinstein, S.L. (1989/2): ‘Nauka i dejstvitel’nost’ [Wissenschaft und Wirklichkeit]’, in: *Ebenda*, S. 336-343.

Rubinstein, S.L. (2003): *Bytie i soznanie. Čelovek i mir [Sein und Bewusstsein. Mensch und Welt]*, hrsg. von K.A. Abul’chanova, A.N. Slavskaja. Sankt-Petersburg: Verlag „Piter“.

Schindler, R. (2007): *Zeit, Geschite, Ewigkeit in Franz Rosenzeigs Stern der Erlösung*, Berlin: Parerga Verlag GmbH.

Semenov, Ju. I. (2003): *Filosofija istorii [Philosophie der Geschichte]*. Moskau: Verlag „Sovremennye tetradi“.

Sieg, U. (1994): *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.

Soboleva, M. (2007): *Aleksandr Bogdanov und der philosophische Diskurs in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zur Geschichte des russischen Positivismus*, Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag.

Tolstoj, L.N. (1904): ‘Predislovie (Pis’mo k Čertkovu) [Vorwort (Ein Brief an Tschertkov)]’, in: Čertkov, W.G. (1904): *O revolucii. Nasil’stvennaja revolucija ili christianskoe osvoboždenie?* Christchurch, Hants, England: A. Tschertkov, „Svobodnoe slovo“, S. III-IX.

Trubeckoj, E.N. (1909): ‘Panmetodizm v etike (K charakteristike učenija Kogena) [Panmethodismus in der Ethik. Zur Charakteristik der Lehre Cohens]’, in: *Voprosy filosofii i psichologii*, Bd. 97, 1909, S. 121-165.

Vorländer, K. (1911): *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Windelband, W. (1910): *Die Erneuerung des Hegelianismus. Festrede in der Sitzung der Gesamtakademie am 25. April 1910*, Heidelberg: Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. 10. Abhandlung).