

II. Die geistige Entwicklung bis zum Ersten Weltkrieg

Simon Franks Sohn Viktor schrieb in seinem Nachruf: Der Vater »war in der russischen geistigen Tradition fest verwurzelt, zugleich aber war er ein überzeugter Westler, in vielem der europäischen und insbesondere der deutschen Kultur verbunden. Marx hatte seinen Intellekt geweckt, Nietzsche sein geistiges Leben; Goethe aber hatte ihm geholfen, sich seiner philosophischen Grundintuition bewußt zu werden. Und nicht zufällig hat er einen deutschen Denker als seinen einzigen Lehrer in der Philosophie bezeichnet – den Philosophen und Theologen *Nikolaus von Kues*.¹ Marxist oder Nietzschaner ist Frank freilich nie in dem Sinne gewesen, daß er die Weltanschauung dieser Denker sich zu eigen gemacht hätte; sie haben lediglich den ersten Fragehorizont des jungen Mannes mitgestaltet. Ungleich prägender wurde der Einfluß jener Philosophen, die Frank in dem darauf folgenden Jahrzehnt vor dem Ersten Weltkrieg kennenlernte.

Die Fragen »Was ist der Mensch? Welchen Sinn hat sein Leben?«, die Frank als typisch für das Philosophieren in Rußland nannte², sind auch die Fragen, die von Anfang an sein eigenes Denken leiteten; auch für Frank schlossen sie die Frage nach dem Sinn des *gesellschaftlichen* Lebens ein. Es lag nahe, daß er zuerst bei der in jenen Jahren in Deutschland vorherrschenden Philosophie eine Antwort suchte: bei der Philosophie Kants und Fichtes in ihrer neukan-tianischen Fassung. Sie lehrte ihn, daß die Wirklichkeit ein *Ganzes* ist, dessen Mitte das menschliche Bewußtsein bildet.

In diesem Abschnitt sollen die Aufsätze herangezogen werden, die Frank bis 1913 verfaßt hat und die über seine tastenden Versuche

¹ V. S. Frank: Semen Ljudvigovič Frank, 1877–1950. In: Sbornik Pamjati Semena Ljudvigoviča Franka. Pod.red. V. Zen'kovskogo. München 1954, S. 3. Ich verdanke die Mitteilung, daß der Verfasser dieses Beitrags der Sohn Viktor ist, Peter Scorer, London.

² Vgl. S. L. Frank: Die russische Weltanschauung. (Berlin-)Charlottenburg 1926. S. 31 f.

Auskunft geben, dieses Ganze zu begreifen. Der Begriff »Kultur« kennzeichnet eine wichtige Etappe auf diesem Weg.

1. Humanistischer Individualismus

1905 hatte Frank einen Aufsatz *Grundrisse einer Kulturphilosophie* mit den Zwischentiteln *Was ist Kultur?* und *Kultur und Person* in der Zeitschrift »Polarstern« gemeinsam mit P. B. Struwe veröffentlicht.³ Im nächsten Jahr folgte ein Aufsatz *Religion und Kultur* anlässlich eines Buches von D. S. Mereshkowski gleichfalls im »Polarstern«.⁴ 1909 ein Aufsatz *Kultur und Religion* in »Russisches Denken«.⁵ Weiter erschien 1910 die Abhandlung *Natur und Kultur* in »Logos«⁶ und schließlich im selben Jahr der Band *Philosophie und Leben* mit 18 (teilweise schon früher verfaßten) Aufsätzen und dem erklärenden Untertitel *Studien und Skizzen zur Kulturphilosophie*.⁷

Wichtige Begriffe und Themen, die Franks Denken insgesamt kennzeichnen werden, begegnen bereits im Aufsatz *Grundrisse einer Kulturphilosophie* aus dem Jahr 1905. Es soll genügen, diese hier herauszustellen. Franks Interesse am kulturellen Zusammenhang, in den jedes Individuum gestellt ist, ist phänomenologisch, nicht soziologisch orientiert. Die Kultur ist als ein das menschliche Leben umfassendes *Ganzes* erkannt, aus dem auch, wer einzelne ihrer Erscheinungen bekämpft, nicht ausscheiden kann. Zum kulturellen Schaffen angeregt wird der Mensch durch Ideale und Werte – an erster Stelle durch die Werte des Wahren, des Guten, des Schönen, des Heiligen. Im *geistigen Leben*, das die Kultur ausmacht, wächst das »göttliche Wesen« des Menschen mit seinen irdischen Werten zu einer Einheit zusammen. Schrittweise wird so das absolute Ideal in die Kultur »inkarniert«. Denn im menschlichen Bewußtsein »kreuzt« sich die

³ S. L. Frank: Očerki filosofii kul'tury. Čto takoe kul'tura? Kul'tura i ličnost'. Poljarnaja zvezda, Dezember 1905, Nr. 2 und Nr. 3 (gemeinsam mit P. B. Struwe). In: Nепрочитанное ... Стат'i, пис'mа, воспоминания. Moskau 2001, S. 37–62.

⁴ S. L. Frank: Religija i kul'tura, in »Poljarnaja zvezda«, 1906, Nr. 12. In: Russkoje mirovozzrenie, St. Petersburg 1996, S. 529–535.

⁵ Kul'tura i religija, in »Russkaja Mysl'«, 1909, VII. In: Russkoje mirovozzrenie, St. Petersburg 1996, S. 554–569.

⁶ S. L. Frank: Priroda i kul'tura. In: Logos, 1910, S. 50–89.

⁷ S. L. Frank: Filosofija i žizn'. Etudy i nabroski po filosofii kul'tury. St. Petersburg 1910.

»Welt des Ideals« mit der »Welt des Wirklichen«. Das kulturelle Leben ist von den dinglichen zivilisatorischen Errungenschaften zu unterscheiden, wenngleich es von ihnen auch nicht getrennt ist. Jedenfalls bedarf es keiner Rechtfertigung durch irgendwelche Nützlichkeit.

Bereits in diesem frühen Aufsatz kennzeichnet Frank die Rolle des Menschen als des Schöpfers und Vermittlers aller Kulturerscheinungen – auch der Religion – mit dem Begriff »*Gottmenschenntum*«. Dem Kulturbegriff liegt darum das »*Gottmenschenntum*« zugrunde. Vergäße der Mensch, daß er selber das »höchste Prinzip« schafft, und würde er es daraufhin (wie es im religiösen Leben »häufig« geschehe) als etwas objektiv Gegebenes verehren, würde er sich selbst verleugnen.

Die Idee des »*Gottmenschenntums*« ist in dieser Schrift eng mit der des »*Humanismus*« verbunden; dessen Kern besteht im »Glauben an absolute Werte vereint mit dem Glauben an die Menschheit und ihre schöpferische Aufgabe auf Erden«. Um diese Aufgabe erfüllen zu können, ist *Freiheit* die unabdingbare Voraussetzung. Die Aussagen über das *Gottmenschenntum* und den Humanismus sind für Frank Wesensaussagen, die für *jeden* Menschen gelten und deshalb weitreichende Konsequenzen für das gesellschaftliche Leben haben: *Jeder Mensch ist eine »physisch-psychische Erscheinung des höchsten transzendenten Prinzips – jenes Geistes, der für uns das Heilige ist«; er ist damit von unendlichem und deshalb gleichem Wert und hat das Recht auf unbedingte Achtung. Er kann darum niemals Mittel für andere sein oder für irgendwelche außerhalb seiner liegende Ziele.*

Gewalt gegen andere Menschen anzuwenden, heißt es bereits 1905, kann unter bestimmten Bedingungen geboten sein (etwa zur Verteidigung); doch auch dann bleibt sie sittlich verwerflich. Mit dem Problem, daß sittliche Forderungen in einer komplexen Situation einander widersprechen können, wird Frank bis in die Zeit des Zweiten Weltkriegs ringen. Der Mensch ist einer »ewigen Tragöde« ausgesetzt und kann nur versuchen, einen »ethisch vertretbaren Kompromiß zwischen einander widersprechenden Pflichten« zu finden. Eine »prinzipielle Lösung des Dilemmas« ist unter den Existenzbedingungen der faktisch gegebenen Welt nicht möglich.

Frank faßt seine Auffassung mit dem Begriff »*humanistischer Individualismus*« zusammen und bezeichnet sie als »ganzheitliche und innerlich stimmige kultur-philosophische Weltanschauung«.

Am Auffälligsten ist in diesem Zusammenhang die Verwendung des Begriffs »Gottmenschentum«, der an W. Solowjows »Vorlesungen« erinnert, aber noch keineswegs die volle Bedeutung hat, die ihm bei Solowjow und in Franks eigenen späteren Werken zukommt. Frank gebraucht ihn als Chiffre für den Kreuzungspunkt des Absoluten und des Konkret-Beschränkten im Menschen. Wie die Einheit des Göttlichen und des Menschlichen und innerhalb dieser Einheit das Göttliche zu verstehen ist, in welchem Sinne also der Mensch eine »Erscheinung« des »Heiligen« ist, andererseits aber doch diese Idee, einschließlich der Idee Gottes, »zu schaffen« imstande ist, bleibt, ebenso wie der Begriff »Transzendenz«, noch ungeklärt. Offensichtlich ist jedoch, daß für Frank das Göttliche oder Heilige dem Menschen nicht als etwas objektiv Eigenes *gegenübersteht*. Es ist in die »Kultur«, die als Lebensganzes eine dynamische geistige Einheit ist, eingeschlossen.

Franks Interesse an der Kulturphilosophie erscheint von seinem Berliner Lehrer G. Simmel inspiriert. Mit ihm stimmt er in der Wertung der Kultur als *überindividuelles* Gebilde, dessen Erscheinungen unabhängig vom Dafürhalten der Individuen Geltung besitzen, überein. Eine evolutionistische Deutung der Kultur, wie sie bei Simmel anzutreffen war, findet sich jedoch bei Frank nicht. Mit dem Begriff des »Gottmenschentums« geht er über die neukantianische Kulturphilosophie zumindest insofern hinaus als mit ihm die Frage nach einem idealen Seinsgrund der Kulturerscheinungen angedeutet ist. Zu berücksichtigen ist, daß der hier zusammengefaßte Aufsatz nicht als philosophischer Essay, sondern als Programmschrift für eine politische Zeitschrift verfaßt wurde.

2. Philosophie ist Lebensverstehen

Von welchem philosophischen Hintergrund ausgehend Frank seine Skizze des »humanistischen Individualismus« entworfen hat, zeigt der umfangreiche Aufsatz »Kritischer Idealismus«, den er kurz zuvor, im Dezember 1904, veröffentlicht hatte.⁸ Die bekenntnishaft Anerkennung, die der 27jährige Verfasser der Philosophie Kants und Fichtes entgegenbringt, entspricht dem Charakter einer Jugendschrift; dennoch ist der Aufsatz durchaus kein schülerhafter Abriß

⁸ S. L. Frank: O kritičeskom idealizme, in: Mir Božij, Nr. 12, 1904, S. 224–264.

des Kant-Fichteschen Idealismus. Auch wenn Frank nicht alle in ihm vertretenen Thesen beibehalten wird, werden doch in ihm bereits Gedanken thematisiert, die das Profil des reifen Werkes ausmachen. Weil dieser Aufsatz den Quellort von Franks Philosophieren erkennen lässt, wird die Analyse ausführlicher sein müssen als bei den übrigen.

Wie können wir unser Wissen als wahres Wissen ausweisen? Frank beginnt mit der erkenntnistheoretischen Frage nach dem Kriterium der Wahrheit. Die naiv-realistische Antwort: *Wahr ist, was mit der Wirklichkeit übereinstimmt*, genügt nicht. Sie provoziert die weitere Frage, wie wir denn wissen können, was *wirklich* ist, da doch, was wir als *wirklich* ausgeben, immer die von uns schon *erkannte* Wirklichkeit, also immer Inhalt unseres *Bewußtseins* ist. Der *Abgrund* zwischen dem Bewußtseinsinhalt und dem Wirklichen ist unüberbrückbar. Die Wahrheit kann deshalb nicht mit Berufung auf eine »absolut« verstandene Wirklichkeit bewiesen werden; ihr Kriterium kann nur »innerhalb der Grenzen des Bewußtseins« liegen.

Frank beruft sich auf die Einsicht Kants, die er für unabweisbar hält: Was uns als *wirklich* erscheint, ist Werk des menschlichen *Bewußtseins*. Unser Bewußtsein gliedert die chaotischen Sinneseindrücke mit den logischen Kategorien der Substantialität und Ursächlichkeit und macht sie zu einem Komplex, der sich durch strenge Gesetzmäßigkeit auszeichnet und sich dadurch von willkürlich erzeugten oder »bloß subjektiven« Vorstellungen unterscheidet. Aber auch der Unterschied des Wirklichen vom nur »Subjektiven« verbleibt innerhalb des Bewußtseins. Da auch die »Gegenständlichkeit« (Substantialität), wie Kant zeigte, eine Kategorie des Bewußtseins ist, ist das, was uns als »Welt« erscheint, ungeachtet seiner harten Wirklichkeit, »ein geronnener, kristallisierter Teil unseres Bewußtseins« (S. 233). Aber auch was die Metaphysiker sich als »transzendenten Wirklichkeit« denken, ist, sobald sie es denken, nur eine Gegebenheit ihres Bewußtseins. Frank verweist hier auf die Immanenzphilosophie, die in jenen Jahren von W. Schuppe, R. Schubert-Soldern und verwandten Denkern auf der Basis der Kant-Fichteschen Erkenntnislehre entwickelt worden war. In deren Sinn schreibt er: »Wir können die immanen Grenzen des Bewußtseins weder praktisch [...] noch theoretisch [...] überschreiten« (S. 235). Sowohl Metaphysiker wie Positivisten sind, je auf ihre Weise, in einer »Seinshypnose« befangen, in der sie meinen, sie könnten die Wirklichkeit als solche erreichen. Die »absolute Wirklichkeit«, vor welcher das naive vorkritische

Denken sich »wie vor einer allmächtigen und all-einen Gottheit ehrfürchtig verneigte«, ist dagegen, wie die »kritische« Philosophie zeigt, »Teil eines noch größeren und wirklich allumfassenden Ganzen – des Bewußtseins« (S. 237).

Für Frank ergibt sich daraus eine höchst folgenreiche Einsicht: Unsere Vernunft ist nicht darauf beschränkt, die »substantielle Wirklichkeit« zu denken; dieser »prinzipiell gleichberechtigt« ist der »weite und fruchtbare Bereich der Selbsttätigkeit der Vernunft«. Schon die Erkenntnis selber kann nicht zur »Wirklichkeit« gezählt werden, weil sie es ja ist, welche die Wirklichkeit aufbaut. Ebenso wenig ist die »Wahrheit« als Korrelat der Erkenntnis etwas substantiell (gegenständlich) Wirkliches. »Sobald wir bei der Erforschung der Wirklichkeit das erste Urteil fällen, werden wir schon vom fertigen Begriff der Wahrheit geführt und erkennen seine ganze unbedingte Bedeutung«. Die Inhalte unseres geistigen Lebens – dazu gehören die sittlichen, ästhetischen und religiösen Erfahrungen – sind nur zu einem Teil »objektive« Wirklichkeit. »Das Übrige, wie die Gesetze und Formen, unter denen das Bewußtsein funktioniert, bleibt bei uns in seiner ganzen Unversehrtheit und Unabdingbarkeit, ohne in die objektive Welt einzugehen« (S. 239). Wollte man diese Inhalte und mit ihnen die Funktionen des Bewußtseins und den Wahrheitsbegriff als »Sein« bezeichnen, müßte sicher gestellt sein, daß dieses »Sein« nicht nur wesentlich, sondern auch in der unmittelbaren Form seiner Wahrnehmung, nicht vom Subjekt getrennt ist, sondern »von uns gewußt wird wie unser eigenes inneres Erleben«. Das Sein wäre darum völlig falsch verstanden, würde man es für eine gegenüber dem Subjekt verselbständigte jenseitige »metaphysische Wirklichkeit« halten.

Den Grundfehler der Metaphysik sieht der »kritische« Philosoph »im Versuch, Objekt und Subjekt im Begriff einer allumfassenden Realität zu synthetisieren«. Eine derartige Synthese muß widersprüchlich und bloß scheinbar bleiben – widersprüchlich, weil es, ohne in logische Widersprüche zu fallen, unmöglich ist, die Formen und Produkte der Selbsttätigkeit des Bewußtseins zu hypostasieren und sich als absolute Wirklichkeit vorzustellen – bloß scheinbar, weil jenseits eines derartigen imposanten Systems der metaphysischen Realität immer noch unschwer das Erkenntnissubjekt, die Vernunft, die dieses System errichtet hat und über ihm frei schwebt, auszumachen ist (S. 243 f.).

Während die Metaphysik wie auch der Positivismus »onto-

morph« ein (je verschieden verstandenes) objektiv gegebenes Sein zum Gegenstand ihrer Philosophie machen, strebt der »kritische Idealismus« nach einem »ganzheitlichen Wissen« verstanden als »System des Bewußtseins« oder der Vernunft [*razum*], in welches auch das erkennende Subjekt einbezogen ist. Gegenstand der kritischen Philosophie ist somit das »geistige Leben«. Dieses ist das »Ganze«, nicht aber eine objektivierbare Quantität, die zu untersuchen Aufgabe der Einzelwissenschaften ist (vgl. S. 264).⁹

Gerade das erkennende Subjekt bzw. sein Ich ist nicht als Objekt zu erkennen. Aufgabe der kritischen Philosophie ist es im Sinne Kants die falsche Alternative zu überwinden, in der alles entweder als objektive Realität oder Substanz gilt oder als bloßes Hirngespinst angesehen wird, und das Bewußtsein zu befähigen, alles Gegebene gemäß dem ihm eigenen Sein zu verstehen.

Fundamentalbegriff der kritischen Philosophie ist also das *Bewußtsein*, nicht das Sein, das in Franks Sicht unweigerlich etwas Objektivierbares bezeichnet. Das Bewußtsein steht außerhalb der Frage, ob es ist oder nicht ist, ob es wirklich oder nur gedacht ist – denn schon diese Fragen setzen es voraus. »Nicht die Kategorie des Seins, sondern nur die Idee der absoluten Undenkbartheit des Entgegen gesetzten gibt uns einen Hinweis auf den Charakter jener Unabweisbarkeit und Gegebenheit, die dem Bewußtsein eignet«. Freilich, auch die Kategorie der Undenkbartkeit setzt das Bewußtsein voraus und zeigt so nochmals dessen absolute Priorität, wie Frank sofort anmerkt. Daraus ergibt sich die gewichtige Konsequenz: Das Bewußtsein, »das nicht wie ein Objekt erkannt werden kann, kann nur *erlebt* werden« (S. 241). Das umfassende *Ganze*, nach dem Frank als »kritischer Idealist« gesucht hatte, ist nicht gegenständlich als »Welt«, sondern als »ganzheitliches geistiges Leben« oder »Leben des Bewußtseins« zu charakterisieren.

Wie die »Kategorie der Wirklichkeit« sind auch die sittlichen, ästhetischen und religiösen Ideen und die ihnen entsprechenden »Geistesverfassungen und Erfahrungen« unabweisbare »Momente des geistigen Lebens«, d.h. mit dem, was »absolut ursprünglich«

⁹ Es ist bemerkenswert, daß Frank, wenn er von seiner Absicht spricht, ein »ganzheitliches Wissen« des Wirklichen zu gewinnen, W. Solowjow nicht erwähnt, der schon mit seiner Arbeit »Die philosophischen Prinzipien des ganzheitlichen Wissens« (1877) und dann in »Kritik der abstrakten Prinzipien« (1877–1880) die Einheit von Vernunft und Glauben aufdecken wollte.

und »gewiß« ist – dem »Leben des Bewußtseins« – selber unmittelbar verbunden (S. 242 f.). Wir haben sie »nicht als reale Objekte«, die wir uns durch Fragen nach ihrer Ursache, ihrer Herkunft und ihrer Stelle in der Welt »urteilend aneignen« können. Würden wir es versuchen, würden wir sie unausweichlich »verfälschen und vernichten« (S. 246). »Sie wurzeln ewig in den unerforschlichen Tiefen des Lebens« und sind dem rationalen Erkennen unzugänglich. Allein die »ganzheitliche Erfahrung des Geistes« kann sie erreichen. Für ihre Inhalte fordert Frank gleichwohl ein »realistisches Verstehen«, denn sie sind ja keine willkürlichen Hervorbringungen, sondern mit dem »Leben des Bewußtseins« selber unmittelbar gegeben. Realismus kann hier deshalb nicht heißen, die Werte des Guten, Schönen und Heiligen »als Kräfte oder Substanzen« eines objektivierbaren »Weltgebäudes« anzusehen. Sie sind, wie gesagt, »Lebensmomente«. Daraus folgt Franks Bestimmung der wahrhaft »universalen Philosophie«: »Sie darf nicht Weltbetrachtung sein, sondern muß Lebensverstehen [žizneponimanie] sein« (S. 246).

Der »kritische Idealismus«, zu dem Frank sich bekennt, hat Konsequenzen für die Auffassung von der menschlichen Person. Der Leser kann den Eindruck gewinnen, daß der anthropologische Aspekt des Idealismus für Frank sogar im Vordergrund steht. Als »empirische Person« ist der Mensch nur ein winziges unscheinbares Element des grenzenlosen Weltalls. Obwohl der empirische Mensch sich in der ungeheuerlichen Weite des Weltalls als bedeutungsloses Staubkorn erfährt, ist die Welt dennoch »nur ein Teil des sie umfassenden universalen Bewußtseins«. Deshalb ist die Person, kraft ihrer Befähigung zur schöpferischen Tätigkeit kein nichtiger Teil des Seienden, vielmehr dessen höchster Gipfel und letzter Grund. Sie »umfaßt als Träger des allgemeinen Bewußtseins in sich das Leben in totaler Ganzheit« (S. 260). Denn ohne die Befähigung der Vernunft zu dem, was Kant die »transzendentale Apperzeption« genannt hatte, ist die Welt nicht denkbar.

Mit der Anerkennung der Zweihheit von empirischer und transzentaler Natur ist zugleich die Frage nach ihrer *Einheit* im konkreten Menschen gestellt. Es sei eine der schwierigsten Aufgaben der Erkenntnistheorie, meint Frank, die *Einzigkeit* des transzentalen Subjekts mit der *Vielheit* der empirischen Subjekte zu versöhnen. Klar ist, daß es sich nicht um eine Addition zweier wesentlich gleichartiger Wirklichkeiten oder »Substanzen« handelt, wie auch, daß das »logisch transzendentale Ich« nicht mit den psychischen Erscheinun-

gen der empirischen Person verwechselt werden darf. Denn das transzendentale Ich, das »die Gesamtheit des dem Bewußtsein Zugänglichen« umfaßt, ist »dem Du und Er genau so nahe wie *meinem* empirischen Ich«. Der Begriff der »Teilhabe« kann, so meint Frank, das Eine und das Viele vermitteln: »Jede Person muß als Teil oder Teilhaber des transzendentalen Ich, als dessen reale, empirische Erscheinung angesehen werden« (S. 262).

Der Mensch zeichnet sich also durch eine »Doppelnatur« aus: Er ist empirische Person mit einem Ich und entsprechendem »seelischen Leben, welches das Korrelat der äußeren Natur bildet«, und er ist zugleich transzendentale Person. Letztere ist nicht als Substanz oder als realer Grund des Bewußtseins anzusehen, sondern als »gnoseologischer Grenzbegriff«. Sie enthüllt sich uns als »lebendige Verbindung und als Knotenpunkt des Bewußtseins«, als »unerklärbarer, aber allen einsichtiger Mittelpunkt, der die chaotische Vielheit des Bewußtseinsinhalts zur Einheit des vernünftigen geistigen Lebens zusammenfügt« (S. 259).

Die Einheit des Empirischen mit dem Transzendentalen begründet die »Heiligkeit des Personprinzips«. Programmatisch formuliert Frank: Für den kritischen Idealismus »wird das Personprinzip zum zentralen philosophischen Begriff und zur letzten Seinsverbindung. Deshalb tritt er für einen ethischen *Individualismus* ein«. Kollektivismus und Solipsismus sind diesem Prinzip gleicherweise fern. Vielmehr gehört »die Anerkennung der Gleichwertigkeit von Ich und Du als gleichberechtigte Erscheinungen des transzendentalen Bewußtseins« zu den Grundsätzen des ethischen Individualismus (S. 262 f.). Zu Franks ethischem Individualismus gehört von vornherein der soziale Aspekt: »Die Gesellschaft ist nichts Fremdes für uns, denn sie ist nicht außerhalb und unabhängig von uns« (S. 264). Hier wird nochmals deutlich, wie sehr es Frank in der Einheit der Vielen auf die Wahrung der Besonderheit eines jeden ankommt. »Allgemeines Ideal ist nicht die spurlose Auflösung aller Individuellen in ein einiges und einförmiges absolutes Ganzes, sondern die fruchtbare Zusammenarbeit und lebendige Verbindung von Personen, die mit reichem und vielgestaltigem Inhalt erfüllt sind«. Das transzendentale Ich ist etwas Lebendiges und als solches »Subjekt«; es ist *in* jedem Menschen und befähigt ihn zu schöpferischem »geistigen Leben«.

Diesem Menschenbild des »kritischen Idealismus«, so betont Frank, kommt eine enorme »sittlich-erzieherische Bedeutung« zu. Die dem Menschen eigene »Doppelnatur« verlangt, immer erneut

über sich selbst hinauszustreben. Mit Franks Worten: »Wenn das *Ganze* nicht als Substanz, sondern als Subjekt verstanden wird, nicht als Weltall, sondern als das *geistiges Leben* der Person, dann muß die moralische Vervollkommnung und Veredelung dieses Lebens als höchste und all-umfassende Verpflichtung gelten« (S. 263; Hervorh. v. P. E.).

Das sittliche Tun hat »die Gewährleistung und Achtung allseitiger Freiheit der empirischen Person« zur Bedingung. Frank nennt es das »sittliche Grundgesetz«. Die geistige Atmosphäre, die von diesem »Gesetz« bestimmt ist, muß durch das persönliche sittliche Tun, aber auch »durch die Mitwirkung an der freien Entwicklung der anderen Personen und in der Herstellung der dafür erforderlichen Bedingungen« geschaffen werden (S. 262).

Von nachhaltiger Bedeutung für Franks eigenes Leben sollte die Einsicht werden, daß die im transzendentalen Bewußtsein gründende Idee des Guten und mit ihr die Forderung, sittlich zu handeln, dem Menschen eine Überlegenheit über alle erfahrbaren Nöte des Lebens verleiht. Die *äußere Welt*, »die als solche ohne inneren Sinn und in Beziehung auf unsere Ideale indifferent ist, kann uns niemals in völlige Verzweiflung stürzen. Denn wir wissen, daß mit dieser sinnlosen und gleichgültigen Welt unser Leben noch nicht erschöpft ist und daß zum Vernunftsystem noch eine andere, uns zugänglichere, enger mit unserer Person verbundene Welt gehört – die Welt der Werte. Die unaufgebbare Zugehörigkeit zu ihr ist für uns eine unerschöpfliche Quelle sittlicher Energie« (S. 256). Das Wissen, daß das sittlich Gute *absolut* gilt, rechtfertigt, »hoffend auf den Erfolg bis zum Ende zu kämpfen, – uns aber auch in der Niederlage daran zu erinnern, daß Ruhm und Ehre auf Seiten dessen sind, der nach dem Guten strebt« (S. 258). Die »Geltung« des Guten kann durch kein »Sein« zerstört werden (S. 255).

Gleichwohl ist schon der junge Frank nicht blind gegenüber den »Widersprüchen« in der Welt. Sie philosophisch »versöhnen« zu wollen, auch Hegels Versuch einer dialektischen Aufhebung, hält er für aussichtslos. Wir müssen uns mit der Einsicht begnügen, daß die Erfahrungen der Unversöhnlichkeit »Momente des allgemeinen Lebens des Bewußtseins« sind und wir nicht in der Lage sind, sie inhaltlich zum Ausgleich zu bringen (S. 257).

Am Ende der Abhandlung kommt das Pathos, mit dem Frank seine Ausführungen vorträgt, nochmals eindrucksvoll zum Ausdruck. Er greift, ohne seine Quelle namentlich zu nennen, Fichtes

berühmte Gegenüberstellung des philosophischen »Dogmatikers« und »Idealisten« auf¹⁰: Was für Fichte der »Dogmatiker« ist, ist für Frank der »vom realistischen Instinkt« durchdrungene Mensch, »der gewohnt ist, auf sein Leben als auf etwas nur empirisch Gegebenes zu blicken«. Für diesen ist das Äußere die Grundrealität, deren nichtiger Bestandteil er selber ist. Ganz anders derjenige, der eine »idealisch-individualistische Haltung« einnimmt: Er neigt zur Selbstbeobachtung und *ganzheitlichen* Auswertung der lebendigen Eindrücke; er blickt auf alles Umgebende wie auf den inneren Besitz seines persönlichen Lebens. Erkenntnis und praktische Einwirkung auf die Welt, die reflektierende und die tätige Beziehung zu ihr, sind für ihn Bereicherungen des geistigen Inhalts seiner Person. Das entspricht der »sittlichen Lösung« der idealistischen Philosophie, die lautet: »Vervollkommnung der Person«, – jedoch nicht so, daß die Sorge für die eigene Person den Einsatz für die Welt und die Gesellschaft erstickt dürfte.

Die Anspielung auf Fichtes Urteil über den philosophischen »Dogmatiker« am Ende des Aufsatzes ruft die Zitate in Erinnerung, die Frank seinem Beitrag als Motto vorangestellt hatte: je ein Zitat von Nietzsche und von Fichte (in deutscher Sprache, ohne Quellenangabe). Der Satz Nietzsches – er stammt aus der »Vorrede« zu »Jenseits von Gut und Böse« – spricht die Erwartung aus, daß »alles Dogmatisieren in der Philosophie« bestenfalls »edle Kinderei und Anfängerei« gewesen und endlich überwunden sei. Er leitet zum Fichtezitat über, das die »dogmatische« Vergegenständlichung des Absoluten zurückweist und das »Absolute« im menschlichen Lebensvollzug findet: »Man kann das Absolute nicht außer sich anschauen, welches ein reines Hirngespinst gibt, sondern *man muß in eigener Person das Absolute sein und leben*«. Das von Frank postulierte »Personprinzip« hat in diesem an Fichtes Schrift »Die Bestimmung des Menschen« erinnernden Satz seine klassische Formulierung gefunden.

Das 1904 verfaßte Frühwerk zum »kritischen Idealismus« läßt deutlich die Impulse erkennen, die Frank zu Beginn seines Philosophierens durch Kant und Fichte empfangen hat, auch vermittelt durch die zeitgenössischen Neukantianer. Ihr Einfluß ist erkennbar, wenn

¹⁰ Vgl. J. G. Fichte: Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98). Einleitung, Abschnitt 4. Bd. 1.

Frank nicht das Sein, sondern das *Bewußtsein* zur »letzten, unbedingt höchsten, alles umfassenden Kategorie« erklärte (S. 242). Die von Frank geteilte Zurückweisung des Seinsbegriffs hat seine Wurzel in Fichtes These, daß die »Intelligenz« oder das Selbstbewußtsein selber reines »Tun« ist, das nicht mittels einer »Wechselwirkung« von etwas anderem bestimmt ist. Der Ausdruck »Sein« aber würde das Selbstbewußtsein als »Resultat« einer solchen »Wechselwirkung« begreifen. Sein ist für den frühen Fichte beharrend und deshalb beschränkend, »bloße Negation« der Freiheit.¹¹ Seine Philosophie nannte Fichte »kritischen« oder »transzentalen Idealismus«, weil sie von den »Gesetzen« ausgeht, die im Wesen der »Intelligenz« selber liegen, d.h. ihr nicht von den Erkenntnisobjekten auferlegt sind, und daher zur Geltung kommen, wo immer etwas gedacht wird.¹²

Die einzige Möglichkeit, das »Ganze« oder »All-Eine« (wie Frank bereits in diesem Aufsatz sagt) wahrhaft zu verstehen, kann nur das »Verstehen des *Lebens*« oder das »*Erleben*« sein. Fichte zu folge war die Position des Dogmatikers durch den verfehlten Versuch gekennzeichnet, das Objekt der Philosophie »lediglich durch freies Denken« hervorzubringen, wobei die »Realität« dieses Objekts unklar bleiben mußte. Dagegen ist für den Idealisten das Objekt der Philosophie niemals ein gedachtes »Ding«, sondern der jeder bestimmten Erfahrung vorausliegende »Erklärungsgrund«: das »Ich an sich«. Das »Ich an sich« wird von Fichte auch als »unmittelbares Selbstbewußtsein« bezeichnet, das nur »in einer freien Handlung des Geistes« sich seiner Wirklichkeit bewußt werden kann. Zwar hat Frank die Besonderheit des *Erlebens* in seinem Aufsatz nicht weiter untersucht, doch ist klar, daß damit kein gegenständliches Fühlen von etwas objektiv Gegebenem gemeint ist, wie es die Sinne ermöglichen. Man kann annehmen, daß Frank es ähnlich der intellektuellen »Anschauung« Fichtes verstand. Diese ist, wie Fichte in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* erklärte, kein Betrachten von außen, vielmehr »ist es ein besonderes, und zwar ein unmittelbares Bewußtsein, also Anschauung, und zwar nicht sinnliche Anschauung, die auf ein materielles Bestehen ginge, sondern Anschauung der bloßen Tätigkeit, die nichts stehendes ist, sondern ein fortgehendes, kein Seyn, sondern ein Leben«. Es ist »unmittelbares Bewußt-

¹¹ Ebd., S. 499.

¹² Ebd., Abschnitt 7.

sein, daß ich handle und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue«.¹³ Die hier von Fichte beschriebene Einheit von Tun und Wissen als *Leben* ist die sich ihrer selbst bewußte *Tathandlung* des Ich. Diese »Anschauung« ist stets in einen konkreten Zusammenhang eingebettet und mit einer sinnlichen Anschauung verknüpft: »Ich kann mich nicht handelnd finden, ohne ein Objekt zu finden, auf welches ich handle«, betont Fichte¹⁴. Das Ich wird »angeschaut«, indem es mit einem Objekt handelt; dabei werde ich mich meines Unterschieds zum Objekt unmittelbar bewußt und weiß unmittelbar, daß *ich* es bin, der handelt. Diese »intellektuelle Anschauung« ist nicht von außen aufweisbar, sondern nur in sich selbst erfahrbar. Sobald das Angeschaute begrifflich bestimmt wird, wird es objektiviert und zum Gegenstand des Denkens.¹⁵ –

Das Wissen durch das Tun oder das Erkennen im »Erleben« wird in Franks Philosophie größte Bedeutung gewinnen. Es weist voraus auf das »lebendige Wissen«, wie Frank bald das eigentümliche Wissen des Seins nennen wird.

Das »Gottmenschenntum«, das Frank in seinem Aufsatz zur Kulturphilosophie erstmals erwähnt hatte, verweist zwar auf Solowjow, doch eine Bemerkung im Aufsatz über den »Kritischen Idealismus«, in der er gerade Solowjow eine Metaphysik vorwirft, in der das Absolute verdinglicht werde (S. 245), zeigt, wie kritisch er Solowjow zu dieser Zeit als Denker gegenüberstand. Es scheint, daß er seinen russischen Lesern mit einem ihnen geläufigen Begriff den gedanklichen Gehalt dessen vermitteln wollte, was Fichte den »Vereinigungspunkt« oder »Einheitspunkt« nannte, »der die höchsten und absoluten Gegensätze vereint«.¹⁶ Fichte hatte das Einheitsprinzip mit dem sich selbst setzenden transzendentalen Ich gleichgesetzt, in dem und aus dem, weil es nicht überstiegen werden kann, alles begriffen werden muß.

Ein grundlegender Gedanke des Fichtischen Idealismus wird Frank, ganz wie es Fichtes Intention entsprach, Mut im Lebenskampf verleihen: die Überzeugung von der absoluten Überlegenheit des Gu-

¹³ J. G. Fichte: Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797), Sämtl. Werke, hg. von J. H. Fichte, 1. Abt. 1. Band, Leipzig o.J., S. 463 ff.

¹⁴ J. G. Fichte: Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Abschnitt 5.

¹⁵ J. G. Fichte: Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Abschnitt 7, S. 472 f.

¹⁶ J. G. Fichte: Sämtl. Werke, Bd. X, S. 488. (= Gesamtausgabe Werke, II,13, S. 176). Vergleichbare Äußerungen macht Fichte auch in der Wissenschaftslehre von 1804, indem er vom »Einheitspunkt von absoluter Einheit und Mannigfaltigkeit« spricht.

ten über alle Mächte des Bösen. Als Frank 1904 seinen Aufsatz niederschrieb, konnte er noch nicht ahnen, wie hart sie auf die Probe gestellt werden würde. Später hat Frank sie ausdrücklich auf ihren biblisch-christlichen Ursprung zurückgeführt. Daß er sie im Kriegsjahr 1941 mit Versen aus Solowjows Gedicht »Emmanuel« (Gott ist mit uns) ausspricht, zeigt, wie stark die Form seines Denken sich gewandelt hat:

»Inmitten zufälliger Hast
Im Strom trüber Sorgen des Lebens
Besitzest Du ein freudiges Geheimnis:
Das Böse ist machtlos. Wir sind ewig. Mit uns ist Gott«.¹⁷

Zu den Themen, die 1904 erstmal anklingen und Frank bis ans Lebensende beschäftigen werden, gehört die mit der Unüberwindbarkeit des Guten verknüpfte Frage, ob das Böse endgültig besiegt und so der »Riß« im all-einen guten Sein geheilt werden könne oder ob der Zweikampf zwischen Gut und Böse ewig andauern werde. Unter den gegenwärtigen Weltbedingungen ist der Widerspruch unauflösbar; darum ist die befriedete Einheit des Seins nur ein »Postulat«, kein »apodiktisches Axiom«, heißt es 1904 (S. 254; 256).

Schließlich ist es Fichtes Einfluß zuzuschreiben, daß Franks Begriff des »Lebens« frei von dunkler Irrationalität ist, vielmehr dem Begriff des »Geistes« entspricht, und sich so deutlich von der Fundamentalkategorie der Lebensphilosophien Bergsons und Nietzsches unterscheidet. In der Bedeutung, die Frank dem Element des *Schöpferischen*, das mit »Bewußtsein« und »Leben« verbunden ist, zuschreibt (vgl. S. 231), kann gleichfalls die »kopernikanische« Wende zum Subjekt erkannt werden, die Kant und ihm folgend Fichte vollzogen haben.

3. Zeitgenössische Einflüsse

Unübersehbar ist der Einfluß der Philosophie Kants und insbesondere Fichtes auf den jungen Frank. In seiner Abhandlung nennt Frank

¹⁷ Frank hat diese Verse Solowjows zusammen mit zwei biblischen Zitaten seinem Buch *Mit uns ist Gott* vorangestellt. Seine philosophische Auffassung von der Überlegenheit des Guten ist in seiner Anthropologie *Die Realität und der Mensch* abschließend begründet.

einige zeitgenössische Neukantianer, die er als Mittler Kantischen und Fichteschen Gedankenguts schätzte. Freilich, aus der Nennung eines Philosophen folgt noch nicht, Frank habe von ihm Gedanken übernommen. Andererseits trifft man aber auch auf Thesen und Themen, die vermuten lassen, daß Frank Anregungen aufgenommen hat, obwohl er keine Quelle angibt. So wird man annehmen können, daß sein Interesse am philosophischen Kulturbegriff, das in seinen frühen Aufsätzen zum Ausdruck kommt, auch durch die kulturphilosophischen Schriften G. Simmels, W. Windelbands, H. Rickerts, W. Diltheys geweckt war.

Ausdrücklich bezieht Frank sich in seiner Abhandlung über den kritischen Idealismus auf Windelbands Aufsatz »Vom System der Kategorien«¹⁸, in dem es darum geht, das Wesen der Philosophie zu bestimmen (S. 240). Frank zieht darin Windelbands Begriff des »Normalbewußtseins« heran, um den Vorrang des »Personprinzips« gegenüber den sachlich gegenständlichen Werten zu unterstreichen. Windelband hatte diesen Begriff in der Aufsatzsammlung »Präludien« in den Beiträgen »Das Heilige« und »Was ist Philosophie« im Sinne eines idealen oder normativen Bewußtseins verwendet. Es drückt die Überzeugung aus, daß das von ihm Gebotene verwirklicht sein soll, »ohne jede Rücksicht darauf, ob es in der naturnotwendigen Entfaltung des empirischen Bewußtseins wirklich ist«. Die ihm eigene Notwendigkeit, so betont Windelband, »ist in keinem Falle irgendwoher abzuleiten, sie kann nur aufgewiesen werden«.¹⁹ Im Normalbewußtsein (oder Normbewußtsein) enthüllt sich »ein geistiger Lebensgrund, ein übererfahrungsmäßiger Zusammenhang der Persönlichkeiten«. Im Wert des »Heiligen« findet »das Normalbewußtsein des Wahren, Guten und Schönen, erlebt als transzendentale Wirklichkeit«, seine Zusammenfassung; denn dieser Wert ist der »Inbegriff der Normen, die das logische, ethische und ästhetische Leben beherrschen«. Zur Begründung dieser Annahme beruft Windelband sich auf den »Glauben« Platons »an das ὄντως ὄν, an die übermenschliche und überempirische Wirklichkeit der Norm und des Ideals – die Überzeugung, daß die Norm der Vernunft nicht unsere

¹⁸ Vgl. W. Windelband: Vom System der Kategorien. In: Philosophische Abhandlungen für Christoph Sigwart, 1900. – Frank hat diesen Aufsatz der russischen Ausgabe von Windelbands »Präludien« als Anhang angefügt.

¹⁹ W. Windelband: Was ist Philosophie? In: Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. Tübingen und Leipzig 1903, S. 46–49. Zitat S. 44–45.

Erfindung oder unsere Illusion ist, sondern ein Wert, der in den letzten Tiefen der Weltwirklichkeit selbst begründet ist«.²⁰

Die Gedanken Windelbands aufnehmend schreibt Frank: »Versteht man unter dem Heiligen die Verkörperung der Gesamtheit der Ideale, ›das Normalbewußtsein des Wahren, des Guten und des Schönen, erlebt als transzendentale Realität‹, so muß die Person als das einzige Heilige auf Erden, als das einzige absolut heilige Prinzip anerkannt werden«. Das »personale Bewußtsein«, so Frank, ist gewissermaßen der »einzige Punkt«, an dem sich »die empirische Wirklichkeit mit den anderen Lebensmomenten, die es in geistig-sittlicher Hinsicht übersteigen, kreuzt«. So ist die Person »die einzige uns zugängliche Konkretisierung des Absoluten«. Man darf sie folglich nicht »zum Knecht irgendwelcher es scheinbar übersteigender transzenter Prinzipien oder Kräfte« machen, man muß sie vielmehr »als das einzige Heilige auf Erden, als das einzige absolut heilige Prinzip anerkennen«. Denn »alle Ideale, was immer ihr Inhalt ist«, sind als »freie Schöpfungen« der »transzentalen Person« anzusehen, die sie »ganz in sich vereint« (S. 261). Der Sinngehalt dessen, was Frank in seiner Frühschrift das »Gottmenschenntum« nannte, ist mit diesen Worten zum Ausdruck gebracht.

Windelband hat den Begriff des »Normalbewußtseins« später damit gerechtfertigt, daß er einen sonst hoffnungslosen ethischen und ästhetischen Relativismus vermeiden hilft.²¹ Schon die Berechtigung, dem Wissen *Wahrheitswert* zuzuschreiben, setzt eine in ihrer Geltung über die spezifische menschliche Vorstellungsweise hinausreichende »Ordnung« voraus. Ähnlich beruht auch die Überzeugung, daß es »absolute, über die empirischen Anlässe seiner Beteiligung erhabene Normen gibt, auf der Voraussetzung, daß auch darin eine übergreifende Vernunftordnung zu Herrschaft gelangt«. Wir müssen diese Ordnung »als Inhaltbestimmungen einer absoluten Vernunft, d. h. Gottes« vorstellen«.²² Windelband will diesen Erweis freilich nur als »Hindeutung« oder »Postulat« verstanden wissen, nicht als »metaphysische Erkenntnis«.

Frank hat den zwielichtigen Begriff des »Normalbewußtseins« nach 1904 nicht mehr verwendet. Das Verhältnis des »Normalbe-

²⁰ W. Windelband: Das Heilige (Skizze zur Religionsphilosophie). In: Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. Tübingen und Leipzig 1903, S. 365–367.

²¹ W. Windelband: Einleitung in die Philosophie. Tübingen 1914, S. 254.

²² Ebd., S. 254f.

wußtseins« als eines »Werts-an-sich« zum »sozialen Gesamtbewußtsein« war bei Windelband doch zu unklar geblieben. Einerseits sollte das Norm(al)bewußtsein auf die tatsächlich in einer Gesellschaft vollzogenen Wertungen irreduzibel sein, doch wurde andererseits seine geschichtliche Vermittlung von Windelband anerkannt. Kants These, daß vom »Ding-an-sich« kein Sein ausgesagt werden könne, führte in der neukantianischen Wertlehre dazu, von den Werten anzunehmen, daß ihnen kein *Sein* zukomme, sondern nur eine *Geltung*. Wie Frank bald darauf in seiner Sozialphilosophie feststellte, konnte sie die Frage, worin die verpflichtende Idealität der Norm, d. h. ihre Geltung gründet, nicht zufriedenstellend beantworten. Es war nur zu naheliegend, daß das »Erleben«, auf das Windelband rekurrierte, um zu erklären, wie die Normen erkannt würden, auf einen psychischen Vorgang zurückfiel.

Der Einfluß Kants und Fichtes auf die ersten Formen von Franks Philosophieren liegt auf der Hand. Doch erstaunt es, daß Frank bei der strikten Gegenüberstellung von Sein und Leben sich an den frühen Fassungen von Fichtes »Wissenschaftslehre« orientiert; daß Fichte nach 1801 einen Wandel vollzogen und das Sein als Leben begriffen hat, hat im Aufsatz »Kritischer Idealismus« kaum Spuren hinterlassen. Erst in »Der Gegenstand des Wissens« und in Franks Schriften zur Religionsphilosophie begegnen wir der zentralen Einsicht des späten Fichte, daß Sein und Leben eins sind.

Zu den Gedanken aus Franks frühem Aufsatz, die in das Profil seines späteren Werkes eingegangen sind, gehört die unvergleichliche Bedeutung der individuellen menschlichen Person und, mit ihr verbunden, das »ganzheitliche Wissen« des Wirklichen, das im »Erleben« gewonnen wird. Dabei nimmt der Begriff der Ganzheitlichkeit eine für das Denken in Russland charakteristische Forderung auf. Wo das Ganze als »geistiges Leben« verstanden wird, ist Einförmigkeit ausgeschlossen. Die Universalienproblematik wird bereits hier im Sinne der realistischen Lösung des universale *in re* entschieden. Frank wird sein Denken später nicht mehr als »kritischen Idealismus« bezeichnen, sondern als »Ideal-Realismus«; aber auch damit folgt er einem von Fichte verwendeten Terminus.²³

²³ Fichte kennzeichnet seine Philosophie als »kritischen Idealismus, den man auch einen Real-Idealismus oder einen Ideal-Realismus nennen könnte«. J. G. Fichte: »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« [1794], in: Gesamtausgabe Werke Bd. 2, Stuttgart 1965, S. 412 (Sämtl. Werke, hg. von J. H. Fichte, 1. Abt. 1. Band, Leipzig, S. 281).

Mit Franks Aufsatz von 1904 war bereits die Frage des Gesamtwerks gestellt: Wie ist die wechselseitige Beziehung zwischen dem Individuum und dem »Ganzen« beschaffen? Das »Ganze« kann das Individuelle überwältigen, wie Frank bei Spinoza, Hegel und Schopenhauer beobachtete. Bei ihnen ist das »Ganze« ein »Universum oder System der Wirklichkeit, welches an Umfang und Bedeutung die zu ihr gehörenden individuellen Teile unendlich übersteigt« (S. 262). Wie mit dem »Ganzen« das »Personprinzip«, ohne aufgelöst zu werden, vereint sein kann, war für Frank zu Beginn seines Denkweges noch offen. Mit dem Begriff »Gottmenschenentum« war zunächst eine Arbeitshypothese aufgestellt, die dazu aufforderte, diese Einheit immer besser zu verstehen. Daß dem Menschen kraft seines Wesens der Auftrag gestellt ist, sie auch in seinem persönlichen Lebensbereich zu realisieren, erkannte Frank an Goethe.

4. J. W. Goethes Intuition der Ganzheitlichkeit

Bis zum Ende seines Schaffens hat Frank Goethes Weltauffassung und Lebensgestaltung als Quelle der Inspiration und als Vorbild geschätzt. Das Ideal des »kritischen Idealismus«, »das Ganze als *System des Bewußtseins* oder *ganzheitliches geistiges Leben* zu verstehen«, sah er durch Goethes nicht nachlassendes Streben nach »Bereicherung, Erweiterung und Veredelung der Person« verwirklicht. Goethes Bemühen, aus seinem Leben ein »harmonisches, künstlerisch-gelungenes und vollendetes Ganzes« zu machen, schloß die Tätigkeit für Staat und Gesellschaft ein (Frank zitiert Goethes Ausspruch deutsch: »das Leben – ein Kunstwerk«). Die ganzheitliche Sicht des Lebens, betonte Frank, umfaßt das eigene innere ebenso wie das gesellschaftliche Leben.

In seinem Aufsatz über W. Sterns Werk »Person und Sache« aus dem Jahre 1908 (s. u.) formulierte Frank die Aufgabe, »eine ganzheitliche philosophische Synthese zu schaffen, in der Sein und Wert, Natur und Kultur, Kosmisches und Menschliches wieder versöhnt sind«. Goethe nannte er dabei als den, der diese Synthese mit erstaunlicher Geistestiefe und freier Geistesweite vorbildlich in Angriff genommen habe.

Frank wird in jener Zeit Goethes dichterisches Werk bekannt haben. 1908 lernte er Goethes wissenschaftliches und religionsphilosophisches Schrifttum kennen. In seiner Biographie Struws bezeichnete

te er diese Begegnung als »wichtigstes Ereignis« seines geistigen Lebens der Folgezeit. Sie hat, schrieb Frank »auf meine philosophische und geistige Entwicklung einen bestimmenden Einfluß ausgeübt«. In seiner »positiven Bewertung« von Goethes Gedanken und in der »Achtung vor den Grundmotiven seiner Lebensauffassung« wußte er sich mit Struve geistig verbunden. Struve war es auch, der Frank veranlaßte, ein eigenes Werk über Goethes Weltanschauung zu verfassen.²⁴ Es erschien 1910 in *Russkaja mysl'* unter dem Titel *Goethes Erkenntnislehre* und befaßte sich mit Goethes Einstellung zur Natur. In ihm sind wesentliche Elemente von Franks eigener philosophischen Methode zu erkennen. Einen Anstoß, sich eingehender mit Goethe als Denker zu beschäftigen wird auch W. Windelbands Aufsatz »Aus Goethes Philosophie« gegeben haben, den Frank in der 2. Auflage der »Präludien« von 1903 gelesen hatte.

Frank hebt bei Goethe das »stille, bessere Wissen« hervor, in dem die Wahrheit »lebendig, konkret« gegeben ist und das sich vom begrifflichen Wissen wesentlich unterscheidet. Für Goethe ist, schreibt Frank, »das unvermittelte Bewußtsein der Realität das ursprüngliche erkenntnistheoretische Faktum, dem jede Theorie sich beugen muß«. »Die wahre Erkenntnis ist immer eine Offenbarung, welche freilich niemandem zwingend auferlegt ist, sondern zugleich mit ihrem höchsten Licht notwendig die Seele erhellt und wesentlich sich vom ausdruckslosen, blinkenden Licht solcher Gedanken unterscheidet, die von der menschlichen Willkür geschaffen sind«. Die mit dieser Offenbarung verbundene Evidenz fordert »logisch keinerlei Beweis im strengen Sinn des Wortes, d. h. sie bedarf keiner Ableitung aus irgend-einem höheren oder einsichtigeren Urteil«. »Begründung« kann hier nur darin bestehen, die gegebene Tatsache zur *Selbstevidenz* zu führen, die Bezüglichkeit von innerem und äußerem Sein, von Bewußtsein und äußerer Realität zu erhellen. »Alles weitere Bemühen, zu ›begründen‹ – in didaktischer Hinsicht gewiß sehr wichtig –, reduziert sich auf kritische Erläuterung und Widerlegung sich einstellender Mißverstände und Zweideutigkeiten der Schulterminologie, welche die genannte Selbstevidenz der Realität nur verdunkeln«.²⁵

Frank war von Goethes ganzheitlichem Denken beeindruckt. In seiner Abhandlung *Natur und Kultur* zitiert er russisch aus Goethes *Erläuterungen zu dem aphoristischen Aufsatz ›Die Natur‹*: »Auch

²⁴ S. L. Frank: Biografija P. B. Struve, New York 1956, S. 93 f.

²⁵ S. L. Frank: Gnoseologija Gëte, in: Živoe znanie, Berlin 1923, S. 25–70, hier S. 36 f.

das Unnatürliche ist Natur. Wer sie nicht allenthalben sieht, sieht sie nirgendwo recht. [...] Man gehorcht ihren Gesetzen, auch wenn man ihnen widerstrebt, man wirkt mit ihr, auch wenn man gegen sie wirken will«.²⁶ Was Goethe von der Natur sagte, fand, wie Frank an mehreren anderen Stellen ausgeführt hat, auch in Hinblick auf die Kultur seine Bestätigung.

Die Wahl des Wortes »Nepostizimoe« (»Das Unergründliche«) als Titelwort seiner Religionsphilosophie legt die Vermutung nahe, daß auch zu ihm Goethe angeregt hat (ungeachtet der Übereinstimmung mit dem Begriff *inattingibile* aus der Philosophie des Nikolaus von Kues). Goethe hatte in seinen »Maximen und Reflexionen« geschrieben, die »wahre Symbolik« sei es, »wo das Besondere das Allgemeinere repräsentiert, nicht als Traum oder Schatten, sondern als lebendig-augenblickliche Offenbarung des *Unerforschlichen*« (Goethe: »Maximen und Reflexionen« 314). Frank übersetzte Goethes Wort *Das Unerforschliche* mit *Nepostizimoe*. Zu Eckermann bemerkte Goethe über die Natur (15. Juli 1831): »Ihre Geheimnisse sind von einer *unergründlichen* Tiefe; aber es ist uns Menschen erlaubt und gegeben, immer weitere Blicke hineinzutun. Und gerade daß sie am Ende doch *unergründlich* bleibt, hat für uns einen ewigen Reiz, immer wieder zu ihr heranzugehen und immer wieder neue Einblicke und neue Entdeckungen zu versuchen«. Schon die deutsche Erstfassung der Religionsphilosophie Franks trug das Wort »Das Unergründliche« als Titel.

Die Anerkennung, die Frank Goethes Welt- und Naturerfahrung entgegenbrachte, war nicht auf eine vorübergehende Phase beschränkt (vgl. die Namensregister in der Werkausgabe). In seiner Anthropologie stellte Frank der Verengung des Erfahrungsbegriffs durch den Englischen Empirismus die Erkenntnis Goethes gegenüber, daß es »in den tiefsten Tiefen des Seins« Beziehungen gebe, die »man als »ewige Tatsachen des Seins« bezeichnen könnte«. In seiner »völlig eigenständigen Theorie des Wissens« sei Goethe zu der Einsicht gelangt, daß die Erkenntnis ihr letztes Ziel erst erreicht habe, »wenn sie zur Feststellung gewisser ›Urphänomene‹ gelangt und demütig bekennen muß, daß sie nicht über diese Feststellung hinausgehen kann; alle Versuche einer weiteren ›Erklärung‹, d. h. rationalen Erfassung bleiben vergeblich und gegenstandslos«.²⁷

²⁶ S. L. Frank: *Priroda i kul'tura*. In: Logos. Moskau 1910, S. 74.

²⁷ S. L. Frank: *Die Realität und der Mensch*, Freiburg 2004. S. 230, Fußnote.

Goethe war für Frank nicht nur anregend durch seine philosophisch-methodischen Einsichten. Auch noch in seiner geistlichen Schrift *Mit uns ist Gott*, geschrieben in den Schreckensjahren des Zweiten Weltkriegs, in der Frank dem Leser »die Erfahrung der Immanenz Gottes in der menschlichen Seele« vermitteln will, nimmt er mehrmals auf Goethe Bezug (so aus »Tasso«: »Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, / Gab mir ein Gott zu sagen, wie ich leide«). Wie hoch Frank den Denker Goethe schätzte, wird schließlich daran erkennbar, daß er seine Anthropologie und damit sein philosophisches Lebenswerk mit Versen aus den *Zahmen Xenien* abschloß: »Und alles Drängen, alles Ringen / Ist ewige Ruh' in Gott dem Herrn«.²⁸

Es wird Frank nicht verborgen geblieben sein, daß Goethe kaum als christlicher Dichter im engeren Sinn gelten kann. Dessen ungeachtet bezeugte »der große Heide« (H. Heine) in Franks Augen in eindrucksvoller Weise Elemente eines religiösen Humanismus, die auch für die christliche Existenz unverzichtbar sind.

5. Die personalistische Ontologie Wilhelm Sterns

Nachhaltigen Einfluß auf Frank übte das dreibändige Werk »Person und Sache« des Breslauer Psychologen und Philosophen Wilhelm (William) Stern aus, das dieser 1906 veröffentlicht hatte. Frank schrieb über dieses Buch in *Russkaja mysl'* einen umfangreichen und zustimmenden Bericht.²⁹ Er hatte Sterns Titel übernommen und als Untertitel hinzugefügt: »Philosophische Begründung des Vitalismus«. Das Interesse, das Frank dem »kritischen Personalismus« Sterns entgegenbrachte, war durch die Ich-Philosophie Fichtes vorbereitet. Doch ist mit Stern über die Bewußtseinsphilosophie hinaus ein Schritt auf eine personalistische Ontologie hin getan.

Sterns Personalismus bestätigte eine Einsicht, die Frank schon im »Kritischen Idealismus« ausgesprochen hatte. Die Person ist das Muster eines »einigen Ganzen« [*edinoe celoe*]. In der Person tritt uns

²⁸ Ebd., S. 395. Johann Wolfgang von Goethe: Zahme Xenien, VI. Von Frank in deutscher Sprache zitiert.

²⁹ S. L. Frank: *Ličnost' i vešč* (filosofskoe obosnovanie vitalizma). In: *Russkaja mysl'* 1908, No. 11, S. 50–81; dann in: Frank, S. L.: *Filosofija i žizn'*. Etudy i nabroski po filosofii kul'tury. St.Petersburg 1910, S. 164–217 (Zitate S. 174; 186; 200; 201 vgl. 194f.; 179f.; 185; 215; 217).

das »Rätsel der Einheit des Vielgestaltigen« gegenüber; es ist ein Rätsel, weil diese Einheit oder Synthesis mehr ist als die Summe der sie bildenden Teile und sich so der Forderung des analytischen Verstandes widersetzt, sie restlos in ihre Bestandteile auseinanderzunehmen.

Zu verstehen, wie eine Synthesis des Mannigfaltigen möglich ist, ist solange unmöglich, als die synthetisierende Kraft – sei sie Lebenskraft, Seele oder Gott genannt – wie ein Ingenieur gedacht wird, der dem Vielen gegenübersteht und es von *außen* her ordnet. Stern hatte die verblüffende Folgerung gezogen, daß dort, wo in einem Komplex eine reale, wirkende Einheit anzutreffen ist, das *Personprinzip* wirksam sei. Dieses besagt nach Stern im wesentlichen nur *schöpferische Selbsterhaltung*. »Alles, was wirksam existiert«, so referiert Frank, »ist Person, denn nur im sich selbst erhaltenden komplizierten Ganzen kann man echte Einheit finden, welche das notwendige Merkmal substantiellen Seins ist«. Die Selbsterhaltung, die wir überall in der Natur finden, kann ohne das Moment des Schöpferischen und der Spontaneität nicht gedacht werden. Es wäre deshalb willkürlich, das Schöpferische auf einen Punkt einzuschränken: sei es auf den Weltanfang oder auf Gott. Der Glaube an einen von *außen* auf sein Geschöpf wirkenden Schöpfer, wäre ein »naiver Personalismus«. Wir müssen vielmehr jedes Wirken in der Welt als eine zielgerichtete d. h. personale »Selbsttätigkeit« betrachten. »Wir müssen das Schöpferische als immanente Eigenschaft der Natur annehmen«.

Frank ist durch Stern ein neuer Aspekt des Erkenntnisproblems bewußt geworden, der ihn einen wichtigen Schritt auf den gesuchten Einheitspunkt hin gehen läßt. Auch das erkennende Bewußtsein ist ein Seiendes; es gehört in diesem Sinne zur »Welt«. Die »Einheit« darf nicht als »transzendentales Bewußtsein« hypostasiert werden. Die »Beziehungen« und »Gesetze« sind vielmehr *in* den Realitäten. Das bedeutet: »In jedem Seienden ist die synthetische Einheit des Vielen zu sehen«.

Frank hat Sterns Werk ganz außerordentlich gelobt: Es vermittelt die Einsicht, daß das Leben »für das abstrakte Denken prinzipiell unergründlich ist [principial'no nepostizimym]«. Diese Einsicht ist für Frank »von gewaltigem philosophischem Wert«. Stern gelang es, den »Zwiespalt zwischen der Naturwelt und der Kulturwelt, zwischen der Sphäre blinder, lebens- und seelenloser Naturgesetzlichkeit, die den Makrokosmos umfaßt, und der Sphäre der Vernunft,

der Zwecke und Werte, die den menschlichen Mikrokosmos bildet«, – von Außen- und Innenperspektive – zu überbrücken. Frank selber entnimmt der Lektüre Sterns die Aufgabe, den Personalismus »logisch und erkenntnistheoretisch« zu begründen. Verbunden ist damit die Aufgabe, in einer ganzheitlichen Synthese »Sein und Wert, Natur und Kultur, Kosmisches und Menschliches« zu versöhnen. Frank hat die Arbeiten Sterns auch weiter verfolgt; in seinem Buch über *Die Seele des Menschen* (1917) nimmt er anerkennend auf diesen »scharfsinnigen Psychologen« Bezug.

6. Das Programm des »religiösen Humanismus«

1909 veröffentlichte eine Gruppe russischer Intellektueller unter dem Titel *Wegzeichen* (russisch *Vechi*) eine schonungslose Kritik der geistigen Haltlosigkeit der führenden russischen Kulturträger. Diese Kulturanalyse gehört zu den bedeutendsten Publikationen aus jener scheinbar friedlichen Zeit vor dem großen Zivilisationsbruch, der mit dem Ersten Weltkrieg und den darauf folgenden Revolutionen offenbar wurde. Die meisten Charakterisierungen, die in diesem Sammelband vorgenommen wurden, konnten mit nur wenigen Änderungen für die gesamte sich fortschrittlich dünkende kulturelle Elite in Europa zu Beginn des 20. Jahrhunderts Geltung beanspruchen. Vorausgreifend wurden in ihnen mit geradezu frappierender Hellsichtigkeit die geistigen Entwicklungen der folgenden Jahrzehnte skizziert. Frank war der jüngste unter den sieben Verfassern, die den Zeitgenossen warnend den Spiegel vorhielten. Er nannte seinen Beitrag »Die Ethik des Nihilismus – Zur Charakterisierung der moralischen Weltanschauung der russischen Intelligenzia«. Diese Intelligenzia gefiel sich in Bekenntnissen zu Gerechtigkeit und Fortschritt, zu Harmonie und Emanzipation. Aber diese Bekenntnisse waren, wie Frank anmerkte, grundlos und beliebig. »Weshalb soll das ›Ich‹ sich dem ›Du‹ opfern?« – die Intelligenzia vermochte diese bohrende Frage Max Stirners nicht zu beantworten, ja sie ließ sie gar nicht erst an sich heran, weil sie einer prinzipiellen Auseinandersetzung darüber, wie die hehren Forderungen nach Gerechtigkeit und Altruismus philosophisch zu begründen seien, aus dem Wege ging.³⁰

³⁰ Max Stirners Werk *Der Einzige und sein Eigentum*, war im Oktober 1844 erschienen und 1893 bei Reclam in Leipzig erneut veröffentlicht. Frank, der Stirner dreimal na-

Frank schloß seinen Beitrag: »Wenn wir in einem Aphorismus angeben dürfen, worin die Wende bestehen muß, dann schließen wir unsere kritischen Überlegungen mit einem positiven Vorschlag. Wir müssen vom unproduktiven, kulturfeindlichen nihilistischen Moralismus zu einem schöpferischen, die Kultur aufbauenden religiösen Humanismus gelangen«.³¹

Franks These, daß nur ein begründeter religiöser Humanismus den weiteren Zerfall der russische Gesellschaft aufhalten könne, war nicht unwidersprochen geblieben. Frank verteidigte seine Auffassung in einem Beitrag in *Russkaja mysl'* unter dem Titel »Kultur und Religion« gegen die Kritik des Publizisten S. V. Lurje.³² Religiöser Humanismus, schrieb Frank, bedeutet »die Verbindung von Religiosität mit geistiger Weite und Freiheit«. Wieder war es Goethe, der für Frank in dieser Frage vorbildlich wurde. Mit seinem unvollendeten (360 Zeilen umfassenden) Gedicht »Die Geheimnisse« aus dem Jahre 1784 habe er dem religiösen Humanismus das poetische Symbol gegeben, mit dem er zeigte, »daß alle verschiedenen Religionen ihre höchste Blüte insofern erreichen als sie sich der Heiligkeit der Menschlichkeit [...] annähern und sogar mit ihr verschmelzen, und, sobald sie von diesem Geist durchdrungen sind, keiner weiteren äußeren Führung [...] bedürfen«.

Goethe ist für Frank gleichsam der Gewährsmann dafür, daß die Verbindung von »Religiosität mit geistiger Weite und Freiheit« tatsächlich als Inbegriff der Humanität anzusehen ist. Frank erwähnt noch ein weiteres Kennzeichen des religiösen Humanismus, das, wie er sagt, gleichfalls Goethe nahekommt: Es ist »die Verbindung des religiösen Gefühls mit dem kulturellen Schaffen der Menschheit,

mentlich erwähnt, hat dessen Werk aufmerksam gelesen. In die Charakterisierung des »Nihilismus« und der Prinzipienlosigkeit der russischen Intelligenzija fließen Merkmale ein, mit denen Stirner den Nihilismus des »Einzigsten« beschreibt, der die entfremdende Abhängigkeit von allen Idealen und Geboten überwunden hat. Die Frage, die Frank als Frage Stirners formuliert, findet sich in dieser Fassung nicht bei Stirner. Stirner sucht nicht nach einer sittlichen Begründung des Altruismus; denn jedes sittliche Gebot würde die Freiheit des Menschen einschränken und ihn zum unfreien »Diener« machen. Daß Stirner in Rußland Aufmerksamkeit gefunden hat, beweist auch die Bemerkung Kistjakowskis in den »Vechi« zum »Stirnertum«.

³¹ S. L. Frank: Etika nigliizma. In: S. L. Frank: Sočinenija. Moskau 1990. S. 77–110. Vgl. Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz. Eingeleitet und aus dem Russischen übersetzt von Karl Schlögel. Frankfurt am Main 1990.

³² S. L. Frank: Kul'tura i religija (Po povodu stat'i o »Vechach« S. V. Lur'e), in: Russkaja mysl' VII, 1909. In: Russkoe mirovoszzrenie, Sankt Petersburg 1996. (Zitate: S. 568 und 564).

anders gesagt, die unauflösbare Verbindung des Glaubens an die Gottheit mit dem Glauben an die Menschheit«.

Frank will mit dem »religiösen Humanismus« den »Zwiespalt zwischen ›Weltlichem‹ und ›Göttlichem‹« überwinden; er sieht diesen Humanismus zusammengefaßt in der »Idee des *Gottmenschen-tums*, befreit lediglich vom dogmatischen Rahmen und von groben eschatologischen Erwartungen«. In dieser Idee kommt der »Glaube« zum Ausdruck, »daß der historische kulturschöpferische Prozeß eine Verwirklichung objektiver Werte ist – die Verkörperung des göttlichen Prinzips im menschlichen Leben, die Enthüllung der höchsten absoluten Potenzen des empirischen irdischen Seins«. Ohne Anerkennung des Absoluten ist Humanismus nicht denkbar. »Alles Relative ist uns nur auf der Basis oder dem Hintergrund des Absoluten als dessen Teil und konkrete Verkörperung gegeben; alles Begrenzte und Endliche besteht nur, indem es in das Unbegrenzte und Unendliche eingeht«. Das gilt zumal für die Schaffung von Kulturgütern, denn sie »ist ohne eine vereinigende Idee, ohne den Glauben an *absolute Werte*, welche dieses Tun rechtfertigen und begründen, unmöglich«. Freilich muß niemand an absolute Werte glauben. Wer jedoch Ziele verwirklichen will, die über den gegenwärtigen Tag hinausreichen, der kann nicht umhin, »theoretisch und praktisch eine überindividuelle Motivation anzuerkennen und, folglich, die sie begründenden absoluten Werte«. Diese Werte sind eine Instanz, die der selbsttherrlichen Willkür Schranken setzt. Die Anerkennung des Absoluten schließt die »Bereitschaft zum Selbstopfer« ein, – die aber hier gerade höchster Ausdruck personaler Autonomie ist, wie Frank, auf Kant verweisend, sagt. Sie ist »ein Akt freier Liebe und Glaubens, der freie Anschluß der Person an die Hierarchie des universalen Geistes, jene ›selige Lust‹, von der Goethe spricht, als der Durst alles Lebendigen durch ›Flammentod‹ wiedergeboren zu werden, ohne die der Mensch ›nur ein trüber Gast / Auf der dunklen Erde‹ ist«.³³ Frank schrieb diese in die Zukunft weisenden Sätze drei Jahre bevor er orthodoxer Christ wurde.

³³ Frank zitiert (S. 565) Goethes Gedicht »Selige Sehnsucht«. Dieses Gedicht trug in der ersten Fassung die Überschrift »Selbstopfer und Vollendung«. In »Das Unergründliche« zitiert Frank nochmals aus diesem Gedicht. Aus dem Gedicht »Die Geheimnisse« zitiert er die Verse »Von der Gewalt, die alle Wesen bindet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet«. W. Windelband hatte in seinem Aufsatz »Aus Goethes Philosophie« die Bedeutung unterstrichen, welche die Selbstüberwindung bis hin zur Selbstentsagung für Goethe hatte.

7. Religiosität und »pantheistische Liebe«

In seinem Essay über Goethes Erkenntnislehre hatte Frank anerkennend angemerkt, daß Goethe eine »pantheistische Geistesrichtung [auszeichne], in der sich das stolze, kühne Bewußtsein der Teilhabe des individuellen menschlichen Geistes an der Gottheit mit der wahrhaft religiösen Demut gegenüber der höchsten, unverletzlichen Wahrheit der göttlichen All-Einheit verbindet«.³⁴

Dem philosophischen Werk Franks ist von Kritikern vorgeworfen worden, es »neige« zum Pantheismus. Die Frage, ob dieser Vorwurf gerechtfertigt ist, soll später erörtert werden. Was der junge Frank unter »pantheistischer« Geisteshaltung versteht, geht sehr anschaulich aus einem kleinen Aufsatz jener Jahre hervor.

Die 22jährige Natalja Sergejewna Klimowa, Mitglied der Partei der Sozialrevolutionäre, hatte 1906 an einem Attentat auf den Ministerpräsidenten Stolypin teilgenommen und war daraufhin zum Tode verurteilt worden. In der Erwartung der Hinrichtung verfaßte sie einen Brief, der zwei Jahre später veröffentlicht wurde. Frank schrieb zu ihm im selben Jahr einen Artikel mit der Überschrift »Die Bewältigung einer Tragödie«.³⁵ Klimowa war wie fast alle ihre Freunde überzeugte Materialistin. Sie schrieb: »Sobald ich aus Mangel an Sauerstoff erstickte und das Herz aufhört zu funktionieren, wird mein Ich als bestimmte Individualität mit seiner Vergangenheit und Gegenwart für immer verschwinden«. »Ich denke oft darüber nach, warum ich mich so ruhig gegenüber dem Tod verhalte, so daß ich ihn überhaupt nicht als Problem empfinde ... Meine Gedanken über den Tod reichen nicht über das Gefühl hinaus, daß ich den Strick an meinem Halse spüren werde, daß die Kehle zusammengeschnürt, daß ich rote und schwarze Kreise vor den Augen sehe. Das ist gewiß unangenehm. Aber etwas Schreckliches ist es nicht«.

Ein anderes Gefühl erfüllte sie und überwand die Angst: »das Gefühl einer alles absorbierenden besonderen inneren Freiheit«. Dieses Gefühl, schrieb sie, ist mit noch einem intensiveren Gefühl verbunden. Es ist ein Gefühl, »das den Verstand veranlaßte, mit frohem Interesse und Liebe mit allem umzugehen, was da war: dem weißen Schnee zuzulächeln, dem Frühling und den Schneeglöckchen, dem

³⁴ S. L. Frank: Gnoseologija Gēte, in: Russkaja mysł' 1910. Wiederveröffentlicht in: Živoe znanie, Berlin 1923, S. 70.

³⁵ S. L. Frank: Preodolenie tragedii, in: Slovo 1908, Nr. 750. In: Russkoe mirovozzrenie, S. 569–574 (Zitat S. 573).

Garten, der brennenden Sonne, dem Hochwasser am Fluß, dem Knirschen der Skier in der mondhelten Nacht ... Dieses Gefühl ist es, das jeder Bewegung, auch der einfachsten, einen besonderen Reiz, einen besonderen Sinn verleiht. Das ist – Lebensfreude!« »Diese Lebensfreude«, heißt es weiter, ist »auch das Gefühl voller Harmonie zwischen den äußereren Lebensbedingungen und meiner inneren kleinen Welt mit meinem Ich, mit seinem Streben und Wollen, mit seinem Begriff von Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit«.

Sie beschrieb noch ein weiteres jetzt angesichts der bevorstehenden Hinrichtung in ihr aufsteigendes Empfinden: »Das ist eine grenzenlose, alles durchdringende Liebe (genauer vielleicht eine für alles aufmerksame Zärtlichkeit). [...] Was auch immer ich denke, was auch immer ich betrachte, alles sehe ich durch ihr Prisma«. »Wißt ihr, was es heißt, in einem solchen Augenblick die große Einheit der ganzen Welt zu fühlen? Die ganz feine und schöne Verbindung zwischen [...] dem weit entfernten Gestirn und hier diesem mikroskopischen Staubkörnchen auf der Tischplatte, zwischen den größten Genies der Menschheit und dem ersten Keim im System irgendeines Wurms, zwischen mir und der kleinen weißen, feinen Struktur und Schönheit einer Schneeflocke, dem Strahl der Frühlingssonne, dem Wachsen des Grases, [...] oder der Psyche irgendeines Pjotr oder Iwan, der am anderen Ende der Welt lebt?«

Frank deutete in seinem Kommentar das Selbstgefühl der jungen Frau, das in ihr den inneren Sinn und die Harmonie des Welt-Seins aufleuchten ließ, als »religiöses Bewußtsein« und nannte es »Weltliebe« und »pantheistische Liebe«. Hier steht ein Mensch vor uns, schrieb Frank, der, wie Schleiermacher es von Spinoza gesagt hatte, wahrhaft »von Gott erfüllt ist«. »Er erfährt Gott, ohne ihn beim Namen zu nennen. Und mit dieser Kraft verjagt und vernichtet er ruhig und unaufgeregt jede Tragik«.³⁶

Was Frank hier bewundernd »pantheistisches« Gefühl nannte, hatte er selber in seiner Jugend intensiv erlebt.³⁷ Unter dem Eindruck existentieller Bedrohung durch die nationalsozialistischen Machthaber in Deutschland hatte er rückblickend auf seine eigene geistige

³⁶ Das Todesurteil an der jungen Frau wurde nicht vollstreckt; sie wurde zu Zwangsarbeit begradigt, konnte fliehen und sich ins Ausland absetzen. Alexander Solschenizyn schildert ihr Schicksal in seinem Buch *Das Kalb und die Eiche* im Kapitel *Die Unsichtbaren*.

³⁷ S. L. Frank: *Predsmertnoe*, in: S. L. Frank: *Russkoe mirovozzrenie*, St. Petersburg 1996, S. 53.

Entwicklung seine Erinnerungen festgehalten. Bereits im Gymnasium, schrieb er, habe er durch Kuno Fischer Spinoza kennengelernt und dessen »Ethik« auch selbst gelesen. Lange Zeit sei es Spinoza gewesen, der sein philosophisches Denken bestimmte. Was ihn beeindruckte, war der auf Gott gerichtete »amor intellectualis«, der »kontemplative Pantheismus« und das »mystische Gefühl göttlicher All-Einheit«. »Ich habe darin schon früh etwas gefühlt, das dem tiefsten Wesen meiner Persönlichkeit entsprach«, berichtet Frank, und er erwähnt, daß er schon als Kind beim Blick in den Himmel »dieses pantheistische Gefühl« erlebte. Es fügte sich »zwanglos in das normale religiöse Bewußtsein ein, indem es sich mit dem Gebet zum persönlichen Gott verband«. »Diese Synthese gewann damals ohne Nachdenken in mir Gestalt; sehr viel später wurde sie zur Grundlage meines Lebensdaseins«.

Diese jugendliche »Synthese«, in der die Erfahrung »des gesamten Seins als Einheit« mit dem Gebet zum »persönlichen Gott« vereint ist, hat mit einem Pantheismus im philosophischen Sinn nichts zu tun. Ebensowenig enthält Franks Stellungnahme zum Brief aus dem Gefängnis eine Bejahung des Pantheismus. Daß Frank sich der Problematik des philosophischen Pantheismus früh bewußt war, zeigt sein Aufsatz zu Spinoza von 1912; auf ihn ist noch einzugehen.

8. Der Optimismus der Vernunft

Löst sich die Spannung von Vernunft und Glauben im »ganzheitlichen Wissen« auf? In einem Artikel mit dem Titel »Wissen und Glaube« (1908) hatte Frank zu Berdjaews Unterscheidung von »größer« und »kleiner« Vernunft Stellung genommen.³⁸ Die »große« Vernunft sei der christliche Glaube, hatte Berdjaew behauptet, ihm gegenüber könne die Ratio nur als »kleine« Vernunft gelten. Frank wies diese Abwertung der Ratio und die Möglichkeit einer »doppelten Wahrheit« oder »zweifachen Vernunft« scharf zurück. Falls die Ratio bzw. die Wissenschaft tatsächlich zum Unglauben führen sollte, müßten wir das anerkennen, entgegnete er. Aber die Lage sei so

³⁸ S. L. Frank: Znanie i vera. In: Slovo, 1908, Nr. 579. Jetzt: Russkoje mirovozzrenie, St. Petersburg 1996, S. 580f. – Auch später noch hat Berdjaew Franks Zorn provoziert, weil er die wahre Philosophie nur als *Kunst* verstanden wissen wollte und sie der Rationalität entgegenstellte: S. L. Frank: Duša čeloveka. In: Real'nost i čelovek. Moskau 1997, S. 12.

tragisch ja gar nicht! Man könne sehr wohl »ein Wissen finden, das den Glauben nicht vernichtet, und einen Glauben, der dem Wissen nicht widerspricht«! Die Versöhnung des Wissens mit dem Glauben wäre erreicht, wenn das Wissen »Horizonte für neue Hoffnungen eröffnet« und der Glaube »durch das Wissen bestärkt und bestätigt wird«. Frank ist zuversichtlich, daß die geistige Entwicklung hierzu gelangen wird. Berdjaews Auffassung sei dagegen noch eine der Vernunft feindlich gesonnene »Romantik«. Diese Romantik aber ist krank, »gesund ist das Klassische«, sagt Frank mit Goethe. Beispielsweise ist für Frank die »antike Harmonie des Geistes«, in welcher der Kosmos nicht als ein sinnleeres physikalisches System aufgefaßt wurde. Weder »die Lebensfremdheit des Positivismus« noch »die nervöse Ekstatik der Romantik« ist das, was Frank befriedigt. Er sucht die »gesunde Lebendigkeit [zdrorovaja žiznedenjatel'nost']«, die auf einem ruhig durchdachten, hellen Glauben beruht. Dieser »Glaube« ist freilich kein explizit religiöser, geschweige denn christlich-orthodoxer Offenbarungsglaube. Die von Frank hier anvisierte *ratio fide illustrata* ist die Vernunft, die sich selbst auf das Absolute verwiesen sieht und in ihm das Licht erkennt, das sie zur Wahrheitserkenntnis befähigt. Ihre »gesunde Lebendigkeit« gründet in der Überzeugung, daß sie, wo sie sich sittlich gefordert erfährt, in sich das Absolute zu berühren und so praktisch zu wissen vermag.

9. Die Selbstevidenz des Erlebens: W. James und F. Schleiermacher

Bei Fichte hatte Frank lernen können, daß das nicht objektivierbare Absolute doch »erlebt« werden kann, weil es selber »Leben« ist, an dem der Mensch als Person schon immer wesentlich teilhat. Fichte hatte das »Erleben« des Absoluten ein »Sehen« oder »Anschauen« genannt. Das war eine Weise der Erfahrung, die sich radikal von sinnlicher Erfahrung unterschied. Frank wußte aber auch, wie vieldeutig der Lebensbegriff ist. Die zeitgenössischen Philosophen Dilthey, Nietzsche, Bergson sprachen in einer Weise vom »Leben«, in der dieser Begriff nicht mehr geeignet war, Synonym des göttlich Absoluten zu sein. Frank sah es als seine Aufgabe an, die Begriffe »erleben« und »erfahren« weiter zu klären. Dazu bot sich die kritische Auseinandersetzung mit der Religionsphilosophie von William James und mit der Erkenntnistheorie des Pragmatismus an. Die An-

regung dafür, sich mit James und dem Pragmatismus auseinanderzusetzen, wird von Simmel stammen. Dieser hatte schon 1895 »das Verhältnis von Wahrheit und Nützlichkeit in grundsätzlich derselben Weise« beschrieben, »wie der Pragmatismus«.³⁹ 1908 war James' *Pragmatism* auf deutsch erschienen; auch auf dem III. Internationalen Kongreß für Philosophie in Heidelberg im September 1908 stand der Pragmatismus auf der Tagesordnung. Frank veröffentlichte 1910 zwei Abhandlungen zu diesen Themen, die bereits die Grundlage seiner eigenen Religionsphilosophie erkennen lassen.⁴⁰

James hatte mit seinem Buch *The Varieties of Religious Experience* (1902) den Erfahrungs begriff ins Zentrum der religionsphilosophischen Diskussion gestellt. Frank begrüßte James' Werk, das gerade ins Russische übersetzt war, als »epochemachend« und verglich es in dieser Hinsicht mit Ch. Darwins *Entstehung der Arten*. James habe auf ein Bedürfnis der Zeit reagiert; sein Werk sei ein befreiendes Werk, unabhängig davon, welche wissenschaftliche Bedeutung man ihm im einzelnen zuerkenne.

Der »radikale Empirismus«, den James in diesem Zusammenhang entwickelt hatte, fand Franks besonderes Interesse. Die Gewißheit, daß das *unmittelbar* Erfahrene auch real sei, werde nicht erst durch einen besonderen Urteilsakt gewonnen, der zum Phänomen hinzutrete. Vielmehr, so zeige James, sei die Realität des Erfahrenen durch die Erfahrung selbst bezeugt. Der »radikale Empirismus« verzichte deshalb zu Recht darauf, das in der religiösen Erfahrung Gegebene, theoretisch begründen zu wollen, weil er erkenne, daß die Erfahrung eine eigene Evidenz besitzt und als solche keines Beweises von etwas anderem her bedarf.⁴¹

Die Anerkennung, die Frank dem James'schen Werk zollte, schloß kritische Vorbehalte gegenüber der Erklärung des religiösen

³⁹ Willfried Geßner: Der Schatz im Acker. Georg Simmels Philosophie der Kultur. Weierswist (Velbrück) 2003, S. 61.

⁴⁰ S. L. Frank: Filosofija religij V. Džemsa. In: Russkaja Mysl', 1910, Nr. 2, 155–164. S. L. Frank: Pragmatizm kak filosofskoe učenie. Ebd., 1910, Nr. 5, 90–120.

⁴¹ James schreibt: »Es ist, als gäbe es im menschlichen Bewußtsein ein Empfinden von Realität, ein Gefühl von objektiver Gegenwart, von ‚da ist etwas‘ – eine Wahrnehmung, die tiefer und allgemeiner reicht als irgendeiner der besonderen ‚Sinne‘, deren die gängige Psychologie das ursprüngliche Entdecken realer Existenz zuspricht. Dieses ‚Realitätsgefühl‘ ähnelt ‚mehr einer Sinneswahrnehmung als einer Verstandesleistung im eigentlichen Sinne‘. W. James: Die Vielfalt religiöser Erfahrung, Frankfurt 1997, S. 89 und 96.

Phänomens durch James nicht aus. Es waren vor allem drei Einwände, die Frank geltend machte:

1. Sofern James den Wert des religiösen Glaubens davon bestimmt sein lasse, welchen Beitrag er zur »Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse« leiste, verkenne er die Eigenart des Glaubens. Die Religion mit ihrem Nutzen für das Leben rechtfertigen wollen, »hieße die Religion negieren und sie aus einem hohen befriedigenden Besitz zu einem Dienstinstrument zu machen«. Für den religiösen Menschen bestimmt die Religion den Rang der Lebensbedürfnisse, nicht aber hängt der Wert der Religion von ihrer praktischen Lebensdienlichkeit ab.

2. Wenn James meine, in der religiösen Erfahrung gelange, was zuvor im Unterbewußten gegeben sei, in das helle Bewußtsein, so könne das eine gerechtfertigte Vermutung über den Ursprung der Erfahrung sein, sage aber nichts über ihren Wahrheitsgehalt aus.

3. James sehe im Begriff der »objektiven und allgemein-verbindlichen Wirklichkeit« nur eine »wissenschaftliche Abstraktion« von instrumenteller Bedeutung. Kritisch fragt Frank daraufhin nach dem Kriterium für die von James propagierte »allgemeingültige Bearbeitung der Vielfalt der religiösen Intuitionen«.

Anerkennend stellt Frank fest, daß James mit dem Begriff des »radikalen Empirismus« dem philosophischen Denken eine fruchtbare Aufgabe gestellt habe. Es bleibe aber noch die Frage zu beantworten, wie die erfahrene Wirklichkeit zur *gewußten* Wirklichkeit wird und welcher Art dieses Wissen ist. Ist in ihm die Wirklichkeit unmittelbar gegeben oder handelt es sich bei ihm um eine »Abstraktion«? Die Antwort, die Frank hier gab, lautete: In der religiösen Erfahrung zeigt sich die Realität des religiösen »Gegenstandes« in ihrem Gegebensein. Diese *Selbstevidenz* des Gegebenen fordert die »Anerkennung der *Intuition* als Basis des Erfahrungswissens«.

Franks ergänzender Aufsatz zur »Erkenntnislehre des Pragmatismus« ist eine kenntnisreiche und stringente Kritik an dessen Wahrheits- und Wirklichkeitsauffassung (W. James, Ch. Dewey, Ch. Peirce, F. C. S. Schiller).⁴² Mit der Auffassung, »daß der Gegenstand der Erkenntnis außerhalb der Erkenntnis nicht existiert, daß er dem menschlichen Denken nicht ›gegeben‹, sondern ›aufgegeben‹ und daß die Erkenntnis keine Erklärung, sondern ein kreatives Schaffen der

⁴² Vgl. S. L. Frank: Pragmatizm kak gnoseologičeskoe učenie, 1910. In: Živoe znanie, Berlin 1923. S. 119–166.

Realität sei«, vollende der Pragmatismus den von Kant ausgehenden Subjektivismus »in streng psychologischem und naturalistischem Sinn«, schreibt Frank.⁴³

Zustimmung verdiene freilich die Absicht, »das abstrakte Wissen und den Begriff der theoretischen Wahrheit auf etwas Tieferes und Ursprünglicheres zurückzuführen, das man [...] als Wissen-Leben im Gegensatz zu Wissen-Theorie bezeichnen könnte«. Doch die Weise, in der diese Intention durchgeführt wird, ist logisch inkonsistent. Indem sie, »den Sinn des Wissens« theoretisch zu erklären beansprucht und damit »einigen Begriffen eine sich selbst genügende innere Bedeutung und den aus ihnen gebildeten Urteilen selbststevidente Wahrheiten zuschreibt«, widerspricht sie ihren eigenen extrem nominalistischen Prämissen. Ebenso ist der psychologistische Naturalismus, auf den der Pragmatismus notwendig hinausläuft, innerlich widersprüchlich, weil er, wie jeder Naturalismus, den Fehler begeht, »das Ursprüngliche aus dem Abgeleiteten zu erschließen«. Denn er setzt die selbststevidente Wahrheit jener realen Bedingungen voraus, von denen seiner Theorie zufolge, der Sinn und die Wahrheitskriterien der Urteile, zumal jener über die psychologische Natur des Menschen und seiner Beziehungen zur Außenwelt, abhängen.⁴⁴

Franks Kritik impliziert bereits das spätere Seinsverständnis, das den Subjektivismus grundsätzlich hinter sich lässt und doch fern von einer Vergegenständlichung des Seins ist. Seine eigene Lehre vom »Gegenstand des Wissens«, an der er zu dieser Zeit zu arbeiten begann, ist auch eine Stellungnahme zum Erkenntnis- und Wissensideal des Pragmatismus.

Wichtiger noch als die Auseinandersetzung mit dem Pragmatismus wurde für Franks eigene Religionsphilosophie das Werk Friedrich Daniel Schleiermachers. Das Ergebnis seiner Beschäftigung mit ihm hat Frank in einer ausführlichen Abhandlung 1911 zusammengefaßt. Schleiermachers »Reden über die Religion« hat er außerdem ins Russische übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben. Ich referiere hier nur die Rezeption von Schleiermachs Begriff des »Gefühls«, da er für das religionsphilosophische Werk Franks von besonderer Bedeutung sein wird.⁴⁵

»In genialer Intuition« habe Schleiermacher mit diesem Begriff

⁴³ Ebd., S. 150; S. 159f.

⁴⁴ Ebd., S. 165.

⁴⁵ S. L. Frank: Ličnost' i mirovozzrenie Fr. Šlejermachera. In: Živoe znanie, Berlin 1923, S. 99 und 97.

den Weg gebahnt, das »emotionale Wissen« ernst zu nehmen, oder, wie Franz Brentano es ausdrückte, die »emotionale Evidenz«. Freilich könne dieser Begriff, der bei Schleiermacher das Medium des religiösen Lebens bezeichnet, Mißverständnisse nahelegen; besonders gelte das für das »Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit« (eine Formulierung, die Frank als »unglücklich« bezeichnet, die übrigens in den *Reden*, wie er feststellt, nicht erwähnt wird). Schleiermachers Schwanken zwischen dem Einfluß Kants und des frühen Fichte einerseits und dem Denken in den Kategorien des Objektiven bei Spinoza, Schelling und Hegel andererseits spiegele sich gerade bei der Verwendung des Gefühlsbegriffs.

Doch Schleiermacher wolle mit dem Begriff des »Gefühls«, so interpretierte ihn Frank, die Religion nicht einer subjektiven Sphäre zuordnen. Was er mit »Gefühl« bezeichnet, reiche vielmehr über den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven hinaus. Richtig verstanden meine »Gefühl« bei Schleiermacher keinen besonderen Bereich des Psychischen, sondern »die tiefste Wurzel des ganzen Bewußtseins überhaupt«. Schleiermacher wolle mit dem »Gefühl« die »Wurzel« des Wissens, die der Unterscheidung des theoretischen Erkennens und des praktischen Tuns noch vorausliegt, anzeigen. Der Sinn dieses Begriffs liege darin, diese Sphäre als *Leben* zu bestimmen, als Bewußtsein, das nicht von der Fülle des *Erlebens* zu trennen ist und das als solches über die auf sich beschränkten Bereiche von Theorie und Praxis sich erhebt und ihre Einheit bildet. »Weder das Wissen noch das Handeln können an sich das Ganze des Lebens ausmachen; sie setzen einander und folglich auch ihre ursprüngliche Einheit voraus, d. h. ihre Verbindung mit dem inneren Leben, die im Gefühl gegeben ist. »In diesem Prinzip ist das äußere Bild des Gegenstandes noch mit dem inneren Leben des Subjekts zusammengeschlossen. Hier ist jeder Akt des Lebens in seiner allgemeinsten und ursprünglichsten Form eine Einheit des ›Seins für sich‹ und des ›Seins im ganzen‹, von Selbstbewußtsein und Wahrnehmung«. Erst in der Reflexion wird »die äußere Vorstellung vom inneren Leben des Gefühls« unterschieden.

Eine interessante Parallele zu dieser Schlußfolgerung Franks finden wir bei Wilhelm Dilthey, der in seiner *Breslauer Ausarbeitung*, von Schleiermacher angeregt, die Einheit, von der Frank spricht, mit dem »Satz der Phänomenalität« ausgesagt hatte: Was als »Tatsache des Bewußtseins« gegeben ist, kann nicht weiter aufgelöst, sondern nur als »letzter Befund« aufgezeigt werden. Es ist nur

einem »Innewerden« zugänglich, das im Erleben geschieht und jedem »Vorstellen« vorausliegt, schreibt Dilthey.⁴⁶

Frank brachte diese vor der Unterscheidung von Denken und Gegenstand liegende *Einheit*, Schleiermacher interpretierend, so zum Ausdruck: »In der Religion interessiert nicht das vom erkennen- den und fühlenden Subjekt abstrahierte Objekt, sondern die unauf- lösliche Verbindung des einen und anderen im Erleben«. Folglich ist die religiöse Wahrheit »nicht so sehr ein Wissen vom Objekt, als vielmehr eine Identität mit ihm, das Erleben einer ganzheitlich sub- jektiv-objektiven Wahrheit«. Anders als die wissenschaftliche Wahr- heit, die eine intellektuelle Reproduktion des Objekts ist, ist die religiöse Wahrheit »Leben im Objekt, lebendiges Zusammenfließen mit ihm«.⁴⁷

Nicht nur Schleiermachers Einsicht, daß es eine vom Denken allein nicht zu erreichende Wahrheit gebe, sollte Frank zu weiteren erkenntnistheoretischen Überlegungen anregen, auch Begriffe wie »Universum« und »Unendliches«, die in Schleiermachers Phäno- menologie der religiösen Erfahrung eine Rolle spielen, werden in Franks entfalteter Ontologie der All-Einheit ihre volle Bedeutung gewinnen.⁴⁸ Zweifellos hat die Beschäftigung mit dem Pragmatismus und mit Schleiermacher Frank veranlaßt, dem Begriff der Erfahrung besondere Aufmerksamkeit zu schenken.

10. Das ganzheitliche Begreifen des Wirklichen

Im selben Jahr, in dem Frank seinen Essay über Goethes Erkenntnis- lehre veröffentlichte (1910), erschien in der Zeitschrift »Logos« auch sein Aufsatz »Natur und Kultur«.⁴⁹ Er war im wesentlichen eine Stellungnahme zur Diskussion, die im Anschluß an Heinrich Rik- kerts Buch »Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft« (1. Auflage 1899) geführt wurde. Franks Überlegungen bringen eindrucksvoll seinen »Ideal-Realismus« zum Ausdruck, in dem »Geist« und »Welt« *unvermischt* eine *Einheit* bilden. Wie sehr Goethe hierzu bei-

⁴⁶ Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, Leipzig u. Berlin 1922 ff., Bd. XIX, S. 66.

⁴⁷ S. L. Frank: Ličnost' i mirovozzrenie Fr. Šlejermachera. In: Živoe znanie, S. 104.

⁴⁸ Vgl. Friedrich Daniel Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799, S. 56, vgl. auch 128f. »Religion ist Sinn und Ge- schmack fürs Unendliche« S. 53.

⁴⁹ S. L. Frank: Priroda i kul'tura, In: Logos, 1910, S. 50–89.

getragen hatte, macht er mit einem Zitat in deutscher Sprache aus einem Brief Goethes sichtbar, in dem dieser sich kritisch über Jacobi geäußert hatte: »Wem es nicht zu Kopfe will, daß Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanken und Ausdehnung [...] die notwendigen Doppelngredienzen des Universums waren, sind und sein werden, die beide gleiche Rechte für sich fordern und deswegen beide zusammen wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können; wer zu dieser Vorstellung sich nicht erheben kann, der hätte das Denken längst aufgeben ... sollen«.⁵⁰ »Die Tiefe und der Reichtum von Goethes Weltanschauung ist bisher noch nicht ausgeschöpft«, bemerkt Frank dazu.

Bemerkenswert ist aber auch, daß Frank bereits zu diesem frühen Zeitpunkt die *Ich-Du-Beziehung* (wenngleich noch nicht in der klaren Form wie in *Das Unergründliche*) als den Schlüssel zur Seinserkenntnis begreift. Hier wird der fortwirkende Einfluß des Personalismus von Wilhelm Stern erkennbar. Ein Denken, das nicht zur Kenntnis nimmt, daß die personalen Kategorien der Kultur – Geist, Freiheit und Zielstrebigkeit – in der objektiven Welt selber enthalten sind, führt in letzter Konsequenz zum Naturalismus. Aber auch der erkenntnistheoretische Idealismus, stellte Frank kritisch fest, ist außerstande, außerhalb des erkennenden Ich »wahre Geistigkeit« zuzulassen, wie sie uns doch im anderen Menschen zweifellos begegnet. Er ist genötigt, den anderen als bloßes Nicht-Ich und somit inadäquat zu begreifen.⁵¹ Der Neukantianismus ist nicht in der Lage, die schroffe Gegenüberstellung von Geist und Natur zu überwinden, in der die Realität kulturlos und die Kultur ohne Realität ist.⁵² Die kritische Distanz, die Frank zum Neukantianismus gewonnen hat, läßt ihn jedoch nicht übersehen, daß schon im Schelling-Hegelschen und im Kant-Fichteschen Idealismus Anregungen enthalten sind, »die Dualität von Natur und Kultur zu überwinden«. In diesem frühen Aufsatz wird wieder das zugleich intellektuelle und moralische Anliegen deutlich, das Franks gesamtes Arbeiten begleitete: den wahren Kern, der selbst in extremen Positionen enthalten ist, aufdecken und bewahren und so durch Versöhnen der Gegensätze zum Fortschritt der Erkenntnis beitragen.

⁵⁰ Ebd., S. 88. Aus dem Brief Goethes an Karl Ludwig von Knebel, 8. April 1812.

⁵¹ Ebd., S. 79.

⁵² Ebd., S. 81: »die Kulturlosigkeit aller Realität und die Nicht-Realität aller Kultur«.

11. Spinoza und die Zurückweisung des Monismus und Pantheismus

Noch deutlicher als im Aufsatz »Natur und Kultur« wird Franks inzwischen erreichte eigene philosophische Position in seiner Abhandlung *Spinozas Lehre über die Attribute*, die 1912 in der Zeitschrift *Voprosy filosofii* erschien. Franks Interesse richtet sich auf die Frage, wie Spinoza das *Eine* versteht. Wieder ist es die erkenntnismetaphysische Frage nach den Bedingungen der Erkenntnis, von der Frank ausgeht. Offensichtlich, so meint er, sucht Spinoza nach einem *Wissen*, das nicht von seinen Objekten getrennt ist, sondern sie gleichsam umgreift und das Subjekt in das Sein selbst eintauchen lässt. Verglichen mit einer so gewonnenen vollen Erkenntnis wäre ein Wissen, das sich allein auf Urteile und abstrakte Begriffe stützt, ein bloßer Glaube, weil es nur von außen auf die Dinge hinweist, sie aber nicht selber enthält. »Das Ideal des Erkennens besteht im Erleben der *konkreten Fülle* der Realität und nicht im Fixieren ihrer abstrakten Einzelzüge«, forderte Frank im Sinne des Prinzips des »lebendigen Wissens«. Daß auch Spinoza dieses Ideal anerkannte und verfolgte, gehe eindeutig aus seinem *Kurzen Traktat* (»Kurzer Traktat von Gott, dem Menschen und seinem Glück«) hervor. Doch habe er hier nur ein Programm vorgelegt, ohne es auszuführen. Das geschehe erst in seiner *Ethik*, – wenngleich in einer dem eigenen Anliegen inadäquaten Form.⁵³ Spinozas Intention sei zwar darauf gerichtet, stellt Frank mit Verweis auf Trendelenburg fest, die Einseitigkeit sowohl des Naturalismus als auch des Idealismus zu überwinden und das »ursprüngliche mystische Empfinden für ›die Einheit des Geistes mit der gesamten Natur‹ zum Ausdruck zu bringen, doch die Verwirklichung dieses Projekts scheiterte, weil Spinoza unter dem Einfluß des cartesischen Rationalismus und des naturalistischen Pantheismus Giordano Brunos eine Terminologie und eine Systemstruktur zur Darstellung seiner Gedanken wählte, die ihnen nicht angemessen waren.⁵⁴ Die Formel *Deus sive natura* gibt nur sehr unvollkommen die Philosophie des reifen Spinoza wieder, hält Frank als Ergebnis seines Spinozastudiums fest. Spinozas Monismus wolle »die Einheit des Realen mit dem Idealen« in erkenntnistheoretischer Hinsicht lehren

⁵³ S. L. Frank: Učenie Spinozy ob atributach. In: *Voprosy filosofii i psychologii*, 1912, Nr. 114, S. 551.

⁵⁴ Ebd., S. 555.

und dürfe deshalb nicht mit einem »psychophysischen« Monismus verwechselt werden.

Besonders zu beachten sind hier Franks Bemerkungen zu Spinozas Verständnis Gottes als der »unendlichen Einheit des Idealen und Realen«. Dieses Verständnis laufe auf eine »Überwindung der logischen Abgrenzung von ›Bewußtsein‹ und ›Sein‹ und ihre unmittelbare Schau als identischen Urgrund« hinaus und nähere sich einem *mystischen* Gottesverständnis. Spinoza denkt seinen erkenntnistheoretischen Monismus mit dem Begriff »Substanz« als erweitertem Seinsbegriff. Er hat damit gezeigt, daß ein erkenntnistheoretischer Monismus nicht nur als Idealismus denkbar ist, wie im Gefolge Kants angenommen wird, sondern auch als Realismus, der keineswegs naturalistisch konzipiert sein müsse.⁵⁵

Hatte Frank bereits in diesem Aufsatz die Schwachstellen von Spinozas Monismus argumentativ aufgedeckt, so war die Stellungnahme zum Pantheismus Spinozas anlässlich des 300jährigen Geburtstags des Philosophen 1933 noch entschiedener. Nur darauf soll hier hingewiesen werden. Spinozas Philosophie könne man, erklärte Frank, »methodisch und inhaltlich als Mystik anschauender Erkenntnis« charakterisieren. Doch die Ausführung dieses Entwurfs durch Spinoza sei von »grandioser Einseitigkeit«: Was gut und böse bedeutet, wird nicht erkannt; geleugnet wird jegliche »Ursprünglichkeit«; ebensowenig wird die Freiheit des Willens und die individuelle Unsterblichkeit anerkannt. Geleugnet wird auch die Personalität Gottes, die man freilich nicht grob naturalistisch verstehen dürfe, wie Frank anmerkt.⁵⁶ Wieder nennt Frank den rationalistischen Ansatz als Grund dafür, daß es Spinoza nicht gelinge, das Relative und Partikuläre mit dem Absoluten in Einklang zu bringen. Spinozas Gott »verschlingt erbarmungslos alles Übrige«. Dagegen betont Frank: »Das Absolute wird wahrhaft Absolutes nur als *Einheit* des Absoluten und des Relativen. Bei Spinoza ist alles in Gott; Gott aber ist nicht in diesem«. Wo die Göttlichkeit der Welt behauptet wird, führt das paradoixerweise zur Leugnung ihrer eigenen Realität. Das bestimme auch Spinozas Ethik: Wert hat nur die reine Anschauung des Absoluten, die von aller lebendigen Vielfalt und schöpferischen Weltentwicklung losgelöst ist. »Gerade der Pantheismus Spinozas kann die

⁵⁵ Ebd., S. 559–560.

⁵⁶ S. L. Frank: Osnovaja ideja filosofii Spinozy (Die Grundidee der Philosophie Spinozas). In: Put', Febr. 1933, Nr. 37, S. 64–65. Hervorh. von mir, P. E.

wahre All-Einheit nicht erreichen«. Infolge seines Rationalismus mußte Spinoza auch die »wahre Inkarnation« und der »gottmenschliche Gott« fremd bleiben.⁵⁷ Spinoza, so lautete Franks abschließendes Urteil, blieb dem »naturalistischen Pantheismus« eines Giordano Bruno verhaftet, obwohl seine Lehre von der *einen* Substanz eine Einsicht offenbart, die über diesen Naturalismus hinausreicht.

Frank hatte erkannt, daß eine rationalistische Erkenntnisauffassung eine letztlich dualistische oder, wie bei Spinoza, eine monistisch-pantheistische Deutung der Beziehung Gottes zur Welt zur Folge hat und den Begriff des Gottmenschentums zerstört. Im Anschluß an seine Auseinandersetzung mit Spinoza lernte er das Werk des Nikolaus von Kues kennen. Seine Arbeit über den *Gegenstand des Wissens*, die er 1915 veröffentlichte, beweist bereits den nachhaltigen Einfluß dieses Theologen und Philosophen. Bei ihm wird Frank den tragfähigen Grund finden, auf dem er sein eigenes philosophisches System errichten konnte: Die Idee der *Koinzidenz*, welche den Gegensatz des Unendlichen zum Endlichen in *metalogischem* »belehrtem Nichtwissen« zu übersteigen erlaubt. Auf diesem Grund konnte Frank das »Ganze« als alles umfassende und durchdringende unvermischte *lebendige Einheit* des Idealen und Realen verstehen. Damit fand auch der »religiöse Humanismus« die gesuchte philosophische Begründung.

12. Das sittliche Ideal: Einheit des Unbedingten und Bedingten

Nach der Auseinandersetzung mit dem Naturalismus im spinozistischen Monismus und mit der naturalistischen Erkenntnislere des Pragmatismus wandte Frank sich in der für ihn überaus fruchtbaren Zeit vor dem Ersten Weltkrieg auch der naturalistischen Ethik zu. Der Aufsatz *Das sittliche Ideal und die Wirklichkeit* (1913) ist von herausragender Bedeutung, weil in ihm durch die Begründung des Seinsbegriffs der wesentliche Schritt über Kant und den Subjektivismus hinaus vollzogen wird. Er war seine Antrittsvorlesung, die er im Jahr zuvor als »Privatdozent« an der Petersburger Universität gehalten hatte.⁵⁸

⁵⁷ Ebd., S. 66.

⁵⁸ S. L. Frank: Nепроцитанное ... Стат'i, pis'ma, воспоминания. Moskau 2001. Predislovie, S. 6.

Das sittliche Ideal (Sittengesetz) kann empirisch weder bewiesen noch widerlegt werden, erklärt Frank anknüpfend an Kant. Es gründet in einer »ursprünglichen Evidenz, die man nur haben oder nicht haben, deren Überzeugungskraft aber weder positiv noch negativ von irgendwelchen Überlegungen abhängen kann«. Folgt daraus, daß Sollen und Sein einander absolut entgegengesetzt sind? Windelband und Rickert, aber auch Lotze, waren dieser Auffassung. Dagegen hatte Kant »in der Anerkennung des Dualismus von Sein und Sollen nicht das Ende, sondern erst den Anfang des ethischen Wissens [gesehen]; er suchte mit seiner Lehre vom ›intelligiblen Charakter‹ und den ›Postulaten der praktischen Vernunft‹ bestimmte positive Lösungen hinsichtlich des Verhältnisses von Wirklichkeit und Ideal«. Die Lösung aber, die er mit seiner praktischen Philosophie gab, ist, wie Frank mit Verweis auf Windelband und Solowjow einwandte, nicht ohne Widersprüche. Frank will deshalb, ohne sich an der direkten Auseinandersetzung mit Kant zu beteiligen, »versuchen, diese Frage selbstständig zu entwickeln«.⁵⁹

Mit Kant ist zu sagen: Wo der menschliche Wille sich des Sittengesetzes bewußt wird und das Gesollte sich zu eigen macht, gewinnt er eine neue Qualität: Er wird zum *sittlichen Willen*. In einem unteilbaren Akt ist er dann sowohl Untertan des sittlichen Ideals als auch zugleich sein Gesetzgeber. Hier gibt es also, folgert Frank, »keine äußere Wechselbeziehung zwischen zwei selbständigen Momenten, [...] sondern die einzige, einheitliche Realität des idealen oder sittlichen Willens«.⁶⁰ Anders als der von einem Ideal bestimmte empirische Wille ist der sittliche Wille »die Realität des Ideals selbst, der Punkt in dem Sollen und Sein in eins verschmolzen sind«. Dieser ideal bestimmte Wille kann nur »als überempirischer und unbedingt allgemeiner Wille« gedacht werden, »obwohl er konkret in der empirischen Welt nur in Verbindung mit dem individuellen Willen eines einzelnen Menschen auftritt«. Die *realistische* Auffassung, daß das Universale immer *im Einzelnen* zu finden ist, sieht Frank auch hier bestätigt. Hegels Wort, daß im sittlichen Willen »das Sollen ebenso sehr Sein« ist, wird von Frank übernommen, aber in dem Sinn verstanden, daß das sittliche Ideal, das »mit der idealen Realität

⁵⁹ S. L. Frank: *Nravstvennyj ideal i dejstvitel'nost'* in: *Russkaja mysль* 1913. *Živoe znanie*, Berlin 1923. S. 169–197. S. 176 und 179.

⁶⁰ Ebd., S. 182.

eines universalen Willens gleichgesetzt« ist, nicht zum »Volksgeist« oder »objektiven Geist« wird, wie Hegel meinte.

Frank geht es um die »Autonomie« des sittlichen Bewußtseins (in der Kant den »Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur« gesehen hatte). Um von Autonomie reden zu können, muß die empirische Person den unbedingten Willen, dem sie sich unterordnet, »in sich selbst vorfinden«. Dieser Wille aber ist nicht mit ihr identisch; er ist *universal*, »umfaßt sie und geht unendlich über sie hinaus«; er läßt damit jede Unterscheidung zwischen den Individuen hinter sich. Frank hat hier einen äußerst wichtigen Schritt zur Erkenntnis des übersinnlichen Seins vollzogen. Im sittlich bestimmten Willen erkennt er eine *Realität*, die »überempirischen Charakter besitzt, eine reine Idee ist«.⁶¹ Der sittlich bestimmte Wille »steht an der Schwelle zweier Welten, der idealen und der empirisch-realen, und verbindet beide miteinander«. Der sittliche Wille, der darauf gerichtet ist, das Ideale im Empirischen zu verwirklichen, ist selber »etwas ganz Reales«, freilich völlig anders als die empirische Realität.

Ist hier tatsächlich das Ideale mit dem Empirisch-Realen eins geworden, dann folgt unabweisbar, daß die geschlossene Naturkausalität »ganz real durch das Eindringen eines nicht empirischen, idealen Faktors verletzt wird. *Das sittliche Ideal ist in all seiner Idealität eine ganz reale Kraft im irdischen, empirischen Leben*«.⁶² Die Befürchtung, mit der Annahme eines in die Determinationskette der Natur einwirkenden Ideals würde das Prinzip der Willkür eingeführt, ist grundlos. Denn die natürliche Gesetzmäßigkeit wird nicht durch eine andere empirischen Erscheinung durchbrochen, sondern durch die »Realität des sittlichen Willens«.

Seit Kant gilt es als unumstößliche Wahrheit, daß der »Sternenhimmel über mir« und damit alles, was zur körperlichen Welt gehört, »in keiner Weise durch das ihm entgegengesetzte ›moralische Gesetz in mir‹ bestimmt ist«. Frank vertritt dagegen einen »realen Zusammenhang« zwischen beiden Bereichen und findet ihn im »unmittelbaren Bewußtsein unserer Motivation durch den sittlichen Willen«. Da der überempirische sittliche Wille seiner Natur nach universal ist,

⁶¹ Ebd., S. 185.

⁶² Ebd., S. 188. – Kant nennt die »Achtung fürs Gesetz« und dieses selbst eine »Triebfeder« zum sittlichen Handeln. Insofern schreibt auch Kant dem apriorischen sittlichen Ideal eine reale Kraft zu.

muß sein Vorhandensein prinzipiell bei allen Menschen anerkannt werden, ja, darüber hinaus, da der Mensch Teil der Natur ist, auch im ganzen organischen und sogar im kosmischen Leben, d. h. in allem Sein. Selbstverständlich ist diese Anwesenheit des Idealen in der gegenständlichen Natur immer beschränkt, verglichen mit der Fülle, mit der es als solches im Menschen bewußt wird.⁶³

Das *Ethos* der Weltgestaltung hat damit eine neue Grundlage gewonnen. Die Forderung, die irdischen Verhältnisse, die gegenständlichen Beziehungen eingeschlossen, im Namen der Gerechtigkeit zu verändern, richtet sich nicht an eine der Sittlichkeit »fremde Seinssphäre, sondern [verlangt] nur eine Vertiefung und Bereicherung jener idealen Kräfte, die auch schon vor dieser Forderung in der Wirklichkeit enthalten sind«. Sittlich motivierte Weltgestaltung ist darum in ihrem Wesen ein Erwecken der idealen Kräfte in der Welt selber. Wer so dem Sittengesetz gemäß handelt, bringt »das lebendige Wirken des Seins selbst, gleichsam eine geistige Entelechie«, zum Ausdruck, welche die Gestalten des Lebens »von innen formt und sich unterordnet«.⁶⁴ Für den sittlichen Menschen ist die Wirklichkeit deshalb »nicht nur Objekt trockener Kalkulation«; ihn muß ein Gefühl beseelen, »welches das Ideal nicht nur als abstrakte Forderung empfindet, sondern auch als mächtige *reale Kraft* des personalen und des kollektiven Seins«.⁶⁵

Frank leitet aus diesem Befund schließlich noch eine bemerkenswerte Einschätzung des Gewissensurteils ab. Weil jede sittliche Überzeugung immer mit bedingten Elementen durchsetzt ist und nicht absolut sein kann, ist jeder Mensch gerade kraft seines Gewissens verpflichtet, sein sittliches Urteil, so sehr er auch von dessen Rechtmäßigkeit überzeugt sein mag, »mit dem ganzen System des sittlichen Seins in Einklang zu bringen und in der eigenen sittlichen Person nur eine der Erscheinungsformen des allgemeinen sittlichen Geistes zu sehen«.⁶⁶

Der philosophisch bedeutsame Schritt ist getan: Im *Sein selbst* liegt der Ursprung »lebendiger sittlicher Macht«, aus der auch das je eigene sittliche Streben sich speist. Die Einsicht, daß der ideale Wert des Guten eine *reale Kraft* ist, bestimmt Franks Denken bis an das Lebensende.

⁶³ Vgl. ebd., S. 191.

⁶⁴ Ebd., S. 192.

⁶⁵ Ebd., S. 196.

⁶⁶ Ebd., S. 194–195.

Die geistige Entwicklung bis zum Ersten Weltkrieg

Die philosophischen Fragen der vorangehenden Jahre haben eine gewisse Antwort erhalten. Was Frank bei früherer Gelegenheit »Weltliebe« oder sogar »pantheistische Liebe« genannt hatte, ist durch die Immanenz – nicht die Auflösung – des Unbedingten im Bedingten philosophisch gerechtfertigt. Zugleich ist der Heiligkeit des *Personprinzips*, um deren Begründung sein Denken seit Anfang kreiste, mit dem Aufweis der sittlichen Autonomie ein festes Fundament gegeben. Kants Ausgang vom Subjekt ist beibehalten, dennoch ist der Subjektivismus durch den Schritt auf die Ontologie der All-Einheit hin überwunden. Der platonische Gedanke der »Teilhabe«, aber auch Motive der Moralauffassung Hegels und der Naturrechtslehre sind fruchtbar gemacht.