

Die Reflexion der Liebe als Verbindung zwischen Leben und Metaphysik Kierkegaard – Dostoevskij – Nietzsche – Karsavin

Julia MEHLICH (Bonn/Moskau)

In der gegenwärtigen Zeit der „Umwertung der Werte“ in Rußland, da die Grenze zwischen den unbegrenzten Möglichkeiten und dem Prinzip „Alles ist erlaubt“ zerfließt und nicht selten verschwindet, suchen die Menschen sich in der kaum überschaubaren Vielfalt des weltanschaulichen Angebotes der verschiedensten philosophisch-ethischen Systeme neu zu orientieren. Auch in Rußland greift das pluralistische Denken Raum, wird man sich der Berechtigung dieser weltanschaulichen Vielfalt durchaus bewußt. Dennoch möchte man sich nicht in einem dieser Systeme verlieren, sondern sich über sie hinausgehoben wissen.

Die Hinwendung zur eigenen inneren Welt, zur kleinen Welt der Gefühle erweist sich als zwiespältig. Man entdeckt das eigene „Ich“, das kein Element des großen Ganzen mehr ist und doch scheinbar unbegrenzte Möglichkeiten in sich birgt. Zugleich erwächst hieraus die Frage, wie dieses „Ich“ sich zum anderen verhält: Kann ich im großen etwas bewirken, bin ich in der Lage, auf das Geschehen Einfluß zu nehmen? Dieser Frage nach der Freiheit und eigenen Bedeutsamkeit ging Fedor Dostoevskij in seinem weltberühmten Roman „Schuld und Sühne“ nach. Sie findet ihren Ausdruck in den Worten Raskol'nikovs, der fragt: „Bin ich denn eine zitternde Kreatur, oder habe ich *das Recht* ...“¹ Und Sören Kierkegaard behauptete mutig die makrokosmische Bedeutung der existentiellen Probleme des Einzelnen. Der Sprung aus der Welt der innigsten Gefühle und Gedanken in die Metaphysik in Verbindung mit dem allen Menschen gegebenen Gefühl der Liebe ist ein Thema, dem beide Denker in ihren philosophischen Ansätzen besondere Aufmerksamkeit widmen. In der und durch die Liebe erfährt der Mensch die ganze eigene Bedeutsamkeit, die ihm quasi voraussetzungslos, das heißt ohne eigenes Dazutun, gegeben ist. Er erhebt den Anspruch, diese Bedeutsamkeit über den gegenwärtigen Augenblick des endlichen irdischen Daseins hinaus bis in die Ewigkeit zu projizieren. Dies führt schließlich zu der Suche nach der Begründung und Berechtigung dieses Anspruchs.

Die Reflexion der Liebe als Verbindung zwischen Leben und Metaphysik bildet den Gegenstand der folgenden Überlegungen, die insbesondere Bezug nehmen auf Auffassungen von Kierkegaard, Dostoevskij, Nietzsche und dem russischen Philosophen Lev Karsavin.²

Kierkegaard stellt, unabhängig von den anderen genannten Philosophen (1813 geboren, starb er 1855 und konnte schon deshalb mit deren Werken nicht vertraut sein), nicht zuletzt auch aufgrund tragischer persönlicher Erfahrungen geradezu zwangsläufig die Liebe in den Mittelpunkt seiner Philosophie und verleiht den existentiellen Problemen des einzelnen Menschen eine metaphysische Bedeutung. Er polemisiert implizit gegen die Hegelsche Phi-

¹ F. Dostoevskij, Schuld und Sühne, in: ders., Gesamtausgabe in dreißig Bänden (Leningrad 1972–1990) Bd. 6, 322. – Anmerkung: Hier und im folgenden werden, soweit möglich, russischsprachige Werke nach dem Originaltext zitiert (Arbeitsübersetzung durch J. M.), um eine weitgehend adäquate Textanalyse zu gewährleisten. Die vorliegenden literarischen Übersetzungen lassen dies mitunter nur eingeschränkt zu.

² Nach der umfassenden Darstellung von Helmut Kuhn in seinem Buch „Liebe. Geschichte eines Begriffs“ (München 1975) hat die philosophische Diskussion in Deutschland dem Thema Liebe nur wenig Aufmerksamkeit zukommen lassen. Hier wird nun versucht, sich dieser Thematik unter Berücksichtigung verschiedener philosophischer Lehren und Positionen in einer vergleichenden Perspektive zu nähern. In den Mittelpunkt der Analyse rückt die Liebe in ihrer wechselseitigen Beziehung zur Freiheit.

osophie, was übrigens auch Dostoevskij (1821–1881) tut. Es ist bekannt, daß letzterer keine philosophische Fachliteratur gelesen hat, sondern vielmehr durch kritische Aufsätze in Zeitungen und Zeitschriften sowie Diskussionen in literarischen Kreisen Zugang zur philosophischen Problematik fand. So war Dostoevskij auch mit dem philosophischen System Hegels nur aus zweiter Hand, eigentlich ausschließlich durch die Kritik Belinskijs vertraut.³ Die Kritik an Hegel aber ist Ausgangs- und zugleich Berührungspunkt des Denkens beider Autoren.

Nietzsches Werk „Also sprach Zarathustra“ (1883–1885) wiederum kann als Polemik gegen Dostoevskijs „Großinquisitor“ aus den „Brüdern Karamazov“ (1879/80) verstanden werden. Während die Nächstenliebe Dostoevskijs letzte Antwort auf die allgemeinen ethisch-philosophischen Fragen ist, versucht Nietzsche (1844–1900), diese These zu widerlegen. Allerdings erschließt sich Nietzsche erst Anfang 1887 – durch bloßen Zufall – die geistige Welt Dostoevskijs, eines „Verwandten“, wie er in einem Brief bekennt:

„Von Dostoiewsky wußte ich vor wenigen Wochen auch selbst den Namen nicht – ich ungebildeter Mensch, der keine ‚Journale‘ liest! Ein zufälliger Griff in einem Buchladen brachte mir das eben ins Französische übersetzte Werk l’esprit souterrain [Aufzeichnungen aus einem Kellerloch, 1864 – J. M.] unter die Augen (ganz so zufällig ist es mir im 21^{ten} Lebensjahre mit Schopenhauer und im 35^{ten} mit Stendhal gegangen!) Der Instinkt der Verwandtschaft (oder wie soll ich’s nennen?) sprach sofort, meine Freude war außerordentlich ...“⁴

„Die Brüder Karamazov“ wurden erst 1888 ins Französische übersetzt. Sollte Nietzsche von der Existenz dieses Werkes nicht gewußt haben, bleibt doch trotz der verschiedenen, ja entgegengesetzten Ansätze eine frappierende thematische Nähe beider Denker zu konstatieren.

Kierkegaard, Dostoevskij und Nietzsche sind ferner die Themen der „Rehabilitierung des gefallenen Menschen“⁵ und des Sündenfalls gemeinsam. In den Reflexionen zu diesen Problemkreisen spielt die Interpretation der Liebe ebenfalls eine wesentliche Rolle.

Die von Dostoevskij ausgelöste philosophische Diskussion über das Verständnis von Liebe und Freiheit konnte auch Karsavin (1882–1952) nicht entgehen. In seiner ersten philosophischen Arbeit „Noctes Petropolitanae“ (1922) greift er das Verständnis der Liebe zwischen Mann und Frau bei Dostoevskij auf und versucht seinerseits zu zeigen, daß die Liebe zu einer Frau letztere für den Liebenden vollkommen erscheinen läßt und zugleich ein Moment der Liebe zu Gott enthält. Die Liebe zu einer Frau sei demnach ein Weg, sich der Liebe zu Gott bewußt zu werden und sich als Persönlichkeit begreifen zu können. Später wendet sich Karsavin vom Thema der Liebe ab, aber die Elemente der zwischenmenschlichen Beziehun-

³ L. Šestov verweist auf einen Brief Belinskijs an Botkin aus dem Jahre 1841, dessen Inhalt nahezu wörtlich in Dostoevskijs Roman „Die Brüder Karamazov“ (im Abschnitt „Die Rebellion“) wiedergegeben wird. Vgl. dazu: L. Šestov, Kierkegaard und die Existenzphilosophie [Paris 1939] (Moskau 1992) 11.

⁴ F. Nietzsche, Brief 804. An Franz Overbeck in Basel (23. Februar 1887), in: Nietzsche, Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe, hg. von G. Colli/M. Montinari, Dritte Abteilung. Fünfter Band, Briefe von Friedrich Nietzsche: Januar 1887 – Januar 1889 (Berlin/New York 1984) 27.

⁵ Dostoevskij verweist auf das allgemeine und grundsätzliche Interesse an diesem Thema auch in anderem Zusammenhang. So schreibt er 1862 in einem redaktionellen Vorwort zu Victor Hugos Roman „Notre-Dame von Paris“ in der russischen Zeitschrift „Die Zeit“, daß dessen Schaffen durchdrungen sei von der Idee der „Rehabilitierung des gefallenen Menschen, der zu Unrecht erdrückt wird vom Joch der Umstände, des Stillstands der Jahrhunderte und der gesellschaftlichen Vorurteile“ und daß diese Idee der „Grundgedanke der ganzen Kunst des neunzehnten Jahrhunderts“ sei. (F. Dostoevskij, Gesamtausgabe in dreißig Bänden, Bd. 20, 28).

gen, die er persönlich durch die Liebe zu einer Frau erfahren hat, finden Eingang in seine Konzeption der Persönlichkeit. In seinem Werk „Poem über den Tod“ (1931) kehrt er zu diesem thematischen Ausgangspunkt zurück, allerdings mit einer entscheidend veränderten Perspektive: Das Thema der Liebe zu einer Frau wird in Relation mit dem Tod behandelt. Vollkommenheit der Liebe und Unsterblichkeit sind demnach nur durch den Tod und in Verbindung mit Gott zu erlangen. Sicherlich wurde im damaligen Rußland viel über das Thema Liebe in all seinen verschiedenartigen Schattierungen debattiert und geschrieben. Karsavins Verdienst ist es, dieses Thema als konstitutives Element in die Konzeption der Persönlichkeit eingeführt zu haben.

Eingebettet in den skizzierten geistesgeschichtlichen Kontext soll untersucht werden, in welcher Weise die philosophische Reflexion der Fähigkeit des Menschen zu lieben und die hieran anknüpfende Universalisierung der Liebe zum ontologischen Begriff auf das *Verständnis von Intersubjektivität und Individualität* wirken.

„Der Mensch ist in Richtung auf die Freiheit etwas Großes“

Anstoß und gewissermaßen auch Leitmotiv der Reflexionen über die Liebe in den Werken Kierkegaards war dessen unerfüllte Liebesbeziehung zu Regine Olsen. Vielleicht erscheint es übertrieben zu behaupten, daß gerade diese tragische Liebe, deren Unglück in der Verweigerung der Wirklichkeit, „Ehemann zu sein“, besteht, die gesamte Philosophie Kierkegaards beeinflusst, ihn gerade zu dieser Art des Philosophierens geführt hat.⁶ Mit Blick auf sein Werk „Die Wiederholung“ (1843) kann man diese These durchaus gelten lassen. „Die Wiederholung“ ist wohl die rätselhafteste aller Schriften Kierkegaards.⁷ Die Vielgestaltigkeit des Inhalts und Kontextes wirkt auf geradezu geheimnisvolle Weise verwoben mit der Mannigfaltigkeit der Perspektiven des Betrachters und dem in wechselnden Rollen auftretenden Autor Constantin Constantius. Es wird eine scheinbar literarische Lektüre angeboten, die wundersame Geschichte der unglücklichen Liebschaft eines jungen Mannes, in der Wunder und Gewitter beschrieben werden. Tatsächlich aber führt Kierkegaard einen Begriff der „Wiederholung“ ein, der den Weg des Menschen, sich selbst wiederzufinden, sich der eigenen Freiheit und Bedeutsamkeit bewußt zu werden, einzufangen versucht.

Die Schrift ist aufgebaut als ein in Briefen gefaßter Monolog eines jungen Mannes und Dichters, gerichtet an „den mit den Menschen experimentierenden Verstandesmensch“⁸ namens Constantin Constantius, der mit seinen Vorbemerkungen und Kommentaren diesen Monolog immer wieder unterbricht, um schließlich dem Leser am Ende mitzuteilen, daß die ganze Geschichte ein planvolles, von ihm erdachtes Ganzes sei und sich hinter dem Dichter er selbst verberge. Es entsteht der Eindruck, daß der Dichter immer eine konkrete Person – einen „privatisierenden Denker“, keinen ordentlichen Professor oder berühmten Philoso-

⁶ Eine solche unmittelbare Verbindung zwischen der privaten Tragödie eines Menschen und seinen Ideen stellt Sestov fest. Er wendet sich gegen Bestrebungen, die Gedanken der Philosophen von ihren persönlichen Lebenserfahrungen zu trennen, die Impotenz Kierkegaards und die unheilbare Krankheit Nietzsches zu verschweigen, um so mehr als es sich um Vertreter der Existenz- und Lebensphilosophie handelt. In bestimmten Quellen lassen sich zudem Argumente dafür finden, daß Kierkegaard, wie im übrigen auch Dostoevskij, zeitweilig an Epilepsie gelitten hat. Nach dem dänischen Gesetz wurde „Fallsucht“ ebenso wie Aussatz als „ansteckende und abstoßende Krankheit“ betrachtet.

⁷ Vgl. Zum geschichtlichen Verständnis der fünften und sechsten Abteilung [Einleitung], in: S. Kierkegaard, *Die Wiederholung*. Drei erbauliche Reden. Übersetzt von Emanuil Hirsch (Düsseldorf 1955) VII.

⁸ Ebenda.

phen – vor Augen hat. Kierkegaard läßt mit den Worten des Dichters verkünden: „Meine Betrachtungen sind, menschlich gesprochen, die kärglichste Ration, die sich denken läßt, und doch finde ich eine Befriedigung darin, derart in meinem Mikrokosmos mich so makrokosmisch wie möglich zu gebärden.“⁹ Kierkegaard versucht, seiner unglücklichen Liebe, einem privaten Problem, das eher eine Ausnahme darstellt, eine metaphysische Bedeutung zu verleihen und so auch das Einzelschicksal des Menschen als wertvoll und notwendig im Hinblick auf die Ewigkeit darzustellen.

Zur Zeit Kierkegaards erreicht die Philosophie Hegels den Höhepunkt ihrer Wirkung. Alles schien vernünftig erklärbar zu sein, insofern es nur wirklich ist. Kierkegaard zeigt aber, daß sein Problem eben keine der menschlichen Vernunft zugängliche Erklärung hat, daß alle entsprechenden Versuche gescheitert sind. Die Wirklichkeit hat in dem scheinbar in jeder Hinsicht Erklärbaren eine Lücke gelassen, eine Ausnahme eben. Die Wirklichkeit selbst kann diese Ausnahme nicht korrigieren. Der Dichter sprach mit den Ärzten, es ist aussichtslos ... Er erkennt, daß seine Situation jener von Hiob ähnelt – die Geschichte gewinnt hier einen religiösen Kontext –, als dessen Freunde ihn zu überreden versuchten, mit der dem Menschen gegebenen Weisheit sein Unrecht einzugestehen, er aber diese Weisheit als inakzeptabel empfand. Der Dichter legt dies so aus, als seien diese menschliche Weisheit und Sprache nicht in der Lage gewesen, Hiobs Situation adäquat wiederzugeben – ebensowenig wie jetzt seine eigene Lage und die des Mädchens: „Wir tun ja beide das Gleiche ... Warum soll sie (das Mädchen – J. M.) recht haben, ich unrecht? Wenn wir beide treu sind, warum drückt man dies denn in der menschlichen Sprache dergestalt aus, daß sie treu ist, ich ein Betrüger?“¹⁰ Zieht man die Impotenz des Dichters in Betracht, wird der Sinn dieser Aussage deutlich.

Auch in der zeitgenössischen Philosophie findet Kierkegaard keine befriedigende Antwort auf seine Fragen. Šestov beschreibt diese Situation folgendermaßen:

„Die Philosophie des Geistes ist gerade deshalb eine Philosophie des Geistes, weil sie in der Lage ist, sich über alles Endliche und Vorübergehende zu erheben. Und umgekehrt, alles Endliche und Vorübergehende findet erst dann Eingang in die Philosophie des Geistes, wenn es aufhört, sich um seine nichtigen und daher keinerlei Sorge verdienenden Interessen zu kümmern. So würde sich Hegel äußern – und sich dabei auf jenes Kapitel seiner ‚Geschichte der Philosophie‘ beziehen, in dem erläutert wird, daß es Sokrates zukam, vergiftet zu werden, und daß darin überhaupt nichts Schlimmes gewesen sei: Ein alter Grieche ist verstorben – lohnt es sich, wegen dieser Kleinigkeit Krach zu schlagen?“¹¹

Der Autor Constantin Constantius tritt in einer zweideutigen Rolle auf. Er ist nach seinen eigenen Worten einer, der „nichts von den Menschen außer ihrem Bewußtseinsinhalt“¹² begehrt. Ihn interessieren weniger die eigentlichen Gefühle des jungen Dichters als vielmehr dessen Reflexion dieser Gefühle, die Gedanken, die sie in dessen Bewußtsein in Bewegung setzen. Dies versteht auch der Dichter selbst, der sich in die Rolle von Constantius versetzt und sich verletzt darüber äußert, daß dieser ihn als einen Dichter mit einer unglücklichen Liebschaft in Erinnerung behält. Als Constantius dem Dichter gar rät, das Mädchen als eine Muse anzusehen, bringt er damit seine Zweifel an der Ernsthaftigkeit und emotionalen Tiefe des Leidens des jungen Mannes deutlich zum Ausdruck.

⁹ S. Kierkegaard, Die Wiederholung, 74.

¹⁰ A. a. O. 72.

¹¹ L. Šestov, Kierkegaard und die Existenzphilosophie, 12.

¹² S. Kierkegaard, Die Wiederholung, 55.

Einerseits verherrlicht der Dichter den Vernunftmenschen, andererseits kritisiert und relativiert er dessen Stärke. Er erwartet und verleiht ihm die Fähigkeit, menschliche Gefühle zu erfassen, als stellte er zwei verschiedene, ineinander übergehende Personen vor oder aber eine Person, die in ihrer Vollkommenheit verschiedene Ursprünge vereint.

Der Dichter hat auch an die „heroische Gestalt“ geglaubt, die – nach den Plänen von Constantius – seine Zukunft sein sollte, hätte er nur genug Kraft gehabt. Nun weiß er, daß diese Vollkommenheit für ihn unerreichbar bleibt – und alles um eines einzigen Mädchens willen!¹³ Alles ist „ins Stocken geraten“, nichts geblieben, woran man sich orientieren könnte. Letztlich bleibt der Mensch allein, „lebendig in seiner eignen Persönlichkeit eingemauert“, sein eigener Zeuge, sein eigener Richter und Ankläger, in sich selbst der einzige.¹⁴ Der Dichter möchte sich mit der so entstandenen Situation, die ihn in seiner Würde verletzt und ohne Schuld zum Schuldigen macht, nicht abfinden. Woher aber kommt die Kraft, sich dem Schicksal nicht zu ergeben?

Die kleine Ausnahme hat den Dichter an die Grenze des Menschenmöglichen gebracht. „Er ist also an die Grenze des Wunderbaren gelangt, und sofern es daher geschehen soll, muß es geschehen in Kraft des Absurden.“¹⁵ Jetzt muß etwas Unwahrscheinliches passieren, um doch weiterdenken zu können, um die Idee ohne die Erklärungsmechanismen, die versagt haben, in Bewegung zu setzen. Der Dichter fühlt sich uneins mit sich selbst. In seinem Wesen ist diese Bewegung also bereits angestoßen worden. Es muß eine Rückkehr zu sich, zur eigenen Ruhe erfolgen, um wieder selbst sein zu können. Diese Bewegung aus sich heraus, über den Zwiespalt zurück zum eigenen Ich, nennt Kierkegaard die „Wiederholung“. Wie aber soll eine solche Wiederholung vonstatten gehen? Die Wiederholung gehört in den Bereich des Transzendenten.

Der Dichter findet wiederum Unterstützung bei Hiob, von dem er gelernt hat, sich aufzulehnen. Hiob legt Zeugnis davon ab, daß der Mensch „in Richtung auf die Freiheit etwas Großes ist, ein Bewußtsein hat, welches nicht einmal Gott ihm rauben kann, wiewohl er es ihm gegeben.“¹⁶ Und er macht deutlich, daß der Mensch sehr wohl fähig ist, sich „in ein rein persönliches Gegensatzverhältnis zu Gott (zu setzen), in ein Verhältnis solcher Art, daß er an einer Erklärung zweiter Hand sich nicht genügen lassen kann“ und „allen gewitzten ethischen Ausflüchten und verschmitzten Anläufen zu entgehen weiß“¹⁷. Nun steht der Dichter vor Gott, und alle Einschränkungen natürlicher oder moralischer Art entfallen, „alle *denkbare* menschliche Gewißheit und Wahrscheinlichkeit“¹⁸, die für die Unmöglichkeit sprach, daß er wieder er selbst sein könne und zum Ehemann tauglich werde, verschwindet. Zwischen Gott und dem Dichter gibt es keine Schranken mehr, und doch bleibt letzterer auch ohne jegliche Erklärung seiner vollen Würde bewußt. Damit diese „Wiederholung“ schließlich stattfinden kann, muß neben die Erkenntnis von der Ausweglosigkeit der entstandenen Situation noch der Gedanke der Möglichkeit des Absurden bzw. des Unmöglichen, oder, mit anderen Worten, die Wahrscheinlichkeit von allem treten – alles ist möglich. Dem Menschen ist in seinem Bewußtsein keine Beschränkung auferlegt. Er ist fähig, seine Gedanken zur Erkenntnis seiner unbegrenzten Freiheit zu bewegen. Hätte er das Mädchen lediglich als seine Muse betrachtet, oder aber hätte das Mädchen ihn früher verlassen und die ganze Beziehung einen verständlichen, der menschlichen Vernunft zugänglichen Ausgang genom-

¹³ Vgl. dazu: A. a. O. 60–62.

¹⁴ A. a. O. 62.

¹⁵ A. a. O. 57.

¹⁶ A. a. O. 78.

¹⁷ A. a. O. 80/81.

¹⁸ A. a. O. 82.

men, wäre der Dichter nicht an die Grenze des Möglichen und Wunderbaren gelangt, dann hätte er nicht begreifen müssen, daß er allein aus innerer Kraft die Lösung finden muß und auch in der Lage ist, die Wiederholung geschehen zu machen. Die unglückliche Liebe und seine Zweifel stellen eine Prüfung dar, die ihn sich seiner Freiheit bewußt werden läßt.

Er findet sich selbst wieder, die Wiederholung ist geschehen, der Mensch hat sich bereichert mit der Bewußtseinstatsache der Erkenntnis der eigenen Freiheit. Er hat sein früheres und sein gegenwärtiges durch Verzweiflung und Spaltung gegangenes Ich zwiefältig zurückerhalten. „Ich bin wieder ich selbst ... Hab ich nicht alles zwiefältig empfangen? Hab ich nicht mich selbst zurückempfangen ...“¹⁹ Die Fähigkeit des Menschen, über sich hinauszugehen, sich selbst zu überwinden und wiederzufinden, ähnelt dem Verständnis von Rückkehr bei Nietzsche. Kierkegaard versteht die Wiederholung als Ergebnis einer existentiellen Prüfung, Nietzsche hingegen erwartet vom Menschen das ständige Streben zum Übermenschen.

Die Wiederholung ist nur als Wiederholung des Geistes möglich. Die Veränderung des Dichters im Ergebnis der Wiederholung behält dieser als eine „Idealität“ zurück, als eine „Bewußtseinstatsache“, der er jeden beliebigen Ausdruck zu verleihen vermag. Die Bewußtseinstatsache, daß alles möglich und der Mensch in bezug auf die Freiheit etwas ganz Großes ist, die Kierkegaard auch „dialektische Federkraft (Elastizität)“ nennt, wird ihn in schöpferische Stimmungen versetzen.²⁰ Bei Nietzsche wird sich diese Art von Prüfung stetig wiederholen. Seine Verführungen zum Mitleid gehören ebenso zum menschlichen Dasein wie ihre dauernde Überwindung. Bei Nietzsche findet die ewige Rückkehr im übrigen nicht nur im Bereich des Geistes statt. Es ist nicht nur alles möglich, es ist auch alles erlaubt.

Nach Dostoevskij erfüllt sich diese uneingeschränkte menschliche Freiheit nicht auf dem mühsamen Wege der Prüfungen, die der Prozeß des Bewußtwerdens bei Kierkegaard durchläuft. Der Mensch, so Dostoevskij, müsse die Gesetze der Natur oder der Arithmetik durchaus nicht akzeptieren, wenn sie ihm nicht gefielen und er dies *nicht wolle*. Auch wenn er diese Gesetze nicht ändern könne, da ihm die Kraft hierfür nicht gegeben sei, werde er sich nicht zwingen lassen, sich mit ihnen zu versöhnen.²¹ Nietzsche macht den Willen des Menschen zum Kern seiner Bewegung zur Freiheit, zum Übermenschen. Der uneingeschränkten Freiheit setzt Dostoevskij die Liebe des Menschen und zum Menschen, die ihren Ursprung auch bei Gott hat und den Menschen gottgegeben ist, als Prinzip der menschlichen Existenz entgegen.

„Das irdische Gleichgewicht“

Nach einer intensiven Auseinandersetzung mit den in der Geistesgeschichte vieldiskutierten Fragen: „Was bin ich für ein Mensch, woran glaube ich, und worauf darf ich hoffen?“²² verweist Dostoevskijs letzte Antwort auf die Liebe. Wie Nietzsche beginnt er zunächst mit der Feststellung, daß man die Nächsten eigentlich unmöglich lieben könne, nur die Fernsten dürften auf dieses Gefühl hoffen. „Ich muß dir bekennen“, begann Ivan, „ich konnte nie begreifen, wie man seine Nächsten lieben kann. Gerade die Nächsten eben kann man meines Erachtens nicht lieben, sondern wenn, dann lediglich die Fernsten.“²³ Das Konkret-Indivi-

¹⁹ A. a. O. 89.

²⁰ Vgl. dazu: A. a. O. 95.

²¹ Vgl. dazu: F. Dostoevskij, Aufzeichnungen aus einem Kellerloch, in: ders., Gesammelte Werke in sieben Bänden, Bd. 7 (Moskau 1994) 332.

²² F. Dostoevskij, Die Brüder Karamazov, in: ders., Gesammelte Werke in fünfzehn Bänden, Bd. 9 (Leningrad 1991) 264. Hier handelt es sich um den Dialog zwischen Ivan und Aleša.

²³ A. a. O. 266.

duelle, wie zum Beispiel unangenehmer Geruch, ein unsympathisches Gesicht o.ä., wirkt auf den Anderen oftmals abstoßend. Wenn Menschen derartige Gefühle in sich überwinden, so meist nur „aufgrund der einer Pflicht gehorchenden Liebe“²⁴, also aus dem Verständnis moralischer Pflicht heraus. Dies ist die provokative These Ivans. Die Liebe zum unvollkommenen Menschen ist nur Gott eigen. Dostoevskijs Frage lautet daher: Wie kann ich einen unvollkommenen Menschen frei und bedingungslos lieben? Erst das Mitleid mit dem Anderen ermöglicht diese Liebe. Die Liebe zum vollkommenen Menschen ist frei, jene zum unvollkommenen erfordert Mitleid. Warum aber können die Menschen nicht ohne weiteres einander lieben? Rührt dies von ihren schlechten Eigenschaften her, oder liegt es in der Natur des Menschen selbst? In der Unvollkommenheit der Menschen liegt im übrigen auch der Grund ihres Leidens, wie aus der Geschichte folgt: „Die Menschen selbst ... sind schuld; Ihnen wurde das Paradies gegeben, sie wollten die Freiheit und entführten das Feuer vom Himmel, wissend, daß sie unglücklich werden, also sollte man, sie auch nicht bedauern.“²⁵ Doch in der realen Welt leiden unschuldige Menschen und Kinder.²⁶ Und der reale Mensch möchte an der Vergeltung für das Leiden teilhaben, er möchte wissen, daß Gerechtigkeit und Harmonie im Jenseits wiederhergestellt werden. Aber Ivan lehnt das Leiden für diese zukünftige Harmonie ab: „Sie ist nicht eine einzige kleine Träne eines gequälten Kindes wert ...“²⁷ Symbolisch gibt er Gott seine „Eintrittskarte“ in diese Harmonie, die erst nach einem lebenslangen Leidensweg zugänglich wird, zurück. „Das ist Rebellion“, sprach Aleša leise und den Kopf senkend. „Rebellion? Ich wollte nicht ein solches Wort von Dir“, sagte Ivan eindringlich. „Kann man denn leben in Rebellion, und ich will doch leben.“²⁸

Dostoevskij zieht eine deutliche Grenze zwischen dem Ich und dem Anderen. Der Andere, der Nächste und der Fernste, ist eine Person oder die Menschheit, die gegenwärtig leidet. Und wenn das Leiden der Preis für eine vollkommene Zukunft sein soll, lehnt Dostoevskij diese – mit den Worten Ivans – ab. Dostoevskij stellt das Problem der Unvollkommenheit und des Leidens des Menschen universell für alle dar, die Lösung ist abhängig vom Einzelschicksal des Kindes. Keiner kann sich allein retten, die Liebe zum Anderen läßt dies nicht zu. Dies muß auch der Inquisitor erfahren, der, als Einsiedler in der Wüste lebend, versucht, seinen Leib zu besiegen, „um frei und vollkommen zu werden, der aber doch sein ganzes Leben die Menschheit geliebt hat“ und sich plötzlich davon überzeugen muß, daß Millionen anderer „Wesen Gottes“ nicht in der Lage sind, mit der ihnen geschenkten Freiheit umzugehen, „daß aus bedauernswerten Rebellen niemals Riesen hervorgehen werden“. Er kehrt schließlich aus der Wüste zurück, *ohne von der Liebe zur Menschheit geheilt worden zu sein*, um das Leiden dieser „kraftlosen Rebellen“ zu mildern. „Nur darin besteht wirklich das ganze Geheimnis.“²⁹ Auf diese Weise wird die Unvollkommenheit des Menschen akzeptiert, was Nietzsche nicht zuläßt. Er glaubt, jeder sei fähig zur Heldentat, jeder könne über sich hinauswachsen. Das Prinzip der Freiheit des Menschen und der Formel „Alles ist erlaubt“ wird auch bei Dostoevskij zugelassen. Das menschliche Schicksal erscheint tragisch und ungelöst. Aleša mag nur schwer verstehen, wie man so leben kann, und fragt: „Und die klebrigen Blättchen, und die teuren Gräber, und der blaue Himmel, und die geliebte Frau! Wie

²⁴ Ebenda.

²⁵ A. a. O. 274.

²⁶ Dostoevskij führt eine Reihe von aus Zeitungen gesammelten Beispielen an, die das Leiden unschuldiger Kinder schildern. Dies bestätigt in gewisser Weise seine Aussage, daß die Liebe zum Fernsten stärker ausgeprägt ist als zum Nächsten, wie zum Beispiel dem schreienden Nachbarkind.

²⁷ F. Dostoevskij, *Die Brüder Karamazov*, 275.

²⁸ A. a. O. 276.

²⁹ A. a. O. 294.

wirst Du denn leben, womit wirst Du sie denn lieben?“³⁰ Ivens letzte Antwort besteht in einer Liebeserklärung an Aleša: „... wenn ich tatsächlich noch zu den klebrigen Blättchen fähig sein sollte, dann werde ich sie lieben, mich nur an Dich erinnernd. Es genügt mir, daß Du hier irgendwo bist, und ich werde die Lust am Leben noch nicht verlieren.“³¹ Die Liebe zum Nächsten und das Wissen darum, daß man geliebt wird, machen die menschliche Existenz und ihren Sinn aus. Die Liebe zum Menschen ist dem Menschen ebenso wie Gott gegeben – das ist die Botschaft Dostoevskijs. Die Verneinung der Liebe bedeutet „alles ist erlaubt“. Dostoevskij negiert dieses Prinzip nicht, wohl aber stellt er dieser Formel die Liebe des Menschen entgegen.

Die Liebe als Gegengewicht, als Einschränkung des eigenen Ich – diesen Gedanken schreibt Dostoevskij am 16. April 1864, einen Tag nach dem Tode seiner ersten Frau, Marija Dmitrievna, in seinem Notizbuch nieder:

„Maša liegt auf dem Tisch. Werden wir uns wiedersehen? Den Menschen wie sich selbst zu lieben, nach dem Gebot Christi, ist unmöglich. Das Gesetz der Persönlichkeit auf Erden fesselt. Das *Ich* steht im Wege ... Also, der Mensch strebt auf Erden nach einem Ideal, das seiner Natur entgegengesetzt ist. Wenn der Mensch das Gesetz des Strebens nach dem Ideal nicht erfüllt, das heißt sein Ich nicht mittels der Liebe den Menschen oder einem anderen Wesen (ich und Maša) geopfert hat, quält er sich und nennt diesen Zustand Sünde. Also, der Mensch muß ununterbrochen das Leiden erfahren, das ausgeglichen wird durch den paradiesischen Genuß der Erfüllung des Gebotes, das heißt durch das Opfer. Hierin besteht gerade das irdische Gleichgewicht. Andernfalls wäre die Erde sinnlos ...“³²

Die Liebe wird zum Akt der Opferung der eigenen Singularität, der Unabhängigkeit gegenüber dem Anderen im Streben zum Ideal: die menschliche Unvollkommenheit und damit auch das eigene Ich zu überwinden und sich schließlich mit Gott zu vereinen. Das Schema der zwischenmenschlichen Beziehungen zwischen Liebe, Opfer, Tod und Auferstehung wird später von Karsavin in dessen Konzeption der Persönlichkeit detailliert untersucht.

„Das Gesetz der Persönlichkeit auf Erden fesselt“

Nietzsche selbst nennt es „amor fati“³³ und spricht von einem „geheimnißvollen Würfelspiel über mein Schicksal“³⁴, als sich im Sommer 1882 seine Freundschaft mit Lou Salomé entwickelt. Im April hatte er in Rom die 20jährige Tochter eines russischen Generals hugenottisch-deutscher Herkunft kennengelernt, die zur bedeutsamsten Frau in seinem Leben werden sollte. Auf der Suche nach einer heroischen Seele, nach einem Schüler, schreibt er

³⁰ A. a. O. 296. – Die „teuren Gräber“ symbolisieren die europäische Kultur, ihr Gedankengut und die Vergangenheit, da sie nach Dostoevskijs Auffassung nichts Neues mehr und damit auch keine Lösung der anstehenden Probleme hervorbringen kann. Die „klebrigen Blättchen“ können hier als die Jugend und Zukunft, die „Liebe zu einer Frau“ als ausgefüllte Gegenwart interpretiert werden.

³¹ A. a. O. 297.

³² Zit. nach: L. Grossman, Dostoevskij (Moskau 1963) 307f. Vgl. Biographie, Briefe und Aufzeichnungen aus dem Notizbuch von F. M. Dostoevskij (St. Petersburg 1883).

³³ F. Nietzsche, Brief 236. An Franz Overbeck in Basel (etwa 5. Juni 1882), in: Nietzsche. Briefwechsel, Dritte Abteilung. Erster Band, Briefe von Friedrich Nietzsche: Januar 1880 – Dezember 1884 (Berlin/New York 1981) 200.

³⁴ Ders., Brief 242. An Paul Rée in Stibbe (18. Juni 1882), in: A. a. O. 205.

an Lou: „... ich suche jetzt nach Menschen, welche meine Erben sein könnten; ich trage Einiges mit mir herum, was durchaus nicht in meinen Büchern zu lesen ist – und suche mir dafür das schönste und fruchtbarste Ackerland.“³⁵ Gerade sie, eine junge Russin, entspricht seinen Erwartungen: „Wir haben eine solche Gleichartigkeit der Gaben und Absichten, daß unsre Namen irgend wann einmal *zusammen* genannt werden *müssen* ...“³⁶ Elisabeth Nietzsche – die sich zu einer „Todfeindin“ Salomés entwickelte, wie Nietzsche anmerkt – sieht in der Russin und der Beziehung ihres Bruders zu ihr Nietzsches „Philosophie in's Leben treten“ und „citiert dazu ironisch ‚Also begann Zarathustra's Untergang‘“. „In der That, es ist der Beginn vom Anfang“, lautet Nietzsches Kommentar dazu.³⁷ Aus dieser Stimmung heraus entsteht Nietzsches wohl berühmtestes Werk „Also sprach Zarathustra“.

Nietzsche verkündet mit den Worten Zarathustras: „Gott ist tot“ und will auf diese Weise die Folge der Akzeptanz der Unvollkommenheit der Menschen ausdrücken. Der lebende Gott stellt zu hohe Ansprüche an die Menschen, und der gegenwärtige Mensch ist nicht willens, sich an diesen Ansprüchen messen zu lassen. Dem Menschen wurde die Freiheit gegeben, Gott zu lieben oder die eigene Unvollkommenheit zu akzeptieren. Und er selbst hat schließlich die eigene Unvollkommenheit, den Sündenfall gewählt. Um diese Akzeptanz zu überwinden, ist die Schaffung eines Übermenschen erforderlich, der erst würdig ist, an Gott zu glauben. Der Weg zum Übermenschen ist ein Weg, den jeder einzelne persönlich gehen muß, es gibt keine allgemeine Lösung oder allgemeine Idee wie „Gerechtigkeit“, „Gleichheit“ o. ä., die zum allgemeinen Glück verhelfen würden. Diese Vorstellungen haben bis jetzt nicht funktioniert, meint Nietzsche, denn: „... wenn der Menschheit das Ziel noch fehlt, fehlt da nicht auch – sie selber noch?“³⁸ Ähnlich wie Dostoevskijs Großinquisitor kommt Zarathustra aus der Einsamkeit, allerdings nicht aus der Wüste, sondern vom Berg herab, da er das Höhere lehren will. Auch er will den Menschen seine Liebe geben, aber nicht durch Entgegenkommen und Akzeptanz ihrer Schwächen, durch Mitleid, sondern durch die Verkündigung des Übermenschen. Nietzsche formuliert das Problem der Liebe zum Nächsten und Fernsten als Problem des Individualismus. Der Nächste und Fernste, der Andere ist gewissermaßen, so könnte man es deuten, das andere „Ich“. In dem allgemein bekannten Sprichwort „Jeder ist sich selbst der Nächste“ spiegelt sich dieser Gedanke wider. Nietzsche selbst läßt eine solche Interpretation zu: „Liebt immerhin euren Nächsten gleich euch, – aber seid mir erst Solche, die sich selber lieben ...“³⁹

Auf einen weiteren Aspekt dieser Nächsten- und Fernstenliebe bei Nietzsche macht der russische Philosoph Semen Frank in seiner Schrift „Fr. Nietzsche und die Ethik der ‚Liebe zum Fernsten‘“ (1903) aufmerksam. Seiner Auffassung nach stelle sich in ihr das Verhältnis zwischen Gegenwart und Zukunft dar.⁴⁰ Die Liebe zum Fernsten steht demnach für die Liebe zu den Idealen, zur Vollkommenheit. Bei Nietzsche heißt es: „Höher als die Liebe zum Nächsten ist die Liebe zum Fernsten und Künftigen; höher noch als die Liebe zu Menschen ist die Liebe zu Sachen und Gespenstern.“⁴¹ Die Liebe zum Nächsten muß also die Liebe zur Ge-

³⁵ Ders., Brief 249. An Lou von Salomé in Stübbe (26. Juni 1882), in: A. a. O. 211.

³⁶ Ders., Brief 300. An Elisabeth Nietzsche in Tautenburg (9. September 1882), in: A. a. O. 254.

³⁷ Ders., Brief 301. An Franz Overbeck in Basel (9. September 1882), in: A. a. O. 256.

³⁸ F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen (1883–1885), in: Nietzsche, Werke, Sechste Abteilung. Erster Band (Berlin 1968) 72.

³⁹ A. a. O. 212.

⁴⁰ S. Frank, Fr. Nietzsche und die Ethik der „Liebe zum Fernsten“, in: S. Frank, Werke, Beilage zur Zeitschrift „Fragen der Philosophie“ (Moskau 1990) 9–64.

⁴¹ F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, 73.

genwart, zum eigenen Ich jetzt sein. Aber die Grenzen zwischen dem eigenen Ich, dem anderen Ich und dem Anderen überhaupt sind fließend. Die Liebe zum Nächsten erscheint bei Nietzsche als Liebe zu den eigenen Schwächen, zur eigenen Unvollkommenheit, denn wenn sie beim Nächsten akzeptiert wird, erwartet man zwangsläufig, daß die eigene Unvollkommenheit gleichermaßen Akzeptanz findet. Auch die erbarmungslose, ja geradezu vernichtende Kritik des Nächsten, seine Ablehnung, die bis zur Grausamkeit geht, ist gleichzeitig eine Kritik des eigenen Ich, ist bezogen auf den gegenwärtigen Ich-Zustand, den es zu überwinden gilt. Nietzsche entwickelt die Konzeption des Übermenschen, genauer gesagt, der Höheren-Mensch-Werdung, da er zum gegenwärtigen Menschen Liebe und Ekel zugleich empfindet. Seinen Appell an Alle und Keinen kann man auch als Appell an Alle und Einen (die Begriffe Höherer Mensch und Höhere Menschen werden synonym gebraucht) auffassen. Er ist göltig für Einen wie für Alle und Keinen und birgt insoweit einen Universalitätsanspruch in sich, soll allerdings gleichzeitig nicht als moralische Forderung verstanden werden.

Zunächst setzt Nietzsche voraus, daß der Mensch das Bestreben und die Sehnsucht sowie die Fähigkeit besitzt, über sich hinauszuwachsen, was allerdings den „Verächtern des Leibes“ nicht mehr möglich sei: „Nicht mehr vermag es ('euer Selbst' – J. M.) das, was es am liebsten will: – über sich hinaus zu schaffen. Das will es am liebsten, das ist seine ganze Inbrunst.“⁴² Deshalb muß man die Gegenwart als Übergang zum Höheren (zum Anderen) begreifen, sich als Moment des Vergehens erleben, aber nicht um dasselbe zu werden, sich zu reproduzieren, sondern um unterzugehen und das Höhere zu werden. Diese Fähigkeit wurde durch die Moral der Nächstenliebe und das Mitleid mit dem Nächsten verlernt. Zarathustra lehrt die neue Liebe des eigenen Untergangs und des Übermenschen auf Erden und „nicht erst hinter den Sternen“.

Nietzsche geht von der Fähigkeit des Menschen zur Selbstüberwindung aus, will sie aber nur auf die Gegenwart bezogen wissen, um den eigenen Untergang vorzubereiten. Zarathustra liebt „Den, dessen Seele sich verschwendet, der nicht Dank haben will und nicht zurückgibt: denn er schenkt immer und will sich nicht bewahren“⁴³. Er errichtet die Höhen zum Höheren-Mensch-Werden mit der Option, daß der Mensch nicht nur in der Lage ist, diese zu erreichen, sondern schließlich auch über die eigenen Höhen zu springen vermag. Die Höhen selbst resultieren aus der Fähigkeit des Menschen, aus sich heraus etwas Neues zu schaffen. Hierzu bedarf er eines „freien Geistes und freien Herzens“, wobei Nietzsche die Prämisse im Herzen, im Leib sieht: „... so ist sein Kopf nur das Eingeweide seines Herzens, sein Herz aber treibt ihn zum Untergang.“⁴⁴ So entsteht die dynamische Vorstellung von der Entwicklung des Menschen zum Übermenschen. Zunächst die Negation der Gegenwart, dann der Gang des Seiltänzers („Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben.“⁴⁵), schließlich das Wiederkehren. Es ist wichtig, immer etwas zu schaffen, über sich hinauszugehen. Jedes schon erreichte Ziel muß eine gewisse Zeitlang andauern. Zarathustra selbst nennt sich der immer Wiederkehrende. Er zieht sich stets auf seine Berge zurück, setzt neue Ziele, stellt das Bild des neuen Übermenschen vor und steigt wieder herab und verkündet den Übermenschen aufs Neue. Nietzsche identifiziert die Zukunft mit dem Fernsten und dem Übermenschen. Wenn die Zukunft mit Notwendigkeit zur Gegenwart wird, stellt sich der Mittag ein als die Verwirklichung der gestellten Ideale und Ziele – die Erreichung des Über-

⁴² A. a. O. 36.

⁴³ A. a. O. 11.

⁴⁴ A. a. O. 12.

⁴⁵ A. a. O. 10.

menschen (das Moment der Vollkommenheit nach einer Allegorie Nietzsches). Die Gegenwart ist die Vergangenheit der Zukunft. Ewig gibt es die Zukunft, den Fernsten und den Übermenschen, die zur Gegenwart werden. So ist der ewige Kreislauf der Dinge und die ewige Wiederkehr Zarathustras.

Woher aber soll das Neue, das Höhere kommen? Nietzsche verweist auf die Tiefe des eigenen Ich. Er lobt den Leib und spricht von den Grenzen der Vernunft. In die eigene Einsamkeit, in sich hineingehen – von daher werden alle neuen Werte kommen, wie auch die Berge aus dem Meere kommen: „Aus dem Tiefsten muss das Höchste zu seiner Höhe kommen.“⁴⁶ Den realen Weg des Höheren-Mensch-Werdens als Überwindung seiner selbst, der eigenen Schwäche, beschreibt Nietzsche, als die Gäste (Übermenschen) und Tiere sich nacheinander in Zarathustras Höhle versammeln. Nach dem „Wahrsager der grossen Müdigkeit“, den beiden Königen, dem Blutegel – dem „Gewissenhaften des Geistes“ – und dem alten Zauberer, der den „Büsser des Geistes“ spielt, trifft Zarathustra schließlich auf seinen eigenen Schatten. Im Mittelpunkt des Dialoges mit ihm, dem „freien Geist und Wanderer“, steht wiederum die Problematik der Liebe zum Nächsten. Verzweiflung spricht aus dem Schatten, der ohne Ziel, ohne Heim stets wandert und das ewige Überall und Nirgendwo, das ewige Umsonst beklagt.⁴⁷ Was brachte die Zerstörung der alten Tafeln und das Schreiben der neuen? Auch die These Ivan Karamazovs taucht auf: „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt ... Nichts lebt mehr, das ich liebe, – wie sollte ich noch mich selber lieben?“⁴⁸ Während jedoch bei Dostoevskij die Liebe zum Nächsten und des Nächsten die Kraft zum Leben gibt, bleibt der Mensch bei Nietzsche auf sich selbst gestellt. Die Liebe zum Nächsten, zu den Dingen, zu sich selbst muß überwunden werden. Im Unterschied zu Dostoevskij stellt er dem Prinzip „Alles ist erlaubt“ keine ausgleichende Alternative entgegen. Er vertritt das Prinzip des eigenen Willens, fordert dazu auf, sich zu überwinden und immer weiter zu den nächsten Höhen (Ideen, Ansichten, Anschauungen), zum nächsten Übermenschen zu gehen.

Dies führt in der Konsequenz zum eklektischen Sammeln des Neuen, zum ständigen Wechsel der Individualität und nicht zur Entwicklung und Vervollkommnung der Persönlichkeit. Als ein anschauliches historisches Beispiel hierfür kann die Person und das Schicksal von Andrej Belyj⁴⁹ gelten. In seinen Memoiren „Der Beginn des Jahrhunderts“ erinnert sich dieser an seine innere Verfassung, sein Selbstempfinden im Jahre 1901 vor Beginn der schöpferischen Tätigkeit:

„In jenen Jahren fühlte ich eine Überschneidung in mir: von Gedichten, Prosa, Philosophie, Musik; ich wußte: Das eine ist ohne das andere – eine Einschränkung; aber wie alles zu einer Ganzheit zusammenführen – wußte ich nicht; es war nicht klar: Wer bin ich? Theoretiker, Kritiker-Propagandist, Poet, Prosaist, Komponist? Irgendwelche Kräfte tummelten sich in meiner Brust und riefen die Überzeugung hervor, daß mir alles zugänglich ist, und daß es von mir abhängt, mich zu bilden: Das bevorstehende Schicksal zeigte sich als Klaviatur, auf der ich eine Symphonie anschlage ...“⁵⁰

⁴⁶ A. a. O. 191.

⁴⁷ Vgl. a. a. O. 337.

⁴⁸ A. a. O. 336.

⁴⁹ Andrej Belyj ist der Künstlername von Boris Bugaev (1880–1934).

⁵⁰ A. Belyj, *Der Beginn des Jahrhunderts* (1933). *Erinnerungen*. In drei Büchern – Buch 2 [= Literarische Memoiren] (Moskau 1990) 24.

Ellis⁵¹ erfaßt auf subtile Weise die tiefe Ähnlichkeit von Belyj mit dem Übermenschlichen Nietzsches. Er spricht von den beiden Verkündigern der Zukunft: Nietzsche in Westeuropa und Belyj in Rußland. Belyj sei das „erste Zeichen des zukünftigen Erscheinens der ‚neuen Menschen‘. ... eine lebendige, quälende und seltsam-freudige Vorahnung ...“ Der schöpferische Weg Belyjs stelle sich als „ruheloze und äußerlich-inkonsequente Aneinanderreihung verschiedener Formen“ dar.⁵² Es kann hinzugefügt werden, daß Belyj sowohl Symbolist als auch mystischer Anarchist, Anhänger des Sektentums und der Anthroposophie war. Letzten Endes nahm er auch die Revolution an. Und während Ellis behauptet, daß Belyjs Suche nach neuen Formen nur ein Versuch war, mit verschiedenen Mitteln die eine all-einigende Idee aufzuspüren, immer dasselbe Wesen zu bestimmen, immer dieselbe einige Gestalt darzustellen,⁵³ charakterisieren andere Symbolisten und Zeitgenossen Belyjs Persönlichkeit mitleidlos als eine zerrissene Natur, sie sprechen von „Masken“ und widersprüchlichen Charakterzügen, die nicht zu einem einheitlichen Ganzen zusammengeführt werden können.⁵⁴ Fedor Stepun spricht von der unvollendeten inneren Welt Belyjs und seinen Schwankungen, Nikolaj Berdjaev vom Verlust des harten Kerns der Persönlichkeit in Belyjs auffallender Individualität.⁵⁵ Auf diese Weise verbinden sich Genialität und eine Art Überschwappen der Natur in der Person Belyjs, der das Ideal Nietzsches in sich verkörperte und es zu leben versuchte, in dem die Persönlichkeit, der Übermensch sich durch nichts einschränken läßt. Die Liebe zum Nächsten oder zu einer Frau hingegen erfordert die Konzentration auf eine Person und damit jene Art von Einschränkung, die Belyj unmöglich erschien.

Die Notschreie, die Zarathustras Gäste personifizieren, führen ihn in Versuchung, Mitleid zu zeigen. Zarathustra aber läßt sich nicht erbarmen, sie müssen sich selbst überwinden. Allerdings gab Zarathustra allen, die er traf, eine Lehre für den Höheren Menschen mit auf den Weg, die eine mögliche Richtung zur Überwindung der beklagten Not weist. Würde Zarathustra dieser Versuchung des Mitleids nicht widerstehen, blieben diese Notschreie nicht überwunden. Stehen diese Notschreie nicht für die menschlichen Schwächen, welche der Mensch ständig überwinden soll, um sich zu wandeln? Nietzsche präsentiert ein Konzept des Menschen ohne Nächstenliebe und ohne Mitleid, mehr noch: ein Konzept steter Überwindung von Nächstenliebe und Mitleid. Die Existenz des Individuums kann auf zwei Grundprinzipien zurückgeführt werden: Selbstverleugnung und Sich-Selber-Schaffen. Zarathustra liebt Den, der seinen eigenen Untergang will, und den Schaffenden. Das Schaffen ist nur aus sich heraus, durch die Überwindung des eigenen Ich aus eigener Tiefe möglich. Der Mensch ist sich selbst genügend, er gleicht gewissermaßen der Leibnizschen Monade, die bekanntlich keine Fenster hat und, nach den Worten Hegels, „für sich die ganze abgeschlossene Welt (ist), es bedarf keine der andern“.⁵⁶ Nietzsche schreibt: „Zu jeder Seele gehört eine andre Welt; für jede Seele ist jede andre Seele eine Hinterwelt. ... Es giebt kein Außen!“⁵⁷ Aber die Notschreie, die jeder überwinden soll, symbolisieren allen gemeinsame menschliche Probleme. Gewissermaßen im verborgenen entsteht bei Nietzsche das Problem

⁵¹ Ellis ist der Künstlername von Lev Kobylynskij.

⁵² Ellis, *Russische Symbolisten*. Konstantin Bal'mont – Valerij Brjusov – Andrej Belyj (Moskau 1910) [Nachdruck durch: Letchworth-Herts-England (= Rarity Reprints No. 27) Reprinted in Belgium by Jos. Adam (Brüssel 1972) 211; 215.

⁵³ A. a. O. 215.

⁵⁴ Vgl. G. Špet, *Werke* (Moskau 1989).

⁵⁵ Vgl. N. Berdjaev, *Selbsterkenntnis* (Moskau 1991) 194.

⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in: ders., *Sämtliche Werke*, hg. von H. Glockner, Bd. 4 (Stuttgart 1928) 199.

⁵⁷ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 268.

der Wahl und der eigenen Verantwortung, die später bei Frank und Michail Bachtin zu Grundprinzipien menschlichen Handelns werden und den Kern menschlicher Tätigkeit ausmachen („verantwortungsbewußte Tat“).

Nietzsche postuliert die gegenseitige Austauschbarkeit des Ich durch den Anderen und spricht vom Nächsten wie von sich selbst. Obwohl er die Nächstenliebe verneint, braucht er den Nächsten, um zu den Grenzen dieser Austauschbarkeit zu gelangen und dadurch die Einzigartigkeit des Menschen zu offenbaren. Wenn ein Mensch den Anderen liebt, kann er größtmögliche Übereinstimmung mit ihm erreichen. Er hat das nicht weiter begründete Bedürfnis, mit dem Anderen eins zu werden. Es stellt sich allerdings heraus, daß dies nicht möglich ist. Man will alles geben und alles nehmen, muß aber feststellen, daß, um mit Nietzsche zu sprechen, „die kleinste Kluft ... am letzten zu überbrücken (ist)“.⁵⁸ Die Überbrückung der kleinsten Kluft durch das Streben nach Vollkommenheit, der Vereinigung mit Gott, aber ist für Nietzsche nicht aktuell; der „grösste Mensch“ ist noch „allzuklein“, „allzumenschlich“, „allzühnlich“ dem „kleinsten Menschen“⁵⁹, wie Zarathustra feststellt, nachdem er beide nackt gesehen hat (eine Anspielung auf das Kreuzifix). Zunächst geht es um die Schaffung des Übermenschen, dann kann auch der gestorbene Gott wieder zum Ziel werden. Auch spricht Nietzsche nicht von der Überbrückung der kleinsten Kluft durch den Tod, denn: „Die Seelen sind so sterblich wie die Leiber. Aber der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin ...“⁶⁰ Bei Karsavin ist demgegenüber die völlige Erfüllung der Liebe zum Anderen (in der Rolle des Anderen wird dann eine Frau auftreten) nur in der Vereinigung mit Gott, das heißt durch den Tod möglich. Die Liebe offenbart dieses Bedürfnis nach völliger Übereinstimmung, durch die Liebe wird dieses Bedürfnis bewußt.

Mit der Ausgangsthese, daß man den Nächsten nicht wie sich selbst lieben kann, bestätigt Nietzsche gewissermaßen Dostoevskij, der, wie bereits zitiert, formulierte: „Das Gesetz der Persönlichkeit auf Erden fesselt. Das *Ich* steht im Wege ...“⁶¹ Nietzsche will davon überzeugen, daß dem Menschen keine Schranken gesetzt sind, daß er frei und ihm alles erlaubt ist, um das eigene Ich zu behaupten. Doch gelingt es ihm nicht, das Ich als sich selbst genügend darzustellen. Auch er muß sich immer wieder auf den Nächsten berufen, er braucht den Anderen, um die Einzigartigkeit des Ich begreifen zu können.

Die Liebe als „All-Einheit“ und Weg zur Vollkommenheit der Persönlichkeit

Nach Nietzsche rückt die Reflexion des Themas „Liebe“ in das Zentrum der philosophischen Diskussion in Rußland. Der Einfluß Nietzsches gegen Ende des 19. Jahrhunderts erweist sich als außerordentlich groß. Georgij Florovskij schreibt:

„Für die neunziger Jahre waren sowohl der Einfluß Tolstojs als auch der Einfluß Nietzsches gleichermaßen charakteristisch. Der Einfluß Nietzsches war dennoch größer ... Für die einen war er der Verneiner, ‚der Mensch des letzten Aufbruchs‘, der die historische Moral zerbrochen hatte. Für die anderen war er der Lehrer ... und Prediger der neuen Moral, ‚der Liebe zum Fernsten‘.“⁶²

⁵⁸ A. a. O. 133; vgl. dazu auch 268.

⁵⁹ A. a. O. 270.

⁶⁰ A. a. O. 272.

⁶¹ Vgl. Fußnote 32.

⁶² G. Florovskij, *Wege der russischen Theologie* [1937] (Kiev 1991) [Unveränderter Neuabdruck der 3. Auflage (Paris 1983)] 453.

In seiner „Liebe zum Fernsten“ relativiert Nietzsche die Vorstellung von der Moral als die ewiger Prinzipien und Gesetze. Dem Menschen könne von außen nichts auferlegt werden, seine Bestimmungen kämen nur von ihm allein. Ohne jegliche äußere Bestimmung aber, folgt man diesem Ansatz, erscheint die Liebe zwischen Mann und Frau als die innigste Fähigkeit des Menschen, die beispielsweise Frank zum Verständnis der Liebe im allgemeineren Sinne, v.a. der christlichen Liebe zu allen Menschen, führt. Er versteht das Gebot der Liebe nicht einfach als moralische Anweisung, sondern vielmehr als Versuch, der Seele zu helfen, sich zu öffnen. In diesem Zusammenhang bemerkt er: „Die Freiheit bildet hier das Wesen des seelischen Aktes selbst.“⁶³ Seinem Werk „Gott ist mit uns“ stellt er übrigens folgende Widmung voran: „Den zwei Frauen, die mich gelehrt haben, was Liebe ist: meiner Ehefrau und Tochter.“⁶⁴

Wenn die Liebe im allgemeinen eine fundamentale Eigenschaft und Fähigkeit der menschlichen Existenz ist, dann muß auch die Liebe zwischen Mann und Frau als der freieste und intimste Akt im Bereich des Absoluten Berücksichtigung finden. Vladimir Solov'ev führt als erster die Problematik der Sophia in die Diskussion ein. Sein Bestreben ging dahin, eine Philosophie zu schaffen, in der sich logische und systematische Exaktheit mit einem intimen Verhältnis zum Dasein vereinbaren läßt. Diesem Bedürfnis entsprach die auf neuplatonische und theosophische Quellen zurückgehende Lehre von der Sophia, die das Ewig-Weibliche in der mit dem Verstand erfassbaren Welt entdeckte. Aleksej Losev verweist zu Recht auf die Mehrdeutigkeit der Symbolik der Solov'evschen Sophia und zeichnet zehn ihrer Aspekte in einer hierarchischen Reihenfolge nach: den absoluten, gott-menschlichen, kosmologischen, anthropologischen, universal-feministischen, ästhetisch-theoretischen, intim-romantischen, magischen, national-russischen und den eschatologischen Aspekt.⁶⁵ Diese Aspekte der Sophia wurden von vielen russischen Denkern – wenn auch in einer modifizierten Hierarchie – behandelt, nur wenige haben dieses Thema in ihren Arbeiten gänzlich vernachlässigt. Vasilij Rozanov beispielsweise entwickelt seine Überlegungen aus der Sicht des Geschlechts: „Die Verbindung des Geschlechts mit Gott ist größer als die Verbindung des Geistes mit Gott, sogar als die Verbindung des Gewissens mit Gott ...“⁶⁶ Die Sophia wird zum Gegenstand der theologischen Reflexion bei Sergej Bulgakov in dessen Werk „Nichtabendliches Licht. Betrachtungen und Spekulationen“ (1917). Als schöpferische Inspiration erscheint die Sophia bei Aleksandr Blok in Gestalt der „Schönen Dame“, allerdings als „Bild der ersehnten Ehefrau, das sich spaltet und mit dem erschienenen Bild einer Hure verbindet“⁶⁷, wie Florovskij es mit den Worten von Vjačeslav Ivanov ausgedrückt hat.

Von den Solov'evschen Vorstellungen der Sophia steht Karsavin jene Formulierung des Verständnisses der Liebe am nächsten, mit der sich die Erleuchtung (*prozrenie*) zur „Idee“ der Geliebten verbindet.⁶⁸ Es geht, noch allgemeiner, darum, durch die Liebe zu einem an-

⁶³ S. Frank, Gott ist mit uns. Drei Überlegungen [1941], in: ders., Geistige Grundlagen der Gesellschaft (Moskau 1992) 323.

⁶⁴ A. a. O. 219.

⁶⁵ Vgl. A. Losev, Vladimir Solov'ev und seine Zeit (Moskau 1990) 256.

⁶⁶ V. Rozanov, Vereinsamtes [1912] (Moskau 1990) 59.

⁶⁷ G. Florovskij, Wege der russischen Theologie, 469.

⁶⁸ Bei Solov'ev ist diese Idee selbst nur ein Bild des „all-einheitlichen Wesens“ oder der „ewigen Weiblichkeit“. Die Idealisierung der Geliebten erscheint in diesem Sinne als Beginn der Realisierung eines höheren Wesens, worin auch die Wahrheit des Liebespathos bestehe. Siehe: V. Solov'ev, Der Sinn der Liebe, in: Gesammelte Werke von Vladimir Sergeevič Solov'ev. Mit drei Porträts und einem Autographen, 2. Ausgabe, Bd. 7 (St. Petersburg 1892–97).

deren Ich erleuchtet zu werden. In seinen Anmerkungen zur Neuauflage der „Noctes Petropolitanae“ erläutert der russische Karsavin-Forscher Sergej Choruzij die Hintergründe des in der Tat ungewöhnlichen lyrischen Stils des Buches, dessen Entstehung untrennbar verbunden ist mit einem persönlichen Drama im Leben des Autors:

„Die lyrische Heldin des Buches ist eine reale Person – Elena Česlavovna Skržinskaja (1894–1981), eine talentierte Mediävistin, Absolventin der Bestužev-Kurse⁶⁹, wo Karsavin lehrte. Die Vertreibung des Philosophen aus Rußland im Herbst 1922 brach ihre Treffen ab, doch blieb sie stets die Muse seines Schaffens. An sie ist auch das zweite lyrisch-philosophische Buch Karsavins gerichtet – ‚Poem über den Tod‘, und schon kurz vor seinem Tod, im Jahre 1948, schrieb er ihr: ‚Gerade Sie verbanden in mir die Metaphysik mit meiner Biographie und meinem Leben überhaupt.‘“⁷⁰

Karsavin setzt sich ausführlich mit der Interpretation der Liebe bei Dostoevskij auseinander. Wie schon Nietzsche bemerkt auch er, daß die Lehre von der Liebe zum Nächsten in der Konsequenz nicht zu Veränderungen und schon gar nicht zu einer Verbesserung der Welt aufruft, sondern lediglich zu ihrer Akzeptanz. „Den Menschen“, so reflektiert Karsavin Dostoevskijs Botschaft, „muß man in der Sünde lieben, aber das Sündhafte in ihm gänzlich abtrennen, als böses Sein, das Böse besiegen mit der Kraft der demütigen Liebe.“⁷¹ Die Wurzeln des Menschen, seiner Gedanken und Gefühle, liegen demnach in einer anderen Welt, und diese bleibt ebenso losgelöst von der Welt der Gefühle wie die Seele – vom Körper. Nietzsche sucht den Ausweg im Menschen selbst. Er ruft zur Liebe zum Fernsten, zur Selbstverleugnung und Sich-Selbst-Schaffen auf. Diesen Weg hatte schon Dostoevskij vorausgesehen, als er den „geheimnisvollen Besucher“ zu Zosima sprechen läßt: „Denn ein jeder strebt doch jetzt danach, seine Person soweit als möglich abzusondern, ein jeder möchte in sich selbst die ganze Fülle des Lebens erfahren, dabei aber ist das Ergebnis all seiner Anstrengungen, statt der Fülle des Lebens, nur vollständiger Selbstmord, denn statt der vollen Bestimmung des eigenen Wesens verfallen sie in vollkommene Vereinsamung ... Denn ein jeder hat sich daran gewöhnt, sich auf sich selbst zu verlassen, und vom Ganzen hat er sich als Einzelner abgesondert, hat seine Seele gelehrt, nicht an menschliche Hilfe zu glauben ...“⁷² Karsavin dagegen versucht, die Einheit mit Hilfe der Liebe wiederherzustellen. Er erklärt, daß es das Böse als solches nicht gebe, es existiere nur die Schmälerung, die Unvollständigkeit und Unvollkommenheit des Guten. Die beschränkte geistige Liebe von Zosima wie auch die beschränkte wollüstige Liebe Karamazovs zeigen demnach, abgesehen von der unvollkommenen Erscheinungsform der Liebe, ihre eigentliche Natur und verdeutlichen gewissermaßen auf anschauliche Weise die Spaltung (Karsavin spricht von „Enteinerung“) der Liebe als eines ihrer Momente. Die Liebe lasse schließlich die Einheit der verschiedenen menschlichen Gefühle bewußt werden, die, werden sie bis an ihre Grenze ausgelebt, auch ins Gegensätzliche umschlagen können. Die Liebe als das Streben eines Liebenden, seine

⁶⁹ 1878 wurden in St. Petersburg die sogenannten Höheren Frauenkurse (Vysšie Ženskie Kursy) – nach ihrem Direktor K. Bestužev-Rjumin auch Bestužev-Kurse genannt – eingerichtet, wo auch Frauen, bislang ohne Recht auf ein Studium an der Universität, die Möglichkeit einer akademischen Bildung eröffnet wurde. Im Jahre 1910 schließlich wurden diese Frauenkurse auch offiziell vom Russischen Staatsrat als eine der Universität vergleichbare Hochschule anerkannt.

⁷⁰ S. Choruzij, Anmerkungen zu: L. Karsavin, *Noctes Petropolitanae*, in: L. Karsavin, *Kleine Werke* [= *Denkmäler des religiös-philosophischen Denkens der Neuzeit*] (St. Petersburg 1994) 523.

⁷¹ L. Karsavin, *Noctes Petropolitanae*, 126.

⁷² F. Dostoevskij, *Die Brüder Karamazov*, 341.

Geliebte gänzlich zu besitzen, das andere Ich völlig in sich aufzunehmen bis hin zu ihrer Versklavung, bedeutet gleichzeitig den Verzicht auf das eigene Ich und Selbstversklavung. Die Liebe erscheint im Spannungsfeld zwischen dem ständigen und gleichzeitigen Geben und Nehmen und der Wandelbarkeit vom völlig freien Selbstverzicht zur Unfreiheit. Diese Gegensätzlichkeit ist für Karsavin nicht der Ausdruck einer getrennten Existenz von Gut und Böse, sondern ein Zeichen dafür, daß der Mensch eine Einheit des Mannigfaltigen bildet, das sich voneinander unterscheidet in seinem Abstand zur Vollkommenheit, die der Mensch im Leben zu erreichen versucht. Die Liebe führt das Ich zur Einheit mit dem Anderen und trennt, enteint es so zugleich von sich selbst, vom eigenen Ich, um dieses Andere aufzunehmen.

Und während Dostoevskij meint, man könne den Nächsten nicht lieben, weil sein Gesicht störe, es zu tun, behauptet Karsavin, daß gerade diese Besonderheiten das Gefühl der Liebe zu ebendieser und nicht zu einer anderen Person entstehen lassen, daß gerade sie das Gesicht und die Person ausmachen. Er polemisiert gegen Dostoevskijs Auffassung unter Bezugnahme auf dessen eigenes Werk. Karsavin beschreibt jene Situation, in der Mitja den kleinen Finger von Grušen'ka sieht, in dem sich „eine Windung des Körpers“ bemerkbar macht, die ihn schließlich ihr ganzes Wesen, ihre Körperlichkeit als auch ihre Seele, verstehen läßt. Diese ihre Besonderheit bringe demnach viel mehr von ihrer Persönlichkeit zum Ausdruck als der normale, sich auf die Erfahrung stützende Wege der induktiven Erkenntnis. „Hier gibt es ein Verstehen besonderer Art“, resümiert Karsavin, „eine besondere Erkenntnis, die nicht auf Vermutungen ruht, sondern auf einer echten Aufnahme des fremden Ich in sich, auf einer bestimmten Einigung mit ihm, die ohne Liebe nicht möglich ist.“⁷³

Im Russischen bezeichnet das Wort *lico* [li'tso] sowohl das Gesicht, das Antlitz eines Menschen als auch die Person als Individuum, das sich von anderen unterscheidet. Von letzterem leitet sich der Begriff der Persönlichkeit (*ličnost'*) [li:t'nost] ab. Bevor Karsavin sich der philosophischen Lehre von der Persönlichkeit zuwendet, geht er der metaphysischen Bedeutung dieses Wortes nach. Spricht man vom „Aussehen“ (*vid* [wi:d] – oder auch von der „Ansicht“, einer weiteren Übersetzungsmöglichkeit ins Deutsche) eines Menschen, so werde etwas Ganzheitliches und zugleich Vorübergehendes, also auch Unwesentliches bezeichnet. Will man darauf verweisen, was sich als etwas Primäres, Wesentliches und relativ Beständiges hinter dem Aussehen verbirgt oder dessen Grundlage bildet, benutzt man, auch für die Natur oder unbelebte Gegenstände, das Wort „Gesicht“ (*lico*). „Das ‚Gesicht‘ der Natur (*ver-*) ändert sich; die ‚Ansichten‘ lösen einander ab. Es ist wahr, auch das Aussehen kann sich verändern; aber die ‚Gesichter‘ der Natur oder des Menschen lösen doch in keinem Falle einander ab. Das Gesicht des Gegenstandes entspricht im bekannten Sinne der Substanz (*propon* – *hypostatis*), die Ansichten – den Akzidenzien ...“⁷⁴ Bezogen auf den Menschen bedeutet das Wort „Gesicht“ etwas Wesentliches, also Beständiges, etwas Eigenartiges und insofern Unwiederholbares. Dies drücke sich in den Formulierungen „er ist kein gesichtsloser Mensch“ oder „er hat ein Gesicht“ aus. Mit Hilfe des Adjektives „persönlich“ (*lično*) wird ein und demselben „Gesicht“ (Person) die ganze Vielfalt seiner verschiedenen Erscheinungs- und Ausdrucksformen zugeordnet. Auf diese Weise gelangt Karsavin zum Begriff der „Persönlichkeit“, dem am wenigsten durch Körperlichkeit begrenzten Begriff, den er folgendermaßen definiert:

⁷³ L. Karsavin, *Noctes Petropolitanae*, 116.

⁷⁴ Ders., „Über die Persönlichkeit [1929], in: ders., *Religiös-philosophische Werke*, Bd. 1 (Moskau 1992) 18.

„Persönlichkeit ist ein *konkret-geistiges* oder (was dasselbe ist: nicht von ungefähr leitet sich ‚Persönlichkeit‘ von ‚Gesicht‘ ab) *körperlich-geistiges* Wesen, ein *bestimmtes, unwiederholbar-eigenartiges* und *mannigfaltiges*. Es gibt keine, und es kann auch keine Persönlichkeit geben ohne und außerhalb der Vielheit ihrer gleichzeitigen und zeitweilig gegenseitig-verschiedenen Momente.“⁷⁵

Karsavin gelangt zur Konzeption der Persönlichkeit ausgehend vom Verständnis der Liebe als „All-Einheit“⁷⁶ und der Analyse des Verhältnisses zwischen dem „Ich“ und der „Geliebten“. Hier stößt man bereits auf die Interpretation der Beziehung des „Ich“ zu „Der Liebe“ als Beziehung zur All-Einheit. „Nicht sie, Die Liebe, liebt – ich liebe; nicht sie lenkt mich – ich strebe ... Indessen liebe ich durch Die Liebe, und mir scheint, ich enthülle in meinem Streben nicht etwa mich selbst, sondern etwas Kosmisches.“⁷⁷ Ich ist Die Liebe, und dennoch ist sie nicht Ich, da Ich frei ist, sich dieser Liebe nicht zu öffnen. „Einig und verschieden zugleich sind Die Liebe und Ich, untrennbar und ungemischt, eine geheimnisvolle Zwei-Einheit.“⁷⁸ Nach der Bestimmung der Beziehung zwischen dem Ich und Der Liebe entwickelt Karsavin die Struktur der Beziehung des Ich zur Geliebten als eine andere Zwei-Einheit.

„Selbstverschränkung, Selbstbewußtsein erschafft die Persönlichkeit, die in ihrem Selbstsein notwendigerweise begrenzt ist. Aber in meiner Liebe erkenne ich, daß meine Persönlichkeit nur ein Teil der höheren Persönlichkeit ist, deren andere Hälfte sich in meiner Geliebten befindet. *In der Liebe überwinde ich die Grenzen meiner Persönlichkeit, indem ich sie gleichzeitig erstmals klar konturiere* (kursiv – J. M.), und ich werde mir als zwei-einheitliche Persönlichkeit bewußt. Meine zwei-einheitliche Persönlichkeit entsteht dadurch, daß ich, mich als bestimmter, begrenzter Einheit bewußt werdend, die ebenso bestimmte oder begrenzte Einheit der Geliebten in mich aufnehme und mich völlig in sie ergieße. So konstituiert sich meine und ihre Persönlichkeit ...“⁷⁹

Die Liebe ist Ich und die Geliebte und zugleich mehr als beide, sie ist die Drei-Einheit, die höhere Persönlichkeit. Karsavin transformiert die Beziehung zwischen Ich und der Geliebten schon in diesem Werk zur Beziehung zwischen Ich und Du. In seinen späteren Arbeiten wie „Geschichtsphilosophie“ (1923) und „Über die Persönlichkeit“ (1929) ist ausschließlich von dieser Ich-Du-Beziehung oder dem Subjekt und dem Anderen die Rede.

Karsavin greift auf das ontologische Prinzip „Alles in allem“ zur Beschreibung der onto-

⁷⁵ A. a. O. 19.

⁷⁶ Die Metaphysik der All-Einheit steht im Zentrum des Systems einer Reihe von russischen Philosophen (Chomjakov, Vl. Solov'ev, S. Bulgakov, Frank u. a.). Choruzij versucht eine Verallgemeinerung der Einsichten dieser Philosophen und schlägt folgende Definition vor: „Die All-Einheit ist eine Kategorie der Ontologie, die das Prinzip der inneren Form der vollkommenen Einheit der Vielfalt bezeichnet, wonach alle Elemente einer solchen Vielfalt untereinander identisch und mit dem Ganzen identisch sind, zugleich aber nicht in einer nicht unterscheidbaren und durchgängigen Einheit zusammenfließen, sondern eine besondere polyphone Struktur bilden ...“ (S. Choruzij, *Leben und Lehre von Lev Karsavin*, in: L. Karsavin, *Religiös-philosophische Werke*, Bd. 1, XVIII f.) Doch im gleichen Atemzug muß Choruzij konzedieren, daß es keine erschöpfende begriffliche Bestimmung der All-Einheit geben könne, weil diese Kategorie den „Charakter eines intuitiv-symbolischen Verweises auf eine gewisse spezifische Art oder Struktur des Seins“ trage. (A. a. O. XIX.)

⁷⁷ L. Karsavin, *Noctes Petropolitanae*, 105.

⁷⁸ A. a. O. 106. Mit den Worten „untrennbar und ungemischt“ wurde auf dem Konzil von Chalkedon im Jahre 451 die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus charakterisiert.

⁷⁹ L. Karsavin, *Noctes Petropolitanae*, 169 f.

logischen Struktur des Subjektes zurück. Er bestimmt das „reale, allerrealste Sein (esse realissimum) des in seinen Qualitationen⁸⁰, in seiner Zeit und in seinem Raum all-einheitlichen Subjektes, der individuellen all-einheitlichen Seele. Sie ist ganz in jedem ihrer Momente und gleichzeitig ganz in allen ihren, sich voneinander unterscheidenden Momenten. Sie ist ihre Vielheit und ihre Einheit und jedes von ihnen in Ganzheit.“⁸¹ Das reale Subjekt oder Ich zeigt sich zugleich als ein denkendes und ein waches, ein nach Hervortretung strebendes und ein sich selbst beobachtendes Subjekt, es ist in diesem Akt untrennbar und doch unterschieden in zwei Ich. Es erscheint als zwei-einheitliches, drei-einheitliches, viel-einheitliches Subjekt. Alle diese „Qualitationen“ des gegebenen Ich, des Subjekts, sind in ihm als Möglichkeit vorhanden. Diese Möglichkeit bedeutet nicht die Abwesenheit anderer Qualitationen, sondern „eine besondere Art ihrer Gegenwart oder (ihres) Vorhandenseins, ... gewissermaßen ihre ‚verschränkte‘ Einheit, die konkret-real und zugleich nicht unterschieden, nicht ausdifferenziert ist“.⁸² Aufgrund dieser Gegenwart des Ganzen im Subjekt realisiert sich dessen Verbindung zum Absoluten, zum Anderen. Die Existenz der Außenwelt ist gegeben als das Andere, aber die Wahrnehmung dieses Anderen ist nur möglich, wenn es zum Anderen dieses Subjektes wird, d.h. zum Subjekt selbst. Das Subjekt nimmt das Andere auf und wird selbst zum Anderen seines vorherigen Seins und damit seiner selbst, als nur sich selbst wahrnehmend in der eigenen Viel-Einheitlichkeit. So ist jenes, das Andere aufnehmende Subjekt vollständiger als das nur sich selbst wahrnehmende Subjekt. Das Subjekt als die Viel-Einheit seiner eigenen Momente wird zum Moment eines anderen, höheren Subjekts, das diese Subjekte wiederum als seine eigenen Momente beinhaltet.

Durch die Wechselwirkung zwischen dem all-einheitlichen Subjekt und dem anderen Subjekt bestimmt Karsavin die Individualität und führt den Begriff der *symphonischen Persönlichkeit* ein: „Die Zwei-Einheit der Persönlichkeit mit dem Anderssein aber muß selbst eine Persönlichkeit sein: eine symphonische und, insonderheit, eine soziale.“⁸³ Im weiteren entwickelt Karsavin das Verständnis von der Hierarchie der höheren all-einheitlichen Persönlichkeiten: Familie, soziale Gruppe, Nation, Kultur, Menschheit.

Um kritischen Einwänden vorzubeugen, die (individuelle) Persönlichkeit könne sich in den höheren Persönlichkeiten gewissermaßen auflösen, betont er:

„Die Persönlichkeit aber ist die All-Einheit und unbedingte Vielfalt, wengleich sie sich auch über die Teilhabe an den Qualitationen der höheren Persönlichkeiten realisiert. In diesem Sinne ist die Persönlichkeit etwas absolut gegebenes, das weder geschaffen noch erzeugt wird durch eine andere Persönlichkeit, sondern lediglich durch andere qualitiert und deren Qualitationen individualisiert.“⁸⁴

⁸⁰ So übersetzt Gustav A. Wetter, der sich sehr intensiv mit Karsavins Philosophie befaßt und dessen spezifische Begrifflichkeit gekonnt ins Deutsche übertragen hat, den Neologismus *kačestvovanie*. Karsavin versteht darunter Momente bzw. Formen, in denen sich die Persönlichkeit entfaltet. Wetter unterstreicht zu Recht, daß es sich dabei nicht einfach um Qualitäten handelt, die eine Persönlichkeit auszeichnen, sondern um Stufen der freien und aktiven Selbstentfaltung dieser Persönlichkeit. Um diese Dynamik der Selbstentfaltung auch begrifflich fassen zu können, bildet Karsavin aus dem Wort *kačestvo* (Qualität) das neue Verb *kačestovat'* (qualitieren) und hieraus wiederum das Substantiv *kačestvovanie* (Qualitation). Vgl. G. A. Wetter, L. P. Karsavins Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit, in: *Orientalia Christiana Periodica* 9 (1943) 390f.

⁸¹ L. Karsavin, *Geschichtsphilosophie* [1923] (St. Petersburg 1993) 47.

⁸² A. a. O. 38.

⁸³ L. Karsavin, *Über die Persönlichkeit*, 9.

⁸⁴ Ders., *Geschichtsphilosophie*, 76.

Karsavin sieht ebenso wie Nietzsche, daß eine vollständige Aufnahme des anderen Ich und vollständige Selbsthingabe nicht möglich sind. Hierin bestehe denn auch der Sinn der theologischen Behauptung, wonach jede Seele von Gott geschaffen sei. Dies sei gleichermaßen der letzte Sinn der Vereinzelung bzw. „Enteintheit“ der Leibnizschen Monaden, um es in der spezifischen Terminologie Karsavins auszudrücken. Diese im individuellen Leben verbleibende Enteintheit (bei Nietzsche: die kleinste Kluft) werde nur durch den Tod überwunden.

Als Triebkraft der Wechselwirkung individueller Persönlichkeiten tritt die Liebe auf. Das Streben aus sich heraus, die Trennung von sich selbst (Enteintheit), das Sterben des vorherigen Zustandes, die opferbereite Selbsthingabe (Liebe), um das Andere aufzunehmen, und das Zusammenführen (Wiedereinung), die Auferstehung, die Behauptung der Persönlichkeiten durch die anderen (durch deren Selbsthingabe und Wiedereinung mit dem eigenen Ich durch die Annahme des anderen Ich).⁸⁵

Diese stark komprimierte Darstellung der Konzeption der Persönlichkeit erfaßt bei weitem nicht alle Facetten des Karsavinschen Ansatzes. Es ging hier vor allem darum zu verdeutlichen, welche Rolle die Liebe als philosophischer Begriff und zugleich persönliches Gefühl beim Aufbau seiner Vorstellungen spielt. Durch die Liebe wird bewußt, daß der Mensch fähig ist, über die Grenzen des eigenen Ich hinauszugehen und das Andere in sich aufzunehmen, sich als Zwei-Einheit und All-Einheit zu verstehen. Diese Fähigkeit begrenzt das eigene Ich. Karsavin bemerkt, daß der Mensch zugleich frei ist, sich der Liebe nicht zu öffnen. Nietzsche und Kierkegaard betonten nur den ersten Schritt des Über-Sich-Hinausgehens. Nicht thematisiert wird, sich durch das andere Ich einzuschränken und sich auf diesem Wege zu entfalten.

Auch Dostoevskij konstatiert die Freiheit des Menschen und die Unmöglichkeit der Liebe zum Nächsten wie zu sich selbst – das Ich stört. Die Vereinzelung und Unvollkommenheit des Menschen bilden gewissermaßen die Ausgangssituation der menschlichen Existenz, zugleich aber ist dem Menschen das Streben gegeben, diese Unvollkommenheit zu überwinden. Dies wird möglich durch die Liebe, indem man das eigene Ich opfert und das Andere in sich aufnimmt. Der Mensch ist von Natur aus unvollkommen, daher ist er auf das Mitleid und das Gefühl, geliebt zu werden, als Akzeptanz seiner Schwächen ebenso angewiesen wie auf die Liebe als Aufopferung seiner selbst, um die naturgegebene Unvollkommenheit überwinden zu können.

Nietzsche hingegen behauptet, daß gerade die Liebe der Überwindung der Unvollkommenheit des Menschen im Wege steht, da sie dessen Schwächen akzeptiert. Nicht durch die Liebe, sondern durch das Übermensch-Werden aus eigener Kraft und Tiefe kann Vollkommenheit erreicht werden. Der Mensch muß allein sein, ohne Mitleid gegenüber dem Anderen und sich selbst, dies gibt ihm Freiheit, alles ist erlaubt. Nietzsches Ansatz, daß der Mensch allein in der Lage ist, vollkommen, das heißt ein Übermensch zu werden, läßt die russischen Denker Frank und Bachtin die Frage nach der Verantwortung stellen. Der Mensch kann alles, darf alles, muß alles versuchen und ist für alles verantwortlich. Der Mensch ist mithin auch frei, sich nicht für das Gute zu entscheiden. Während Dostoevskij besorgt ist, diese Freiheit durch das Streben nach Vollkommenheit und durch die Liebe auszugleichen, überläßt Nietzsche den Menschen sich selbst. Gleichzeitig ist ihm bewußt: „Nichts lebt mehr, das ich liebe, – wie sollte ich noch mich selber lieben?“⁸⁶

Karsavin will das Böse als solches nicht gelten lassen. Das Bewußtwerden der Freiheit von den Dingen setzt deren Existenz und die Abhängigkeit von ihnen voraus. Sich als Einzelner

⁸⁵ Ders., Über die Persönlichkeit, 10.

⁸⁶ F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, 286.

und Einzigartiger bewußt zu werden, bedarf des anderen Ich und der Einzigartigkeit des Anderen. Sich als Persönlichkeit bewußt zu werden, setzt eine andere Persönlichkeit voraus. Karsavin vertritt die These, daß der Mensch als Persönlichkeit nur deshalb möglich ist, weil bereits eine vollkommene Persönlichkeit existiert. Das Streben, eine (weitere) vollkommene Persönlichkeit werden zu wollen, implizierte demnach die Existenz zweier solcher Persönlichkeiten und bedeutete in letzter Konsequenz eine Einschränkung der Vollkommenheit. Jede der beiden Persönlichkeiten für sich genommen würde ohne die jeweils andere nicht dem Anspruch genügen, vollkommen, also absolut zu sein. Wenn es also nicht möglich ist, sich zu einer (weiteren) vollkommenen Persönlichkeit zu entwickeln, bleibt nur die Suche nach der Vereinigung mit der bereits bestehenden auf dem Wege des Aktualisierens der im Inneren angelegten Qualitäten der höheren Persönlichkeiten und durch die Aufnahme des anderen Ich. Karsavins Anliegen ist es, das Gleichgewicht zwischen der unvollkommenen Natur des Menschen und dessen Streben nach Vollkommenheit zu überwinden, er akzeptiert die naturgegebene Unvollkommenheit nicht. Dem Menschen sei vielmehr die Vollkommenheit in der Verschränkung gegeben, er sei frei, diese zu aktualisieren, sich der Liebe zu öffnen – oder auch nicht. Doch zugleich formuliert er überaus deutlich: „Die Liebe ist die Ewigkeit selbst. Sie ist das vollständige, vollkommene, wahre Sein, und es gibt kein Sein außerhalb Der Liebe.“⁸⁷ Die Freiheit und die Liebe werden so zu den innigsten menschlichen Fähigkeiten und Bedürfnissen.

In der Gegenwart der wiedergewonnenen Freiheit und des Bewußtwerdens der unbegrenzten Möglichkeiten des Individuums sieht sich der Mensch einer Vielzahl von Weltanschauungen und möglichen Verhaltensnormen letztlich allein gegenüberstehen und muß sich selbst entscheiden. Die Notwendigkeit der Wahl macht erst die Freiheit und damit auch die Verantwortung für die jeweilige Entscheidung bewußt. Der Mensch scheint sich selbst zu genügen, ist aber doch allein und schließlich einsam. Die Einsamkeit ist in diesem Sinne ein Tribut an die Freiheit, den der moderne Mensch wohl entrichten muß. Aber, wie formulierte doch Dostoevskij so treffend: Der Mensch kann von der Liebe nicht geheilt werden, und das ist das ganze Geheimnis.

Zusammenfassung

Kierkegaard, Dostoevskij, Nietzsche und Karsavin – Vertreter des Existentialismus, des Psychologismus, der Lebensphilosophie und des Personalismus – philosophieren über die „Liebe“ auch unter Einbeziehung spezifischer persönlicher Erlebnisse. Bei Kierkegaard erscheint die Liebe als die Ursache für das Bewußtwerden der uneingeschränkten Freiheit. Dostoevskij entdeckt die Liebe als eine Art Flucht vor der Freiheit. Nietzsche versucht wohl, sich der Nächstenliebe zu entledigen, braucht sie letztlich aber doch, um die Entstehung des Bewußtseins von der Freiheit und Einzigartigkeit erklären zu können. Karsavin begründet über die vorausgesetzte Existenz der Liebe die freie Selbsteinschränkung der Persönlichkeit. Verallgemeinernd darf konstatiert werden: Die Verneinung der Liebe führt zum Prinzip „Alles ist erlaubt“, dem Postulat uneingeschränkter Freiheit – die Liebe selbst steht dem entgegen.

⁸⁷ L. Karsavin, *Noctes Petropolitanae*, 151.