

Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге / Под редакцией Н.С. Плотникова и А. Хаардта при участии В.И. Молчанова, Москва: Модест Колеров 2007, 480 Стр.

Alexander Haardt, Nikolaj Plotnikov unter Mitwirkung von Anne Rörig (Hrsg.): Diskurse der Personalität. Die Begriffsgeschichte der ‚Person‘ aus deutscher und russischer Perspektive, München: Fink 2008, 538 S.

„Few words have as many layers of meaning as person.“

Hans Urs von Balthasar, *On the concept of person*¹

„Глубина проникновения в объект (вещный) и глубина проникновения в субъект (персонализм).“

Бахтин, *Рабочие записи 60-х начала 70-х годов*²

Die berühmte Denk- und Redefigur des Heiligen Augustinus (nota bene: eines Afrikaners) über die Zeit gilt auch für die Person: „Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich es, will ich es aber einem Fragenden erklären, weiß ich es nicht.“³ Es gibt demnach ein intuitives Wissen von dem, was eine Person ist, und wir benötigen es, um mit der eigenen Person und fremden Personen fair umzugehen, doch entzieht es sich sprachlicher Festlegung. Dies hängt auch damit zusammen, dass in unseren Kulturen jede Person einen Namen hat, der Ausdruck „Person“ dagegen kein Name ist, sondern Begriffswort. Jede Aussage, die jemand über eine oder gar ‚die‘ Person trifft, geht als Bestandteil seines Daseins ein in das Sein dieser Person und somit auch in das Definitionspotential seiner oder gar jeder Person.

Ein anderer Grund für die Unbestimmbarkeit der Person liegt in der jüdisch-christlichen Glaubensüberzeugung ihrer Gottebenbildlichkeit und dem Bilder- verbot mit Blick auf Gott. Wie sie jede Definition Gottes ausschließen, so konterkarieren sie auch die des Menschen als Person.

Bei Google hat dt. „Person“ 553.000.000 Einträge, russ. *persona* dagegen nur 4.840.000, russ. *čelovek* wiederum 125.000.000 und dt. „Mensch“ nur 20.800.000 (30.11.2010). Obgleich der Internet-Habitus nur einen Ausschnitt des menschlichen Kommunikationsverhaltens bildet, ist hieraus wohl doch zu schließen, der dt. Ausdruck „Person“ werde häufiger genutzt als sein russ. Äqui-

¹ Hans Urs von Balthasar, *On the Concept of Person, Communio: International Catholic Review*, 13, 1986 (Spring): S. 18-26, hier S. 18.

² Michail Bachtin, *Рабочие записи 60-х начала 70-х годов*, ders., *Sobranie sočinenij*, Bd. 6, M.: Russkie slovari 2002, 371-439, hier 434.

³ *Confessiones*, lib. 11: „Sic nemo a me querat, scio. Si quaerenti explicare velim, nescio.“

valent *persona*.⁴ Ob ihm somit auch mehr Gewicht zukommt, wäre noch zu untersuchen.

Andererseits hat in der deutschsprachigen Kultur das Wort „Typ“ in der „small talk“ genannten Diskursform des lockeren Gesprächs den Ausdruck „Person“ verdrängt, wenn es um jemanden geht, der/die nicht beim Namen genannt wird. Von „Person“ ist zumeist die Rede, wo es um die Feststellung von ‚Personalien‘ geht. „Perso“ (23.400.000 Einträge) ist in der zu Abkürzungen neigenden Umgangssprache der Gegenwart geläufiger Ausdruck für den Personalausweis, mit dessen Hilfe die Identität einer Person rechtsförmig festgestellt wird.

Russ. *personal'nost'* kennt Google in 30.900 Fällen, dt. „Personalität“ dagegen 50.900-mal. Die Gegenprobe: Google nennt russ. *ličnost'* 8.660.000-fach und dt. „Persönlichkeit“ 8.200.000-fach, also fast gleich oft, ebenso dt. „persönlich“ (14.600.000) und russ. *ličnyj* (18.300.000). Dies verleiht den Frequenzunterschieden der Interneteinträge von *Person* und *persona* Signifikanz.

Die Sprengkraft der Ausdrücke „Person“, „Personenkonzept“ und „Personalität“ geht zurück auf ihre Herkunft aus lat. *persona* (Maske des Schauspielers) und aus ihrer Funktion als „Rechtsperson“ im Römischen Recht. Während für Helmuth Plessner jeder Einzelne in der Gesellschaft dadurch bestimmt ist, dass er verschiedene Rollen spielt,⁵ verfehlt dieser Einzelne für René Girard, wenn er sich im „mimetischen Begehren“ nach anderen und deren vermuteten Rollenerwartungen richtet, seine spezifische Besonderheit.⁶ Jede Beschäftigung mit dem Gegenstand des Einzelnen in der russischen und deutschen Kultur steht daher im Horizont der Spannungsverhältnisse zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft⁷ sowie zwischen Person und Individuum.⁸

Ein Beispiel für solche polaren Gegenpositionen innerhalb der russischen Kultur und ihre Implikationen für eine anzustrebende respektive zu vermeidende Zukunft Russlands bieten die Geisteswissenschaftler Aleksej Losev und Sergej Averincev. Beide betonten, sie knüpften die Differenz zwischen Russland und „dem Westen“ an Unterschiede zwischen den Philosophen Platon und Aristoteles sowie deren Rezeption in Europa. Wo der Moskauer Losev Platon mit seinem reinen Idealismus als positives Beispiel einem dem Subjekt aristotelischer

⁴ Hierbei ist zudem zu berücksichtigen, dass im Russischen der Ausdruck *lico* (18.300.000 mal bei Google) in vielen Fällen gebraucht wird, in denen im Deutschen „Person“ erscheint; allerdings bezeichnet er häufiger das Gesicht als die Person.

⁵ Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin: Walter de Gruyter 1928.

⁶ René Girard, *Anorexie et désir mimétique*, Paris: Ed. de L'Herne 2008.

⁷ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Leipzig: Fues 1887.

⁸ Manfred Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität – Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer „postmodernen“ Toterklärung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986.

Provenienz verfallenen Westen positiv gegenüberstellt,⁹ gibt sein Schüler Averincev, zuletzt in Wien tätig, der Aristoteles-Tradition mit ihrer weniger abstrakten Konzeption des Menschen und utopischen Sicht der Welt den Vorzug und legt sie Russland als Weg in die Zukunft ans Herz.¹⁰ Das Menschenbild, das die Begriffe „Person“ und „Personalität“ im Rahmen philosophischer Anthropologie bestimmt, ist so auch Konstituente von Gesellschaftmodellen.

Kulturhistorisch kann die Emphase des russischen Personalismus am Ende des 19. und im frühen 20. Jahrhundert als späte Kompensation der ausgebliebenen Renaissance verstanden werden oder mit Lichačev – als nachgetragene Renaissance-Leistung Russlands. Dies reimt mit dem Projekt der von Tadeusz Zieliński (russ.: Faddej Zelinskij) inspirierten, u.a. von den Brüdern Bachtin und Lev Pumpjanskij¹¹ vertretenen „Dritten Renaissance“, die nach der ersten, von Italien ausgehenden (14. bis 16. Jahrhundert) und der zweiten, in Deutschland zentrierten (18. und 19. Jahrhundert) nun von Russland ausstrahlen sollte.¹²

Einzubeziehen ist bei aktuellen philosophischen Untersuchungen von Person und Personenentwurf auch der Gesichtskreis der Krise des Begriffs „autonomes Subjekt“ sowie der Identitätsphilosophie, da sie im Verein mit der Kritik am „Identitätsdiskurs“ die Geisteswissenschaften der vergangenen Jahrzehnte geprägt hat.¹³ Das Verstehen von Person und Personalitätskonzept kann nicht unberührt bleiben vom Zweifel an der Triftigkeit der Autonomie des Ich. Die früheste russische philosophische Fundamentalkritik an einer solchen, im deutschen Idealismus der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert zur Blüte gereiften Vorstellung vom selbstständigen Einzelnen leistete Bachtins Dialogismus, dem in den vorliegenden Bänden der aufschlussreiche Beitrag von Tat'jana Šitcova, „Die Idee der ‚antwortenden Subjektivität‘ im Werk von Søren Kierkegaard und Michail Bachtin“ (241-250), gewidmet ist. Reagierende Subjektivität, die hier überzeugend aus dem Habitus des dänischen Autors gegenüber den Figuren seiner Texte hergeleitet wird, setze eine andere, ihrerseits (re-)agierende Subjektivität voraus. Beide sind bei Bachtin im Konzept des Ereignisses (*sobytie*)

⁹ Aleksej Losev, Obščinno-rodovaja formacija, in: ders., *Istorija antičnoj estetiki. Itogi tysjačletnogo razvitija*, Bd. 1, M.: Iskusstvo 1992, 314-323; ders., Čelovek, in: ebda, Bd. 2, 277-302, besonders 280-285.

¹⁰ Sergej Averincev, Christianskij aristotelizm kak vnutrennjaja forma zapadnoj tradicii i problemy sovremennoj Rossii, in: ders., *Ritorika i istoki evropejskoj literaturnoj tradicii*, M.: Jazyki russkoj kul'tury 1996, 319-329. Vgl. auch den Beitrag von G. Gusejnov (416-419).

¹¹ Lev Pumpjanskij, *Dostoevskij i antičnost'*, Petrograd 1922. Vgl.: Nina Braginskaja, Slavjanskoe vozroždenie antičnosti. <http://ivgi.rshu.ru/article.html?id=56667#078> (24.11.2010).

¹² V.L. Machlin: „Tretij renessans“, in: K.G. Isupov (Hrg.): *Bachtinologija. Issledovanija, perevody, publikacii (k stoletiju so dnja raždenija Michaila Bachtina)*, Sankt-Peterburg: Aleteja 1995, 132-152.

¹³ Vgl. Hanna Meissner, *Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx*. Bielefeld: transcript 2010.

fundiert¹⁴, in dem ein Ich einem Anderen begegnet, und sie kommen ethisch in seinem Prinzip des ‚Verantwortens‘ und ästhetisch in seinem Begriff des ‚Abschließens‘ (oder: ‚Vollendens‘) zum Tragen. Während Kierkegaard, so Šitcova, den neuen Diskurs als Angriff auf Identität und Sein praktiziere und zum Erzielen literarischer Wirkung genutzt habe, während er zudem auf die Rehabilitierung der Gegenwart ziele, impliziere Bachtins Diskurs die mögliche Teilhabe der Philosophie am Vollzug der Geschichte durch das Bezeugen ihrer eigenen Geschichtlichkeit. Das Entwickeln „ihrer eigenen Theorie als ‚Antwort‘ auf eine historische Situation“ (245). bilde einen hermeneutischen Zirkel, der mit dem „Ende der Identität des Subjekts“ (ebda.) einhergehe. Wenn Šitcovas These stimmt, Bachtins synthetische Arbeit an der Moralphilosophie ziele nicht auf Erneuerung des Wissens, sondern des geschichtlichen Lebens, erlangt zugleich ein neuer Begriff der (philosophischen) Person Kontur, die weder den Stereotypen des Propheten noch denen des Lehrers entspricht (249).

Den dritten Horizont für jede aktuelle philosophische Anthropologie bildet die These der rezenten Hirnphysiologie, die Freiheit menschlicher Entscheidung sei eine empirisch widerlegte Illusion. Wenn der Mensch tatsächlich nichts anderes wäre als die Summe der Verknüpfungen seiner Synapsen, erübrigte sich jede Anstrengung auch des Begriffs „Person“, die ja ihrerseits wiederum allein das Produkt von Synapsen-Schaltungen bildete. Der Biologe Wolfgang Marx, der jüngst empfahl, fürderhin auf die Ausdrücke „Bewusstsein“ und „Seele“ zu verzichten,¹⁵ hätte ebenso gut das Wort „Person“ in Misskredit bringen können.

In diesen drei Horizonten sind die Beiträge des Bochumer Sammelbandes zu lesen, der die Lebendigkeit der russischen Philosophie in Deutschland und der deutschen in Russland vor Augen führt. Er leistet zugleich einen beachtenswerten gemeinschaftlichen Beitrag zur Geschichte des Personenbegriffs in der russischen und deutschen Philosophie sowie zu ihrer Wechselseitigkeit. Ein Verdienst der Herausgeber ist es, dass sie kompetente russisch- und deutschsprachige Wissenschaftler zusammengeführt haben, ein anderes, dass sie die Beiträge parallel in einer russischen und einer deutschen Ausgabe vorlegen. Dies kommt sowohl deren Wirkungsbreite als auch der Sicherung der zweisprachigen Terminologie zugute. Wie das Gespräch der Verfasser realisieren die beiden Bücher solchermaßen den vom russischen Titel in Anspruch genommenen Dialog: Die deutsche Philosophie gewinnt ebenso, wenn Sie die Reflexion der russischen mit vollzieht, wie diese, wenn sie sich der Herausforderung jener aussetzt.¹⁶

¹⁴ Vgl. Tat'jana Šitcova, *Sobytie v filosofii Bachtina*, Minsk 2002.

¹⁵ Wolfgang Marx, Wörter für Dinge, die es nicht gibt, in: *Merkur* 2010, 1106-1110. Vgl. Il'enkos auf die Hirnphysiologie übertragbare Charakterisierung von Pavlovs Modell des bedingten Reflexes als „Reduktion des Problems der Persönlichkeit auf das Problem der Erforschung der Morphologie des Gehirns“ und letztlich als „physiologischer Idealismus“ (477).

¹⁶ Auch die Rücksicht auf die Leistungen vorangehender Forscher, auf das Bandthema und die

Auf eine aufschlussreiche Einleitung (11-22), in der die Herausgeber nicht nur den Gegenstandsbereich der für jede Philosophie sowie jede Kulturwissenschaft relevanten Begriffe „Person“ und „Personalität“ abstecken, sondern auch ihre Entwicklungslinien bis in die unmittelbare Gegenwart nachzeichnen und dabei das Spannungsfeld zwischen den russischen und deutschen Begriffstraditionen aufladen, folgen zwei kürzere Blöcke über „Konzepte der Personalität im (west-)europäischen Denken“ (6 Beiträge) und „Russische Philosophie im interkulturellen Kontext“ (7 Beiträge) sowie ein abschließender größerer Block „Diskurse der Personalität in der russischen und sowjetischen Kultur“ (13 Beiträge). Diese Übersicht zeigt, dass der deutsche Titel den Inhalt der gewichtigen Bände genauer trifft als der russische – nur eine Minderheit der Abhandlungen zieht (wie die der Bandherausgeber) tatsächlich einen Vergleich zwischen Personalitäts- und Personenkonzepten in der russischen und deutschen Philosophie. In den meisten Fällen bleibt dies dem Leser überlassen, dem freilich dafür vorzügliches Material an die Hand gegeben ist. Bedauerlich nur, dass sowohl der amerikanische¹⁷ als auch der französische¹⁸ Personalismus dabei völlig außerhalb des Gesichtskreises bleiben, stellen sie den Begriff „Person“ doch auf je spezifische Weise ins Zentrum philosophischer Anthropologie. Dass auch unter der Vielzahl deutscher¹⁹ und russischer²⁰ Personenentwürfe der eine oder andere zu vermissen ist, ist angesichts des beschränkten Raums nur zu verständlich.

Ergebnisse benachbarter Studien im Band implizieren ein je spezifisches Menschbild.

- ¹⁷ Vgl. Borden Parker Bowles (1847-1910, seit 1876 Harvard-Professor für Philosophie, vgl. sein Buch *Personalism*, Boston: Houghton Mifflin Company 1908) „Boston Personalism“, der geprägt war von Kant und Berkeley sowie George Holmes Howison (1834-1916, Begründer der Philosophie in Berkeley, vgl. sein Buch *The Limits of Evolution and Other Essays Illustrating the Metaphysical Theory of Personal Idealism*, New York, London: Macmillan 1905) „California Personalism“. Vgl. auch die von Ralph T. Flewelling (1871-1960) 1920 gegründete Zeitschrift *The Personalist* (seit 1980: *Pacific Philosophical Quarterly*).
- ¹⁸ Vgl. Emmanuel Mounier (1905-1950, zumal sein *Manifeste au service du personnalisme* (Collection Esprit), Paris: Aubier 1936, seinen Traktat *Révolution personnaliste et communautaire*, Paris: 1935 sowie seine Monographie *Qu'est-ce que le personnalisme?* Paris: Éditions du Seuil, 1947) dem Existenzialismus zuneigenden kommunitaristischen Personalitätsentwurf; (hier ist die Lücke besonders spürbar, weil Berdjajev mit Mounier in *Esprit* zusammengearbeitet hat). Unter ihrer Wirkung stand noch Paul Ricœur's Frühwerk *Philosophie de la volonté*, 3 Bde. Paris: Aubier, 1950-1960. In dieser Linie steht schließlich auch Jerzy Kossak, *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Warszawa: Książka i Wiedza 1971.
- ¹⁹ Nachzutragen ist: William Stern, *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung*, Bd. I. *Ableitung und Grundlehre*. Leipzig: J. A. Barth 1906 sowie ders., *Person und Sache: System des kritischen Personalismus*, Leipzig: J. A. Barth 1923-1924.
- ²⁰ Da mehrere Beiträge den Personalismus als aktuelles Stadium der philosophischen Anthropologie profilieren, wäre auch ein Beitrag über Fedorovs wirkungsvolle Anthropologie am Platz gewesen, obgleich sie auf kosmistische Gemeindlichkeit (*sobornost'*) zielt. Vgl. zur Anthropologie Fedorovs Svetlana Semenova, *Nikolaj Fedov. Tvorčestvo žizni*, M.: Sovetskij pisatel' 1990, 167-174, und zur Wirkung Fedorovs nach den Revolutionen von 1917: Anastasija Gačeva, „Filosofija obščego dela“ Fedorova v duchovnyh iskanijach russkogo zaru-

Dieter Sturma, der mit der grundlegenden Studie *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moral* (1997) sowie der aktuellen Anthologie *Philosophie und Neurowissenschaften* (2006) hervorgetreten ist, äußert in seiner einleitenden Betrachtung „Grundzüge der Philosophie der Person“ (26-46) die Auffassung, diese sei von den gegen die „Subjektphilosophie“ erhobenen Vorwürfen „zunächst“ (29) nicht betroffen, weil sie mit „egologischem Vokabular“ vorsichtiger umgehe und „bewusstseinsphilosophische Einseitigkeiten“ meide. Er definiert Personen als „Akteure, die über eine physische und psychische Geschichte verfügen, sich zu Gründen verhalten und sich ihrer selbst über die Zeit hinweg als identisch bewusst werden können“ (37). In Abstand zur Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte²¹, die das *self* problematisiert, stützt er sich auf Kants Entwurf des inneren Zusammenhangs von Autonomie der Person auf der einen und Menschenrechten auf der anderen Seite. Sturma argumentiert überzeugend, die Thesen der Hirnphysiologen über das Bewusstsein und damit auch über die Person seien keine (natur-)wissenschaftlichen Aussagen, sondern Hypothesen einer hirnphysiologischen Philosophie der Person.

Während dieser Beitrag erkennbar an den letztlich durch Strawson²² ausgelösten Personalitäts-Diskurs anschließt und so für den gesamten Band einen aktuellen Rahmen setzt, widmet sich Hubertus Busche in seinem Aufsatz „Moralische und physische Identität der Person. Leibniz Gegenposition zu Locke“ (46-60) der Frage von Personalität und Person aus engem hermetisch-historischem Blickwinkel. Leibniz zeihe Locke der Reduktion der personalen auf die moralische Identität. Auch sei das eigene Gedächtnis nicht der einzige Grund für das Bewusstsein dieser Identität, sondern werde durch das Fremdgedächtnis ergänzt.²³ Den metaphysischen Grund für diese Identität bilde die bekannte leibnizische Monade, eine unzerstörbare, die Seele verkörpernde Substanz. Die Folgen dieser Gedanken für die Geschichte der Personalitäts-Debatte und ihren heutigen Stand wären indes noch zu bedenken, ebenso die Bedeutung der Leibniz-Rezeption für den Personalismus-Diskurs in Russland.²⁴

bež'ja, in: *Filosofija kozmizma i ruskaja kul'tura*, Belgrad 2004, 17-36.

²¹ Stephen Mulhall, Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford: Blackwell 1996.

²² Peter Frederick Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen 1959.

²³ Die leuchtet jedem unmittelbar ein, der mit temporärer Amnesie in Berührung gekommen ist.

²⁴ Vgl. Igor' I. Evlampiev, Leibniz i personalistskaja tradicija ruskoj filosofii, in: Tamara V. Artem'eva, M.I. Mikešin (Hg.), *G.V. Leibniz i Rossija. Materialy meždunarodnoj konferencii*. (Filosofskij vek) SPb.: SPb. Naučnyj centr 1996, 103-123. Evlampiev führt Radiščevs Vorstellung von der Ganzheit des menschlichen Geistes und seiner Einheit mit der gesamten Menschheit zurück auf Leibniz' Monadologie. Sie habe auch Belinskis, Herzens und Il'ins Widerstand gegenüber dem Totalitarismus der Subjektvorstellung im deutschen Idealismus begründet und später auf Dostoevskis, Vjačelav Ivanovs, Solov'evs und Bachtins Personalismus eingewirkt. Eine der grundlegenden Leistungen Leibniz' sieht er im Einebnen des kategorialen Unterschieds zwischen Gott und Mensch durch die Bestimmung von Gott als

Walter Jaeschke zeichnet das Verhältnis von Person und Persönlichkeit im deutschen Idealismus nach vor dem Hintergrund der europäischen Tradition (61-74). Dabei weist er erneut auf das Erbe des römischen Rechtskonzepts der Person hin, das über Kant bis hin zu Hegel gewirkt hat und ihn dazu motivierte, neben den rechtlichen Begriff „Person“ den moralischen Terminus „Subjekt“ zu setzen. Hinzu trete die Abspaltung der Persönlichkeit (Jacobi: „Personalität“, 71) als besonderer Erscheinung von der Person als allgemeiner. Nur der Person, schließt Jaeschke, komme diesem Entwurf gemäß Würde zu, doch müsse sie stets in dialektischem Verhältnis zur Persönlichkeit gedacht werden. Welche Konsequenzen dies für ein liberales vs. kommunitaristisches Verständnis von Person und/oder Persönlichkeit hat, erörtert der Verfasser leider nicht.

Für Stirmin Stekeler-Weithofer entspringt Nietzsches Entwurf des neuen, des Über-Menschen seiner Einsicht in den Widerspruch zwischen dem schopenhauerschen unerkennbaren Willen an sich und dem interessellosen Wissen sowie in das Problem universaler Sympathie. Gegen den Appell zum Altruismus stelle er die Frage, wer ihn zu wessen Nutzen äußere. Ohne Zentrierung im guten Leben des Einzelnen sei die allgemeine Aufforderung zur Steigerung des Glücks möglichst vieler Lebewesen nicht sinnföähig. Gott sei an seinem Mitleiden gestorben, weil das Ideal des Guten im Altruismus seinen Sinn eingebüßt habe: Wem allein die Sorge um das Glück der anderen Sinn und Wert verleihen solle, der verzehre sein eigenes Glück im Besorgen des fremden. Diese Einsicht erhebe Einspruch nicht nur gegen christliche und sozialistische, sondern auch gegen nationalistische Aufforderungen zum Verzicht zugunsten anderer, weil sie für einen diffusen vermeintlichen, möglicherweise nur künftigen allgemeinen und dezentrierten Nutzen dem eigenen Leben letztendlich den Sinn entzögen. Stattdessen gelte es, den Sinn allen Tuns im gegenwärtigen Leben der einzelnen Person zu zentrieren: als Sorge um ihr eigenes Dasein und als eigenständige Wertschätzung des Guten. Dabei nehme die Anerkennung der Verpflichtung zu dieser Sorge den Charakter einer Selbstverpflichtung der jeweiligen Person an.

Der Niedergang der christlichen Ethik zur säkularisierten Moral des *common sense* finde Nietzsches Verachtung, weil seiner Ansicht nach hierdurch der Unterschied im Verhalten von Mensch und Tier nivelliert werde zu dem der menschlichen Herde: Es gelte allein noch das kleine, augenblicksgebundenen

höchster Monade und jedem Menschen als Einzelmonade. Im „Neuleibnizianismus“ A. Kozlovs, S. Askal'dovs, L. Lopatins und N. Losskijis erkennt Evlampiev besonders tiefe Spuren von Leibniz' monadologischem Personenentwurf. Die Differenz zwischen von Leibniz geprägter russischer und westlicher Personalität habe Semen Ludvigovič Frank in seinem Buch *Duša človeka* (1918) ausgeführt. Vgl. die dt. Übersetzung: Simon L. Frank, *Die Seele des Menschen. Versuch einer Einführung in die philosophische Psychologie*. Mit einer Einleitung von Peter Schulz und Stefanie Haas, Freiburg: Alber 2008. Erstaunlicherweise übergeht Igor' Evlampiev diese Leibniz-Rezeption in seinem Beitrag zum Menschenbild in der russischen Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts im vorliegenden Band völlig.

Glück. Großes, nachhaltiges Glück verlange dagegen Freiheit und Autonomie der Person. Sie entwerfe Nietzsche als „Idealbild einer selbständigen Person, die ihre Begrenztheiten, ihre natürliche und kultürlliche Weltlichkeit und Geschichtlichkeit anerkennt“ (80).²⁵ Deren Instrumente seien „freie ‚Disziplin‘“ und „‚Selbstzucht‘“ (ebda.). Stekeler-Weithofer deutet die Gleichsetzung des Übermenschen mit dem Arier oder Germanen als Irreführungen, wenn nicht „Selbsttäuschungen“ (ebda.) Nietzsches, der alles andere gewesen sei als ein Antisemit.

Autonome Personen seien für Nietzsche solche, die sich verpflichten könnten, weil sie ihre Verpflichtungen auch erfüllten – freilich in einer Gemeinschaft freier Menschen. Hier sei eine Wir-Autonomie vorausgesetzt, die schon Hobbes und Kant als einzige akzeptable Grundlage für rechtliche und moralische Verpflichtungen entworfen hätten. Dabei gehe es um die Überwindung von Reue und Rache, die beide in die Vergangenheit gerichtet seien zugunsten eines Handelns, das sie überflüssig mache. Diese Einstellung münde letztlich in die Anerkennung der ‚Ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ und somit der immanenten Endlichkeit des Seienden, weil es zur Bejahung des eigenen Tuns eines jeden führe, zumal zur Erklärung, er werde auch künftig stets wieder so handeln, wie er bereits gehandelt habe. Die Folge sei der Grund für einen Stolz, der das Ethische des Verhaltens ins Ästhetische wende.

So plausibel, weil in sich stimmig, hier Nietzsches Projekt des Übermenschen – in einem bewundernswerten Rettungsversuch, der sicherlich eher für ein liberales als für ein kommunitaristisches Menschenbild votiert – auch vorgeführt wird, es bleibt die Frage, weshalb er sich (abgesehen von seiner Deformation im Nationalsozialismus) nicht durchgesetzt hat. Hier liegt im gegebenen Kontext ein Mangel des Beitrags, da auch jene Momente unaufgedeckt bleiben, die in späteren Entwürfen von Person und Personalität aufgegriffen wurden und angesichts kontroverser Personen- und Personalitätskonzepte der Gegenwart von Belang sind.²⁶ Es ist bemerkenswert, dass Nietzsches Projekt in Victor Molchanovs Aufsatz (92-114) über die Rede vom Ich und die Hypertrophie des Ich in

²⁵ Hier hätte ein Blick auf das Werden von Nietzsches Begriff der Persönlichkeit nicht geschadet, das sich dessen Antrittsvorlesung *Über die Persönlichkeit Homers* (1869) ablesen lässt: „Ist somit aus einer Person ein Begriff oder aus einem Begriff eine Person gemacht worden? Dies ist die eigentliche ‚homerische Frage‘, jenes zentrale Persönlichkeitsproblem.“

²⁶ Es fehlt jegliche Rücksicht auf die aktuelle Nietzsche-Forschung, etwa auf Michael Steinmann, Personalität als notwendige Bedingung, in: ders., *Die Ethik Friedrich Nietzsches*, Berlin: De Gruyter 2000, 146-163. Hinzuweisen ist zusätzlich auf die russische Nietzsche-Rezeption vor den Revolutionen von 1917 und nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion infolge ihrer provokativen Wirkung mit Blick auf die Profilierung des Personalismus. Vgl. Semen Frank, *F. Niče i etika*, „ljubvi k dal'nomu“ (1902); Bernice Glatzer Rosental (ed.), *Nietzsche in Russia*, Princeton: Princeton University Press, 1986; V.P. Šestakov, *Niče i ruskaja mysl'*, in: ders., *Rossija i Germanija. Opyt filozofskogo dialoga*, M. 1993, 280-306; Bernice Glatzer Rosental (ed.), *Nietzsche and Soviet Culture: Ally and adversary*, Cambridge: Cambridge University Press 1994.

der Phänomenologie, zumal Husserls und Špets, nur am Rande als darin im Einklang mit Marx stehende Kritik der Autonomie von Subjekt und Bewusstsein erwähnt wird (93) und Dietrich Busses einlässliche Abhandlung über Begriffs-, Diskursgeschichte und historische Semantik des philosophischen Terminus „Person“ (115-144) ihn nicht einmal erwähnt!

Victor Molchanov denkt in seinem inspirierenden Beitrag den phänomenologischen Entwurf von Person und Personalität weiter, wobei er von der Frage ausgeht, welche Funktion das Ich in der natürlichen Sprache einerseits und in den philosophischen Entwürfen andererseits erfülle. Dabei qualifiziert der Philosoph die scharfe Trennung zwischen der Fiktion des Ich-Zentrums und einer sachlich orientierten Bewusstseinsseinheit als „Hypertrophie des Ich“ (92). Scheler, Heidegger und Sartre stellten die „ego-zentrische“ (93) Grundlegung des Philosophierens in Frage, Heidegger etwa durch die Einstellung aufs ‚Dasein‘.

Molchanov weist darauf hin, dass die Einführung des ‚reinen Ich‘ statt des empirischen Ich in Husserls *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* in Deutschland als Verrat, von Špet dagegen zunächst als Gewinn verbucht wurde. Es gehe dabei um das Ersetzen von Unterscheidungserfahrung durch Quasisubstanzen, z.B. reines Ich, reinen Bewusstseinsfluss und die Rolle der Ich-Sprache. Der Abgrenzung von Husserls Typologie des Ich gegen die Jamesche folgt eine Untersuchung der in Husserls Phänomenologie dominanten Ich-Rede. Die komplexe Ich-Erscheinung spitzt Husserl in den *Logischen Untersuchungen*, wie Molchanov zeigt, auf ein zeitliches Phänomen zu:

Das Ich im Sinne der gewöhnlichen Rede ist ein empirischer Gegenstand [...]. Scheiden wir den Ich-Leib vom empirischen Ich ab, und beschränken wir dann das rein psychische Ich auf seinen phänomenologischen Gehalt, so reduziert es sich auf die Bewußtseinseinheit [...].²⁷

Dieser Bewusstseinsseinheit hat Husserl jene homogenisierende Zeitlichkeit zuerkannt, die alle Erlebnisse für das Bewusstsein in einen einzigen Strom integriert. Freilich lasse die Metapher des Stroms jene Stabilität und Endlichkeit vermissen, die jeder Erfahrung eigne. Während das Strömen des Erlebens nicht beginnen und enden könne, erwirke die Rede vom Ich die Rückkehr der Endlichkeit von Erfahrung. Anders als die Rede vom Bewusstseins- oder Erfahrung-Strom sei die Rede vom Ich indes prinzipiell unmetaphorisch.²⁸

²⁷ Edmund Husserl, *Philosophische Untersuchungen*, Bd. 2, Tl. 1, Den Haag 1984, 363.

²⁸ Diese These von der Unbildlichkeit des Ich bedürfte näherer Untersuchung. Gilt sie auch für Husserls bekannten Absatz, der den „generativen Zusammenhang“, durch den „die Welt in ihrer sukzessiven Zeitlichkeit ihre Seinsgeltung auslegt“ als „offenen Zusammenhang der Kommunikation“? „Ich sage aus, was ich als seiend vorfinde, was ich als Seinssinn in Geltung habe, in aktuelle Geltung setze als Index für seinen Horizont, der für mich besagt: Ver-

Weiter untersucht Molchanov die impliziten und expliziten Implikationen dieses reinen Ich, wobei dem ‚Ich bin‘ der Anspruch auf Evidenz zuerkannt wird. Husserl sage sich los von der verschiedenen Gerichtetheit der primären und sekundären Wahrnehmungsakte bei Brentano, bestimme aber das reine Ich als jene subjektiv orientierte Seite des Erlebens, die, als „Transzendenz in der Immanenz“ (108), nur in der Ich-Rede Ausdruck finden könne. Zugleich solle es aber ohne Namen bleiben, weil es gegenstandlos sei und eben nur sich selbst als reines Ich konstituiere. Und so müsse der Mensch, um sich als Mensch zu erfahren, stets aufs Neue in die Unendlichkeit der Erfahrung eintreten. Allein jedes singuläre ‚ich denke‘ könne das Wissen begründen, was dieses ‚reine Ich‘ sei.

Zugleich bilde das reine Ich als in sich selbst Ununterscheidbares (Individuelles) jene Größe, die den Unterschied zwischen intentionalem Erlebnis und Ich-Vorstellung treffe. Dies aber bewirke, so Molchanov, dass Husserls empirisches Ich nie „völlig empirisch“ (112) (gewesen) sei, was freilich Husserls eigene Beschreibung der Erfahrungs dualität verberge. Diese Fiktionalität könne in der Rede vom Ich nicht zur Erscheinung gebracht werden, vielmehr bleibe sie in ihr unausweichlich verborgen. Diesen Mangel führt Molchanov abschließend auf eine Vermengung von Unterscheidungshierarchien zurück, die durch die (wohl im Gang des Nachdenkens über die Ich-Hypertrophie gemachte) Unterscheidungserfahrung vermieden werden könne. Löst sich, ist dieser Option entgegenzuhalten, diese Erfahrung der Unterscheidung nicht ihrerseits wieder auf in ein Element des Erlebnis-„Stroms“?

Eine übergreifende (im Grunde meta-methodologische) Position beansprucht Dietrich Busses Beitrag „Begriffsgeschichte – Diskursgeschichte – Linguistische Epistemologie“ (115-142). Am Beispiel des Ausdrucks „Person“ führt der Germanist noch einmal vor, was er an anderer Stelle bereits als Kritik an herkömmlicher Begriffsgeschichte zu zeigen versuchte.²⁹ Zunächst beklagt er, traditionelle Begriffsgeschichte, wie sie das Lemma „Person“ im *Historischen*

mögen, das immer wieder zu identifizieren in vertrauten synthetischen Wegen, die vorgezeichnet und zu begehen sind für mich. Mein Leben ist durchaus Leben in Vermöglichkeiten, durchaus ein Leben intentionaler Synthesis, einer passiven Synthesis, die vielfältige Fortgangsrichtungen hat, in jeder Richtung, die verwirklicht wird, urzeitigend ist im urphänomenalen Strom. Diese passive Verlaufsstruktur <ist> aber vom wachen Ich, dem der Aktivitäten bzw. Vermögen, aktiv dirigiert, wobei aber alle Aktion ihren Horizont der Vermöglichkeiten hat.“ (Edmund Husserl, Texte aus dem Zusammenhang der Entstehung und ersten Umarbeitung der „Cartesianische Meditationen“ März 1929 bis März 1930, in: ders., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Gesammelte Werke*, Bd. XV, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973, 203) Eignet dieser passiven Synthese, deren Potentialität an eine uranfängliche Genese oder besser Produktion von Zeit als „Strom“ gebunden wird und dem Ich erst die Chance für Kontinuität eröffnet, kein bildlicher Charakter?

²⁹ Dietrich Busse, Begriffsgeschichte oder Diskursgeschichte? Zu theoretischen Grundlagen und Methodenfragen einer historisch-semantischen Epistemologie, in: Carsten Dutt (Hg.), *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Heidelberg 2003, 17-38.

Wörterbuch der Philosophie praktiziere, übergehe das Thematisieren von Nachbar-Termini, die allerdings – so die genannten Ausdrücke ‚Ich‘ (Bd. 4, 1-18), ‚Selbst‘ (Bd. 9, 292-314) ‚Identität‘ (Bd. 4, 144-151) und ‚Subjekt‘ (Bd. 10, 371-431) – ihrerseits im genannten Standardwerk über ausgedehnte eigene Artikel verfügen.³⁰

Der didaktische Gestus dieses Aufsatzes sticht als Teil des belehrenden Habitus ab gegen die Fragehaltung anderer Beiträge. Wer den sieben Elemente umfassenden Methodenkatalog Busses (119) nur annäherungsweise befolgen wollte, müsste statt eines in diese Anthologie im Schnitt weniger als zwanzig Seiten umfassenden Beitrags ein Buch von mehr als 200 Seiten schreiben. Sie ergäben Tausende Seiten Diskursanalyse der Ausdrücke „Person“ und „Personalität“.

Wer an Busses Aufsatz die Probe aufs Exempel macht, erfährt als Neuigkeit über die Methode der Diskursgeschichte von ‚Person‘ und ‚Personalität‘: „Jede Artikulation eines Gedankens bedarf der Form eines sprachlichen Zeichens, der Formierung und Formulierung eines Satzes, eines Textes“ (133). Zur Sache behauptet Busse: „So sind auch im Konzept der Person die Elemente, die diese Konzepte ausmachen (juristische, sozialpolitische, staatspolitische, ethische, individualpsychologische, identitätsphilosophische) immer mehr oder weniger austauschbar gewesen“ (136). Dem wird weder zustimmen, wer den Artikel „Person“ im genannten Wörterbuch noch, wer die Beiträge des hier besprochenen Sammelbandes gelesen hat. Da in der europäischen Kulturgeschichte der Ausdruck *persona* jahrhundertlang für den christlichen Gott, genauer: die Konstituenten der göttlichen Trinität, reserviert war (vgl. die Beiträge von Chernjakov und Wenzler), haben dort juristische, sozial- und staatspolitische sowie individualpsychologische Momente kaum eine Rolle gespielt, wohl aber die von Busse übergangenen theologischen! Wenn der Verfasser selbst „das Fazit“ zieht „dass die Ausbildung von Wissensrahmen wie denjenigen, die mit dem Entstehen von so etwas wie ‚Person‘ (als Größe eines Bewusstseins eines Individuums von sich selbst) verknüpft sind, auf denselben kognitiven bzw. epistemischen Prinzipien beruhen, die auch für die Ausbildung einer Sprache, von sprachlichen Ausdrücken und damit Konzepten, Texten und Diskursen konstitutiv sind“ (137), lässt sich in dieser Formulierung „so etwas wie Person“ (!) durch „Bedeutung“, „Wert“, „Sinn“, „Zeichen“, „Text“, „Sprache“ usw. ersetzen. Busses Bestimmung ist äußerst unspezifisch und trägt wenig bei zur Klärung des Gegenstandes. Zudem fällt seine Kern-Bestimmung von Person außergewöhnlich eng aus: „Größe eines Bewusstseins eines Individuums von sich selbst“ (137). Aufs individuelle Selbstbewusstsein hat keiner der in diesem Buch verhandelten Philosophen, Theologen sowie Psychologen und auch kein anderer Beiträger des

³⁰ Der Nutzer dieses Glossars ist deren Herausgebern jedenfalls dankbar, dass sie statt eines einzigen Netz-Artikels Einzelbeiträge zur Geschichte der jeweiligen Begriffswörter bieten.

Bandes die Begriffe ‚Person‘ oder ‚Personalität‘ verengt. Bemerkenswert ist Busses Beobachtung, dass der Begriff Person mittlerweile – wie der Band selbst zeigt – zu einer „diskursiven Grundfigur“ (138) geworden ist.

Inspirierend zeichnet am Beginn des zweiten Blocks Aleksej Chernjakov Heideggers Bedeutung für den Personalismus der russischen Theologie des 20. Jahrhunderts nach (145-155). Dabei kommt vor allem Vladimir Loskij zur Sprache, der Heideggers ‚negative Analogie‘ (147) der Ersetzung von Begriffen wie ‚Subjekt‘, ‚Substanz‘ und ‚Kategorie‘ durch das Sein des Daseins rezipiert hat. Heideggers Ausdruck „Vorhandenes“ bezeichne das, was in der herkömmlichen Ontologie die zuvor genannten Terme bedeuteten. Nicht ohne Grund wendet Chernjakov ein, auch Aristoteles’ Schrift *Von der Seele* habe die Möglichkeiten und Vermögen des Menschen bereits ins Blickfeld gerückt. Allerdings sei die hermeneutische Wende neu, insofern sie die Position des Beschreibenden in die Beschreibung aufnehme. Dies gehe einher mit dem Abbau des neuzeitlichen Subjektbegriffs als ontologischer Basis. Freilich führt Chernjakov zufolge der Begriff der Sorge fürs Sein in eine Sackgasse, da er ungeeignet sei, die Spezifik des Seins als Existenz zu artikulieren. Dies misslinge, weil die Sprache der Fundamentalontologie den temporalen Charakter des Seins zu profilieren suche, ohne die dafür erforderlichen Ausdrucksmittel vorzufinden. Heidegger habe ihre Aufgabe so formuliert: „[...] die Sprache des Seienden als Sprache des Seyns zu sagen“.³¹

Dem Existenzialisten sei bei der Untersuchung der Aussagemöglichkeiten über das Seiende die Spracherfahrung der Ostkirche entgangen. Als man dort die drei göttlichen Hypostasen gegeneinander absetzte, habe man den Begriff der Materie gemieden und unter Rückgriff auf Aristoteles die Existenz (*hyparxis*) als „Energie“, als das Zeitmoment implizierende aktiv wirksame Wirklichkeit entworfen. Das Erscheinen des Dings sei dann identisch mit seiner Existenz als *hyparxis*, wohingegen ihre Natur als ihr allgemeines Wesen *nicht* erscheinen könne: Um zu erscheinen, müsse sie hypostasiert werden.

Am Beispiel des Willens zeigt Chernjakov die Differenz zwischen seiner Allgemeinheit als natürlicher vernünftiger Wille und seiner gnomischen Konkretheit im einzelnen Willensakt, durch den er als Eigen-Wille persönlich wird. Der Wille hebe sich nicht (wie bei Kant) als Form ab gegen die Materie, auf die er gerichtet sei, er unterscheide sich bei Maximus dem Bekenner vielmehr als begehrenshaltiges personales Wie des Willens von der inneren Form seiner energetischen Verfasstheit. Die Hypostase werde nun als der einheitliche Ursprung der Energie gefasst und führe zum Entwurf der „Bewegung der Natur in der Hypostase“ (153). Dabei seien die vielfältigen Energien weder als Elemente der

³¹ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*. Gesamtausgabe, Bd. 65, Frankfurt am M. 1994, 78.

Natur zu bestimmen noch als ihre Bestandteile oder Akzidentien respektive Modi, sondern als „Daseinsweise (*tropos hyparxeos*) der Natur“ selbst (ebda.).

Losskij habe nun versucht, dieses ostkirchliche energetische Verständnis der Person an Heideggers existenziale Analytik anzunähern. Er hat in der Tat eingeräumt, der Begriff der menschlichen Person sei nicht zu formulieren: Sie sei letztlich „die Nichtreduzierbarkeit des Menschen auf seine Natur“ (153). Chernjakov ist der Auffassung, mit der Metaphysik der östlichen Kirchenväter sei auch deren Entwurf der Person wie schon von den älteren neuzeitlichen Philosophen so noch von Heidegger außer Betracht gelassen worden. Dies gelte auch für Aristoteles' Rede von der „vielfachen Faltung des Seienden“ (*Metaphysik E2*) und *energeia* als Sinnaspekt des Seins. Ob die „Zeitwörtlichkeit des Seins“ (154) tatsächlich in der mit stoischen und neuplatonischen Motiven angereicherten ostkirchlichen Theologie genauer artikuliert ist als in Heidegger *Sein und Zeit*, müssen freilich künftige Studien erweisen. Gerade das Eröffnen dieser Forschungsperspektive bildet jedoch eine der Stärken dieses Beitrags.

Während der russische Beiträger so auf die Differenzen zwischen ost- und westkirchlicher Personenauffassung abhebt, betont der deutsche, Ludwig Wenzler, in seiner dicht geschriebenen, materialreichen Studie „‚Persona‘ und ‚hypostasis‘. Zum Personalitätsverständnis in der Ost- und Westkirche“ (157-169) die gemeinsame Grundposition beider Kirchen. Dabei geht der Theologe von Kants am Schluss der *Kritik der praktischen Vernunft* geäußerten Einsicht in die Unsichtbarkeit der „Persönlichkeit“ aus, fasst diesen Ausdruck aber als ‚bedeutungsanzeigenden‘ Begriff im Sinne Husserls. Die Unterscheide kennzeichnet er angesichts grundlegender Übereinstimmungen nur als „Akzentsetzungen“ (158).

Entscheidend für den Personen-Entwurf sei das „dialogisch-personale Verhältnis“ (159) zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus. Zu seiner sprachlichen Artikulation hätten die griechischen Begriffswörter *prosopon*, *hypostasis* und *physis* sowie ihre lateinischen Äquivalente *persona*, *substantia* und *natura* bereit gestanden. Hierbei sei dem Begriffswort *hypostasis* besonderes Gewicht zugefallen, weil es, wie etwa bei Johannes von Damaskus, das Mit- und Ineinander der Konstituenten des trinitären Gottesentwurfs zu leisten hatte. So müsse sich die einzelne Person nicht etwa gegen die anderen absetzen, sondern sei gerade dadurch Hypostase, dass sie jene in sich selbst leben lasse. Der *filioque*-Streit, der ja zur Trennung der beiden Kirchen voneinander führte, laufe letztlich nur darauf hinaus, dass Rom eher die *Einheit* der Gottes-Personen betone und Byzanz mehr ihre *Unterschiedlichkeit*.³²

Drei Momente der Personalität hebt Wenzler bei seiner Rekonstruktion der theologischen Karriere des Begriffs heraus, die er bis zu lehramtlichen Äußerun-

³² Diese Bestimmung des Unterschieds westlicher und östlicher Verfahrensweise liegt bemerkenswerterweise quer zur slawophilen Betonung slawischer Einheitlichkeit und westlicher Vielfalt (z.B. bei Danilevskij).

gen des gegenwärtig amtierenden Papstes verfolgt: 1. Einmaligkeit, die dem Streben der antiken Philosophie nach Allgemeinheit zuwiderlaufe, und mit der Namengebung einhergehe,³³ 2. Relationalität, d.h. Bezogenheit des Ich mit dem Du im Wir (*communio*) durch Identität und Alterität auf die göttliche Trinität, 3. Gottebenbildlichkeit (*bogopodobie*) als besonders in der Ostkirche, doch auch im Liebesentwurf Vladimir Solov'evs und bei Christos Yannaras profiliertes Kennzeichen der Vergöttlichung des Menschen.

Die anderer, der juristischen Begriffstradition entspringender Perspektive bezieht Alexander Haardt in die umsichtige Darstellung von Vladimir Solov'evs Fürsprache für die Verrechtlichung menschlicher Beziehungen in seinem Beitrag „Personalität in Recht und Moral. VI. Solov'evs Begegnung mit Kant“ (171-190) ein. Er stellt sie sowohl Lev Tolstoj's fundamentalistischem christlichem Ziel der Überzeugung allein durch Rede sowie Boris Čičerins Rechtsphilosophie mit ihrer klaren Trennung zwischen Recht und Moral gegenüber. Solov'ev sei es darum gegangen, Kants Vernunftethik mit Schopenhauers Gefühlsethik zu vermitteln.

Solov'ev erhebe das Personalitätsprinzip zur Grundnorm seiner Sozialethik. Kant zufolge soll ja jede Person sich selbst und andere als Selbstzweck behandeln. Solov'ev entwerfe nun eine Theorie des Naturrechts, die Maßstäbe zur Beurteilung von sozialen Strukturen und Institutionen vermittele. Dabei setzt Freiheit Gleichheit voraus. Recht aber entstehe dann, wenn die freie Handlung des Einzelnen auf eine ebenso freie Handlung des anderen treffe. Der Respekt, den eine Person von anderen für seinen Handlungsspielraum erwarte, erfordere dieselbe Rücksicht auf die Handlungsspielräume der anderen. Zugleich entstehe Recht als Balance zwischen dem sozialen Interesse am Gemeinwohl und dem Einzelinteresse an der persönlichen Freiheit.

Die Zwangsbefugnis des Strafrechts wird nicht nur aus dem Schutzbedürfnis des Opfers, sondern auch dem des Täters hergeleitet, der Anspruch darauf habe, über das Unrecht seiner Handlungsweise zur Einsicht gebracht zu werden. Insofern das Instrumentalisierungsverbot leitend sei, greife Solov'ev auf das Kantische Personalitätsprinzip (niemanden als bloßes Mittel zu behandeln) zurück. Dabei kommt Solov'ev allerdings sowohl zur Ablehnung der Todesstrafe als auch lebenslänglicher Verurteilung, weil anderenfalls das Recht des Täters zugunsten des Gemeinwohls angetastet würde. So rückt das Ziel der Resozialisierung des Täters ins Zentrum der Strafe. Begründung und Maß der Strafe müssten im Interesse der Person des Täters als Selbstzwecke behandelt werden. Hier-

³³ Hier hätte die Taufe als Individualisierungsakt berücksichtigt werden können, der zugleich ‚auf den Namen Jesu Christi‘ und auf den Eigennamen der getauften Person geschieht; vgl. Christian Lange, Clemens Leonhard, Ralph Olbrich (Hrsg.), *Die Taufe. Einführung in Geschichte und Praxis*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008. Ein eigener Beitrag über Name und Person (resp. Personalität) hätte den Band bereichert.

in trifft sich Haardt mit Wenzler: Die unverletzliche Würde des Menschen entspringe bei Solov'ev dem Prinzip der Gottebenbildlichkeit der menschlichen Person.³⁴

Noch strikter der juristischen Perspektive des Personalitätsdiskurses verpflichtet ist Nikolaj Plotnikovs konziser Beitrag „Person‘ und ‚Eigentum‘. Zur Axiomatik der Personalität in der (west-)europäischen und russischen Philosophie“ (191-206). In einer explizit axiologischen Betrachtungsweise fasst er die Begriffe „Person“ und „Eigentum“ als Instrumente der Selbstbeschreibung moderner Gesellschaften, die ihnen auch eine Abgrenzung „demokratischer“ von „totalitären“ (S. 191) Sozialsystemen gestatte. Gerade diese in russischen und westeuropäischen Diskursen des 19. und 20. Jahrhunderts geläufigen Urteile gelte es philosophisch zu durchleuchten, zumal die Biotechnologie die Frage des Eigentums am eigenen Körper in ein neues Licht rücke.

Zu diesem Zweck entfaltet Plotnikov eine Typologie der Konzeptualisierung von Personalität in eine epistemologische, eine psychologische, eine religionsphilosophische, eine ästhetische sowie eine praktisch-philosophisch ethische und politische, die für seine Untersuchung die entscheidende sei. Sie verknüpfe die Person als Einzelwesen mit dem Eigentumsbegriff, indem sie diese zu ihrem eigenen Eigentümer erkläre. Dabei kämen zwei Axiome zur Geltung, das der Personalität und das der Differenz von Person und Sache, die der Person das in Macphersons Begriff „possessive individualism“ gefasste Recht einräume, nach eigenem Gutdünken über Gegenstände zu verfügen. Die Entwicklung dieses Konzepts wird nun von Locke über Kant und Hegel bis zu Stirner verfolgt, der das Band zwischen Person und Eigentum in den Rang einer „Metaphysik der Subjektivität“ (197) erhoben habe. Dagegen stellte Marx bekanntlich das Recht auf Privateigentum an Produktionsmitteln in Abrede.

Gegen das Vorurteil, die Ablehnung der Institution des Privateigentums in der russischen Kultur sei Erbe des Sozialismus, wendet Plotnikov ein, die Negation des Besitzindividualismus sei vielmehr gemeinsamer Bestand antiwestlicher russischer Kulturkonzeptionen gewesen. Von Kireevskij lasse sich diese Linie über Gercen bis Berdjajev verfolgen, der für das russische Bewusstsein statt des Eigentums das Verhältnis „zum lebendigen Menschen“ (200) für relevant erklärt habe. Mehr Überzeugung kommt für den Verfasser der Darstellung des politischen Philosophen und Historikers Boris Čičerin zu, der auf die nichtökonomische Grundlegung des Eigentumsbegriffs in der russischen Geschichte verwiesen habe, da das Eigentum im Grunde in staatlicher Hand verblieben und nur als Entlohnung für Staatsdienste verliehen worden sei. Dagegen habe Katharina II. die Verselbstständigung des Eigentumsrechts nach westlichem Vorbild vollzo-

³⁴ Hier wünschte man sich einen Vergleich mit der auf dem Prinzip von ‚Gerechtigkeit als Fairness‘ gründenden Rechts- und Moralphilosophie von John Rawls.

gen und die Leibeigenen nun unter die tatsächliche Verfügung Ihrer Eigentümer gestellt. Gegen diese Verwestlichung habe die russische politische Öffentlichkeit des 19. Jahrhunderts von Kireevskij bis Lev Tolstoj, Vladimir Solov'ev und Gustav Špet die Idee der Person und der Personenrechte weiterhin in Opposition zur Institution des Eigentums gestellt. Špet mache die Konstruktion von Ich-Identität geradezu abhängig vom Kommunikationsverhältnis mehrerer Bewusstseine. So ergebe sich die allgemeine russische Auffassung, die philosophische Explikation des Eigentums lasse sich nicht aus der Relation der Einzelperson zur Sache herleiten,³⁵ sondern nur aus den Beziehungen zwischen mehreren Personen. Das Problem der Person-Eigentums-Beziehung, so das Resümee Plotnikovs, eröffne nicht allein Chancen für das Überdenken der Vorstellung uneingeschränkter Sachherrschaft, sondern auch für eine Debatte über Personenbegriffe, die auch Traditionen und Kulturen in den Personalitätsdiskurs einbezieht, die vom Besitzindividualismus freistellen.

Den juristischen Aspekt des Personenbegriffs greift auch Andrej Meduševs-kijs Beitrag „Der Staat als juristische Person. Eine vergleichende Begriffsstudie zur Theorie des Staates“ (207-223) auf. Bereits der Titel zeigt an, dass sein Gegenstand quer liegt zur Grundfrage des Bandes: Hier geht es nicht um eine Klärung der Begriffe „Person“ und „Personalität“, sondern um die Folgen der Anwendung des Begriffs „juristische Person“ auf den Staat. Für die staatsrechtliche Perspektive ist von besonderem Interesse, dass Leibniz wohl als erster und gerade mit Blick auf Deutschland den Staat als *persona civilis* definiert hat (215). Das von Kant und Hegel für den Rechtsstaat gelegte rechtsphilosophische Fundament habe Paul Laband durch die Unterscheidung von formalem und materiellem Recht für die Verfassungsdebatte anwendbar gemacht. Sie sei auch von den Staatsrechtlern Sergej Morumcev und Fedor Kokoškin 1905-1907 beim Entwurf der ersten russischen Verfassung genutzt worden.

Die Theorie des Staates als Person bildet Meduševs-kij zufolge den Versuch, unter den Bedingungen von Transformationsgesellschaften in der Situation einer Verfassungskrise einen rechtspolitischen Kompromiss zu finden, der ein rationales Modell des „starken Staates“ (223) mit dessen rechtsstaatlicher Begrenzung verknüpft. Sie überträgt dabei Grundbegriffe des Privatrechts, nämlich der juristischen Person und des Rechtsverhältnisses, auf öffentliches Recht. Da auch hier im Grunde die Ergebnisse zweier bereits vorliegender Studien zusammengefasst werden,³⁶ überwiegt erneut die belehrende Haltung gegenüber dem fragenden Gestus. Der Laie im Bereich der Staatsrechtsgeschichte muss sich zu-

³⁵ Allerdings schützte die („Stalinsche“) Verfassung der UdSSR von 1936 erstmals wieder ausdrücklich das Erbrecht am persönlichen Eigentum.

³⁶ Andrej Meduševs-kij, *Teorija konstitucionnyh ciklov*, Moskau 2005; ders., *Russian Constitutionalism. Historical and Contemporary Development*, London, New York 2006.

dem beim Urteil über die Frage zurückhalten, ob das Staatsrecht im Verlauf eingreifender Änderungen der staatlichen Ordnung tatsächlich regelmäßig bestimmte Phasen durchläuft, die Meduševskij „Zyklen“ nennt und denen er solchermaßen sogar einen repetitiven Charakter verleiht.

Igor Evlampievs Beitrag „Die Auffassung vom Menschen in der russischen Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Phänomenologische Quellen und Parallelen“ (225-240) führt zurück ins Fahrwasser religionsphilosophischer Anthropologie. Er geht dabei aus von der Kritik am Entwurf des Menschen als Teil und nicht einem Ganzen des Seins, die zunächst in der russischen Philosophie der All-Einheit Solov'evs aufscheint, dann aber auch Gedanken Nietzsches, Bergsons und Husserls aufgreift und sich in Semen Franks Personalitätskonzept manifestiert.³⁷ Dabei beschränkt sich der Verfasser weitestgehend auf die Analyse des Personenkonzepts Semen Franks, die er zudem weniger am frühen Werk *Die Seele des Menschen* (*Duša Človeka*, 1917) untersucht als an der späteren Arbeit *Das Unergründliche. Einführung in die Philosophie der Religion* (*Nepostizimoe. Ontologičeskoe vvedenie v filosofiju religii*, 1939³⁸). Frank ergänze Husserls Phänomenologie des Seins als philosophischer Grundlage der Wissenschaften um das Projekt einer Philosophie, die als Basis „einer religiösen Weltanschauung“ (233) dient. Wenn Evlampiev selbst das Vorhaben Franks dabei als „mystische Komponente“ (ebda.) bezeichnet, provoziert er die Frage, ob hier nicht doch etwas ganz anderes vorliegt als in der Phänomenologie Husserls.

Evlampiev zeigt selbst, dass Husserls Begriff „absolutes Bewusstsein“ ein nicht-metaphysischer Terminus ist, da dem Phänomenologen zufolge „die Immanenz Gottes im absoluten Bewußtsein nicht als Immanenz im Sinne des Seins als Erlebnis gefasst werden kann“ (231). Davon hebe sich Franks Entwurf des menschlichen Bewusstseins bereits in der *Seele des Menschen* grundsätzlich ab;

³⁷ Oben (Fn. 20) wurde bereits darauf hingewiesen, dass Evlampiev hier leider die Einsichten völlig ausblendet, die er mit Blick auf die inspirierende Rolle Leibniz' ein Jahrzehnt zuvor gewonnen hatte. Im Aufsatz „Russkaja filosofija, ee charakternaja osobennost' i zadača“ (in: Semen L. Frank, *Russkoe mirovozzrenie*, SPb 1996) sowie in „Wesen und Richtlinien der russischen Philosophie“ (in: *Gral*, 1925, 8, 384-394) hat Frank selbst die Bedeutung von Leibniz' Philosophie für das russische Denken herausgestellt.

³⁸ Vgl. die dt. Ausgabe: Semen L. Frank, *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion*. Herausgegeben und eingeleitet von Alexander Haardt, Freiburg, München: Verlag Karl Alber 1995. Es ist bedauerlich, dass Franks einschlägige spätere Arbeit *Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins* (Freiburg: Alber 2004, russ.: *Real'nost' i človek. Metafizika človečeskogo bytija*, Paris: YMCA-Press 1956, M.: Respublika 1997) nicht in die Betrachtung einbezogen wurde, da hier für jeden einzelnen Menschen der ihn notwendig übersteigende Entwurf der „absoluten Person“ als „Urgrund des Personenprinzips“ (*Die Realität und der Mensch*, 253) entworfen wird. Zu Franks Persönlichkeitsentwurf ist jüngst erschienen: Anne Rörig, *Personalismus versus All-Einheit. Philosophie des Dialogs und der Begegnung bei Semen Frank*, Berlin usw.: Lit-Verlag 2010.

ihm sei das Vermögen zuerkannt, neben den Seinsformen der gegenständlichen Welt und des Menschen auch die des Absoluten, d.h. Gottes zu erfassen. Allerdings begreift Frank das Innere des Menschen im Grunde gar nicht als Bewusstsein, weil es als solches Bestandteil einer Relation wäre, die etwas außerhalb von sich selbst voraussetzte, ohne dass es nicht sein könnte. Dieses Andere müsse aber im eigenen Inneren präsent sein und könne überhaupt nicht durch das Bewusstsein vermittelt sein.

In der Hauptschrift über das Unergründliche bestimmt Frank das im Gegensatz zum gegenständlichen Sein entworfene innere, seelische Sein des Menschen dann als „Für-Sich-Sein des Unergründlichen“ (*nepostižimoe*)³⁹. Ihm komme anders als den Seinsformen der gegenständlichen Welt statt Faktizität die Potentialität des Werdens zu. Als weiteres Merkmal spricht Evlampiev dem Für-Sich-Sein „Subjektivität“ (234) zu. Hier ist zu fragen, ob sich das Subjekt solcher Subjektivität nicht dadurch grundsätzlich unterscheidet vom Subjekt-Begriff traditioneller Philosophie, dass es dem Objektiven nicht strikt entgegengesetzt sein kann, weil es an der Schwelle von Sein und Nichtsein steht.⁴⁰

Im Konzept der Unergründlichkeit findet Evlampiev insofern Spuren von Heideggers Fundamentalontologie, als die Bestimmung der Ausgangseigenschaften Unmittelbarkeit und Selbst mit dem „Sich-Vorweg-Sein“ und dem „Sein-Bei“ in dessen Daseins-Deutung kongruierten. Andererseits führe Frank eine Typologie des Transzendierens ein, die sich bei Heidegger nicht fände. Diese Typenlehre umfasse zwei Typen des *ideellen* und zwei des *realen* Transzendierens, wobei letztere ihren Namen daher bezögen, dass sie dem unmittelbaren Selbstsein ein Fundament setzen und es somit ebenso fundamental werden lassen wie das absolute Sein. Der eine Typ des Transzendierens verläuft dabei nach außen, hin zum anderen Ich, der andere nach innen, hinein in die „Realität des Geistes“ (236). Frank zufolge ist uns die überzeitliche Einheit des Bewusstseins mit dem Gegenstand gerade nicht in Form des Bewusstseins, sondern des Seins gegeben, zumal unmittelbare Evidenz allein dem transchronischen Sein, nicht aber dem zeitgebundenen Bewusstsein zukomme.

Evlampiev schlägt vor, an den einschlägigen Stellen von Franks Diskurs den Ausdruck „Gott“ durch „Gottmenschentum“ (240, *bogočlovečestvo*, russ. Ausgabe 210) zu ersetzen, da dieser anders als jener auf einer „phänomenalen Grundlage“ aufruhe. Dieser Eingriff geht indes an der Tatsache vorbei, dass der Mensch für Frank gerade das Wesen ist, „das sich selbst transzendiert“⁴¹ und „in dieser Welt gleichsam der Stellvertreter eines anderen, vollkommen realen

³⁹ Frank, *Das Unergründliche*, 186.

⁴⁰ Aufschlussreich ist Franks Kennzeichnung des unmittelbaren Seins im Werden als Schatten und Traum, da sie zugleich an Platons Höhlengleichnis und Freuds Ich-Entwurf gemahnt.

⁴¹ Frank, *Die Realität und der Mensch*, 242

Seinsprinzips ist".⁴² Anders als im traditionellen Konzept des „Gottesmenschen“⁴³ bleibt in Franks an Nikolaus von Kues⁴⁴ anknüpfendem Entwurf des Menschen als Person die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf gewahrt.

Wie für Frank die Frage nach dem Sinn des Seins einen Seinsmangel offenbart, so legt die Frage nach dem Sinn des Seins der „Person“ eine solche Lücke im Hinblick auf das Sein der Person bloß. Diese kann für Frank nur eine Realität schließen, die „alles in sich hat, was das Wesen selbst unseres Ich als Person ausmacht. Denn alles Unpersönliche ist uns fremd und kann für uns nicht Zuflucht oder Heimat sein“.⁴⁵

Albert Aloschins Aufsatz „Die Überwindung der Persönlichkeit“. Begriffe der Personalität bei den frühen Slawophilen (Ivan Kireevskij, Aleksej Chomjakov, Konstantin Aksakov)“ (321-338) wirft einen Blick zurück auf die Rolle des Persönlichkeitsbildes bei der Profilierung slavophiler Positionen im 19. Jahrhundert, wobei Aksakov im Vordergrund steht. Im Schlusssatz motiviert er diesen Rückblick mit der Nachwirkung dieser Auffassungen in der russischen Sozialphilosophie und allgemeinen Philosophie der Gegenwart. Belege für diese Feststellungen liefert er leider nicht.

Aloschin unterscheidet zwei Bedeutungstypen des Begriffs *ličnost'* (Persönlichkeit), deren erster an Hand eines auf Rousseaus „seelenlosen“ *contrat social* verweisenden Aksakov-Zitats als „vertrocknetes Prinzip“ gescholten wird, das zwischen „egoistischen Persönlichkeiten“ gilt (321). Das zweite basiere auf dem orthodoxen Glauben und entwerfe eine „ganzheitliche moralische Persönlichkeit“ in einer harmonischen Gemeinschaft. Aus ihm sei dann auch der Begriff der utopische Züge tragenden gemeindlichen Persönlichkeit (*sobornaja ličnost'*) erwachsen. Dieser Entwurf habe in einem naivrealistischen Verständnis von Begriffen als Spiegeln der Wirklichkeit den Bezug der Persönlichkeit zum Antlitz (*lico*) verstetigt und an das Ziel der Überwindung der Persönlichkeit gebunden. Sie werde mit dem gemeinschaftlichen Ziel geleistet, die Verbindung des Menschen zu Gott zu stärken.

Für Kireevskij ist Gott Quelle und Voraussetzung aller Persönlichkeit. Er sei es, der dem Menschen seine *ličnost'* schenke. Diese mit der Kritik am Rationalismus einhergehende, den Verstand in den Dienst des Glaubens stellende Überzeugung sei auch die Grundauffassung Franks. Dabei korreliere die Seinskonstitution der Persönlichkeit stets mit der Seinsform der jeweiligen Gesellschaft. Sogar das mögliche Streben der Persönlichkeit, etwas zu erschaffen, wird ver-

⁴² Frank, *Die Realität und der Mensch*, 250f.

⁴³ Frank selbst gebraucht den Ausdruck „Gottesmensch“ (*Das Unergründliche*, 310, 314).

⁴⁴ Peter Ehlen, Nikolaus von Kues und Simon Frank., in: K. Reinhardt (Hg.), *Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Regensburg 2005, 161-190; russ.: Peter Ėlen, Nikolaj Kuzanskij i Semen Frank, in: *Istoriko-filosofskij ežegodnik*, 2005, 331-357.

⁴⁵ Frank, *Die Realität und der Mensch*, 246.

worfen und einzig Gott ein Sein als Einzelner zugebilligt. Kireevskij verwirft den im Westen geläufigen Anspruch auf Autonomie der Person als deren Isolierung durch „moralische Leere“ (333) und als Destruktion der Gemeinschaft: Individuelle und gesellschaftliche Moral gerieten so unausweichlich in Widerspruch. Während der im Bewusstsein seiner Sünde lebende Sünder, gerechtfertigt wird, wird der Häretiker als glaubensabtrünnige Persönlichkeit verurteilt

Aufschlussreich sind Alyoschins Beobachtungen zur Kongruenz des slavophilen Persönlichkeitskonzepts mit dem Menschenbild der deutschen Romantik. So stimme Kireevskijs Auffassung von der lebendigen Einheit aller Kräfte im „inneren Mittelpunkt des Seins“ (336) mit der Ansicht Schlegels überein, die Seele müsse, um zur Harmonie mit Gott zu gelangen, zuvor eins mit sich selbst sein. Andererseits gebe es auch Übereinstimmungen der slavophilen mit der marxistischen Anthropologie und Soziallehre. Der Verfasser erkennt hier die Einheit „romantischer Kapitalismuskritik“ (337). Dagegen hätten die Slavophilen Kants Persönlichkeitsbegriff abgelehnt. Alyoschin erwägt nicht, ob und gegebenenfalls welche Elemente des slavophilen Persönlichkeitsentwurfs im jüngeren russischen Persönlichkeitsdiskurs ihre Fortsetzung gefunden haben.

Gleichsam die Fortsetzung dieser Profilierung des Persönlichen gegen die Persönlichkeit bildet Sergej Polovinkins Beitrag „All-Einheit und Person. Thesen zu einem zentralen Problem der russischen Religionsphilosophie“ (373-388). In achtzehn Thesen referiert er, ausgehend von Solov'evs Leibnizianismus, insbesondere die Personen-Entwürfe von Nikolaj Losskij und Lev Karsavin.⁴⁶ Solov'ev habe an Leibniz' Monadenmodell die Geschlossenheit der Elemente und die Ungeordnetheit des Gesamt der Monaden kritisiert, dem er seine aus Liebe entstandene Ordnung einer „Einheit in Gemeinschaft“ (*sobornoe edinstvo*, 374) gegenüberstellt.⁴⁷ Dabei werde eine frühere Alleinheit der Fülle abgelöst durch eine spätere der Leere, des ‚Nirwana‘.

Losskij führt im Rekurs auf die ältere Konzeption Solov'evs ein substantielles Agens ein, dessen Selbstidentität erst die Einheit des Bewusstseins garantiere. Das Ich sei wie jedes substantielle Agens frei in Bezug auf die äußere Welt, auf die Gesetzen, die den Weltprozess bestimmen, auf seinen Körper und seinen empirischen Charakter. Es sei aber auch frei gegenüber Zielen, selbst eingegangenen Bindungen und gegenüber Gott.⁴⁸ Obgleich Losskij die Realität des Bösen anerkenne, stelle er fest, ein jeder könne gerettet werden sogar der Satan.

⁴⁶ Weder zu Solov'ev noch zu Losskij oder Karsavin nennt der Beitrag Sekundärliteratur. In den Abschnitten über Karsavins Personalismus bleibt auch folgende Studie ungenutzt: F.B. Melich, *Personalizm L.P. Karsavina i evropejskaja filosofija*, M. 2003.

⁴⁷ Polovinkins Einwand gegen Solov'ev, die Notwendigkeit der Bildung der Alleinheit schränke die Freiheit der Monaden ein, ist dann nicht stichhaltig, wenn sich die Alleinheit folgerichtig aus dem Prinzip der in Freiheit ausgeübten Liebe ergibt.

⁴⁸ Pjama Pavlovna Gajdenko (Ierarchičeskij personalizm N.O. Losskogo, in: *Vladimir Solov'ev*

Bei Karsavin, der den jüngeren Entwurf der Solov'evschen Alleinheit zum Ausgangspunkt wählte, bildet das Ich eine Leerstelle und ist die Person selbst unpersönlich. Erst die Teilhabe an der Hypostase des Gottessohnes verleihe dem Menschen Persönlichkeit. Diese Personifizierung sei eine Vergöttlichung, die in der Auflösung in Gott gipfle. Anders als der Mensch habe Gott keine Freiheit der Wahl, doch sei des Menschen Freiheit der freie Gehorsam gegenüber dem Schöpfer. Das Maß der Freiheit bemesse sich an der Anstrengung, dem Willen Gottes zu folgen. Auch in diesem Beitrag bleibt völlig offen, wie sich der spätere Personalitätsdiskurs, etwa auch der marxistisch-leninistische mit seiner Konstruktion des sozialen Subjektes zu diesen Anschauungen verhielten.

Die diesem Diskurs gewidmeten Beiträge „Subjektivismus neuen Typs“ oder: Wie die Vergesellschaftung des Subjekts zur Idealisierung der Persönlichkeit führte“ (251-263) von Evert van der Zweerde, „Der Begriff ‚Persönlichkeit‘ als Indikator latenter Bürgerlichkeit im ‚spätsozialistischen‘ Sowjetstaat“ (455-480) von Aleksandr Bikbov und „Vom ‚sozialen Subjekt‘ zur ‚Person‘. Ein misslungener Paradigmenwechsel in der Sowjetphilosophie? (481-496) von Edward M. Swiderski sowie „Von der Unmöglichkeit des Persönlichen in der sowjetischen Kultur. Zum Problem der Autobiographie“ (497-508) von Boris Dubin können hier gemeinsam besprochen werden, da sie verschiedene Aspekte der Diskurse über Person und Persönlichkeit in der Sowjetkultur abhandeln – wenn auch auf unterschiedliche Weise. Der Grundgestus der erstgenannten drei Beiträge geht (wie schon die Titel ausweisen) dahin, das Scheitern des Projektes eines vergesellschafteten Subjekts als Rückfall in den Personalismus dingfest zu machen. Die hehren Ziele einer Auflösung des Individuellen ins Gesellschaftliche respektive der Versöhnung des Persönlichen mit dem Gesellschaftlichen seien gründlich verfehlt worden. Evert van der Zweerde zeigt, dass das Subjekt in der offiziellen sowjetischen philosophischen Literatur das „klassische Subjekt der westeuropäischen Philosophie“ (260) gewesen ist. Zugleich habe die „Heiligung“ der im offiziellen Diskurs „fixierten Formen“ die einzelnen Philosophen marginalisiert, das „falsche Bewusstsein“ (S. 263) zur verbindlichen Ideologie erhoben und das Potential zur Kritik am bürgerlichen Subjektbegriff vernichtet.

Ins selbe Horn bläst Edward M. Swiderski, wenn er den Schritt vom behaupteten „sozialen Subjekt“ zur angestrebten „Person“ in der spätsowjetischen Gesellschaftstheorie und Philosophie als „misslungenen Paradigmenwechsel“ charakterisiert. Dies habe daran gelegen, dass die Sowjetphilosophie in ihrem Kern die Reproduktionsstätte eines vorgegebenen Weltbilds gewesen und bis an ihr Ende geblieben sei und der dialektische Materialismus die Aufgabe hatte, den

i filosofija Serebjanogo veka, M. 2001, 211-241) hat auf die vom Vorbild des Origines zu dem von Leibniz übergehende Revision des Personenentwurfs Losskijs mit Blick auf die Reinkarnation hingewiesen.

historischen Materialismus und den wissenschaftlichen Kommunismus zu legitimieren und ein konzeptueller Wandel nur durch Rückgriff auf „vernachlässigte Ressourcen“ (484) stattfinden konnte.

In diesem Sinne beschreibt Swiderski drei Revisionen der Sowjetphilosophie, die der Chruščev-, der Brežnev- und der Gorbačev-Zeit. Bezeichnend für die Rolle der Person des jeweiligen Generalsekretärs der Kommunistischen Partei ist der Umstand, dass philosophische Umorientierungen hier mit der Herrschaft von Potentaten synchronisiert werden. Dabei rekonstruiert der Verfasser das Scheitern des Paradigmenwechsels just am Material des Personalitätsdiskurses. Im ersten Fall griff man auf Marx' Frühschriften zurück, um Widersprüche zwischen den Prinzipien Engelsscher ‚Widerspiegelung‘ und Marxscher ‚Praxis‘ anzugehen. Zu entscheiden war die Frage, inwieweit die Welt des Menschen eine vom Menschen erzeugte Welt sei.⁴⁹ Seit der Mitte der 60er Jahre wurde das handelnde Subjekt im Kontext der Wissenschaftlich-Technischen Revolution (sie hatte ihr Gegenstück in der hier nicht genannten, an Snows Konzept der ‚Zwei Kulturen‘ anknüpfenden Debatte über die ‚Physiker und Lyriker‘) Swiderski zufolge reduziert auf „eine kategoriale Ableitung des so betrachteten sozialen Subjekts“ (490). Die marxistisch-leninistischen Denker seien geradezu der Illusion verfallen, die Gesellschaft mit den Augen des Individuums betrachten zu können.

Die nächste Revision, die mit Brežnevs Verkündigung einherging, man sei nun ins Stadium des ‚real existierenden‘ oder ‚entwickelten Sozialismus‘ eingetreten, hat Swiderski zufolge in der Philosophie weniger eine Restalinisierung bewirkt denn eine theoretische Lockerung der traditionellen Bindung des Überbaus an die Basis. So habe sich das soziale Subjekt zur „vielseitigen Persönlichkeit“ (492) gemausert. Swiderski registriert eine „Inversionslogik“ (493), der gemäß zunächst eine gebremste linguistische Wende *sans lettre* und dann eine sanfte „kulturelle Wende“ (494) vollzogen worden sei.

Die dritte und letzte Kehre habe mit Gorbačevs Bekenntnis, man kenne die Welt nicht, in der man lebe, der Legitimationsfunktion der Sowjetphilosophie den Boden entzogen. Allerdings sei mit der Abwendung von der Kollektivität eine Hinwendung zur Individualität, zur Person und zu ihrem Inneren ausgelöst worden. Die Wiederentdeckung der Personalitätsphilosophie Berdjajevs habe die Rückbesinnung auf den Moralphilosophen Kant begleitet. Nach der Implosion des Sowjetreichs sei allerdings der *homo sovieticus*⁵⁰ als Person ohne Gesicht in Erscheinung getreten.

⁴⁹ Fabrice Bouthillon (*Brève histoire philosophique de l'Union Soviétique*, Paris: Plon 2003, 149-172) hat Chruščev geradezu als einen „Rebellen“ in Jüngers Sinn charakterisiert.

⁵⁰ Vgl. Fernando P. de Cambra, *Homo sovieticus. La vida actual en Rusia*, Barcelona: Ediciones Petronio, 1975.

Aleksandr Bikbov wertet aus sozialphilosophischer Perspektive die „triumphale Rückkehr des Begriffs *ličnost* [Persönlichkeit] in den Wortschatz der Geisteswissenschaften und der offiziellen Rhetorik um 1960“ (455) als Indikator für eine der „tiefgreifenden und grundlegenden Veränderungen“ des Sowjetregimes, die das Stereotyp seiner Unwandelbarkeit widerlegten.⁵¹ Das Bemühen, einen militanten Kommunismus „mit dem Modell einer Gesellschaft des stets wachsenden individuellen Konsums“ zu vereinbaren, habe den späten Sozialismus der bürgerlichen Gesellschaft angenähert und den Begriff der ‚Persönlichkeit‘ als „Kompromissgebilde“ erzeugt. Im Parteiprogramm von 1961 figurierte indes als nationalbolschewistische Alternative zum kosmopolitischen ‚bürgerlichen‘ Begriff humanistischer Persönlichkeit noch der marxistisch-leninistische Kollektiv-Terminus der „sowjetischen Menschen“ (*sovetskie ljudi*, russ. 412)!⁵²

Im Feld philosophischer und sozialwissenschaftlicher Forschung bringt der Verfasser den Begriff jener „Professionalität“ ins Spiel, die immer offenkundiger mit der „politischen Loyalität des ‚Klassenansatzes‘“ (479) in Konflikt geraten sei. Welches Bild vom Menschen bekundete eine Gesellschaft, in der Berufstüchtigkeit fast ausschließlich von denen an den Tag gelegt wurde, die (deshalb) keinen Zugang zur Profession resp. ‚zum Arbeitsmarkt‘ erhielten? Hatte nicht Lenin selbst das Signal auf Unprofessionalität gestellt, als er 1922 auf dem berüchtigten ‚Philosophenschiff‘ alle als unabhängig aufgefallenen, also professionellen Intellektuellen außer Landes schaffen ließ? Und innerhalb des Imperiums wurde, wer vom Marxismus unabhängige Personen- und Persönlichkeitsforschung trieb, wie 1923 der große russische Psychologe Čelpanov⁵³, aus

⁵¹ Der Totalitarismus-Diskurs, der einen relevanten Gegensatz zwischen dem Entwurf des Einzelnen (der Person) und des Ganzen (der Gesellschaft) thematisiert, wird hier gleich zu Beginn leichter Hand (455) aus dem Betrachtungsfeld ausgeschlossen. Vgl. zur Kontinuität der Sowjetphilosophie: G. Tichanov, *Continuities in the Soviet Period*, in: W. Leatherbarrow, D. Offord (Hg.), *A History of Russian Thought*, Cambridge: University Press 2010, 311-339.

⁵² 1970 erschien das zweimal überarbeitete und erweiterte sowjetische philosophische Standardwerk zu „Sowjetmensch“ und „sowjetischer Persönlichkeit“: Georgij Lukič Smirnov, *Sovetskij čelovek. Formirovanie socialističeskogo tipa ličnosti* (M.: Politizdat 1971, 1973, 1980). Im Slang der Dissidenten erhielt der Sowjetmensch den Spitznamen „Sovok“.

⁵³ Georgij Ivanovič Čelpanov (1862-1936) ist eines der russischen Desiderata in diesem Band. Sein Buch *Mozg i duša (Gehirn und Seele)*, Moskau 1900, fünf Auflagen) sowie sein an Wundt angelehntes Konzept des psychophysischen Parallelismus sowie die These von der Einheit des Bewusstseins und der Identität der Person haben in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts breite Wirkung entfaltet. Seine Entmachtung durch die Schüler und Mitarbeiter Kornilov und Blonskij ist Lehrbeispiel für den Umgang der Sowjetmacht mit intellektuellen Persönlichkeiten: Arbeitslos in einem Land ‚ohne Arbeitslosigkeit‘, verstarb er 1936 in bitterster Armut. Er hat sogar das Angebot zu öffentlicher Lehre ablehnen müssen, weil er nicht mehr über dazu passende Kleidung verfügte. Sein Buch *Psychologie und Marxismus (Psichologija i marksizm)*, 1925) ist warnendes Beispiel für die Wirkung politisch forciertem Ideologie auf eine Person. Sein Sohn, ein Lateinlehrer und Mitarbeiter in GACHN,

der Universität geworfen, und wenn es den Schülern und Mitarbeitern für die eigene Karriere förderlich schien, auch aus dem von ihm gegründeten Institut! Der Begründer der russischen Psychologie war infolge ideologischer Abweichung zur *persona non grata* geworden – eigentlich eine *contradictio in adjecto*.

Vor dem Hintergrund der marxistischen Kritik am bürgerlichen Subjekt zeichnet Evert van der Zweerde die Wiederkehr nicht nur des Subjekts, sondern auch der Persönlichkeit nach. Lenin habe sich selber als Subjekt der Revolution verstanden und so das sowjetische Gesellschaftssystem auf Subjektivismus gegründet, wobei er das autonome individuelle Subjekt durch das gesellschaftliche Subjekt ersetzte. Marmadašvili habe dann gezeigt, dass ein kritisches Subjekt, wenn es wirken können soll, sich selbst nicht als Objekt gegeben sei. Zudem sei das unausweichlich individuelle Denken in Abrede gestellt und die marxistische Theorie für sakrosankt erklärt worden. So sei der einzelne Philosoph zugunsten des Personen-Kults marginalisiert, ein „falsches Bewusstsein“ (263)⁵⁴ des Subjekts zur Ideologie erhoben und „die kreative Entwicklung *jener* an sich kritischen Theorie“ (263) gehemmt worden, deren Grundbegriffe die Grundlage des Selbstverständnisses der Sowjetgesellschaft gebildet hätten. Hier fragt der Rezensent, ob nicht umgekehrt die Entwicklung der realen Gesellschaft gerade den Mangel an Kreativität der zugrunde gelegten (marxistischen) Begriffe von Subjekt, Person und Persönlichkeit erwiesen hat.

Vitalij Kurennojs Aufsatz „Person‘ in den Institutionen. Zum Problem der Personalität im russischen pädagogischen Diskurs Mitte des 19. – Anfang des 20. Jahrhunderts“ (339-352) geht aus von überraschenden Übereinstimmungen zwischen spätsowjetischen und vorrevolutionären (Moisej Rubinstejn) Definitionen des Persönlichkeits-Begriffs. Ferner beschreibt er den Wandel des metaphysischen zu jenem bewusstseinsphilosophischen Konzept der Persönlichkeit in der Neuzeit, dem Versuche gegenübergetreten seien, den Personenbegriff im Rahmen der Terminologie juristischer und sozialer Institutionen zu definieren.

Aus dieser Perspektive sei die Isolation des pädagogischen Diskurses vom sozialpolitischen Kontext in Russland zu registrieren. Kurennoj versucht diesen Prozess durch Rückgriff auf Hernando de Sotos These zu fassen: Die Übertragung ‚legaler Vermögensverhältnisse‘ aus dem ‚Westen‘, in denen sie ein „organisches Ganzes“⁵⁵ mit den Institutionen bilde, in andere Kulturen, in denen sie einen Fremdkörper darstelle, erzeuge eine Glasglocke, unter der ein Bruchteil der jeweiligen Bevölkerung von diesem Modell profitiere. Ähnlich sei der

ist 1935 aufgrund fabrizierter Beschuldigungen des NKWD als Spion erschossen worden.

⁵⁴ Dieser marxistische Begriff fordert dann doch die Frage heraus, ob es ein ‚richtiges Bewusstsein‘ vom Subjekt, der Person und der Persönlichkeit gibt.

⁵⁵ Wer die Realverhältnisse deutscher ökonomischer und pädagogischer Institutionen kennt, wird den Rückgriff auf den romantischen Topos des „organischen Ganzen“ kaum billigen.

deutsche pädagogische Diskurs im 19. Jahrhundert unter einer Glasglocke nach Russland transportiert worden. Zu dieser Zeit habe sich einerseits der Begriff der Personalität im russischen pädagogischen Diskurs konsolidiert,⁵⁶ andererseits sei das Verpflanzen westlicher Schulen nach Russland misslungen. Der Grund, den Kurennoj angibt, lässt aufhorchen: Die westlichen Pädagogen hätten – so zitiert er zustimmend Petr Kapterev – „verschwiegen, dass eine Schule den Lebensbedingungen des Volkes entsprechen muss, für das sie vorgesehen ist“ (349); das klingt doch sehr nach neoslavophilem Vorbehalt.

Im Feld des theoretischen Diskurses der Pädagogik liegen die Dinge nicht einfacher. Ušinskij's Ausführungen stellten sich als just die Eigentumskomponente entbehrende Simplifizierung von Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* heraus. Das Fehlen von Institutionen erzeuge einen „amorpher Diskurs“ (351), dessen personalen Lexemen es an konsistenter Referenz gebreche.

Elena Sokolova („Lev Vygotskij, Aleksej Leont'ev und die Kategorie der Persönlichkeit in der Geschichte der sowjetischen Psychologie“, 439-454) geht von der These aus, die Psychologie müsse, um wieder relevante Aussagen über Erscheinungen wie die Person treffen zu können, zurückfinden zu jener Zusammenarbeit mit der Philosophie, die schon die Arbeiten von Vygotskij und Leont'ev gekennzeichnet habe.⁵⁷ Freilich seien die einschlägigen Arbeiten des letztgenannten erst in den 1960-1970-er Jahren veröffentlicht worden. Ins Auge sticht, dass Leont'ev mit „postupok“ (Tat, Handlung) einen Begriff wählt, der Bachtins Ethik zugrunde lag. Die Ontogenese der Persönlichkeit sei dem Psychologen zufolge eine doppelte: Nach der Geburt entstehe die *ličnost'* während der Pubertät ein zweites Mal. In der handelnden Persönlichkeit werde sowohl das Individuum als auch die Gesellschaft in Hegels Sinne ‚aufgehoben‘. Die empirische Psychologie bilde eine Naturwissenschaft, die den Menschen in Bachtins Sinne zu einem Ding erkläre, während die verstehende Psychologie eine Geisteswissenschaft sei, die ihn als Person in den Blick nehmen könne. Dabei lägen jeder unwiederholbaren Handlung jedoch wiederholbare Muster zugrunde.

Einbezogen werden auch Forschungen Vladimir Stolins, Sergej Rubinštejns und Vladimir Ivannikovs, der insbesondere über Motivationskonflikte gearbeitet hat. Besonders relevant sind die Betrachtungen zu Verhaltensformen in Grenzsituationen wie die während der Blockade Leningrads durch die Armee Hitler-Deutschlands (451f.). Sokolova schließt mit der Erwartung, das Fokussieren auf die Handlung könne, wenn man dem von Vygotskij und Leont'ev vorgeschlagenen Schema folge, die Psychologie der Persönlichkeit spürbar voranbringen.

⁵⁶ Dieser These kann nur zustimmen, wer Tolstojs völlig abweichenden, im Rahmen seiner Pädagogik der Gewaltlosigkeit gebildeten pädagogischen Persönlichkeitsbegriff übergeht.

⁵⁷ Den noch stärker philosophisch geprägten Zugriff Čelpanovs erwähnt sie dabei nicht.

Einen zwiespältigen Eindruck hinterlässt die Lektüre von Aleksandr Dmitrievs Beitrag „Schnittstellen und Übergänge“. Gesellschaft, Geschichte und Persönlichkeit im russischen Formalismus“ (421–438). Statt auf Šklovskij und Tynjanov, die eine klare Gegenposition zum Biographismus der bisherigen Literaturforschung einnahmen und sich auf die Textpoetik konzentrierten, werden hier Boris Ėjchenbaum, der vom Symbolismus herkam und die Formalismus-Schülerin Lidija Ginzburg in den Mittelpunkt des Interesses gestellt. Dmitriev spürt nicht den Motiven und Kontexten für den Antipersonalismus der erstgenannten nach, sondern rekonstruiert die konventionellere Haltung der letzteren. Dabei war es gewiss ein erheblicher Gewinn, die Artefakte nicht mehr ausschließlich oder in erster Linie als Mittel zur Erforschung der Autorpersönlichkeit zu nehmen, sondern als Forschungsgegenstände mit eigener Dignität.

Die Isolation des Textes vom Autor ermöglichte es ja erst, Lyrisches Ich und Erzähler als Instanzen literarischer Texte sui generis herauszupräparieren und die Repräsentation des Autors im Text als abstrakte Autorinstanz (*obraz avtora*) abzulösen vom aktuellen Verfasser. Diese Desintegration der kreativen Persönlichkeit in Mensch, Autor- und Redeinstanz des Textes ging dem philosophischen Zweifel an der Haltbarkeit des selbstidentischen Subjektes voraus. Dass die Symbolisten die Artefakt-Gestalt des Künstlers auch als Lebensform inszenierten (Valerij Brjusov und Vjačeslav Ivanov), während die Futuristen, wie Majakovskijs Poem *Das bewusste Thema* (*Pro èto*, 1923) zeigt, die Lebensbedingungen ins Artefakt zu verlängern suchten, steht auf einem anderen Blatt. Der Titel von Jakobsons Majakovskij-Nekrolog, „Von einer Generation, die ihre Dichter vergeudet hat“⁵⁸, nimmt George Batailles These der ‚Vergeudung‘ (*dépense*) als spezifischer Ökonomie des Artefakts vorweg.⁵⁹ Mahnt nicht Ėjchenbaums Deklaration von 1939 zur Vorsicht, die Texte Lermontovs seien Dokumente einer „nationalen Heroik“ (*nacional'noj geroiki*), und die (nun auch den stählernen Vater der Werktätigen implizierenden) „bemerkenswerten Worte“ aus *Der Dolch* (*Kinžal*: „Да, я не изменюсь и буду тверд душой, / Как ты, как ты, мой друг железный“) klängen jetzt als „heroische Losung“⁶⁰

Aufschlussreich ist an Dmitrievs Darstellung die Rekonstruktion der (auf Hegel zurückgehenden) Unausweichlichkeit jener Geschichte als Macht, die von

⁵⁸ Da Jakobson den Aufsatz in deutscher Sprache verfasst hat (*Slavische Rundschau*, 1930, 2, 481–495), ist der Originaltitel statt der farblosen Rückübersetzung aus dem Russischen „[...] verbraucht hat“ (428) vorzuziehen.

⁵⁹ George Bataille, *La Part maudite*. Paris 1949; ders., *Essai d'économie générale*. T. 1, *La Consommation ainsi qu'Éponine*. *La Littérature et le Mal*, Paris 1957; ders., *Das theoretische Werk I: Die Aufhebung der Ökonomie* (Der Begriff der Verausgabung – Der verfemte Teil – Kommunismus und Stalinismus), München 1985.

⁶⁰ Ju. Lermontov, *Chudožestvennaja problematika Lermontova*, in: ders., *O poëzii*, L. 1969, 181–218, hier 214. L. Ginzburg (*Tvorčeskij put' Lermontova*, Leningrad: Gos. izd. 1940, 219f.) profilierte die Vorliebe der Slavophilen für Puškin und der Westler für Lermontov.

den Machthabern repräsentiert wird und der sich, anders als Tynjanov und Šklovskij mit ihrem operativen, (protode-)konstruktivistischen Kunstmodell, Ėjchenbaum im Versuch des Entwurfs einer Person, die im Einklang steht mit der Geschichte, ebenso unterwarf wie Pasternak (daher dessen Stalin-Ekloge) und Ginzburg. Der Widerstand gegen den herrschenden Usus, gegen die Selbstverständlichkeit des Bestehenden, gegen die blindmachende Gewohnheit setzt die Bereitschaft voraus, sich der Macht des Faktischen zu widersetzen. Dagegen schreibt auch Ginzburg vom Ziel des Aufdeckens der abstrakten „Gesetzmäßigkeiten [sic!] des literarischen Prozesses und der realen seelischen Erfahrung“ („zakonomnosti literaturnogo processa i real'nogo duševnogo opyta“).⁶¹

In einer weiteren Gruppe sind philologisch-philosophische Beiträge zu besprechen, die den konzeptuellen Rahmen stärker auf die Ausdrucksmittel fokussieren. Marina Bobriks Studie „Zur Begriffsgeschichte des Inneren Ich (Selbst) im Russischen“ (267-297) spürt den Ausdrücken für die Innenwelt von Person und Persönlichkeit in der russischen Kultur zunächst von Vjazemskij, Bakunin und Belinskij über Odoevskij, Aksakov, Žukovskij und Gogol' bis Apollon Grigor'ev und Potebnja nach. In weiteren Schritten verknüpft sie das Konzept der Innerlichkeit mit dem im Ausdruck „vsja vnutrennjajaja moja“ (mein ganzes Inneres) verkörperten religiös-orthodoxen, von Psalm 102 bzw. 103 geprägten Innerlichkeitsverständnis, dann mit dem Ausdruck für den auf den zwiespältigen – seelisch geistigen vs. animalischen – „inneren Menschen“ (*vnutrennij čelovek*), und schließlich mit den Begriffswörtern *ja vnutrennij* (inneres Ich) und *vnutrennee ja* (das innere Ich).

Diese bemerkenswerte detaillierte Ausdrucksgeschichte zeigt zum einen, wie die begriffliche Zentrierung des Konzeptes des einzelnen Menschen aus dem religiösen Diskurs in den philosophischen und zeitgeschichtlichen verlagert wird, und zum anderen das damit einhergehende Anknüpfen an Diskurse in der französischen, der deutschsprachigen und anglo-amerikanischen Kultur. Marina Bobrik zeichnet auch das Schwanken zwischen dem maskulinen vs. neutralen Geschlecht von russischem „ja“ als Äquivalent für deutsches „Ich“ (284-294) sowie zwischen „Ich“ und „Selbst“ (*ja* und *sam*) gegenüber dem englischen philosophischen Terminus „Self“ (295) nach. Es hätte Perspektive, diese Untersuchung auf das zwanzigste Jahrhundert auch mit Blick auf Termini wie „Neuer Mensch“ (*novyj čelovek*) und „Sowjet-Mensch“ (*sovetskij čelovek*) auszudehnen obgleich und gerade weil Wörterbücher hierfür noch kaum Material hergeben.

Rainer Goldts Beitrag „Modelle der Person des Autors in Autobiographie und Tagebuch“ (353-372) und Boris Dubins Aufsatz „Von der Unmöglichkeit des Persönlichen in der sowjetischen Kultur. Zum Problem der Autobiographie“ (497-508) liegen thematisch besonders eng beieinander. Goldt fasst Autobiog-

⁶¹ L. Ginzburg, *O literaturnom geroe*, Leningrad 1979, 56.

graphie und Tagebuch vor dem Hintergrund der Spannung zwischen dem Hang zu differenzierender Spezifik und identifizierender Kongruenz des Ich als „Versuche schriftlicher Selbstkonstruktion“. Dabei geht er aus von der Selbstwahrnehmung der Zeitlichkeit des Charakters in Ivan Kireevs Beobachtung der Ungleichzeitigkeit von Persönlichkeitsmodellen (355) und Vladimir Solov'evs Vorstellung von authentischer Individualität als Abbild der Alleinheit (356).

Der beeindruckende Reigen der sensibel analysierten Autobiographien und Diarien führt von Leonid Andreev, Aleksej Losev, Nikolaj Berdjaev, Andrej Belyj und Pavel Florenskij über Simon Dubnov, Isaak Babel', Lev Lunc und Michail Geršenzon, David Samajlov, Lazar Kaganovič bis zu Jurij Oleša und Daniil Charms. Die gewählten Beispiele⁶² belegen die gezogene Summe überzeugend: Personalität sei, zumindest im 20. Jahrhundert, nur noch als „transitorische Entität zu begreifen“ (371). Damit gerät (sicherlich absichtsvoll) die These von der inneren Kongruenz von Ich und/oder Subjekt ins Wanken.

Komplementär dazu handelt Boris Dubins Essay von der Verhinderung des selbstbewussten Einzelnen durch die Diskrepanz zwischen Politik und Lebenswelt, vom Verantwortung eliminierenden Bruch zwischen Vergangenheit und Gegenwart sowie von der Kluft „zwischen den Existenz- und Identifikationsebenen“ (507). Dubin definiert das Verfertigen von Autobiographien eingangs als „fiktives Präsentationsmuster für die neue Wertigkeit des Subjektiven“ (498). Die in der Sowjetgesellschaft zu beobachtende Beseitigung vermittelnder Instanzen zwischen der zur Führerfigur stilisierten Macht (Personenkult) und den beherrschten Einzelnen habe der Appell zur Identifikation mit dem Ganzen kompensiert. Die Abwertung der Ausdrücke „Subjekt“ und „Person“ sei einhergegangen mit der Bildung einer Gesellschaft „aus atomisierten Individuen“ (499) und der Zerstörung des für die nichttotalitäre moderne Gesellschaft grundlegenden wechselseitigen Vertrauens. Der Einzelne sei abgewertet worden zum potentiellen Störfaktor im Ganzen. Das solchermaßen aus dem öffentlichen Bewusstsein verdrängte Persönliche setzt der Verfasser dabei gleich mit dem „Alltäglichen, Intimen, Konfliktgeladenen, Unlösbaren, „Psychologischen““ (500).

Dubin zufolge geht den Erzählern sowjetischer Autobiographien entweder der Maßstab des Allgemein-Menschlichen ab oder die Form repressionsfreier, konkurrierender, freiwilliger Assoziation mit anderen Personen. Dies exemplifiziert er an Evgenija Kiselevas *Ja tak choču nazvat' kino* (1996), einem Text, der zwischen den Ebenen abstrakter Moral und konkreter Handlungen keine Kompatibilität entstehen lässt und Jurij Ajchenval'ds *Poslednie stranicy* (2003),

⁶² Trotz der Vielzahl angeführter Beispiele ist zu bedauern, dass Sergej Ėjzenštejns *Memoiren* (Sergej Ėjzenštejn, *Memuary*, 2 Bde. M.: 1997; dt.: *Yo. Ich selbst. Memoiren*, Berlin 1987) mit ihren expliziten Reflexionen über die Autobiographie ausgespart blieben, da sie die referentielle Wortlastigkeit des Bandes hätten mildern können.

in denen Ereignisse durchweg als Zufälle modelliert sind. Abwesenheit in der Gegenwart korrespondiere dem Nichtentstehen belastbarer Erinnerung (507).

Eine in mehrerlei Hinsicht bezeichnende Fallstudie bietet Gasan Gusejnovs Aufsatz „‚Mystische‘ und ‚akademische‘ Persönlichkeit. Paradoxien der Personalität bei Aleksej F. Losev“ (389-420). Zum einen spiegelt Gusejnov die Ansichten des „antiliberalen“ (389) russischen Philosophen über Personalität, der mit seiner Lebensfrist von 1893-1988 die einzige bemerkenswerte personale Brücke bildete von der vorrevolutionären Philosophie zu der von ‚Glasnost‘ und ‚Perestrojka‘, stetig in den Verfahren von dessen Selbstinszenierung. Zum anderen geht es ihm mehr um das Herausstellen der unauflöselichen Widersprüche in dessen Personenentwurf als um eine systematische Rekonstruktion dieses Konzepts. Hierin schlägt sich auch das Personenverständnis des Verfassers nieder.

Gusejnov zufolge entwirft Losev sein Konzept der Person in drei Sprachkontexten: dem russischen, dem altgriechisch-lateinischen und dem deutschen. Es umfasst in Abwandlung der alten Trilogie von Geist, Seele und Leib den Intellekt, die Sophia und den Körper (telo). Dabei führt Losev das deutsche Verständnis des Menschen etymologisch auf lat. *mens* zurück und motiviert so das seines Erachtens mentale Menschenbild im deutschsprachigen Raum. Die Römer hätten dagegen, da *homo* auf *humus* zurückgehe, eher ein chthonisches Bild vom Menschen. Weiterhin gelte es, Subtexte zu eruieren, die wie die Theologie, die Logik und die Sozialphilosophie Losevs Begriff der Person konturierten. Entscheidend sei aber seine Auffassung vom Mythos als verbalisierter „Persönlichkeitsgeschichte“ (393), die im Umkehrschluss die Person zum Mythos erklärt: „Jeder Mensch hat stets etwas, was keine Zahl, keine Eigenschaft, kein Ding ist – sondern Mythos, lebendige und tätige Wirklichkeit, die einen bestimmten lebendigen Namen trägt.“ (399) Nur fragt sich, ob dem philosophischen Denken nicht alle Mittel aus der Hand geschlagen werden, wenn Losev die Persönlichkeit statt zum Begriff zum Leben erklärt.

Seit den 30er Jahren sei Losev für mehrere Jahrzehnte vom offiziellen Diskurs abgeschnitten gewesen. Sein Anti-Hegelianismus, der auch die Integration in den Marxismus verhinderte, gründete in der Auffassung, Hegel habe Philosophie auf eine persönlich geprägte reine „Logiklehre“ (395) reduziert, die er als allgemeingültig ausgab. Analog trete die blutleere Physik Newtons der lebendigen Weltansicht Einsteins gegenüber.⁶³ Zum Inbegriff des Personal-Negativen erklärte er die „vergöttlichte kleinbürgerlich-mittelmäßige Persönlichkeit“ (414), die er wie in Rozanov so auch in Wagner und Skrjabin oder Lenin und Stalin dingfest macht. Lenin habe er, so Gusejnov, durch lange Zitate bloßgestellt. Dabei sei den Losev-Forschern dessen Grundimpetus verborgen geblieben: das Verwerfen jener westlichen Zivilisation, die in der Sowjetgesellschaft nur eine

⁶³ Zu den Zitaten S. 396-398 fehlen die Quellennachweise.

besonders irrwitzige Ausprägung erfahren habe. Freilich sei Losev, der sich in den letzten Lebensjahren „mit dem System versöhnt“ (418) habe, nun selbst zum Gegenstand eines Personenkults geworden. Die mystische Persönlichkeit habe nun die akademische überragt. Es leuchtet ein: Not tue weiterhin die Kritik jener spätsowjetischen intellektuellen Kultur, deren Teil Losev gewesen sei.

Der Philosoph Evgenij Barabanov („Postsowjetische Kunstsubjektivität: Strategie vs. Reflexion“, 409-529) geht aus von Foucaults These, die Beschreibung einer Aussage habe zu bestimmen, welche Position ein Individuum einnehmen müsse, um ihr Subjekt zu sein. Die künstlerischen Verortungen, Gesten und Äußerungen in der russischen Kultur der jüngsten Vergangenheit sieht er als Aneignung respektive Ablehnung ausgewählter „Elemente der westeuropäischen und später [der] nordamerikanischen Kultur“ (510). Dabei trete die Kunstsubjektivität im Konflikt zwischen Strategien und Reflexionen als Selbstproblematisierung der russischen Kultur hervor.

Die Kunst des 20. Jahrhunderts zeichne sich durch einen hohen Grad an Reflexivität aus, wobei Reflexion hier „bewusste Erfahrung einer vielschichtigen Unterscheidung der Unterschiede“ (511) meint. Zunächst sei ein Wechsel vom Ding zum Zeichen zu registrieren, dann ein Paradigmenwechsel hin zur Kultur des Underground, schließlich zum „westlichen Kunstsystem“ (517), wobei die Auffassung von Kunst als Spiel zutage getreten sei. Kunstsubjektivität sei hier ein semiotisches Verhalten. Zugleich werde die Reflexion dem Unterscheidungssystem untergeordnet. Gegenwärtig sei man bemüht, im Rahmen des Massenkonsums den Status der Pop-Kultur zu erlangen. Dabei bestehe die Positionierung entweder in der Teilnahme am oder in der Analyse des Geschehens. Im Grunde gehe es nicht um Subjektivität im Sinne existentieller Freiheit oder des Personalismus oder symbolischer soziokultureller Zeichen, sondern um eine Subjektivität, die sich im Wandel der eigenen Artefakte, Stile, Positionen und Strategien äußert. So komme es zur Ersetzung der Reflexion durch den Reflex.

Im Rahmen einer Ausweitung der Praktiken gelte es, Subjektivitätsformen, welche die Literatur (die an die Stelle einer ersten Lebensphilosophie getreten sei⁶⁴) im Streit mit dem akademischen Denken profiliert habe, wieder in ihr Recht einzusetzen. Hierbei sei auch das Angebot der Reflexologie als einer naturwissenschaftlichen Beschreibungsform von Verhalten zu analysieren. Der Reflex trete dabei als (scheinbar) *Natürliches* dem in einer langen russischen Tradition (Belinskij, Gercen, Turgenev, Čechov, Korolenko, Garšin) als *künstlich* abgelehnten Reflexiven gegenüber.

Ostrovskij hat so das reflexhafte Verhalten von Schauspielern als Beleg für das Gelingen ihres Spiels gewertet, da es die Deckung von gespielter Figur und

⁶⁴ Evgenij Barabanov, *Russkaja filosofija kak literatura*, in: M. Ryklin u.a. (Hg.), *Uskol'zajuščij kontekst. Russkaja filosofija v postsovetskich uslovijach*, M. 2002, 211-243.

Akteur signalisiere (527)⁶⁵. Eben dieses Verwerfen des Künstlichen sei auch Grundelement der sowjetischen Ästhetik gewesen. Diese Opposition werde in der postsowjetischen Kultur einfach mit umgekehrten axiomatischen Vorzeichen fortgeschrieben: Nun erscheine das typisch Sowjetische als Künstliche, während das Westliche für natürlich ausgegeben werde. Die Frage, ob im Hinblick auf den russischen Personalitätsdiskurs ein stabiles Paradigma des Natürlichen gilt und die Verhältnisse in den anderen europäischen Kulturen anders liegen, markiert gewiss ein weiterführendes Kernproblem des vorliegenden Bandes.

Podoroga gelangt zur Ansicht, „dass die Aneignung der Reflexion durch die hiesige [sprich: russische] Kultur weiterhin für die Formierung von Personalität im Bereich der Kunst von ungenügender Dauer ist“ (529). Das Kapital zwingt die Kunst, die eine Rolle im ‚Natürlichen‘ spielen wolle, den Diskurs der Selbstbeschreibung auf. Die für den Kontext des Diskurses über Entwürfe der Persönlichkeit entscheidende Frage, ob diese reflexive Kunstsubjektivität Modellcharakter erlangt für den (Selbst-) Entwurf von Person und Persönlichkeit in Russland und damit auch für seinen Beitrag und den Band insgesamt, blendet Podoroga aus. Sein Aufsatz macht das Fehlen von Beiträgen über das Menschenbild im Porträt (vgl. die leeren Gesichter auf Bildern Malevičs aus den 30 er Jahren), über den Diskurs zum Porträt⁶⁶ sowie über den Typus des ‚positiven Helden‘ im Film (*Čapaev*, Brüder Vasil’ev, 1934) in diesem reichhaltigen Band spürbar.

Ungeachtet dieser Lücken, die angesichts der außerordentlichen Spannweite des Themas nicht erstaunen, ist das Buch aufgrund der Reichhaltigkeit der Gesichtspunkte und des wissenschaftlichen Gehalts der Beiträge nicht nur für philosophische Forschung und Lehre von erstrangiger Bedeutung, sondern auch für die Kultur-, die Literatur-, Sozial- und Geschichtswissenschaft, insoweit sie sich mit Russland oder dem Dialog mit Russland befassen.⁶⁷ Der Begriff ‚Person‘ erweist sich als für die russische Kultur ebenso wichtig wie für die deutsche. Mit Spannung erwartet wird der zugehörige, alsbald erscheinende Dokumentenband: Nikolaj Plotnikov; Alexander Haardt (Hrsg.), *Gesicht statt Maske. Philosophie der Person in Rußland*. (Syneidos. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte Bd. 1). Berlin usw.: Lit Verlag 2011, 368 S.

Rainer Grübel

⁶⁵ Diese Identität war das Grundprinzip von Stanislavskijs naturalistischer Schauspielkunst.

⁶⁶ Vgl. *Portret v Rossii. XX vek*. SPb. 2001; A.G. Gabričesvkij, *Iskusstvo portreta*, M. 1928.

⁶⁷ Bei einer Neuauflage sollten Fehler in Orthographie (z.B. *historisch* 449; *Bart* 513), Transliteration (z.B. *Mandelstam*, 394f.; *Mukaržovkij*, 429) und Übersetzung aus dem Russischen (z.B. „Erlebnissfluss“, 230; „volkseigen“, 332; „Soziation“, 500) korrigiert werden. Insgesamt sind die terminologisch außerordentlich schwierigen Übersetzungen oft sehr gelungen.