

Heimo Hofmeister / Ivan Mikirtumov (Hrsg.)

Krise der lokalen Kulturen und die philosophische Suche nach Identität



PETER LANG
EDITION

Nietzscheaner als biographischer Typ (zum Problem der Identifikation in der Kultur)

*Ljudmila E. Artamoschkina
Staatliche Universität St. Petersburg*

Als wir uns dem Ursprung des Nietzscheaners als eines biographischen Typs in der Kultur der Moderne zuwandten, formulierten wir eine Hypothese, die darin besteht, dass Formung des biographischen Typs mit dem Prozess der Mythenbildung und mit Besonderheiten der Funktionsweise von Gestalten innerhalb der Kultur zusammenhängt. Versuchen wir klarzustellen, wie eine Gestalt ihren Einfluss auf die Kulturentwicklung, in diesem Fall geht es um Kultur der Moderne, auf Generationen, auf Prozesse der individuellen und kollektiven Identifikation ausübt. Herkömmlicherweise beachtete man bei der Analyse der Generation den Charakter der sozialgeschichtlichen Bedingtheit von Leben, von menschlichem Verhalten. Dabei ist auch die Rückwirkung ganz evident: der Einfluss einer Persönlichkeit mit ihrer einmaligen und unwiederholbaren Erfahrung, ihrer Biographie – auf das Sozium.

Welche Formen nimmt die Verankerung und Erhaltung des Individuellen in der Kultur an? Das Individuelle bleibt in der Kultur durch den Namen erhalten. In Formen des Biographischen werden wir mit einem Eigennamen konfrontiert, der zum Gattungsnamen geworden ist und etwas Typisches in der Geschichte und Kultur bezeichnet/verankert hat: Napoleomanie, Byronismus, Voltairianer, Nietzscheaner. Apropos: in einer Diskussion über Marx, Nietzsche und Freud erwähnte M. Foucault das Wort „Nietzscheaner“, als er im Allgemeinen über die sprach, die Nietzsche interpretieren, indem sie sich seine „Gemeinplätze“ aneignen. Nietzscheaner sind die, die Nietzsche deuten, indem sie in ihren Interpretationstechniken diese Gemeinplätze verwenden und gleichzeitig zu deren Erzeugung beitragen. In einem gewissen Sinne sprechen wir auch von „Interpretationstechniken“, wenn wir den Begriff „biographischer Typ“ verwenden. Den genannten Typen liegt also ein Name zugrunde, der ein Eigenname war und ein Gattungsname wurde. Unter welchen Bedingungen bildet sich der biographische Typ in der Kultur?

Es sei bemerkt, dass sich der Typ des Nietzscheaners gerade unter bestimmten kulturhistorischen Bedingungen formte, in der Stilistik der Epoche, die wir üblicherweise als Zeit der Moderne bezeichnen. Soziokulturelle Bedingungen der Epoche selbst forderten Erscheinung eines solchen biographischen Typs. Man kann auch einen eigenartigen Rhythmus verfolgen, mit dem dieser biographische

Typ in der Kultur des XX. Jahrhunderts reproduziert wurde. Das Einflussausmaß von Nietzsches Ideen bestätigt ja die Gesetzmäßigkeit des Erscheinens von solch einem Typ. Im Buch von B. V. Markov „Mensch, Staat und Gott in Nietzsches Philosophie“ („Človek, Gosudarstvo i Bog v filosofii Nietzsche“) werden Charakter und Ausrichtungen dieses Einflusses, die ganze Vielfalt der Nietzsche-Rezeptionen in Europa, Russland, Amerika, Nietzsches Einfluss auf die kulturhistorische, intellektuelle und politische Situation des XX. Jahrhunderts und der Gegenwart analysiert. Nicht nur Nietzsches Philosophie begann selbständig zu funktionieren, sondern eigentlich auch seine Gestalt, was in der sich herausgebildeten filmischen „Ikonographie“ und in Texten Ausdruck findet (von populärwissenschaftlichen, wie z. B. Yaloms Roman „Und Nietzsche weinte“, auch in seiner Verfilmung, bis zur kommerziellen Massenkultur solcher wie Coelho's Werke). Es wäre interessant, Konstituenten dieser Gestalt zu untersuchen, Gesetzmäßigkeiten ihrer Entstehung und ihres Funktionierens in der Kultur und Poetik zu analysieren. Das kann in Zukunft als ein interessantes und begründetes Forschungsprojekt entwickelt werden.

Die Typisierung wird unter bestimmten Bedingungen möglich: 1) Vorhandensein einer Erscheinung, die in der Kultur zustande gekommen ist und von dieser Kultur selbst reflektiert ist; 2) Vorhandensein von Mechanismen der „Kolportierung“ von dieser Erscheinung; und da es hier um Typisierung von bestimmten Verhaltensmodellen, von biographischer Stilistik geht, so braucht man 3) notwendige soziokulturelle Bedingungen für eine derartige Typisierung. Hier heben wir als Minimum der notwendigen Bedingungen folgende hervor: 1) die in der Kultur von Anfang des Jahrhunderts vollzogene Reflexion über Nietzsche, die ihren Niederschlag in philosophischen, publizistischen und schöngeistigen Texten findet; 2) das Vorhandensein einer Generation, deren Wertorientierungen und Bedingungen des historischen Daseins zur Voraussetzung für den Werdegang des bestimmten biographischen Typs – des Typs vom Nietzscheaner wurden; 3) Was Bedingungen der Typisierung anbetrifft, so kann man als solche den neuen Charakter der sozialen Stratifikation im Verhältnis Elite/Masse nennen sowie neue Prinzipien des Verhältnisses zwischen Kunst und Wirklichkeit, die in lebenskünstlerischen Tendenzen von Autoren der Moderne und in der Stilistik der Avantgarde-Kunst auftreten (der allgemeinen soziokulturellen Charakteristik der Moderne gelten zahlreiche Forschungsarbeiten, wir dürfen darauf nicht eingehen).

Eine offensichtliche und in der Forschung vielfach reflektierte Tatsache ist: die Epoche der Moderne ist ursprünglich mit Nietzsches Einfluss und mit jener neuen Art des Philosophierens eng verbunden, die im Leserbewusstsein die Einheit des Denkens und der Lebensweise sowie der Stilistik von der Verhaltensgeste untrennbar macht. Die russische Kultur der Jahrhundertwende (diese

Zeit wird als „silbernes Zeitalter“ bezeichnet) verstärkte diese Tendenz durch lebenskünstlerische Ideen und Praktiken von Symbolisten. Das Kulturbewusstsein wurde früher auf diesen Einfluss Nietzsches durch Dostojewskis Werke vorbereitet. Dostojewskis Einfluss war der Einfluss seiner Figuren, die in die Welt kamen und in dieser Welt fleischgeworden waren und als wirkliche Helden der Epoche fungierten. Diese Verkörperung ihrerseits wurde möglich in ihrer „Massenvariante“, denn das Bewusstsein der Epoche war durch Nietzsches Ideen vorbereitet, „zerwühlt“. Nietzsches Philosophie aber aktualisierte bestimmte Sinne und Gestalten dank der im Bewusstsein der Leser schon vorhandenen Gestalt des Rebellen-Helden, Dostojewskis Figur.

Charakter und Umstände „des Treffens“ von Dostojewski und Nietzsche waren sozialpolitisch bedingt, durch den Übergang der Bewegung der Narodnaja Wolja (Volkswille) und ihrer Ideologie in die sozialdemokratische bei der Erhaltung des gemeinsamen Mythologems, das das Ideal der Opferbereitschaft, eines heldenhaften Diensts voraussetzte. Askese, Opferbereitschaft und Schuldgefühl dem Volk gegenüber waren die Konstituenten, die sich im Leserbewusstsein des silbernen Zeitalters zu einer einheitlichen Figur des rebellierenden Helden zusammenfügten und verschmolzen, sie wurden in unterschiedlichsten Texten, von philosophischen bis zu schöngeistigen und Memoirenliteratur reflektiert. Die Geburt des biographischen Typs vom Nietzscheaner geschah durch Arbeit eines gewissen Teils vom „Leserauditorium“.

Eine offensichtliche Tendenz im Leserbewusstsein der Epoche ist Annäherung des Autors und seiner Figur (bei uns Dostojewski mit Iwan Karamasow, in Europa Nietzsche mit Zarathustra). In der weit verbreiteten Annäherung der (literarischen) Figur und des Autors, des Helden und einer realen Person, in Lesearten, Deutungen, Interpretationen von realen Ereignissen und Schicksalen durch das Prisma einer Gestalt äußert sich die allgemeine lebenskünstlerische Tendenz der Epoche.

Charakteristisch für die Epoche ist auch die Annäherung von diesen Autoren selbst, von Dostojewski und Nietzsche. Grenzfragen, die sie stellten, persönlicher Mut in Entdeckung, in Erleben und Ausleben dieser Fragen ist ihre gemeinsame Antwort auf „Ressentiment“, das die Kultur überkam.

Der Charakter von Rezeption und Verarbeitung bestimmter Gestalten im Bewusstsein der Epoche drückte sich im Geist der kollektiven Mythenbildung aus.

Zur Quelle der Geburt, Aneignung von Nietzsches Gestalt in der russischen Kultur und seiner späteren Umarbeitung in den Typ des Nietzscheaners, wurde zum Beispiel der Text, der die Kultur der Moderne mit Reminiszenzen, Allusionen, direkten Zitaten und Interpretationen füllte. Es geht um „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“. Seinerseits ist zum Beispiel das Buch von Wjatscheslaw I. Iwanow „Dionisos und die vordionysischen Kulte“ ein bedeutsames

Werk, das Tendenzen der sinndeutenden und gefühlsmäßigen Interpretation von Nietzsches Text in der russischen Kultur verdichtet. Wjatscheslaw Iwanows Text ist ein weiterer Treffpunkt von Dostojewski und Nietzsche. Hier wird die dreifache Annäherung evident: Nietzsche und Dostojewski, Dostojewski und Zarathustra, Nietzsche und Zarathustra, was wieder von der Unzertrennlichkeit des Autors und seines Helden im Bewusstsein der Epoche zeugt. Dostojewski ist in W. Iwanows Buch „ein großer Mystagoge von Zarathustras Zukunft“¹.

Die Besonderheiten von Nietzsches Rezeption erklären wohl eine bedeutende Rolle, die in der Kultur dieser Periode Frauen spielten, die nicht weniger den Geist der Philosophie und Nietzsches Gestalten vermittelten und Nietzscheanerinnen waren, was eigentlich dem wirklichen Verhältnis zur Frau in Nietzsches Philosophie widersprach. Mänaden, das von ihnen verkörperte orgiastische Element, Chorprinzip, drücken das tragische Pathos aus, das die Auffassung der Epoche begleitete; es war nicht einmal ein Pathos, sondern die unbedingte Forderung – nach Leben als Tragödie. Diese Interpretation fand in W. Iwanows Werk ihren Niederschlag. „Die Frau blieb die Hauptträgerin der Tragödie... sie entdeckt in sich zwei Seelen, zwei Willen, zwei Bestrebungen... So wird in der Tragödie durch die Aufdeckung der ewigen Dualität des Weiblichen behauptet, weibliche Ganzheit und – durch den Drang der Tragödie zum Tod – Frau als die urälteste Priesterin, das weibliche Element als Element der Mutter Erde, der Wiegenerde und der Graberde“ [Op. cit. 482].

Am offensichtlichsten bestimmten Nietzsches Gestalt sowie die Aneignung von Dostojewskis *femmes fatales* die Stilistik des Verhaltens, den Habitus, die Verhaltensgeste, was zum Beispiel im Fall von Nina I. Petrowskaja zum Ausdruck kommt. Davon zeugt ihr Briefwechsel mit Brjussow.

Es sei hier bemerkt, dass Nina Petrowskaja, die eine der Heldinnen der Epoche wurde, in ihrer Person Autorin und Leserin des Kulturtexts von der russischen Moderne vereinigte. Als schreibende/dichtende Person (wir wollen hier ihre dichterischen Versuche nicht einschätzen) war sie in die Bildung der poetischen Sprache der Epoche einbezogen, indem sie eine ihrer SchöpferInnen war. Aber gleichzeitig bestimmt der Charakter ihres Talents und ihre Verhaltensgeste ihren Platz im Leserauditorium. Desto evidenter werden einige Kulturtendenzen, wenn man sich dem „biographischen“ Genre zuwendet, und zwar dem Briefwechsel. Der Briefwechsel zwischen Nina Petrowskaja und einem der Meister des russischen

1 Iwanow Wjatscheslaw *Dyonis i pradiornyssjstvo* (Dyonisos und die vordionysischen Kulte). St. Petersburg. 1994. S. 302 Die Übersetzung hier und weiter, wenn nicht anders vermerkt, gehört der Übersetzerin.

Symbolismus Waleri Brjussow zeigt die Spezifik der Anwesenheit von Nietzsches Texten und der Gestalt des Autors im Kulturbewusstsein. Am Anfang des Briefwechsels ist „Faszination“ von der Gestalt des Übermenschen wahrzunehmen, Streben in der eigenen Verhaltensstilistik, seine Züge zu verwirklichen.

Nina schreibt im Brief aus dem Jahr 1905: „Serjoscha sagt, ich und du, wir seien einander in unserer ‘Alleinherrschaft’ ähnlich, in unserem Hass gegen Menschen im Allgemeinen, dass unsere Seelen eine gleiche Farbe haben (wahrscheinlich sind schon beide schwarz)².

Brjussow verstärkt die entsprechende Intonation und das Kolorit: „Es gibt Strenge in Liebe. Es gibt Tragik in Liebe... Kann Liebe ohne Tragik existieren...? Liebe muss nach Glück streben aber darf es nie berühren... Das Leben ist nur im Verhängnisvollen, nur in Tragik“³. Bemerkenswert sind diese „darf“ und „nur“, das Ganze lautet wie eine Beschwörung.

Aber Nina ist sich dessen bewusst, was dem Helden ihres Romans unzugänglich blieb: „Tragik braucht man nicht heraufzubeschwören, sie ist immer da, in der Nähe und, glaub mir, sie wird auch uns nicht lassen. Wie misstrauisch, ängstlich bist du...“⁴. Und etwas später verfällt sie wieder ins Nietzscheanische Element mit seinem Streben nach allem „Übermenschlichen“: „Es waren Augenblicke, als wir keine Menschen sein konnten, das ist das Einzige für mich, wozu ich leben kann“⁵. Unverzüglich erklärt Brjussow seine „Führerschaft“: „Es gibt Wahrheiten – weiter als Nietzsche, weiter als Przybyszewski, weiter als Verhaeren, der modernen Menschheit voran. Wer mir den Weg dazu weist, mit dem werde ich sein“⁶. Beachtenswert ist hier eine Reihe aus Nietzsche, Przybyszewski und Verhaeren. Originale und eine Kopie werden gleichgesetzt. Und dann, im Brief 1906 heißt es: „ich kann nicht mehr von abgelebten Glauben, von Idealen, die ich überschritten habe, leben. Ich kann nicht mehr von „Dekadententum“ und „Nietzscheanertum“ leben...“⁷. Paradoxon! Nietzsche, der gegen Dekadententum kämpfte, wird jetzt als sein metaphorisches Synonym aufgefasst.

Zur Apotheose des Nietzscheanertums wird das Urteil des „Helden“, das Brjussow im Brief aus 1908 fällt: „Es war Dir jemals eine andere Tragik offen, eine wahrere, eine fürchterlichere. Du konntest jenes Ideal der endlosen Liebe verwirklichen, das über alles herrscht, sich vor nichts unterwirft, das Ideal, das Du immer

2 Waleri Brjussow – Nina Petrowskaja. Peregiska (Briefwechsel): 1904–1913. M., 2004. S. 78.

3 Ibid. S. 89.

4 Ibid. S. 93.

5 Ibid. S. 116.

6 Ibid. S. 190.

7 Ibid. S. 201.

angebetet hast. Du konntest aus der Liebe zu mir eine Heldentat machen. Mir, meinen Taten, der ganzen Welt zum Trotz konntest Du dieser Deiner Liebe heilig und treu dienen. Darin wäre natürlich eine große Qual aber auch eine echte Größe. Vielleicht hätte diese Heldentat Dich umgebracht, aber dieselbe tödliche Spitze würde auch in mich dringen. Durch solche Selbstverleugnung im Namen der Liebe würdest Du Dich unerreichbar über mich erhöhen und ich brauchte jetzt nicht diesen Brief an Dich zu schreiben sondern müsste mich vor dir niederwerfen.⁸

In diesem Bedürfnis nach dem Frauenopfer und nach dem unbedingten Kniefall vor der Frau steckt Raskolnikows Geste vor der „ewigen Sonetschka“. Daher kommt auch das kränkend hingeworfene „Urteil“ des Helden, noch eines „das Recht habenden“, „des Übermenschen“: „Diese Tragödie hat sich nicht verwirklicht und man muss sie als eine schöne Möglichkeit beiseiteschieben, von der man in Dichtungen träumt, die man aber in diesem Leben nicht –ndet... Gehen wir doch vorbei, suchen wir weiter“⁹.

Durch das Prisma des Nietzscheanertums wurden unterschiedliche Situationen und Menschen erlebt.

Im Brief von Brjussow an Sinaida N. Hippus 1902 heißt es: „Vor kurzem war Balmont in Moskau. Ich habe mit ihm 36 Stunden verbracht. Balmont hat in sich das verwirklicht, wovon ich mitunter geträumt habe. Er hat Freiheit von allen Äußerlichkeiten und Konventionen erreicht. Sein Leben wird nur durch Laune seines Augenblicks bestimmt. <...> Er hat gejubelt, mir lange Serien von demselben erzählt – über verführte, betrogene und gekaufte Frauen. Dann haben wir uns mit allerlei berauscht und waren betrunken und haben verschiedene „wahnsinnige“ Taten vollbracht. <...> Genug, ich rechne nicht mehr damit so billig den Übermenschen zu fabrizieren¹⁰.

Die Gestalt, die Bewusstsein der Epoche verdichtet hat, prägt auch die Selbstwahrnehmung und Selbstanalyse der Menschen jener Zeit.

Der Philosoph Nikolai Berdjajew, der Held derselben Epoche, macht seine Selbstanalyse in der philosophischen Autobiographie „Selbsterkenntnis“ („Samopoznanie“), indem er entsprechende Bilder einsetzt: „Nietzsche“, „Stawrogin“, „Faust“.

Die Gestalt, die von der Epoche gefragt wurde, wurde eine Quelle von unterschiedlichen Prozessen in der Kultur, vom Prozess der Mythenbildung und vom Typisierungsprozess; er prägt auch die Eigenart einiger spezifischer Entwicklungszüge, die das Charakteristikum der Biographie von der Generation ausmachen.

8 Ibid. S. 391.

9 Ibid. S. 405.

10 Ibid. S. 428.

Das Problem von Verhältnis zwischen dem Leben und Schaffen aktiviert sich, indem es ein Teil vom allgemeineren und grundlegenden Problem von Verhältnis zwischen Kunst und Leben ist, im Kunstbewusstsein von Anfang des Jahrhunderts.

Nietzsches Gestalt, die durch kollektive Bemühungen der Helden dieser Epoche geschaffen wurde, weist in ihren Anfängen jenes besondere Verhältnis zwischen Leben und Werk, Gedanken, Wort und Tat auf, das Nietzsche selbst eigen war.

Nietzsche war der fast einzige Denker im Westen, der aus allem, was über Leben und Tod geschrieben war, einen riesengroßen biographischen Federstrich machte./Jacques Derrida/.

Zwischen dem Leben und Werk entsteht eine dynamische Spannung, die ihre gegenseitige Durchlässigkeit bedingt. Die Tatsache der Äußerung wird durch eine biographische Tatsache (ein Ereignis, eine Tat, eine Geste, ein Erlebnis/Gefühl) hervorgerufen. Der Leser hat mit der Autobiographie zu tun, die sich im Text entfaltet. Deshalb sind Beziehungen mit dem Leser so wichtig für Nietzsche. Nietzsche „verletzt“, neckt den Leser, fordert ihn zum fatalen Zweikampf auf. Nietzsches Sprache produziert die Bedeutungen, die die „Autorenperson“ schaffen.

Das Verhältnis zum Wort ist bei Nietzsche „linguistisch“, die Stilistik „formt“ den Gedanken des Autors, umgibt ihn mit dem sprachlichen „Körper“ (diese Besonderheit ist seit langem in der Aufnahme der Leser als sein typischer Zug verankert). So entsteht die Gestalt des Autors. Innerhalb dieser Gestalt wird der Leser mit der „Sprachpersönlichkeit“ konfrontiert, denn die Gestalt des Autors „manifestiert sich“ in der Sprache des Werks. Zusätzliche Kenntnisse über persönliche Ereignisse im Leben des Autors, über Tatsachen seines Schaffens und seiner Lebensgeschichte, Bekanntschaft mit intimer, alltäglicher Autodokumentation (Briefe, Tagebuch, Notizbuch), mit mündlicher Überlieferung (Legende) über ihn erzeugen beim Leser die Gestalt des Autors, die mit dem „Text“ des Lebens zusammenhängt. Der Text des Lebens und der literarische (philosophische) Text haben miteinander Beziehungen von dynamischer Korrelation.

Bekannt ist Nietzsches Interesse für seine Familiengeschichte, besonders für Berichte über den polnischen Vorfahren Grafen Niecki (Nicki). Seine eigene Verhaltensgeste füllt er mit Bedeutsamkeit. „Graf Niecki soll nicht lügen“, sagt das Kind Nietzsche zu seiner Schwester, indem er für sich eine Art von aristokratischer Glaubenslehre zusammenlegt. Nietzsches Texte sind nicht ohne Berücksichtigung der Persönlichkeit ihres Autors, seiner Selbstwahrnehmung zu lesen. Dieses Maß der Verschmelzung ist ein Prinzip seines Schaffens. „Ich habe für mich geschrieben!“ verkündete Nietzsche mehrmals in seinen Briefen, wie Lou Andreas-Salomé behauptet. Bemerkenswert ist der Titel ihrer Arbeit über Nietzsche: „Friedrich Nietzsche in seinen Werken“. Nietzsche schlug vor, überhaupt alle Theorien

einzuschätzen, indem man sie auf persönliche Taten ihrer Autoren anwendet. Jede große Philosophie, so Nietzsche, ist entweder ein Bekenntnis oder Memoiren. „Denn man kann von Nietzsche sagen, dass er nach außen hin eigentlich nichts erlebte, all sein Erleben war ein so tief innerliches, dass es sich nur im Gespräch, von Mund zu Mund, und in den Gedanken seiner Werke kundtat“¹¹.

Der extrem „autobiographische“ Charakter von Nietzsches Texten findet seinen Niederschlag im Streben, einen Weg für sich und für wenige seines Schlags zu finden, eine Art Glaubenslehre auszuarbeiten: „Wie man wird, was man ist“ („Esse Homo“).

Nietzsche betont selbst, was primär, die Hauptsache ist, die seine Philosophie ausdrückt (oder besser verkörpert) – das ist Lebensweise (Probe). „Im Grunde habe ich die *Probe* zu meiner Betrachtung des Lebens schon gemacht: Viele werden sie noch machen. Mein Gemüt ist durch die anhaltenden und peinlichen Leiden bis diesen Augenblick noch nicht niedergedrückt, mitunter scheint es mir sogar als ob ich heiterer und wohlwollender empfinde als in meinem ganzen früheren Leben... Lesen Sie, lieber Freund, dieses letzte Manuskript durch und fragen Sie sich dabei immer, ob Spuren des Leidens und des Druckes zu finden sind; *ich glaube nicht daran*, und schon dieser Glaube ist ein Zeichen, daß in diesen Ansichten *Kräfte* verborgen sein müssen und nicht Ohnmachten und Ermüdungen, nach denen die mir Abgeneigten suchen werden ... (aus dem Brief von 1879 nach dem Verfassen des Buchs „Wanderer und sein Schatten“)“¹².

Nietzsche meinte, dass er, indem er auf bestimmte Weise lebt, der Menschheit mehr als Text und sogar als „Glaubenslehre“ des neuen Lebens vererbt. Er opfert sich selbst (gleich Christus) für die Menschheit. „Ich glaube mein Lebenswerk getan zu haben, freilich wie einer, dem keine Zeit gelassen war... Aber ich weiß, daß ich einen Tropfen guten Öles für viele ausgegossen habe und daß ich vielen zur Selbst-Erhebung, Friedfertigkeit und gerechtem Sinne einen Wink gegeben habe“ (aus dem Brief vom 14. Januar 1880 an Frau Meysenbug)¹³. Letzte Zettelbriefe unterzeichnete er als „Gekreuzigter“. Oder Dionysos.

11 Andreas-Salomé L. Friedrich Nietzsche in seinen Werken. 1894. S. 13. Russische Übersetzung in Andreas-Salomé L. Friedrich Nietzsche v svoich proizvedenijach // Nietzsche i russkaja religioznaja filosofija (Nietzsche und russische religiöse Philosophie. M., 1996. Bd. 2. S. 466.

12 Nietzsche Friedrich Werke in drei Bänden. München 1954. Band 3, S. 1156–1158. Russische Übersetzung in Halévi D. Žisn' Fridricha Nicše (Das Leben von Friedrich Nietzsche). St. Petersburg, 1911, S. 812.

13 Nietzsche Friedrich Werke in drei Bänden. München 1954, Band 3, S. 1160. Russische Übersetzung in Halévi D. Žisn' Fridricha Nicše (Das Leben von Friedrich Nietzsche). St. Petersburg, 1911, S. 185.

Die Manifestation des Autors im Stil des Texts, in der Sprache des Werks, Bestimmtheit und Erkennbarkeit des Autors als „Sprachpersönlichkeit“ machten Transponierung seiner Gestalt in andere Epochen und andere Kulturen möglich.

Nietzscheanertum wird das Ergebnis solcher Übertragung und Aneignung. Im Zeichen Nietzsches vergeht das XX. Jahrhundert. Die tragische Geschichte des Jahrhunderts selbst bestätigt das. Die Unvermeidlichkeit solches Einflusses resultierte aus der Besonderheit des „historischen Moments“. Darüber äußert sich Stefan Zweig in einem Werk, das Nietzsche galt, sehr genau: „Niemand hat so wie Nietzsche das Knistern im europäischen Gesellschaftsbau gefühlt, niemand so verzweifelt in einer Zeit optimistischer Selbstgefälligkeit den Schrei zur Flucht, zur Flucht in die Redlichkeit, in die Klarheit, zur Flucht in die höchste intellektuelle Freiheit über Europa hingeschrien... Nietzsches großartige Unabhängigkeit schenkt darum keine *Lehre* (wie die Schulhaften meinen), sondern eine *Atmosphäre*“¹⁴.

Im Bewusstsein der Epoche finden sich dank Nietzsches Texten und dank der Gestalt ihres Autors, die vom Leserauditorium gebildet wurde, paradoxerweise Dionysos und Christus Seite an Seite.

So stellt Georges Bataille Christus und Dionysos gegenüber: „der Mensch ist Gedanke (Sprache), und er kann nur durch einen souveränen Gedanken souverän sein. Der souveräne Gedanke ist grenzlose Tragödie... Dionysos' Faszination verheißt Tragödie und Christus' Faszination – Vernunftfehe“¹⁵. Die Energie dieses Vergleichs, der zugleich eine Gegenüberstellung ist, bedarf keiner Kommentare und Erklärungen; ihr Ursprung ist evident.

Der Dionysos-Mythos erhebt sich bei Nietzsche zum Mythologem der Moderne, das durch kollektive Bemühungen der Künstler der Epoche kreierte wurde, sowohl in Texten als auch in Taten, in der Stilistik des Verhaltens seinen Niederschlag fand.

Dieser Mythos glorifiziert das Leben als zyklische, zerstörerische und zugleich schöpferische Kraft, in der Leiden zur Ekstase werden; Lebenskräfte drohen in ihrem Überfluss mit Zerstörung von allem und jedem.

Die Generation von russischen Symbolisten rezipierte Nietzsches Texte als „Testamente“, sogar kritische Artikel über Werke der modernen Literatur (Andrei Bely über Przybyszewski im Artikel „Prophet der Gesichtslosigkeit“ („Prorok bezličia“)) waren ein Ausdruck des Lebensgrundsatzes durch das Prisma von

14 Zweig St. Der Kampf mit dem Dämon: Hölderlin Kleist Nietzsche. <http://gutenberg.spiegel.de/buch/6854/40>. Russische Übersetzung in: Zweig St. Bor'ba z besumiem. Tallinn, 1990. S. 60.

15 Bataille G. Prokljataja čast' (Der verfemte Teil) M, 2006. S. 447.

Nietzsches Gestalt: „In Nietzsche ist der Schlüssel zum Verständnis der Moderne: wenn wir die Wiedergeburt der Persönlichkeit, des Helden, wollen, wenn wir bedenken, dass Leben Tragödie ist (kein Traum und kein „haha“), dann müssen wir in die Nacht in einer dorischen Phalanx ziehen: Barbaren zertreten und schlagen“.¹⁶

Die Gestalt, die von der Kultur rezipiert wurde, war die Quelle, der Anfang vom weiteren Typisierungsprozess. In Nietzsches Fall ist die Verschmolzenheit des Lebens und Werks, des Textstils und Verhaltensstils, der autobiographische Charakter seiner Texte für die Aneignung der Gestalt in der Kultur der Moderne, die von Ideen der Lebensgestaltung fasziniert war, grundsätzlich. Man kann sagen, dass der Epoche die Tendenz zum Autobiographischen als Stilphänomen eigen war.

Autobiographische Tendenzen sind charakteristisch für die Moderne, sowohl in Russland als auch im Westen. Stilistische Merkmale dieser Erscheinung treten zum Beispiel bei der vergleichenden Analyse eines schöngestigten Texts und einer wirklichen Autobiographie des Verfassers zutage, die stilistisch mit dem schöngestigten Text verwandt ist. Es gibt eine Quelle dieser Gemeinsamkeit: ein Verhältnis zwischen dem Autor und seinem Helden. Nehmen wir als Beispiel noch einen Autor der „Nietzsche-Generation“ – Hesse mit seinem Roman „Demian“ und mit seiner Autobiographie. „Ich war nicht da, um zu dichten, um zu predigen, um zu malen, weder ich noch sonst ein Mensch war dazu da. Das alles ergab sich nur nebenher. Wahrer Beruf für jeden war nur das eine: zu sich selbst zukommen. Er mochte als Dichter oder als Wahnsinniger, als Prophet oder als Verbrecher enden – dies war nicht seine Sache, ja dies war letzten Endes belanglos. Seine Sache war, das eigene Schicksal zu finden, nicht ein beliebiges, und es in sich auszu-leben, ganz und ungebrochen. Alles andere war halb, war Versuch zu entrinnen, war Rückflucht in Ideale der Masse, war Anpassung und Angst vor dem eigenen Innern. Furchtbar und heilig stieg das neue Bild vor mir auf, hundertmal geahnt, vielleicht oft schon ausgesprochen, und doch erst jetzt erlebt. Ich war ein Wurf der Natur, ein Wurf ins Ungewisse, vielleicht zu Neuem, vielleicht zu Nichts, und diesen Wurf aus der Urtiefe auswirken zu lassen, seinen Willen in mir zu fühlen und ihn ganz zu meinem zu machen, das allein war mein Beruf. Das allein!“¹⁷

Die Übersetzung ins Russische verdeckt diesen Zug nicht, sondern deckt ihn auf.

16 Bely A. Simvolizm kak miroponimanie (Symbolismus als Weltverständnis) M., 1994. S. 152.

17 Hesse H. Demian. Die Geschichte von Emil Sinclairs Jugend. <http://www.gutenberg.org/files/41907/41907-h/41907-h.htm> Russische Übersetzung: Gese G. Demian. Istoriija junusti Emilja Sinklera. St. Petersburg, 2003. S. 158.

Hier ist dieses: „Wahrer Beruf für jeden war nur das eine: zu sich selbst zu kommen“ von Nietzsche vorgegeben. Laut Zeitgenossen wurde dieser Roman als Stimme einer Generation empfunden, für die der Erste Weltkrieg zum biographischen Markstein wurde.

In seiner Autobiographie antwortet Hesse seinem Helden, als ob er sich selbst begegnete.

„Das meiste von dem, was ich auf der Höllenreise durch mich selbst zu Gesicht bekommen hatte, war Schwindel und wertlos gewesen, also vielleicht auch der Wahn von meiner Berufung oder Begabung. Wie wenig wichtig war das doch! Und das, was ich voll Eitelkeit und Kinderfreude einst als meine Aufgabe betrachtet hatte, war auch nicht mehr da. Ich sah meine Aufgabe, vielmehr meinen Weg zur Rettung, längst nicht mehr auf dem Gebiet der Lyrik, oder der Philosophie, oder irgendeiner solchen Spezialistengeschichte, sondern nur noch darin, das wenige wahrhaft Lebendige und Starke in mir sein Leben leben zu lassen, nur noch in der unbedingten Treue gegen das, was ich in mir noch leben spürte. Das war das Leben, das war Gott.“¹⁸

Sowohl den Helden des Romans als auch seinen Autor bewegt die einzige Leidenschaft – Streben nach sich selbst, Erfüllen des eigenen Schicksals.

In unterschiedlichsten Texten der Epoche wird der Typ des Nietzscheaners reproduziert. So eignet sich graduell die Figur der Novelle von Leonid Andrejew „Erzählung über Sergej Petrowitsch“ mit ihrem Bewusstsein die Gestalt des Übermenschen an, „saugt sie auf“. Es wird nicht die Idee aufgenommen (anstrengendes Denken übersteigt die Kräfte des Helden und ist für ihn von keinem Interesse), sondern eben die Gestalt, die sich in der Sprache, in der Kultur herausbildete. Beachtenswert ist, dass Sergej Petrowitsch, der Deutsch nicht gut genug beherrscht, Nietzsches Text in der Übersetzung und in der Darlegung von seinem Freund rezipiert. Deshalb berauscht sich Sergej Petrowitsch, indem er sich den Gedanken Nietzsches an sich nur oberflächlich zu eigen macht, an Lauten der kaum verständlichen Sprache, an ihrer Musik, an der Zeichnung der gotischen Schrift selbst, die magisch auf ihn wirkt. Eigentlich wiederholen Etappen der Aufnahme von Nietzsches Text und seiner Umsetzung ins Leben gewissermaßen den Typisierungsvorgang. Die Gestalt wird typisiert, indem sie durch das Bewusstsein des Lesers gelangt und vom Leser reproduziert wird. Im Bewusstsein von Sergej Petrowitsch bilden sich allmählich Züge des Übermenschen heraus, die von ihm

18 Hesse H. Kurzgefasster Lebenslauf // Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Bd. 6. Frankfurt a. M., 1990. S. 396. Russische Übersetzung in: Gese G. Pisma po krugu. Chudožestvennaja publicistika (Rundbriefe. Essays). M., 1987. S. 44.

auch in der Verhaltensgeste reproduziert werden. Man kann die Etappen dieses Prozesses benennen. Zuerst erweckt Nietzsches Text in der Figur das Bewusstsein ihrer peinlichen Geringfügigkeit und Banalität, was nachher zu einer Revolte gegen die Natur führt, zur Bewusstwerdung des Rechts auf Glück („Recht haben“ von Dostojewskis Figuren). Die nächste Etappe ist ein heftiges Gefühl der Individualität des „Ichs“, sei es noch so nichtig. Dieses „Ich“ wird später unter „der Peitsche“ des Übermenschen zum unsterblichen „ICH“, das über Leben, Tod und Natur triumphiert. Und endlich geschieht die Loslösung von der Welt, Selbstmord. In diesem Augenblick findet die Befreiung des „unsterblichen ‘Ichs’“ vom eigenen Bewusstsein (Sergej Petrowitsch sieht seinen eigenen Tod) statt. Leonid Andrejew, der zur Generation der Moderne gehörte und auf seine Art „Nietzsche-Fieber“ überstanden hatte, zeigt konsequent die Etappen der Aneignung von Nietzsches Text im Bewusstsein des Durchschnittsmenschen auf; „sergej petrowitsch“ erweist sich als unfähig, sich mit dem Dasein zu verbinden. Im Bewusstsein des Nietzscheaners bleibt vor allem als „Rest“ der Gestalt „ich habe Recht“ und „*Ich* will“ stecken. Ob das nicht den tragischen Weg der Aneignung von Nietzsches Philosophie durch das Massenbewusstsein im XX. Jahrhundert vorbestimmt hat?

Der Begriff des biographischen Typs, der von uns ausgearbeitet wird, setzt im Allgemeinen eine methodische Basis voraus, die für die Verwendung der biographischen Methode in Geisteswissenschaften notwendig ist. Hier lassen wir die Geschichte der Behandlung von Biographie/Autobiographie, die eine lange Tradition hat und mit den Namen von Georg Misch und Wilhelm Dilthey zusammenhängt, sowie das Problem der Typologisierung in seinem historisch-philosophischen Aspekt beiseite.

Die biographische Methode findet ihre Basis in der Phänomenologie (nicht zufällig zeigte Dilthey Interesse für Phänomenologie).

Die Phänomenologie stellt die Einheit vom Individuellen und Allgemeinen, vom Konkreten und Universellen wieder her und ist in dieser Hinsicht für die biographische Methode fruchtbar, die Richtlinien für die Betrachtung des Individuellen (das Leben/der Lebenslauf eines einzelnen Menschen) in Einheit mit überpersönlichen Gebilden der Kultur und Geschichte (Epoche, Generation) ausarbeitet. Die Phänomenologie untersucht jedes individuelle Objekt in seiner Einheit und Ambivalenz: es ist einmalig in seinem Dasein „hier und jetzt“, aber es ist auch ein Muster/ein Ausdrucksmittel von universellen Gesetzen und Kategorien.

Das Prinzip der Intentionalität selbst kann im Biographischen entfaltet werden: Ich, das ich „mich intendiere“ in Einheit/Einzigkeit meines Lebens, richte mich in Akten solcher Intendierung immer auf mich selbst (mir selbst im distanziert-reflexiven „Blick“ gegeben) sowie auf die Welt/die Welt der anderen und des Anderen.

Ein weiterer Gedankengang von Husserl ist sehr wichtig: die Idee von der Rolle des „Ausdrucks“ bei der Bestimmung der Idee von der wissenschaftlichen Wahrheit und im Ganzen von unserem Weg in die Sinnwelt und/oder in die sinnvolle Welt. Innerhalb der Phänomenologie entsteht ein Problemfeld, das Beziehungen zwischen Sprache, Rede, Verständnis, Aussage und Bedeutung einschließt, denn „Die Welt ist für mich überhaupt gar nichts anderes als ... mir geltende“¹⁹.

Indem Husserl Ego als „für sich seiendes“ bestimmt, meint er, dass es sich selbst konstituiert (ist selbstkonstitutiv). Die Biographie kann man ja auch als eine Form der Selbstkonstituierung eines bestimmten Ichs ansehen. Die Selbstentwicklung von Ich wird bei Husserl mit Entscheidung und Tat in Verbindung gebracht. Der Akt des Urteils über das Dasein wird schon zur Tat. „Ist er auf eine abschließende Tat gerichtet, so ist er durch diese Erfüllung nicht etwa *aufgehoben*, im Modus der Erfüllung gilt er weiter – *ich stehe weiter zu meiner Tat*. Ich selbst, der in meinem bleibenden Willen Verharrende, ändere mich, wenn ich Entschlüsse oder Taten *durchstreiche*, *aufhebe*“²⁰.

Entscheidung und Tat werden zu Voraussetzungen der Selbstkonstitution von Ich als einem „stehenden und bleibenden personalen Ich“.

Die Phänomenologie ist, weil sie ein Verfahren beschreibt/erzeugt, auch eine Basis für die biographische Methode, die die Situation des personalen Ichs feststellen lässt, die durch Einbezogenheit in Formen des Biographischen bestimmt wird. Das Hauptinteresse von solchem Ich ist „zu sehen und adäquat zu beschreiben“. Man kann sagen, dass das Verfahren der Verfassung von der Auto/Biographie an sich ein phänomenologisches Verfahren ist, eine Selbstkonstituierung vom Ich in diesem Verfahren.

Selbstkonstituierung von Ego ist Konstituierung von Selbst als Entität, was zugleich auch Konstituierung des Anderen ist, der Seinsbedeutung für das Ich hat. So kommen wir zum Begriff der Intersubjektivität bei Husserl und im Zusammenhang unserer Forschung zum Problem des Verhältnisses zwischen Ich und dem Anderen in der Biographie, zum Verhältnis zwischen dem Individuellen und dem Kollektiven, zu Prinzipien der Selbst/Identifikation in der Kultur.

Das Problem des Anderen ist bei Husserl unmittelbar mit dem Verständnis der Konstituierung des Anderen in mir durch Gestalt verbunden. Die Gestalt, die von mir empfangen und aufgenommen wurde, beginnt, indem sie durch alle Schichten

19 Husserl E. Cartesianische Meditationen. Eine Einführung in Phänomenologie // <http://www.textlog.de/husserl-ego-cogito-transzendente-subjektivitaet.html> Russische Übersetzung: Gusserl E. Kartesianskie rasmyšlenija. St. Petersburg, 1998. S. 77.

20 <http://www.textlog.de/husserl-ich-substrat-habitualitaeten.html> Ibid. Russische Übersetzung: Gusserl E. S. 148.

meines Egos hindurchdringt, in mir zu leben und beteiligt sich an intentionalen Akten meines Bewusstseins. Eine Gesamtheit von solchen Gestalten wird im Intersubjektiven in den Typ umgewandelt. Die Gestalt bildet für mich das Dasein des Anderen.

Wie ist für mich Erfahrung des „Anderen“ möglich? Hier verwendet Husserl den Begriff der „Einfühlung“. Das Problem „Ich und der Andere“ wird von Husserl im Aspekt von alter ego behandelt und realisiert sich in Formen des Biographischen/Autobiographischen (wir gehen hier nicht auf Unterschiede zwischen dem Biographischen und Autobiographischen ein, indem wir den Begriff der Biographie als Oberbegriff in Bezug auf Autobiographie benutzen).

Husserl macht den Übergang von Ich und von der Welt der anderen, die mir in meiner Erfahrung als psychophysische Einheiten gegeben sind, zur Welt der Kultur. Die Welt der Kultur gehört zur nächsten Ordnung, die der Welt der Natur folgt. Das ist eine Sinnwelt, die wir über die Naturwelt gedeihen lassen. Die Welt der Bedeutsamkeit, Welt der Kultur entsteht dank mir und meinem Leben, welches ich „in notwendiger Vergemeinschaftung seines Lebens mit dem Anderen in individuellem und vergemeinschaftetem Handeln“ lebe. Hier entsteht auch das Problem verschiedener „Kulturwelten“ und ihres Treffens/ihrer gegenseitigen Verständigung. Möglichkeiten dieser Verständigung verbindet Husserl mit der Erfahrung des „Anderen“, mit der Fähigkeit der „Einfühlung“ in die andere Kultur. Später bestimmt er als nächste Forschungsaufgabe den Entwurf einer Theorie der Erfahrung vom „Anderen“ und nennt sie „Theorie der Einfühlung“. Diese Welt der Kultur ist eine sekundär konstituierte Welt. Aber diese Konstituierung geschieht auf der Grundlage der primordialen Konstituierung, an der „mein Leib“ teilnimmt.

Bezeichnend ist, dass Husserl, indem er ein Verhältnis der Welt und des Menschen/des Menschlichen herstellt, dieses Verhältnis als das von Leid und Tun bestimmt. Gerade an dieser Stelle der Betrachtungen erscheint das Thema der veränderlichen menschlichen Persönlichkeit, entsteht das Problem der Einheit/gegenseitigen Abhängigkeit von Welt und Mensch, die einander verändern. Husserlsche Schlüsse lassen über die unvermeidliche Verantwortung des Menschen für die Welt, die Sinnwelt, Kulturwelt sprechen, machen die Verbindung der Phänomenologie mit Bachtins Philosophie der Tat evident. Der persönliche Aspekt des Ichs wird weiter im Zusammenhang mit dem Problem der Genesis von der Seele und jener Weltvorstellung behandelt, die wir uns selbst seit unserer Geburt im Laufe des Lebens bilden: „Das Kind *kommt*, objektiv betrachtet, *auf die Welt*; wie kommt es zu einem *Anfang* seines Seelenlebens?“²¹

21 <http://www.textlog.de/husserl-traditionellen-probleme-psychologischen-ursprungs.html>
Russische Übersetzung: Gusserl E. Op. cit. S. 268.

Husserl deutet große Perspektiven der Forschungen an, die von den von der Phänomenologie aufgeworfenen Fragen herrühren: Das sind Fragen der Geburt, des Todes, der Verbindung unter Generationen.

Eine der wichtigsten Forschungsaufgaben besteht darin, Spezifik der Bildung von Weltvorstellung oder von Phänomen der vorhandenen Welt in der menschlichen Seele aufzudecken. Und hier entsteht dieses grundsätzliche „wie“: Wie werden diese Vorstellungen gebildet?

Die Entwicklung der Phänomenologie in Russland Anfang des XX. Jahrhunderts hängt mit dem Namen Gustav G. Spet zusammen. Besonders aufschlussreich sind im Kontext der Probleme, die von uns behandelt werden, solche Werke Spets wie „Erscheinung und Sinn“, „Die Hermeneutik und ihre Probleme“, „Sprache und Sinn“, „Die innere Form des Wortes“.

Schon im Werk aus dem Jahr 1916 „Erscheinung und Sinn“ betont Spet, indem er die Hauptrichtungen in der Forschung der Methoden bestimmt, die von der Phänomenologie entwickelt werden, die Notwendigkeit, diese Frage „wie“ zu klären: Wie drücken wir unser Wissen aus, wie ist eine intuitiv-beschreibende Erkenntnis möglich, die dem Wesen der phänomenologischen Methode eigen ist. Die Ausgangssituation unserer Erkenntnis ist Evidenz der Einsicht. Später findet diese These auch in Husserls Abhandlung „Cartesianische Meditationen“ in der Anerkennung der Vollkommenheit von der Evidenz, in der Forderung nach der apodiktischen Evidenz Platz. Solche Forderung (nach der apodiktischen Evidenz) erfüllt sich, wenn wir Vereinigung der Intuition und Rationalität in der Erkenntnis anerkennen. Die Erkenntnis, die auf die Welterfassung gerichtet ist, wird zur Einsicht. Hier erscheint das WORT als Mittelpunkt der Erfassung, die zur Einsicht geworden ist, hier kommen wir in die Sinnwelt, die sich in Bedeutungen offenbart. Es ist eigentlich die Begründung der Beschreibung als Hauptmethode der Phänomenologie, die Hinwendung zur Sprache, zu Wörtern der Sprache fordert, die wir in der Beschreibung verwenden – Wörter, die Begriffe werden. Ob Begriffe für Beschreibung taugen? Ob eine nichttheoretische Erkenntnis möglich ist, auf der die Phänomenologie besteht? Ob ein „direkter“ Zugang zur Welt, zum Gegenstand, zur Sache möglich ist? Spet zeigt, indem er Husserls Idee entwickelt, dass Beschreibung kein Erkenntnisakt ist, sondern ein Ausdruck. Da der Gegenstand der Phänomenologie das Wesen des reinen Erlebnisses ist, Bewusstsein als intentionales Bewusstsein, so haben wir es mit „fließendem“ Bewusstsein zu tun; deshalb ist es unmöglich, dieses Fließende in einem Begriff zu verfestigen. Begriffe können dagegen nur als „vermittelte Schlüsse“ verwendet werden und haben nur eine methodische Bedeutung. Dieses „Fließen“ des Bewusstseins wendet uns der Konkretheit des Erlebnisses zu, der Konkretheit des Gegenstands von der phänomenologischen Einstellung

selbst. Spet unterstreicht diese Grenze des logischen Ausdrucks, wir bleiben „tête-a-tête“ mit „der Konkretheit in ihrem ganzen Wesen“. Und trotzdem versucht er, das Zusammenkommen des Begriffs und der Individualität zu sichern. Spet warf eine Frage auf, die sowohl Erkenntnis als auch Lebensgefühl „rettet“: „Wie wird der logische Begriff zum Werkzeug des Lebens und nicht zu dem seiner Vernichtung?“²² Wie drückt sich das Wirkliche im Begriff aus? Diese Fragestellung nimmt Spets künftige „philologische“ und linguistische Studien vorweg, seine „Fantasien zum Humboldt-Thema“.

In der Logik des Buches „Erscheinung und Sinn“ kann man aber auch den Zusammenhang folgender Themen Spets verfolgen. So zieht die Fragestellung „wie“ erst das Thema des Ausdrucks, dann Entdeckung eines Bereichs nach sich, der von Husserl „ausgelassen“ wurde (es sei nicht zu vergessen, dass die in Frage kommende Periode die Entstehungszeit der „Logischen Untersuchungen“ und „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ ist – des Bereichs von „Sozialem“), dem sich Husserl selbst erst später zuwendet. Gerade in diesem Bereich, betont Spet, spielt Einfühlung die Hauptrolle in der Erkenntnis. Hier deutet der Philosoph das Programm der weiteren Forschungen an: „Die Untersuchung des Problems von der Natur des sozialen Daseins ist es, die zur Anerkennung des bis jetzt vernachlässigten Faktors führt, der die Anerkennung erst zu dem macht, was sie ist, zeigt, wie sie ist; – aber auf diesem Weg, der für unsere jetzigen Ziele zu lang ist, können wir hier nicht gehen. Wir schaffen diese Arbeit an einer anderen Stelle...“²³ Spet sucht, wie man eine Kluft zwischen der Intuition und Rationalität in der Erkenntnis überbrücken kann, und, indem er der phänomenologischen Unterscheidung von zwei Intuitionen – der sinnlichen (erfahrungsmäßigen) und der idealen – folgt, entdeckt er „etwas Drittes“, „was in gleichem Maße sowohl die sinnliche Intuition als auch die ideale vertritt“. Es gilt zu verstehen, wie der Begriff Intuition ausdrückt. Das ist auch die Antwort auf die Frage, wie sich der Gegenstand auf den Begriff bezieht, in dem diese Beziehungen ausgedrückt sind. Indem Spet den Ausdruck mit Sinn verbindet, lässt er uns von der „Logisierung“ des Sinns verschont, denn der Inhalt des Noemas schließt nicht nur einen logischen Sinn ein. Der Gegenstand als Träger noematischer Eigenschaften verfügt über seinen eigenen „inneren Sinn“ und, um sich diesem zu nähern, muss man bis ins Gebilde des Noemas gelangen, in seinen Kern. Das Logische ist doch nur

22 Špet G. Javlenie i smysl. Fenomenologija kak osnovnaja nauka i ejo problemy. (Erscheinung und Sinn. Die Phänomenologie als Hauptwissenschaft und ihre Probleme). Tomsk, 1996. S. 166.

23 Ibid. S. 111.

eine Schicht in der gesamten Struktur des Noemas-Noesas. Der Sinn ist nicht etwas Abstraktes, er ist „dem Gegenstand selbst innen eigen, ist sein Intimes“²⁴. Aus diesem „Intimen“ als aus dem Zentrum des Gegenstands „gehen alle Fäden seiner Konstitution hinaus“. Indem wir konsequent durch alle Schichten des Noemas gehen, kommen wir zur tiefsten Schicht, die selbst tiefer als die Sinnschicht liegt, das ist eben „der innere Sinn“ oder Entelechie, der Sinn als Inhalt weist dagegen auf diesen „inneren Sinn“ hin. Dieser „innere Sinn“ oder Entelechie ist das Intim-innere des Gegenstands selbst, ist seine „Seele“. Entelechie lässt den Gegenstand in seiner vollkommenen Konkretheit und in seiner Teleologizität sein, Entelechie schließt auch dieses „wozu“ des Gegenstands ein. Der eingeführte Begriff der Entelechie erschließt den Sinn vom Buchtitel selbst „Erscheinung und Sinn“ in der Dynamik von jedem Begriff aus diesem Paar (Sinn erweist sich durch Teleologizität der Entelechie als beweglich, das gilt auch für Erscheinung, die nach Ausdruck ihres Sinns strebt) sowie in der Dynamik der Zusammenwirkung von Sinn und Erscheinung.

Äußerst wichtig ist die folgende Bemerkung von Spet: „Jeder Gegenstand, jedenfalls der konkrete, kann seine Entelechie haben, dazu ist nur ‚die Mitwirkung‘ des entsprechenden Akts vom intentionalen Bewusstsein erforderlich“²⁵

Hier betreten wir den Bereich der Sprache in ihrer Beziehung zum Sinn, es bahnt sich der Weg von der Phänomenologie zur Hermeneutik an. Die Chronologie, mit der Spets folgende Abhandlungen erschienen, weist mit Evidenz die Logik dieses Wegs auf: „Die Hermeneutik und ihre Probleme“ (1918), „Sprache und Sinn“ (1922).

Entelechie tritt dort auf, wo wir eine Erscheinung aus der sozialen Welt haben, aus der Menschenwelt mit ihren Sinnen. Indem man eine Streitaxt und ein Sandkorn in ihrer natürlichen Beschaffenheit vergleicht, kann man sich vom Unterschied ihrer Wesenheit überzeugen: jene hat den „inneren Sinn“ (= Entelechie), dieses hat keinen, es hat auch nicht solch eine Eigenschaft wie Teleologizität. Der Schritt zur sozialen Welt führt Spet zu Betrachtungen über die Natur der Sprache/des Worts, über tiefe Beziehungen zwischen Wort und Gegenstand, zum Problem der „inneren Form des Worts“ („Die innere Form des Wortes“, 1927), zur Untersuchung der Welt der Kultur („Einführung in ethnische Psychologie“, 1927). „Zum Wesen des Sozialen gehört es ein Ziel zu haben, d. h. Entelechie zu besitzen...“²⁶

24 Ibid. S. 131.

25 Ibid. S. 163.

26 Ibid. S. 172.

Der Begriff der Entelechie ist es, der Spet die Kluft zwischen dem Sinnlichen und Rationalen zu überbrücken hilft; dieser Begriff verbindet Erscheinung und Wirklichkeit, Wort und Gegenstand. Entelechie findet als Geist des Gegenstands ihren Ausdruck in Logos. Der „objektivierte“ Geist äußert sich in unterschiedlichen Formen, die im Grunde genommen sozial sind: in Sprache, Kult, Kunst, Technik und Recht.

Die für unsere Untersuchung der Natur von der biographischen Methode und ihrer Rolle in Geisteswissenschaften wichtigste Schlussfolgerung zieht Spet im Schlusswort seiner Abhandlung. Es geht um den folgenden Schritt: aus der sozialen Welt zum Menschen in seiner Konkretheit und Sinnerfüllung seines Lebens, in seinem Streben, sinnvoll und in der sinnerfüllten Welt zu leben. „Das Dasein ist Dasein nicht nur, weil es konstatiert wird, es muss aber auch berechtigt werden, aber diese Berechtigung besteht nicht in seinen Gesetzen sondern in seiner Sinnerfülltheit...“²⁷. Sein heißt Sinn haben.

Das Problem des Verständnisses, das von den von Phänomenologie aufgeworfenen Fragen herrührt, bezieht Spet auf die Sprachrealität: „Erscheinung und Sinn“, die endlich zusammengekommen sind, lassen das gegenseitig befruchtende Leben von „Sprache und Sinn“ aufdecken. Der Begriff der Entelechie bekommt bei Spet in seinem Entwicklungslauf den Charakter eines kulturphilosophischen Begriffs, der das Leben der Sprache, Kultur und Menschenleben miteinander verbinden lässt. Das letztere gewinnt seine Ganzheit und Sinnerfülltheit durch den Eintritt in die Sprache und Kultur als Welt, die „sinnbeleuchtet ist“.

Das Problem, das die kulturphilosophische, soziologische, kulturhistorische Ebene verbindet, auf der Biographie behandelt wird, wird als das vom Begriff des biographischen Typs bezeichnet. Es ist ein Problem, wie Gesetzmäßigkeiten von Erzeugung und Funktionieren der Gestalt in der Kultur und von ihr gegebene Typisierungsprozesse aufgedeckt werden. Die Natur der Gestalt wird in ihrer kulturschöpferischen Bedeutung im Zusammenhang mit der Untersuchung der „inneren Form“/Entelechie geklärt.

Die entelechische Kraft der Gestalt manifestiert sich im Typisierungsprozess innerhalb großer Kulturgebilde. Es ist berechtigt, von einer Verbindung zweier Tendenzen in der Kultur zu sprechen – der mythenbildenden und typisierenden, die Prinzipien der Identifikation sowohl innerhalb einer Kultur als auch in der Situation der gegenseitigen Durchdringung von Kulturen bestimmt.

27 Ibid. S. 18.

Literaturliste

- Andreas-Salomé L. Friedrich Nietzsche v svoich proisvedenijach // Nietzsche i russkaja religioznaja filosofija (Nietzsche und russische religiöse Philosophie). Moskau, 1996. Bd. 2.
- Bataille G. Prokljataja čast' (Der verfemte Teil). Moskau, 2006.
- Bely A. Simvolizm kak miroponimanie (Symbolismus als Weltverständnis). Moskau, 1994.
- Waleri Brjussow – Nina Petrowskaja. Perepiska (Briefwechsel): 1904–1913. Moskau, 2004.
- Halévi D. Žizn' Fridricha Nicše (Das Leben von Friedrich Nietzsche). St. Petersburg, 1911.
- Gese G. (Hesse H.) Demian. Istorija junusti Emilja Sinklera. St. Petersburg, 2003.
- Gese G. (Hesse H.) Pisma po krugu. Chudožestvennaja publicistika (Rundbriefe. Essays). Moskau, 1987.
- Gusserl E. Kartesianskie rasmyšlenija (Cartesianische Meditationen). St. Petersburg, 1998.
- Iwanow Wjatcheslaw Dyonis i pradionysstvo (Dyonisos und die vordionyschen Kulte). St. Petersburg. 1994.
- Zweig St. Bor'ba z besumiem. (Kampf gegen Dämon) Tallinn, 1990.
- Špet G. Javlenie i smysl. Fenomenologija kak osnovnaja nauka i ejo problemy. (Erscheinung und Sinn. Die Phänomenologie als Hauptwissenschaft und ihre Probleme). Tomsk, 1996.

Übersetzung von Frau Dr. Alexandra Elisseeva.