

Nikolaj Plotnikov

Konzepte der ‚Person‘ in der russischen Ideengeschichte

Studien zum interkulturellen Begriffstransfer



WIENER SLAWISTISCHER ALMANACH

WIENER SLAWISTISCHER ALMANACH
LITERATURWISSENSCHAFTLICHE REIHE

Herausgegeben von

Ilja Kukulj / Riccardo Nicolosi / Brigitte Obermayr

SONDERBAND 103



PETER LANG

Berlin - Bruxelles - Chennai - Lausanne - New York - Oxford

Nikolaj Plotnikov

Konzepte der ‚Person‘ in der russischen Ideengeschichte

Studien zum interkulturellen Begriffstransfer



PETER LANG

Berlin - Bruxelles - Chennai - Lausanne - New York - Oxford

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlagabbildung:

Alexej von Jawlensky
„Abstrakter Kopf: Sinfonie in Rosa“, 1929
Städel Museum, Frankfurt am Main.

Anfertigung der Druckvorlage:

Michael Winkert

Redaktionsadresse:

Wiener Slawistischer Almanach
LMU München
Slavische Philologie
Geschwister-Scholl-Platz 1
D-80539 München

ISSN 0256-5234

ISBN 978-3-631-89629-7 (Print) · ISBN 978-3-631-89630-3 (E-PDF)

ISBN 978-3-631-89631-0 (E-PUB) · DOI 10.3726/b20532

© 2024 Peter Lang Group AG, Lausanne

Verlegt durch: Peter Lang GmbH, Berlin, Deutschland

info@peterlang.com <http://www.peterlang.com/>

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Inhalt

VORWORT	7
---------------	---

Einleitung.

„Person“ als Thema einer interkulturellen Ideengeschichte

a. Semantische Konflikte um die Begriffe der Personalität.	13
b. Zur Frage nach kulturellen Differenzen in der Philosophie.	20
c. Begriffsgeschichte als Argumentationsgeschichte	26
d. Die ideengeschichtliche Verortung der Personalitätsdiskurse in Russland	34
e. Deutungsmuster des Verständnisses von Person	38
f. Zur Auswahl der Fallstudien	41
g. Zum Aufbau der Studie.	42

I. Personalität als Individualität.

Zum Begriffsfeld der „Personalität“: Person – Subjekt – Ich

1. Stationen einer Begriffsgeschichte der Person in Russland.	53
a. „Person“: Wort und Begriff im Russischen	53
b. Ästhetische und geschichtsphilosophische Debatten	56
c. Person als Begriff der entstehenden politischen Öffentlichkeit	62
d. Person als „Entwurfsbegriff“	67
2. „Alles Wirkliche ist vernünftig“. Zur Geschichte eines ideenpolitischen Schlagworts in Russland	73
3. „Persönlichkeit“ zwischen Individualismus und Universalismus. Kant und Nietzsche im russischen Neukantianismus	89
a. Zum Verhältnis von Personalität und Individualität	89
b. Nietzsches Begriff der Person und seine Kant-Lektüre.	91
c. Die Deutung der Personalität im russischen Neukantianismus.	96

4. Person versus Subjekt. Zur Semantik des ‚Subjekts‘
in der russischen Ideengeschichte 103
5. Das Ich-Bewusstsein als Ergebnis sozialer Sinnbildung.
Zur Deutung des individuellen Ich bei Gustav Špet. 117

II. Individualität und Solidarität. Konzepte der Person in der praktischen Philosophie

6. Person als Norm und als Faktum.
Zur politischen Funktion des ‚ethischen Idealismus‘ in Russland 135
 - a. Die Idealismus-Diskussion in der russischen Philosophie 135
 - b. Die ethische Frage im philosophischen Idealismus 157
 - c. Die praktische Philosophie des Idealismus 170
7. Zur Ethik der Individualität.
Dmitrij Tschizewskijs Entwurf einer phänomenologischen Ethik 185
 - a. Transformationen der Semantik der Personalität 186
 - b. Transzendente Individualität
in der Phänomenologie Edmund Husserls. 189
 - c. Tschizewskijs Dissertationsprojekt im Überblick 193
 - d. Ontologische Argumente der Formalismus-Kritik 196
 - e. Die logischen Grundlagen der Formalismus-Kritik 200
8. ‚Das Recht auf ein menschenwürdiges Dasein‘.
Zur rechtsphilosophischen Deutung der Person
im russischen Sozialliberalismus 209
 - a. Das politische Schlagwort der sozialen Gerechtigkeit 210
 - b. Zur rechtstheoretischen Deutung 217
 - c. Philosophische Grundlagen. 223
 - d. ‚Menschenwürdiges Leben‘ in den postsowjetischen Debatten
um den Sozialstaat in Russland. 231

9. Die Begriffe ‚Individuum‘ und ‚Staat‘ in der russischen Ideengeschichte	235
a. Zur sozialen Ortsbestimmung des semantischen Verhältnisses	235
b. Der Staat als Ausnahmezustand	238
c. Person als Abweichung	246
10. Person und Eigentum. Zur Bedeutung eines Grundaxioms der praktischen Philosophie in der russischen und westeuropäischen Ideengeschichte	255
a. Grundthesen des ‚Besitzindividualismus‘	255
b. Die Entkoppelung von Person und Eigentum in den russischen Personalitätsdiskursen	264
SCHLUSS	277
LITERATUR	283
TEXTNACHWEISE	319
NAMENSREGISTER	321

Vorwort

Die vorliegende Studie ist aus meinen Untersuchungen der kulturellen Rahmenbedingungen philosophischer Diskurse entstanden, die ich am Material der deutschen und russischen Philosophiegeschichte durchgeführt habe. Sie entfaltet in Fallstudien das Programm einer interkulturell ausgerichteten Ideengeschichte, deren Grundzüge im Einleitungskapitel vorgestellt werden. Das Konzept einer solchen Ideengeschichte basiert auf der Überzeugung, dass sich das Verständnis dessen, was philosophische Begriffe und Probleme sind, in Diskussionskontexten herausbildet, die kulturell variabel sind. Diese Überzeugung hat bereits Hegel mit seiner berühmten Bestimmung der Philosophie als ‚ihre Zeit in Gedanken erfasst‘ ausgesprochen. Erst aus der Verflechtung solcher unterschiedlichen Zeit- und Gedankenkontexte in Prozessen des intellektuellen Transfers bildet sich die Vorstellung heraus, dass die philosophischen Probleme kontextunabhängig sind und einen universalen Charakter haben. Eine interkulturell ansetzende Ideengeschichte macht dabei auf die kulturellen Differenzen aufmerksam, wie die jeweiligen Diskussionskontexte verfasst sind und wie die Funktion und Stellung der philosophischen Begriffe darin bestimmt werden kann. Die Rekonstruktion von unterschiedlichen kulturellen Rahmenbedingungen der Argumentationsprozesse hat jedoch nichts mit einem Kulturrelativismus gemein. Sie bildet vielmehr eine wichtige Voraussetzung dafür, die kulturübergreifende Wechselwirkung von philosophischen Ideen, Begriffen und Theorien besser zu verstehen, ohne die sich eine philosophische Diskussion nicht weiterentwickeln könnte.

Der Begriff der Person, der das zentrale Thema der Analysen in diesem Buch bildet, stellt ein prägnantes Beispiel solcher Differenzen und Wechselwirkungen dar. Seine diskursive Konstruktion in der russischen Ideengeschichte seit dem späten 18. Jahrhundert ist einerseits das Ergebnis vielfacher Transferprozesse aus der westeuropäischen Philosophie. Andererseits weist diese in zahlreichen Theorieentwürfen der Philosophie in Russland immer wiederkehrende Konstruktion deutliche Differenzen gegenüber den rezipierten Begriffen auf. Die russischen Begriffe der Personalität, die aus der westlichen romanischen Philosophie hervorgegangen sind, bilden einen klaren Kontrast zu den

naturrechtlichen und vernunftbasierten Auffassungen, die diese Begriffe in der europäischen Philosophie seit der Neuzeit und der Aufklärung geprägt haben. Aus diesem Kontrast entstehen Deutungskonflikte des Person-Begriffs, die das Verhältnis von Russland und Europa seit über zwei Jahrhunderten auf philosophischem, literarischem, rechtlichem und politischem Feld begleiten. Sie bringen zugleich das Verhältnis von Distanz und Gemeinsamkeit zum Ausdruck, das sich in wiederkehrenden Phasen der Annäherung und Entfremdung in der Geschichte Russlands und Europas manifestiert.

Die vergleichende Geschichte des Person-Begriffs macht nicht nur die Differenzen der Diskussionskontexte sichtbar, die die unterschiedlichen philosophischen Konzeptionen, aber auch das kulturelle und politische Selbstverständnis der Diskursteilnehmer und der gesellschaftlichen Akteure prägen. Sie demonstriert darüber hinaus vielfältige Verflechtungen der Diskurse, die die Perspektiven einer interkulturellen Verständigung über die theoretischen und praktischen Dimensionen des Personenseins deutlich werden lassen. Die vorliegende Studie versteht sich als Beitrag zum Aufbau eines solchen interkulturellen Diskurses über diesen Grundbegriff der europäischen und russischen Philosophie.

Dieses Buch stammt, wie heute deutlich wird, von seiner Intention und seinem Ansatz her aus Friedenszeiten. Denn es macht interkulturelle Verflechtungen und Transfers sichtbar, die zu einer gegenseitigen Annäherung und Bereicherung der Kulturen führen. Seit dem Beginn des russischen Angriffskrieges auf die Ukraine am 24. Februar 2022 rücken dagegen Konflikte und Trennungen in den Fokus der Aufmerksamkeit, die die Ursachen dieses Zivilisationsbruchs in Osteuropa begreiflich machen können. Aber auch in der gegenwärtigen Situation zeigt sich, wie ich hoffe, welcher hohen Wert der friedliche kulturelle Dialog für die Menschen besitzt, selbst wenn dieser nie allein imstande ist, Ausbrüche der Gewalt zu verhindern.

Ich danke allen Kollegen und Freunden, die mir bei der Entstehung dieses Buchs mit Rat und Unterstützung geholfen haben.

Bochum, den 1. Oktober 2023

Einleitung: ,Person‘ als Thema einer interkulturellen Ideengeschichte

a.

Semantische Konflikte um die Begriffe der Personalität

Im philosophischen Diskurs der Moderne besteht ein weit verbreiteter Konsens darüber, dass der Begriff der Person zu den Schlüsselbegriffen gehört, mit deren Hilfe das menschliche Selbstverständnis artikuliert und reflektiert werden kann. So wird auch die Mehrheit der einschlägigen Studien und Quellensammlungen zum Begriff ‚Person‘ mit dem Hinweis eröffnet, dies sei ein ‚zentraler‘, ‚fundamentaler‘ Begriff, dem eine ‚besondere Stellung‘, näherhin eine ‚zentrale Rolle‘ im Diskurs der Moderne zukommt (Kippenberg 1990; Spaemann 1996; Brasser 1999; Ausborn-Brinker 1999; Leder 1999; Quante 1999; Teichert 2000; Sturma 2001; Klein / Menke 2012). Dementsprechend hoch ist der Differenzierungsgrad der Themen und Probleme, die mit diesem Begriff verbunden sind, wenn er auf dem Feld der Bewusstseinsphilosophie und Epistemologie, Ethik und Rechtsphilosophie, Theologie, Psychologie oder Sozialwissenschaft erörtert wird. Da sich aber auch die Semantik von ‚Person‘ als ausgesprochen variabel erweist – je nachdem, ob es um ihre Verbindungen mit der Problematik des Selbstbewusstseins, der personalen Identität, der Freiheit, der Verantwortung, des Eigentums, der subjektiven Rechte oder der göttlichen Hypostasen geht – konstituiert sich in modernen Verwendungskontexten ein ganzes Netz von Person-Begriffen, die bisweilen die Meinung nahelegen, der Begriff der Person sei schlicht konfus und gar nicht definierbar.¹ Dieser Diagnose ungeachtet lässt sich jedoch feststellen, dass in diesen unterschiedlichen und z.T. kontroversen Verwendungsweisen Umrisse eines relativ homogenen

¹ So plädiert Dieter Birnbacher dafür, in bioethischen Debatten angesichts seiner Inkonsistenz auf den Person-Begriff zu verzichten. Birnbacher 2006.

semantischen Feldes sichtbar werden, das verschiedene Diskurse der Personalität im Sinne von ‚Familienähnlichkeiten‘ verbindet.

Dieses semantische Feld verdankt seine Homogenität jedoch nicht allein den vielfältigen theoretischen Reflexionen über die Extension und Definition der Person-Begriffe. Vielmehr liegt der Grund für diese intensiven Reflexionsleistungen darin, dass Begriffe wie ‚Person‘, ‚Menschenwürde‘ oder ‚Menschenrechte‘ als Kategorien verwendet werden, die das normative Selbstverständnis moderner Gesellschaften artikulieren. Sie konstituieren somit das Grundvokabular der kulturellen, politischen und rechtlichen Sprache dieser Gesellschaften, das in normativen Akten, wie z.B. denen des Verfassungs- und Völkerrechts, verankert ist. Daher bildet die Verständigung über diese Begriffe sowie deren theoretische Explikation zugleich eine unverzichtbare Form der Selbstbeschreibung und Selbstinterpretation dieser Gesellschaften. Die Semantik der Personalität wird auf diese Weise zu einem Kreuzungspunkt von kulturellen und politischen Praktiken sowie ihrer diskursiven Artikulation in den Sprachen des Rechts, der Politik, der Religion, der Kunst u.a. einerseits und deren theoretischer Reflexion in den Kultur- und Sozialwissenschaften andererseits. Just durch eine solche theoretische Einfassung erhalten diese Praktiken eine konzeptuelle Strukturierung und eine Kontinuität der Selbstinterpretation, was aber eben zugleich das Interesse an der Reflexion immer von Neuem induziert.

Indes liegt in einer solchen Verschränkung von Praxis und Diskurs ein Problem, das Gegenstand einer der fundamentalen philosophischen und öffentlichen Debatten der Gegenwart ist – der Debatte zwischen einem normativen Universalismus und verschiedenen Formen des kulturellen und nationalen Partikularismus. Denn einerseits begründen eine rationale Explikation der Semantik der Personalität sowie ihre normative Verankerung in den Sprachen des Rechts und der Moral den universellen Geltungsanspruch des Person-Begriffs auf Geltung jenseits aller kulturellen und traditionsspezifischen Einschränkungen. In diesem Sinne drücken die Begriffe ‚Person‘, ‚Würde‘ und ‚Menschenrechte‘ die Bedeutung von universellen Normen aus, die einen verpflichtenden Charakter haben, unabhängig davon, ob in einer jeweiligen Kultur konzeptuelle und normative Voraussetzungen ihrer Anerkennung vorhanden sind oder nicht. Der Personenstatus und die Personenrechte werden einem Individuum ungeachtet seiner spezifischen Merkmale und Eigenschaf-

ten zugeschrieben. Dieser normative Anspruch ist bereits in der Hegel'schen Formel „sei eine Person und respektiere die anderen als Personen“ ausgesprochen (Hegel 2005: § 36).

Gleichwohl ergeben sich andererseits bei einer näheren Analyse von Kriterien des Personalen Schwierigkeiten, diejenige Klasse von Subjekten genau zu bestimmen, denen der Personenstatus zugesprochen werden soll, d.h. Schwierigkeiten bei der Beantwortung der Frage, *wer* oder möglicherweise *was* als Person zu gelten hat. Nicht allein die vorneuzeitliche Geschichte kennt Einschränkungen bei der Zuschreibung des personalen Status an Sklaven, Leibeigene oder Besitzlose. Auch in der Gegenwart führt die Debatte um die Extension des Begriffs ‚Person‘ zu Varianten eines Partikularismus, der bei bestimmten Klassen von Menschen (z.B. Föten, Schwerstbehinderten, Demenzkranken) den personalen Status in Frage stellt und damit den universalistischen Anspruch des Person-Begriffs relativiert.²

Zweifel an dem universalistischen Anspruch des Person-Begriffs werden außerdem aus einer anderen Perspektive geäußert, nämlich von Positionen aus, die die Unmöglichkeit konstatieren, diesen Begriff unabhängig von den kulturellen Voraussetzungen zu bestimmen, unter denen er entstanden ist. Mit anderen Worten wird diesem Begriff, der im sozialen und diskursiven Raum der europäischen Kultur herausgebildet worden ist, die Anwendbarkeit jenseits der Grenzen dieses Raumes abgesprochen.

Diese kulturelle Relativierung des Person-Begriffs wurde bereits von Forschern betrieben, die sich auf die Ergebnisse der Ethnologie im Anschluss an die Studie von Marcel Mauss „Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de ‚moi‘“ (1938) stützten (Mauss 1995: 333-362).³ Nicht nur der normative Status der Person als eines unbedingten Wertes, sondern auch die inhaltliche Bestimmung dessen, welche Grundeigenschaften die Persönlichkeit konstituieren, erscheinen vom Standpunkt eines ethnologischen Pluralismus aus auf den europäischen Kulturkreis beschränkt, jenseits dessen der Versuch einer allgemeinen Verständigung über die Semantik der Personalität an

2 In Verbindung damit steht auch die ‚Speziesismus‘-Debatte, in der es um die Äquivalenz der Begriffsextensionen von ‚Mensch‘ und ‚Person‘ geht, die erhebliche Probleme moralphilosophischer Art aufwirft. Vgl. Spaemann 1996: 252ff.; Gethmann 1998: 125.

3 Zur Fortführung der Analyse von Mauss vgl. Carrithers / Collins 1985.

Grenzen stößt.⁴ Daher bleibt der theoretischen Reflexion das Problem aufgegeben, den kulturellen und semantischen ‚Sitz im Leben‘ dieses normativen Anspruchs zu explizieren, um ihn auch jenseits der Grenzen der diskursiven und rechtlichen Räume der abendländischen Zivilisation plausibel aufrecht-erhalten zu können.

Im Hinblick auf die Diskussionen um den normativen Universalismus und kulturellen Partikularismus bilden Prozesse der kulturellen und wissenschaftlichen Kommunikation zwischen Russland und Westeuropa seit dem 18. Jahrhundert ein facettenreiches Themenfeld, das besonders deutlich die Spannungen zwischen diesen diskursiven Positionen hervortreten lässt. Zugleich bieten die Reflexionen, die diese kulturellen Austauschprozesse auf beiden Seiten begleiten, ein breites und bisher wenig aufgearbeitetes Spektrum an Deutungsmustern der Persönlichkeit, die sich sowohl in wechselseitigen Freund- als auch in den Feindbildern manifestieren.

Dabei zeigt sich schon seit den Anfängen des kulturellen Austauschs, dass die politische und soziokulturelle Geschichte Russlands zur Projektionsfläche ganz unterschiedlicher, zum Teil auch gegensätzlicher Auffassungen von Persönlichkeit wird. Es ist einerseits beinahe zum Topos der europäischen Außenwahrnehmung Russlands geworden, in seiner Geschichte das Fehlen eines entwickelten Verständnisses von Person festzustellen.⁵

Auf der anderen Seite kann man aus der umgekehrten Perspektive des russischen Blicks auf Westeuropa wiederholt eine fast symmetrische Diagnose antreffen, der zufolge in Russland „die Persönlichkeit immer stärker ausgeprägt war als in der nivellierten, entpersönlichten, mechanisierten Zivilisation des modernen Westens und als in den bürgerlichen Demokratien“ (Berdjaev 2012: 107f.).⁶ Beispiele für solche semantischen Konflikte kann man jedoch nicht nur an der Kreuzung der Außen- und Innenansichten antreffen, sondern auch

4 Vgl. die abschließende Feststellung von Mauss: „Elle [die Kategorie der Person, N.P.] n'est formée que pour nous, chez nous“ (Mauss 1995: 362).

5 Beispiele für diesen Topos gibt etwa der Kulturhistoriker Victor Hehn, wenn er der ‚russischen Volksseele‘ einen „Mangel an Selbst, an Ich, an Kern“ bescheinigt (Hehn 1966: 150). Vgl. dazu Goldt 2003: 19–42.

6 „В России личность всегда была более выражена, чем в нивелированной, обезличенной, механизированной цивилизации современного Запада, чем в буржуазных демократиях.“ (Berdjaev 1996: 235, Übers. von Vera Ammer.)

innerhalb der russischen philosophischen Diskussion selber.⁷ Die unterschiedlichen Semantiken des Person-Begriffs, mit denen die Opponenten in diesen Debatten operieren, bringen die philosophischen und ideologischen Gegensätze zum Ausdruck, in denen in Russland der Übergang von der traditionellen zur modernen Gesellschaft artikuliert und intellektuell verarbeitet wird.

Von der Analyse solcher semantischen Konflikte nimmt die vorliegende Untersuchung ihren Ausgang. Sie verfolgt dabei drei grundlegende Ziele:

Erstens will sie eine begriffsgeschichtliche Rekonstruktion von Transformationen im Begriffsfeld der ‚Personalität‘ (‚Person‘, ‚Persönlichkeit‘, ‚Ich‘, ‚Subjekt‘, ‚Individualität‘), wie sie insbesondere im deutsch-russischen Ideentransfer des 19. und 20. Jahrhunderts stattfinden, leisten. Aus begriffsgeschichtlicher Perspektive⁸ lassen sich Begriffe, die das semantische Feld der Personalität konstituieren, als ‚Schlüsselbegriffe‘ für das europäische Bewusstsein der Moderne charakterisieren. Ihre Funktion als ‚Schlüssel- oder Grundbegriffe‘⁹ bedeutet, dass sie als Artikulationen bestimmter kultureller Erfahrungen in ihrer geschichtlichen Dynamik fungieren und zugleich als Bedingungen, die den semantischen Gehalt dieser Erfahrungen konstituieren. Diese Begriffe verdanken ihre Überzeugungskraft nicht allein der theoretischen Begründung, sondern vielmehr jener Verbindung von wissenschaftlicher Konzeptualisierung und öffentlicher Diskussion, die für den Diskurs der Moderne insgesamt charakteristisch ist. Konzepte der Person fungieren daher, gemäß einer These Reinhart Kosellecks, als ‚Indikatoren‘ historischer Transformationen und zugleich als deren ‚Faktoren‘, die den Raum kultureller Erfahrungen organisieren und verändern.¹⁰ Da in der russischen Kultur- und Ideengeschichte diesen Begriffen ebenfalls eine ‚Schlüsselfunktion‘ zugewiesen wird und sie eine Tendenz zur ‚Politisierung‘ und ‚Ideologisierung‘ aufweisen (ähnlich Begriffen wie ‚Demokratie‘, ‚Eigentum‘, ‚Staat‘), stellt auch diese Geschichte einen wichtigen Part in der gesamteuropäischen Begriffsgeschichte dar, der immer noch wenig aufgearbeitet wurde.

7 Vgl. z.B. die Diskussion über eine mangelnde Entwicklung der theoretischen Reflexion sowie der praktischen Umsetzung der Idee der Rechtsperson in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Kistjakovskij 1909: 212–250; Schlüchter 2008.

8 Zu den verschiedenen Ausgestaltungen des methodischen Programms der begriffsgeschichtlichen Analyse vgl. Scholtz 2000; Bödeker 2002; Dutt 2003.

9 Vgl. Horstmann 1978: 37–42.

10 Vgl. Koselleck 2006: 99ff.

Gleichzeitig gehört aber zur diskursiven Bestimmung dieser Begriffe in Russland nicht selten eine bewusste Distanzierung von der Sprache der europäischen Philosophie, die zumeist auf dem Wege einer semantischen Umdeutung von deren Vokabular erfolgt. Die Fragen, die sich aus dieser Konstellation ergeben – ob diese Begriffe Dasselbe oder Verschiedenes meinen, ob sie im theoretischen und öffentlichen Diskurs die gleiche Funktion erfüllen und ob sie dem gleichen Bedeutungswandel unterworfen sind –, können nur aufgrund einer vergleichenden Analyse von Verwendungskontexten sowie von Problemfeldern gelöst werden, die die vorliegende Untersuchung liefern möchte.

Zweitens soll untersucht werden, wie diese semantischen Transformationen in den russischen philosophischen Diskussionen insbesondere des 20. Jahrhunderts thematisiert und konzeptionell verarbeitet werden. In den Debatten, die auf dem Feld der praktischen Philosophie sowie der Kultur- und Geschichtsphilosophie ausgetragen werden, entstehen Theorieentwürfe, die sowohl an westeuropäische Konzeptionen (Neukantianismus, Phänomenologie, Hermeneutik) anknüpfen und sie weiterführen als auch im Verständnis von Personalität und Subjektivität neue Akzente setzen, die die im Zuge des Transfers und der Übersetzung erfolgten Transformationen in der Semantik der ‚Person‘ reflektieren.

Drittens soll die gegenwärtige Diskussion über Person- und Subjektbegriffe durch eine interkulturelle Perspektive erweitert werden. Eine Erweiterung wird in zweierlei Hinsicht gesehen: Zum einen werden in die Diskussion bisher unerforschte Konzepte eingebracht, die andere Akzentsetzungen im Persönlichkeitsverständnis beinhalten. Zum anderen kann eine neue Perspektive bei der Erforschung bekannter Konzepte der kontinentalen Philosophie entwickelt werden: Durch eine Rekonstruktion der Weisen, wie diese Konzepte in anderen Diskussionskontexten zum Einsatz gebracht werden, lassen sich in ihnen neue argumentative Potentiale erschließen.

Die Erforschung des semantischen Transfers zwischen den europäischen und russischen Kultur- und Sprachräumen erfordert aufgrund der Forschungslage eine konzentrierte Analyse des Begriffswandels in der russischen Ideengeschichte, was bisher nur in Ansätzen unternommen worden ist.¹¹ Hinsichtlich

¹¹ Die begriffshistorische Forschung erlebte auf dem Feld der Russistik und osteuropäischen Geschichte seit dem Beginn des 21. Jahrhunderts eine intensive Entwicklung. Zu

der deutschen Philosophiegeschichte kann die Untersuchung dagegen an die Studien zum Begriffsfeld der ‚Personalität‘ in der deutschsprachigen philosophischen Tradition, das detailliert erforscht ist, anknüpfen.¹²

Somit strebt die vorliegende Untersuchung die Erweiterung des bisherigen Wissensstandes in dreierlei Hinsicht an:

(1) Es wird der Diskurs der Personalität in der russischen Ideengeschichte in seinen Grundzügen und Schlüsselkonzepten analysiert. Dies erfolgt anhand der Geschichte der für diesen Diskurs zentralen Begriffe ‚Person‘, ‚Subjekt‘, ‚Individualität‘ u.a. sowie von deren Parallel- und Gegenbegriffen (wie ‚Eigentum‘, ‚Staat‘ und ‚Gemeinschaft‘).

(2) Es werden zentrale Etappen des interkulturellen Ideentransfers rekonstruiert und insbesondere neue Aspekte dieses Transfers in ihren philosophischen Implikationen untersucht. Dies erfolgt auf der Basis einer Analyse der Personalitätskonzeptionen im russischen Hegelianismus, Neukantianismus, der Phänomenologie und Hermeneutik.

(3) Es wird ein Beitrag zum Verständnis der kulturellen Differenzen philosophischer Diskurse geleistet und damit zugleich ein Beitrag zur Auflösung der Opposition vom Universalismus und Partikularismus. Bezogen auf die im Rahmen der vorliegenden Studie rekonstruierten Merkmale des Personalitätsdiskurses bedeutet dies, dass die in der Analyse des Ideentransfers geltend gemachte interkulturelle Dimension eines Verständnisses von ‚Person‘ einen neuen Blick auf die impliziten Annahmen, internen Korrelationen und Spannungen ermöglicht, die das Begriffsfeld der Personalität auch in seiner westeuropäischen Entwicklung durchziehen.

Insbesondere zeigt das Ergebnis der Untersuchung, dass das Verhältnis von Autonomie und Individualität in der Auffassung der Person durchaus unterschiedliche und gar gegensätzliche Diskurse induzieren kann. Dieser Befund hebt eine deutliche Heterogenität hervor, die im Verständnis der Person besteht und die dazu führt, dass der Gedanke der Person im Kulturraum der europäischen Moderne sowohl unterschiedliche semantische Akzentuie-

den unterschiedlichen Ansätzen und Fallstudien vgl. Thiergen 2006; Miller 2012; Steinmetz 2007; Miller 2012; Bikbov 2014. Zum Forschungsstand hinsichtlich der russischen Begriffsgeschichte vgl. Plotnikov 2007: 205–209, speziell zum Begriffsfeld der Personalität Grübel 2010: 343–373.

12 Vgl. z.B. Sturma 2001.

rungen erfährt als auch unterschiedliche kulturelle und gesellschaftliche Wirkungen zeitigt. Der Person-Begriff selbst erweist sich als ein Feld des kulturellen und politischen Kampfes.

b.

Zur Frage nach kulturellen Differenzen in der Philosophie

Die Frage, ob es in den philosophischen Diskursen kulturelle Unterschiede gibt, worin sie bestehen und welche epistemische Relevanz sie haben, scheint mit Blick auf die unterschiedlichen Traditionen der indischen, arabischen, chinesischen oder japanischen Philosophie sowie auf die unübersehbaren Differenzen nationalsprachlicher Diskurse zunächst trivial zu sein. Sie erweist sich jedoch als weniger trivial, wenn man bedenkt, dass es genug Positionen in der Philosophie gibt, die solche Unterschiede als kulturabhängig bestreiten oder sie zumindest als sekundär gegenüber der universellen Einheit der philosophischen Vernunft erachten. Auch in epistemischer Hinsicht scheint die Behauptung kultureller Unterschiede in einer philosophischen Fragestellung bzw. Problemlösung für das Selbstverständnis der Philosophie als einer ‚strengen Wissenschaft‘ ruinös zu sein. Als Beispiel dafür steht Edmund Husserl, der in seinem gleichnamigen „Logos“-Aufsatz eine solche historisch-kulturelle Kontextualisierung der philosophischen Probleme bei Wilhelm Dilthey als einen ‚skeptischen Relativismus‘ radikal zurückgewiesen hat (Husserl 1911: 289–341).

In der Tat mag es vorderhand weniger problematisch sein, von kulturell bedingten Unterschieden in Religionen, Literaturen, gesellschaftlichen Formen und Lebensweisen zu sprechen. Dagegen würde die Rede von kulturellen Differenzen in den exakten Wissenschaften, etwa in der Mathematik oder Physik, als befremdlich anmuten. Lediglich in wissenssoziologischer Hinsicht wird von Thomas S. Kuhn bis Richard Rorty dem Umstand Rechnung getragen, dass die wissenschaftliche Entwicklung nicht allein durch epistemische Faktoren vorangetrieben wird, sondern ihre Dynamik solchen soziokulturellen Motiven wie der Bedeutung von wissenschaftlichen Kollektiven, Anerkennungsverhältnissen in der Wissenschaft und der Öffentlichkeit u.Ä. verdankt.

Auch in der Philosophie, die in dieser Hinsicht gleichsam eine Position zwischen Literatur und Mathematik einnimmt, wird der Pluralismus zwar anerkannt, aber nur als Pluralismus individueller Meinungen und Konzeptionen. Immer schon ist die ‚Anarchie der philosophischen Systeme‘ und der ‚Streit der Systeme‘, die Dilthey in seiner Weltanschauungslehre pointiert beschreibt, als Spezifikum des philosophischen Diskurses hervorgehoben worden (Dilthey 1984).¹³ Die Uneinigkeit der Philosophen ist bereits in der Antike zum Stoff von Komödien geworden. Jedoch impliziert die Feststellung einer solchen Anarchie und Uneinigkeit keine Annahmen über die kulturellen Unterschiede in der Philosophie, sondern sie charakterisiert den Diskurs der Philosophen als Ganzen. Selbst wenn man die unterschiedlichen kulturellen Ausprägungen dieses Diskurses in den Blick nimmt, werden sie als Binnendifferenzierungen der einen philosophischen Vernunft thematisiert, wie Hegel dies bereits in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie im Hinblick auf die chinesische und indische Philosophie getan hat.

Was die Entstehungsbedingungen der Philosophie selbst anbetrifft, so wird seit der Antike anerkannt, dass sie kulturell unterschiedlich sein können, und von Vico bis Hegel wird zugegeben, dass Philosophie nur auf einer bestimmten Stufe der ‚Bildung der Völker‘ (Hegel) entstehen kann. Dies gilt aber als eine ‚äußere‘ Bedingung dessen, wie und warum Philosophie überhaupt entsteht, ebenso wie bestimmte geographische oder klimatische Faktoren, die seit Montesquieu bei der Analyse kultureller Unterschiede angeführt werden. Für die Binnendifferenzierung der Begriffe, Problemstellungen oder Argumentationsstrategien in der Philosophie haben diese Faktoren kaum Relevanz, es sei denn die philosophischen Diskurse werden als Manifestationen einer einheitlichen ‚Kulturseele‘ im Sinne Oswald Spenglers oder sonstiger kultureller Substanzen aufgefasst, was jedoch hinsichtlich des Nachweises solcher Substanzen erhebliche Begründungsdefizite mit sich bringt.

Eine auf den ersten Blick plausiblere Art, kulturelle Unterschiede in der Philosophie geltend zu machen, bildet die weltgeschichtliche These von den geschlossenen Kreisen der Hochkulturen (im Sinne von Arnold J. Toynbee, Alfred Weber oder Karl Jaspers), die in der ‚Achsenzeit‘ zwischen 800 v. Chr. und 200 n. Chr. unabhängig voneinander entstehen (China, Indien, Iran,

13 Vgl. Rescher 1997.

Palästina und Griechenland) und auch unterschiedliche Weisheitslehren hervorbringen (Jaspers 1949). Dieser Hinweis auf die Heterogenität der Anfänge der Hochkulturen und die Kulturabhängigkeit der Denkweisen bildet einen verbreiteten Anknüpfungspunkt¹⁴ in der Diskussion um die Gestalt einer interkulturellen Philosophie, wobei der Kreis der Kulturen weiter gefasst wird (man schließt darin auch die afrikanische oder südamerikanische Philosophie ein) und auch die These von der Autarkie der Hochkulturen längst durch die Vorstellung vom Dialog der Kulturen und des Kulturtransfers ersetzt ist.¹⁵

Aber trotz der Betonung der Verflechtungen und der Hervorhebung der Transferprozesse folgt die Vorstellung von der Interkulturalität in der Philosophie immer noch den Grenzen der Weltkulturen. Diese Kulturen bilden jeweils einen einheitlichen Zusammenhang, zu dem Religionen, Sitten, gesellschaftliche Formen, literarische Traditionen usw. gehören. Auch die Philosophie wird als Bestandteil eines solchen Kulturzusammenhangs angesehen. Dabei wird eine Art Kulturmorphologie vorausgesetzt, die von Herder bis Gadamer die Ansicht impliziert, dass alle diese Elemente Formen und Ausdrücke eines Ganzen darstellen, deren Vielfalt durch den einheitlichen Horizont der jeweiligen Kultur homogenisiert wird. Dabei können diese Kulturen durchaus in einen Dialog treten, ohne dass sie ihre jeweilige Fremdheit überwinden. Also ‚Horizontverschmelzung‘ nach innen und ‚Dialog‘ nach außen – das ist das Rezept einer interkulturellen Hermeneutik.¹⁶

Im Rahmen einer solchen Auffassung werden Fremdheit und Interkulturalität als selbstverständlich gegeben und in den meisten Fällen mit den außer-europäischen Kulturen als untrennbar verbunden angesehen. Auf diese Weise erfolgt gleichzeitig eine Übersteigerung des Fremden und seine Verdrängung: Man weiß, dass das Fremde mit dem Anderen identifiziert wird, dass es das Fremde immer woanders gibt, und daher braucht man sich nicht darauf einzu-

¹⁴ Vgl. Grabner-Haider / Küng 2006.

¹⁵ Zu unterschiedlichen Ansätzen einer interkulturellen Philosophie vgl. Kimmerle 2002. Die Frage nach der kulturabhängigen Geltung philosophischer Aussagen ist zu unterscheiden von dem Ansatz einer vergleichenden Kulturphilosophie, wie er von Elmar Holenstein entwickelt wurde. Gegen die homogenisierenden Vorstellungen von Weltkulturen zeigt Holenstein vielfache kulturelle Differenzen, aber auch Verflechtungen auf der Ebene der Symbole, Metaphern und Begriffe. Holenstein 2008.

¹⁶ Zur Kritik an der Vorstellung von geschlossenen Kulturen in der Hermeneutik Gadamer vgl. Welsch 2005: 39–67.

lassen. Auf diese Weise wird die stets beunruhigende Erfahrung des Fremden, die „*das, was unser ist, als fremd und das, was uns fremd ist, als unsriges betrachtet*“¹⁷, zum Stillstand gebracht. Denn diese Identifizierung des Interkulturellen mit der Beziehung zum Außereuropäischen blendet zum einen die interne Heterogenität des Europäischen selbst aus und zum anderen den Umstand, dass das Außereuropäische uns doch schließlich weniger fremd ist, als es in solchen kulturmorphologischen Totalisierungen konstruiert wird. Beispielsweise ist für das moderne China nicht die traditionelle chinesische Weisheit, vielmehr sind hier der Marxismus, das Christentum oder Ansätze eines französischen Zivilrechts kulturprägend wirksam (Schermaier / Gephart 2016). Ebenso wenig homogen sind die Menschenbilder, die in unterschiedlichen Richtungen des Konfuzianismus entwickelt wurden, wie Heiner Roetz in seinen Studien herausstellt und gegen die kulturpartikularistische These, die chinesische Kultur sei dem Gedanken der Menschenrechte fremd, ins Feld führt (Henningsen / Roetz 2009).

Oft werden dagegen Vorstellungen von kulturellen Besonderheiten der Denktraditionen in den Kreisen jener Vertreter dieser Kulturen entwickelt, die europäisch ausgebildet sind und die zur Stützung ihrer Konzeptionen bestimmte Thesen romantischer Selbstkritik der europäischen Zivilisation aufgreifen. Ein markantes Beispiel dafür bildet der so genannte ‚Eurasianismus‘ in den 1920er Jahren – eine intellektuelle Richtung in den Kreisen der in Paris, Berlin und Prag lebenden Exil-Russen, die die Vision einer kulturgeographischen Autarkie Russlands entwirft und im gegenwärtigen Russland beinahe in den Rang einer neuen Staatsideologie erhoben worden ist (Böss 1961).

Im Gegensatz zu solchen Deutungen von Interkulturalität als Kommunikation zwischen isolierten Kulturen sollte die phänomenologische Ansicht von Bernhard Waldenfels geltend gemacht werden, dass das Fremde und das Eigene keine faktischen kulturellen, geographischen oder sonstigen Gegebenheiten, sondern Weisen der Sinnkonstitution von der Erfahrung sind, und dass sich die Grenzen zwischen Eigenem und Fremden sowie auch der Sinn des Inter-Kulturellen kontinuierlich verschieben (Waldenfels 1990: 9).

Ähnliches gilt für eine weitere verbreitete Variante, eine kulturelle Dimension in die Philosophie einzuführen. Es handelt sich dabei um die These von

17 Merleau-Ponty zit. nach: Waldenfels / Métraux 1986: 20.

der Sprachabhängigkeit des Denkens und damit auch der philosophischen Begrifflichkeit, die bereits durch Hamann und Herder gegen Kants Philosophie der reinen Vernunft verteidigt wurde. Die Einsicht in die sprachliche, näherhin nationalsprachliche, Verfasstheit der menschlichen Erfahrung führt über Wilhelm von Humboldts Auffassung, dass jede Sprache eine eigene Weltansicht konstituiert, zu den Thesen Wittgensteins und Quines von der Pluralität der Sprachspiele, die nicht ineinander übersetzbar seien. Dies gilt auch für die Sprachspiele der Philosophen, deren Differenzen ebenfalls sprachlich bedingt sind.

Die These von der nationalsprachlichen Gebundenheit der philosophischen Diskurse hat zu vielen produktiven Forschungen Anlass gegeben und dazu motiviert, vergleichende Analysen der philosophischen Vokabulare in verschiedenen Sprachen durchzuführen. Man denke etwa an das *Vocabulaire européen des philosophies* von Barbara Cassin mit dem Untertitel *Dictionnaire des intraduisibles*, das die kulturellen Differenzen im Sinne der sprachlichen Unterschiede ebenfalls für die okzidentale Philosophie hervorhebt (Cassin 2004). Auch in der Nachfolge Kosellecks wird in den Studien zur Begriffsgeschichte neuerdings die Aufmerksamkeit auf die unterschiedlichen sprachlichen Artikulationen der Grundbegriffe in Europa gerichtet (Koselleck / Spree / Steinmetz 1991: 14-58; Steinmetz 2007).

Analysiert man diese Auffassung der Interkulturalität in Bezug auf die Philosophie, so muss man feststellen, dass das Verhältnis der philosophischen Diskurse zu den Nationalsprachen ambivalent ist, weswegen sich die Gleichsetzung der kulturellen Unterschiede in der Philosophie mit den nationalsprachlichen Unterschieden als problematisch erweisen kann. Abgesehen davon, dass das Philosophieren in Nationalsprachen eine relativ späte Erscheinung ist, die erst im 18. Jahrhundert einsetzt und heute, wie es scheint, dabei ist, zugunsten des Englischen wieder zu verschwinden, ist es durchaus keine Seltenheit in der Geschichte der Philosophie, dass Philosophen mehrere Sprachen zur Darstellung ihrer Konzeptionen verwenden. So sind viele Texte, die zur russischen Philosophie gezählt werden, gar nicht auf Russisch erschienen. Der Initialtext der russischen Philosophie, „Der erste philosophische Brief“ von Petr Čadaev, ist in Russland auf Französisch geschrieben worden; viele Texte von Michail Bakunin oder Aleksandr Gercen bis hin zu den russischen Exilphilosophen nach der Revolution von 1917 sind auf Deutsch erschienen. In einigen

Fällen existieren noch die russischen Paralleltexte oder spätere Übersetzungen ins Russische, oft aber gibt es keine Entsprechungen. Es gibt Autoren, wie den Philosophen und Logiker Afrikan Spir (1837–1890), die gar nichts auf Russisch geschrieben haben und trotzdem eine große Wirkung in Russland (etwa auf Lev Tolstoj) ausgeübt haben. Aus diesem Grund erscheint die Strategie, die Interkulturalität in der Philosophie mit der sprachlichen Bedingtheit des Denkens gleichzusetzen, als wenig aussichtsreich.

Hinzu kommt ein weiterer Umstand, der in der Philosophie dazu veranlasst, zwischen dem Wortgebrauch und Begriffsgebrauch zu differenzieren. In der Philosophie ist die Sprache nicht nur ein Medium der Artikulation, sondern auch das Thema der Reflexion. D.h. sie gebraucht die Sprache nicht nur, sondern nimmt zugleich Distanz zu ihr. Daher ist das Verhältnis der Philosophie zur Sprache selbst ein Produkt der philosophischen Argumentationsleistung. Sie kann die gegebenen sprachlichen Unterscheidungen als argumentative Ressource betrachten, z.B. wenn im Englischen konzeptionelle Differenzen zwischen ‚freedom‘ und ‚liberty‘ gemacht werden (vgl. dagegen Isaiah Berlin, der explizit keinen Unterschied zwischen beiden Wörtern/Begriffen macht [Berlin 1969: 121]) oder wenn Hegel den ‚spekulativen Geist der [deutschen] Sprache‘ ausdrücklich lobt, da sie viele Wörter mit entgegengesetzten Bedeutungen hat (Hegel 1970d: 20). Die Philosophie kann die nationalsprachliche Vielfalt jedoch auch als Hindernis für die Schlüssigkeit der Argumentation betrachten.

Bei der Bestimmung der Interkulturalität ist daher dieses doppelte Verhältnis zur Sprache zu berücksichtigen. „In der philosophischen Sprachwirklichkeit [wird] nicht nur die alltägliche, sondern auch die dem Gebildeten gemeinhin vertraute Begrifflichkeit weithin gesprengt und überschritten“, bemerkt Hans Blumenberg (Blumenberg 1946/47: 428). Philosophische Sprache ist nicht nur Sprachgebrauch, sondern auch Sprachkritik. Diese Einstellung zur Sprache ist derjenigen verwandt, die die poetische Sprache als ‚Verfremdung‘ der Alltagssprache in der Kunsttheorie der russischen Formalisten charakterisiert (Šklovskij 1988: 5–35). Obwohl diese Funktion der ‚Verfremdung‘ in Bezug auf die Sprache der Poesie entwickelt worden ist, kann sie ebenfalls als Bestimmung der Sprache der Philosophie genutzt werden. Denn auch in der Philosophie geht es darum, die verschütteten Sinnschichten der Alltagskommunikation offenzulegen bzw. den Bedeutungen, die im automatisierten Sprachgebrauch des Alltags verschlissen werden, zu einem reflektierten Gebrauch zu verhelfen.

Bedenkt man diese Argumente, dann kann der Schluss gezogen werden, dass die interkulturellen Unterschiede in der Philosophie weder entlang der kulturmorphologischen noch der nationalsprachlichen Grenzen gezogen werden dürfen. Vielmehr erweist sich die Interkulturalität selbst als ein diskursives Phänomen, so dass es angemessener erscheint, mit Waldenfels von „Inter- und Transdiskursivität“ zu sprechen (Waldenfels 1990: 9). Die genealogische Analyse der interkulturellen Differenzen muss sich daher an den sich stets verschiebenden Grenzen der Diskurse orientieren, ohne diese Differenzen an die biographischen und sonstigen psychologischen Daten des Autors oder die kulturellen ‚Konstanten‘ zurückzubinden. Damit nimmt die Analyse gleichsam eine mittlere Ebene zwischen der Makrostruktur der Großkulturen und der Mikrostruktur der individuellen intellektuellen Leistungen der Philosophen in den Blick, eine Ebene, auf der sich die kulturelle Bestimmung des philosophischen Diskurses weder als Ausfluss einer Kultureinheit noch als Produkt der Intention eines Autors, sondern als immanente Charakteristik des Diskurses selbst erweist.

c.

Begriffsgeschichte als Argumentationsgeschichte

Die Fokussierung der interkulturellen Analyse auf die Diskursivität muss dabei dem Umstand Rechnung tragen, dass Philosophie es nicht bloß mit Rede, sondern mit *begründeter* Rede zu tun hat. Begründung ist aber eine kommunikative Leistung, die im Rahmen von Argumentationsprozessen gegenüber anderen Diskursteilnehmern eingebracht, entwickelt und von ihnen anerkannt wird. Sie wird in Situationen benötigt, in denen Dissense und Konflikte hinsichtlich von Behauptungen und Aufforderungen entstehen. Damit in diesen Situationen Redehandlungen gelingen, werden Argumente eingebracht, die im Falle ihrer Anerkennung zur Lösung des Dissenses und zur Wiederherstellung der Verständigung führen.

Dabei unterscheidet sich die philosophische Argumentation von alltäglichen Redesituationen, in denen ebenfalls Begründungen eingefordert und eingebracht werden, dadurch, dass sie die Regeln und Gelingensbedingungen

des Argumentierens selbst zum Thema macht. Das bedeutet, dass im Unterschied zur Alltagskommunikation, bei der die kommunikativen Bedingungen des gelungenen Argumentierens vielfach implizit und unbewusst bleiben, diese Bedingungen im philosophischen Diskurs als Strukturelemente des Diskurses selbst explizit gemacht werden müssen. In einer solchen Distanznahme gegenüber der Alltagskommunikation erweist sich eine Verwandtschaft des philosophischen Diskurses mit der Kunst, die nach der erwähnten Bestimmung der russischen Formalisten nicht nur etwas zeigt, sondern auch das Verfahren sichtbar macht, wie etwas gezeigt wird.

In kritischer Bezugnahme auf diese These der Formalisten hat Michail Bachtin die Auffassung von der kommunikativen Genese sprachlicher Bedeutung in Alltagssituationen entwickelt und analysiert, wie diese Genese im literarischen Kunstwerk explizit gemacht wird. Die Dialogizitäts-These Bachtins und seine Theorie des polyphonen Romans als einem ‚Mikrokosmos der Redevielfalt‘ sollten dabei verdeutlichen, wie die sozialen und kulturellen Bedingungen der Verständigung in der Alltagssprache in formale Elemente der kommunikativen Struktur des Kunstwerks transformiert werden, das die sozialen Redesituationen inszeniert und dabei ihre kommunikativen Gelingensbedingungen transparent macht (Bachtin 1979: 154–300).

In Weiterführung dieser Thesen bestimmte Bachtins Schüler und Kollege, der Literaturwissenschaftler Valentin Vološinov (1895–1936) das Verhältnis von Alltagssprache und dichterischer Sprache als das des ‚Explizitmachens von impliziten Bedingungen‘, die ein Gelingen der sprachlichen Kommunikation ermöglichen (Vološinov 1995: 109–130). Dabei geht es nicht um private Erlebnisse oder Intentionen der Sprecher, die unausgesprochen bleiben mögen, da sie ohnehin nichts zur Konstitution einer gemeinsamen Redesituation beitragen, sondern um Konventionen, Wissensannahmen, Werteinstellungen und Überzeugungen, die von den Sprechern geteilt werden und über das gesprochene Wort hinaus zur Verständigung beitragen. Unter Berücksichtigung dieser unausgesprochenen Faktoren kann eine ‚Äußerung im Leben‘ nach Vološinov mit einem *Enthymem* verglichen werden, da auch bei einem Enthymem eine korrekte Schlussfolgerung aus einer nicht vollständigen Anzahl von Prämissen, deren Annahme jedoch vorausgesetzt ist, erfolgt. Eine Alltagsäußerung ist ein solches „objektiv-soziales Enthymem“, dessen Struktur stets eine Wechselwirkung des Autors, des

Zuhörers (Lesers) und des Helden (des Gegenstandes der Rede) aufweist (Vološinov 1995: 116).

Das literarische Kunstwerk ist dagegen von einer konkreten Kommunikationssituation abgekoppelt und muss, um verständlich zu bleiben, auch die impliziten Elemente der Kommunikation und damit die kommunikative Struktur im Ganzen offenlegen. Zugleich muss das Verfahren des Explizitmachens im Werk selbst mitthematisiert werden, damit die Darstellung der kommunikativen Situation nachvollziehbar wird. Zwar wird auch im literarischen Werk nicht alles explizit gemacht, denn es würde dann zu einer wissenschaftlichen Abhandlung, bei der das Implizite auf ein Minimum reduziert, wenngleich nicht vollständig eliminierbar, ist. Die Analyse des Kunstwerks muss dieses daher als ein kommunikatives Ereignis begreifen, an dem schon bei der Auswahl der Worte der Autor, der Leser und der Held zusammenwirken.

Überträgt man diese Thesen Bachtins und Vološinovs auf die Analyse der philosophischen Diskurse, so lässt sich formulieren, dass die in diesen Diskursen stattfindenden Argumentationsprozesse ebenfalls eine kommunikative Struktur aufweisen, in der die soziokulturellen Bedingungen und Faktoren des Argumentierens kristallisiert sind und in einer interkulturell ansetzenden Reflexion explizit gemacht werden. Die Analyse dieser Bedingungen in der Philosophie legt die Ansicht nahe, dass philosophische Argumente stets im Rahmen von speziellen *Topiken* formuliert werden, die kulturgeschichtlich variabel sind. Mit einer solchen ‚Topik‘ ist hier ein Zusammenhang von Annahmen über die Struktur, den Charakter und die Typen der Argumentation gemeint, die in einem Diskussionskontext als aussichtsreich gelten, die Auswahl thematischer Schwerpunkte beeinflussen sowie die kulturelle und soziale Verfassung des Argumentationsumfeldes strukturieren. Der Terminus ‚Topik‘ verweist auf die Tradition der Argumentationstheorie, die sich seit Aristoteles und der antiken Rhetorik bis hin zur Rehabilitierung der Topik im 20. Jahrhundert durch Ernst Robert Curtius und die ‚Neue Rhetorik‘ als Einsicht in die dialogisch-kommunikative Natur der logisch-philosophischen Argumentation entwickelt hat (Baeumer 1973; Perelman / Olbrechts-Tyteca 2004; Kopperschmidt 1976). In der modernen Argumentationstheorie wird diese Einsicht als These vom lebensweltlichen Hintergrund der Logik und damit auch der Rationalität formuliert (vgl. Gethmann 1979). Darin erweist sich die topische Auffassung der Philosophie als Bindeglied zwischen der Sprachanalyse, die

sich mit der Rekonstruktion der formalen argumentativen Strukturen befasst, und der Hermeneutik, die sich in den Ansätzen einer ‚hermeneutischen Logik‘ um die Interpretation der kulturellen Faktoren des Argumentierens sowie der Sinnstrukturen bemüht (Misch 1994).

Just im Sinne solcher sprachlichen und kulturellen Präsuppositionen der Rationalität, die in den philosophischen Diskursen als Ermöglichungsbedingungen der Argumentation explizit gemacht werden, lässt sich die kulturelle Variabilität der Begriffe in der Philosophie analysieren. Sie ist als Unterschied sprachlich-argumentativer bzw. topischer Kontexte zu explizieren, in deren Rahmen bestimmte Erkenntnisinteressen verfolgt und philosophische Geltungsansprüche eingelöst werden.

Als wesentlicher Bestandteil der Rekonstruktion von unterschiedlichen topischen Kontexten ist das methodische Programm einer historischen Semantik bzw. der ‚Begriffsgeschichte‘ anzusehen. Denn dieses Programm geht ebenfalls von der Annahme einer sprachlichen Gebundenheit der Argumentation aus, die darüber hinaus soziokulturelle Dimension hat.¹⁸ Nicht die Begriffe als Wörterbuchwissen, sondern Begriffe als Bestandteile von Vokabularen, die in Diskussionssituationen gebraucht werden, bilden das Thema der Begriffsgeschichte. Man kann sie als *Argumentationssituationen* charakterisieren, in denen begriffliche Unterscheidungen zur Begründung bzw. Widerlegung bestimmter Behauptungen eingesetzt werden. Begriffe fungieren bei dieser Auffassung als Abkürzungen für semantische Unterscheidungen, die in den jeweiligen Argumentationssituationen verwendet und durch Diskursteilnehmer als solche anerkannt werden.

Daher ist in philosophischer Hinsicht nicht der Begriff als solcher interessant, sondern der Umstand, dass mit seiner Hilfe theoretische *Unterscheidungen*, die zur Klärung und Lösung der Probleme beitragen, eingeführt und festgehalten werden können. D.h. einzelne Begriffswörter fungieren als Zeichen bestimmter Unterscheidungen, die erst im Rahmen eines konzeptuellen Netzes bzw. eines *Begriffsfeldes*, zu dem eine Reihe von den aufeinander bezogenen Begriffen gehört, verständlich gemacht werden können.

Will man also die kognitiven Unterscheidungen zum Gegenstand der Untersuchung machen, dann ist damit zu rechnen, dass sie nicht in einem ein-

18 Vgl. Busse 1987; Koselleck 1979.

zelen sprachlichen Ausdruck (Begriffswort) fixiert, sondern in einem Bündel von Begriffswörtern verteilt sind, die das Begriffsfeld ausmachen. Diese sind wiederum kontextabhängig, und zwar sowohl vom kognitiven Kontext des Begriffsgebrauchs im Rahmen einer Wissensformation (theoretische Funktion der begrifflichen Unterscheidung) als auch vom sozialen Kontext der Wirkung kognitiver Gehalte (kommunikatives Interesse, das mit der jeweiligen Unterscheidung verbunden ist). Insofern lässt sich die einzelne Begriffsbedeutung nur im Zuge einer starken Idealisierung aus dem Begriffsfeld abstrahieren, die am eigentlichen Interesse der Begriffsgeschichte (Dynamik von Wissensstrukturen) vorbeigehen. Die Orientierung am isolierten Begriffswort lässt sich ausschließlich durch den kontingenten institutionellen Umstand rechtfertigen, dass die Studien zur Begriffsgeschichte im Kontext der großen Lexika (Reinhart Kosellecks *Geschichtliche Grundbegriffe* und Joachim Ritters *Historisches Wörterbuch der Philosophie*) betrieben wurden.

Umso weniger kann das isolierte Begriffswort bei interkulturellen Untersuchungen ein Ausgangspunkt sein. Um den Horizont solcher Untersuchungen zu erweitern, muss die Begriffsgeschichte daher definitiv die Ebene der einzelnen Begriffswörter verlassen und einen anderen Leitfaden in der Analyse des kulturell geprägten Feldes der philosophischen Sprache suchen. Dies bietet sich vordringlich in der Orientierung an einem *Begriffsfeld*. Auf der Ebene des Begriffsfeldes ist es möglich, nicht nur beim Gebrauch und in der Übersetzung interkulturelle Entsprechungen festzustellen, sondern auch die unterschiedlichen Vokabulare, mit denen verschiedene Sprechergemeinschaften das jeweilige Begriffsfeld artikulieren, voneinander abzugrenzen.¹⁹

Argumentationsprozesse sind mit bestimmten Erkenntnis- bzw. Diskussionsinteressen verbunden (d.h. sie binden einzelne Begriffe und Argumente in den Zusammenhang der Erkenntnisstrategie der Diskursteilnehmer ein), sie akzentuieren je nach Verlauf verschiedenartige begriffliche Unterscheidungen und tragen damit zur semantischen Differenzierung und Präzisierung dieser Unterscheidungen (und damit auch der Begriffe) bei. Zugleich treten die Argumentationen in einem bestimmten sozialen Kontext auf, der einen Wissenshintergrund, soziale Funktionen und Statusfragen impliziert. Dazu

19 Vgl. die Studie zum Begriff ‚Aufklärung‘ im Französischen und Deutschen von Ricken 1984. Zu den unterschiedlichen Semantiken der ‚Politik‘ in unterschiedlichen sprachlich-kulturellen Kontexten Europas vgl. das Buch von Steinmetz 2007.

gehören z.B. institutionelle Rahmenbedingungen, die die Argumentationsprozesse auf je bestimmte Weise disziplinieren. Auch solche kulturellen Faktoren wie die öffentliche Stellung der philosophischen Diskurse, ihre Verbindung zu Literatur und Wissenschaft sowie zum Bildungshintergrund der Epoche spielen bei den Prozessen der Anerkennung dessen, was als Argument in einer typischen Argumentationssituation gilt, eine nicht unwesentliche Rolle.

Diese Faktoren bilden schließlich den Zusammenhang von Bedingungen, durch die der *geschichtliche Wandel der Begriffe* in Gang gebracht wird. Daher ist der Bedeutungswandel bei den Begriffen, von denen die Begriffsgeschichte spricht, nur ein sichtbares Zeichen des Wandels von Argumentationskontexten, in dessen Verlauf sich nicht nur die Bedingungen der Argumentation transformieren, sondern sich bisweilen auch das Verständnis dessen verändert, was als ein Argument zu gelten hat. Man kann von typischen Formen der Problemlösungen bzw. von Argumentationsmustern innerhalb einer Epoche oder einer Wissensformation sprechen.

Diese Bestimmung der ‚kulturellen Topik‘ ist besonders für das Verständnis der philosophischen Argumentation aufschlussreich. Denn diese hat bereits in den aristotelischen Bestimmungen wesentlich *topische* Natur, d.h. der Anspruch der philosophischen Argumente auf Universalität (auf den sich die Tendenz zur Bildung einer schlechthin kontextunabhängigen Terminologie gründet) bleibt immer kontext- und diskursbezogen, damit sie ihre Funktion erfolgreich erfüllen kann. Dies bedeutet, dass in der Philosophie die Gültigkeit ihrer Argumente nicht durch irgendeine Letztbegründung erreicht werden kann, da sie von in unterschiedlichen Argumentationskontexten geteilten Prämissen abhängt, zu denen auch ein Einverständnis darüber gehört, was als ein überzeugendes Argument gelten soll. Mithin ist der philosophischen Begrifflichkeit ein persuasives Element eigen, das zur gelungenen Übernahme der von der Philosophie explizit gemachten Unterscheidungen beiträgt. Der ‚zwanglose Zwang‘ des ‚besseren Arguments‘ ist in der Philosophie, anders als in den exakten Wissenschaften, immer von den Bedingungen der Argumentationssituation abhängig. Dies bedeutet gleichzeitig, dass die Festlegung von Bedeutungen in philosophischen ‚Begriffen‘ nicht identisch mit der Bildung wissenschaftlicher Termini ist, da sie einen Spielraum der Zustimmung erfordert, der vom Verlauf des argumentierenden Dialogs abhängt. Durch eine eindeutige Präzisierung, die die Bindung der

philosophischen Argumente an eine ‚Topik‘ abschneidet, wären eingeführte philosophische Unterscheidungen weitgehend um ihre Effizienz gebracht.

Freilich wurde im Topik-Verständnis sowohl bei Aristoteles als auch in der modernen Argumentationstheorie stets nach Argumentationsformen gesucht, die über unterschiedliche Kontexte hinaus eine kontextübergreifende Gültigkeit erhalten. Auch das Konzept der ‚literarischen Topoi‘ im Anschluss an Curtius begreift sie als überhistorisch geltende Formen mit einer tiefenpsychologischen Verankerung, die ihre Identität und Invarianz sichern soll. Bei der interkulturellen Analyse der unterschiedlichen Topiken ist hingegen gerade die Varianz der Argumentationskontexte und -figuren zu beachten, die gleiche Argumente in verschiedenen Argumentationssituationen ungleich wirken lässt und umgekehrt. Denn es ist der Zusammenhang des jeweiligen Kontextes des Argumentierens – die in ihm geltenden Präsuppositionen, die Strukturierung der Diskurse selbst, die in die Argumentationssituation hineinwirkenden kulturellen Faktoren usw. –, durch den die philosophischen Begriffe ihre kulturhistorische Konkretion erhalten und eine *Begriffsgeschichte* konstituieren.

Gleichwohl sind diese unterschiedlichen Argumentationskontexte nicht autark. Sie sind durch Übersetzungen, Rezeptions- und Transferprozesse in zahlreiche Verflechtungen eingebunden, die gegen die These Quines von der ‚Unbestimmtheit‘ bis ‚Unmöglichkeit‘ der Übersetzung sprechen (Markis 1979). Gerade für die Entwicklung der russischen philosophischen Sprache ist es von großer Bedeutung, dass sich die im 18. Jahrhundert einsetzende säkulare philosophische Reflexion mit bereits ausgeprägten Systemen der philosophischen Terminologie in den westeuropäischen Sprachen konfrontiert sieht.²⁰ In dieser Situation gestaltet sich die Schaffung einer neuen Terminologie als Übersetzung und zugleich Umdeutung deutscher, französischer oder englischer Begriffe, die neben dem altkirchenslavischen und lateinischen Wortschatz in den terminologischen Bestand der russischen philosophischen Sprache eingehen. Aus diesem Grund ist die Problematisierung des Verhältnisses von Russland und Westeuropa als eines Verhältnisses von Nähe und Distanz gleichsam in die sprachliche Wirklichkeit eingeschrieben.²¹ Hier zeigt sich

20 Zur Problematik des russischen philosophischen Diskurses im Kontext der Argumentationstheorie vgl. Kuße 2002.

21 Vgl. Plotnikov 2010: 71–88.

der auch sonst anzutreffende Umstand, dass dasjenige, was als intrakulturelles Merkmal eines philosophischen Diskurses angesehen wird, selbst Produkt interkultureller Wechselwirkungen, Transfers u.a. ist.

Fasst man die Überlegungen zum topischen Charakter der philosophischen Diskurse zusammen, dann kann man sie programmatisch unter den Titel ‚Begriffsgeschichte als Argumentationsgeschichte‘ stellen. Eine auf Argumentationsgeschichte zielende Forschung nimmt nicht allein das Begriffsfeld in seiner kognitiven Dimension in den Blick. Sie rekonstruiert zudem die unterschiedlichen Argumentationskontexte, in denen Begriffe auftreten; sie identifiziert Sprechergruppen, die diese Begriffe verwenden; sie macht schließlich jene kulturellen, institutionellen und auch sprachlichen Bedingungen der Diskurse explizit, die zum Gelingen der Argumentation beitragen, zur Übernahme der vorgeschlagenen Problemlösungen führen und den interkulturellen Transfer dieser Problemlösungen über die Grenzen der jeweiligen Situation hinaus ermöglichen und stabilisieren.²²

Im Gegensatz zu den bisherigen Konzeptionen der Begriffsgeschichte setzt die hier vorgeschlagene Rekonstruktion der argumentativen Topiken, in denen Begriffe auftreten, den Fokus auf die kulturellen Unterschiede des Begriffsgebrauchs und hebt Differenzen in den kulturell und sozial geprägten Argumentationskontexten hervor. Aber anders als beim Konzept einer *intellectual history* von Quentin Skinner und der Cambridge School mit ihrer Konzentration auf die Heterogenität von Gebrauchskontexten geht es hier nicht um die Erfassung der individuellen Intentionen der Sprecher. Das Verständnis der Argumentation und ihrer Strategien innerhalb einer Topik erfordert vielmehr die Erfassung von kommunikativen Bedingungen, die von den Teilnehmern dieser Topik dauerhaft geteilt und als eine gemeinsame Basis angesehen werden,

22. Das Programm einer Argumentationsgeschichte hat in sozialhistorischer Hinsicht Heiner Schultz als Antwort auf Kosellecks Konzeption der Begriffsgeschichte von 1979 entworfen. Vgl. Schultz 2011: 225–263. Dort definiert er Argumentation als „eine komplexe sprachliche Äußerungseinheit von angebbaren Personen oder Personengruppen für angebbare Zwecke oder Interessen“ (ebd., 258) und schlägt vor, die Argumentationen unter Berücksichtigung unterschiedlicher Benutzergruppen und deren Interessen zu explizieren. Die Skizze blieb jedoch unausgeführt, insbesondere hinsichtlich der Frage der Eingrenzung des Gegenstandes der Analyse. Schultz erwägt, die Argumentationen nach *Zeiträumen* (im Gegensatz zu Einzelbegriffen im Kosellecks Lexikon) zu strukturieren, was einer Bestimmung des Chronotopos als kommunikativer Einheit der Rede bei Bachtin entsprechen würde (vgl. Bachtin 2008).

die das Gelingen der Argumentation in diesem kulturellen Kontext sowie über diesen Kontext hinaus ermöglicht.

d.

Die ideengeschichtliche Verortung der Personalitätsdiskurse in Russland

Das philosophische Nachdenken über die Person in der russischen Ideengeschichte setzt andere thematische Akzente im Personalitätsdiskurs als die rechtlich und moraltheoretisch geprägte Begriffsgeschichte der ‚persona‘ seit der römischen Antike und in der Neuzeit. Diese Andersheit macht sich bisweilen in semantischen Konflikten geltend, die infolge verschiedener Sinnerwartungen im Begriff der ‚Person‘ entstehen.

Man muss dabei berücksichtigen, dass es sich bei dieser ‚Andersheit‘ – um einen Hegel’schen Ausdruck zu gebrauchen –, um das ‚Andere seiner selbst‘ handelt. Denn die westeuropäische Tradition der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Begriff der Person ist selbst sehr vielschichtig und heterogen. Sie enthält auch viele Ansatzpunkte, die den Diskurs der Personalität in Russland beeinflussten oder gar auslösten. Das Spannungsverhältnis zwischen ‚Person‘ und ‚Individuum‘, das sich als Leitfaden in der russischen Geschichte dieser Begriffe herausstellt, ist selbst ein Bestandteil des europäischen Nachdenkens über die Person: Von der klassischen Definition von Boethius, Person sei ‚die individuelle Substanz der vernünftigen Natur‘ (*naturae rationalis individua substantia*) über den Personalismus Leibniz’ und der deutschen Romantik bis hin zum französischen ‚Personalismus‘ des 19. und 20. Jahrhunderts sowie den Debatten um die ‚Unhintergebarkeit von Individualität‘ (Frank 1986) in der ‚Postmoderne‘ bildet die Problematik des Individuellen einen wichtigen Strang der Diskussionsgeschichte der ‚Person‘, wenn sie auch oft durch eine kritische Distanz zum herrschenden Verständnis der ‚Person‘ als eines ‚sortalen Ausdrucks‘, der eine Klasse von Individuen bezeichnet, bestimmt wird.²³

²³ Zur Diskussion darüber, ob der Begriff ‚Person‘ ein ‚sortaler Ausdruck‘ ist oder nicht, vgl. Spaemann 1996: 14f. sowie Ausborn-Brinker 1999: 112ff. Spaemann, der den klassifikatori-

Dennoch kann von einer ‚anderen Formation‘ der Personalitätsdiskurse in Russland gesprochen werden. Dies liegt allerdings nicht an einer essentialistisch oder weltanschaulich aufgefassten ‚Andersheit Russlands‘, sondern an der *Genealogie* des Begriffs der Person in der russischen Sprach- und Ideengeschichte, d.h. den diskursiven Bedingungen, unter denen dieser Begriff entsteht, konzeptualisiert und im philosophischen sowie dem öffentlichen Diskurs tradiert wird.

Versucht man die kulturelle Topik zu charakterisieren, in der der russische Begriff der Person (*ličnostʹ*) entsteht, so kann man auf den Unterschied zu den Konstitutionsbedingungen dieses Begriffs in der westeuropäischen Tradition hinweisen: Die zentrale Stellung des Begriffs ‚Person‘ sowie seine unterschiedlichen Bedeutungen in der westeuropäischen Begriffsgeschichte gehen sowohl auf die Auffassung der Person im römischen Recht bzw. seine neuzeitliche naturrechtliche Erneuerung als auch auf die christliche Theologie (insbesondere in der christologischen Problematik sowie in der Bestimmung der Trinität) zurück. Und gerade diese beiden fundamentalen Wirkungsfaktoren fehlen bei der Entstehung des modernen Begriffs der Person in der russischen Ideengeschichte.

Was das römische Recht und insbesondere das Personenrecht betrifft, so gibt es erste Versuche einer akademischen Rezeption des römischen Rechts bereits im 18. Jahrhundert²⁴, doch eine eingehende wissenschaftliche Auseinandersetzung mit ihm und seine Umsetzung erfolgen in Russland erst im Zuge der liberalen Reformen am Ende des 19. Jahrhunderts.²⁵ Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als das Zivilrecht auf der Basis der Begrifflichkeit des römischen Rechts in der Gesetzgebung sowie in der juristischen Ausbildung umgestaltet wird, werden nicht einmal alle Bürger des Russischen Reichs durch die Kategorie der ‚rechtsfähigen Person‘ erfasst (Nečaev 1900; 531–533). Auch der juristische Terminus ‚Person‘ (*lico*) erhält seine ‚eigentliche‘ Bedeutung erst im 18. Jahrhundert. Zunächst hat das russische Wort *lico/lice* in den ältesten juristischen Dokumenten gerade nicht die Bedeutung des Rechtssubjekts, sondern die des gefangen genommenen Sklaven, der mit einer Sache gleichgesetzt ist

schen Charakter des Begriffs ‚Person‘ in Frage stellt, betont die Bedeutung der Personalität als eines unverwechselbaren Charakters individueller Existenz.

²⁴ Vgl. Silnizki 1997.

²⁵ Vgl. Avenarius 2004.

(Vladimirskij-Budanov 2005: 437f.). Auch die späteren Versuche im 18. Jahrhundert, den zivilrechtlichen Begriff der Person zu entfalten, bleiben wegen der schwachen Institutionalisierung des Rechtsdiskurses auf die Fachsprache beschränkt.²⁶ Aus diesem Grund erfolgt die Herausbildung des Begriffsfeldes der Personalität seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts fast ohne Rückkopplung an den juristischen Diskurs. Dies dürfte auch der Grund dafür sein, dass der Begriff der physischen bzw. juristischen Person (*lico*) selbst in der gegenwärtigen russischen Sprache lediglich ein Fachterminus des zivilen Rechts bleibt, der in der Sprache der Öffentlichkeit keine breite Verwendung findet.²⁷ Er erfährt außerhalb des juristischen Diskurses kaum eine philosophische oder sonstige Konzeptualisierung, man findet den Begriff *lico* (sowie seine zeitweiligen Synonyme: *persona* und *osoba*) auch in keinem philosophischen Lexikon der russischen Sprache.

Was die christliche Theologie angeht, so kommt zwar das Wort *lice*, das zugleich ‚Gesicht‘ und ‚göttliche Hypostase‘ bedeutet, bereits in den kirchenslavischen Übersetzungen der griechischen Kirchenväter in der Bedeutung einer ‚individuellen Substanz‘ vor (z.B. in der didaktischen Textsammlung *Izbornik* von 1073²⁸). Aber eine theologische Auseinandersetzung mit dem Begriff der göttlichen Person erfolgt (in russischer Sprache²⁹) erst seit dem 19. Jahrhundert, und zwar unter dem Einfluss der deutschen protestantischen Theologie einerseits und der Sprache der säkularen russischen Publizistik, die in ihrem Sprachgebrauch ebenfalls französische und deutsche Einflüsse verarbeitet, andererseits.³⁰ Insofern kann man auch in Bezug auf die Theologie nicht von einer kontinuierlichen Begriffsgeschichte der Person bzw. Hypostase sprechen. In dieser Geschichte wird der Begriff der Person gleichsam neu erfunden, und zwar im 19. Jahrhundert, als Begriff der westeuropäischen Kultur. Eine profunde theologische Auseinandersetzung mit der Problematik der Person

²⁶ Vgl. Silnizki 1997.

²⁷ Eine wichtige Ausnahme bildet das Werk des Rechtsphilosophen Boris Čičerin, bei dem der Begriff *lico* (allerdings synonym mit dem Begriff *ličnostʹ*) eine bedeutende Thematisierung erfährt. Vgl. dazu Walicki 1987.

²⁸ Vgl. Sreznevskij 1973: 31.

²⁹ Bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts wird die theologische Ausbildung in Russland seit den Petrinischen Reformen in lateinischer Sprache durchgeführt und bleibt ohne Wirkung auf die Ausbildung der russischsprachigen philosophischen Terminologie.

³⁰ Vgl. Gavryushin 2009; Wenzler 2008.

(sowohl der menschlichen Person: *ličnost*‘ als auch der göttlichen: *lico, ipostas*‘ [hypostase]) findet erst unter dem Einfluss des bereits etablierten *philosophischen* Begriffs der menschlichen Person (*ličnost*‘) statt. In den theologischen Werken des 20. Jahrhunderts, u.a. von Pavel Florenskij, Sergej Bulgakov, Georgij Florovskij und Vladimir Losskij, erfolgt die theologische Bestimmung der Person geradezu als Absetzung von ihrer neuzeitlichen philosophischen Thematisierung durch eine explizite Wiederaufnahme der Theologie der griechischen Kirchenväter sowie der byzantinischen Theologie.³¹

Die Frage, ob in den philosophischen Begriff der Person bei seiner Entstehung in Russland die früheren Einflüsse der theologischen Bedeutung von *lice* als individualisierendem Merkmal der Substanz (Natur) eingehen, lässt sich daher negativ beantworten. Vielmehr ist anzunehmen, dass lediglich die allgemeinsprachliche Verbindung zwischen *lico* als ‚Person‘ und als ‚Gesicht‘ die Grundlage für die Entwicklung des Begriffsfeldes bildet. Der theologische Begriff der Person ist demnach, ebenso wie der rechtliche, kein aktiver Faktor bei der Entstehung des Begriffs ‚Person‘ in der russischen Sprache, sondern lediglich Rezipient dieser Entwicklung.³²

31 Vgl. Chernjakov 2008, vgl. den Text von Vladimir Losskij in: Plotnikov / Haardt 2012: 255–263.

32 Eine „Genealogie der russländischen Persönlichkeit“ („Genealogija rossijskoj ličnosti“) intendiert in seiner Studie Oleg Charchordin (Charchordin 2002). Er analysiert dabei die diskursiven Konstruktionen der Individualisierungsprozesse in der Stalinzeit, präsentiert also eher eine ‚Genealogie der sowjetischen Persönlichkeit‘. Die Person-Verständnisse der vorsowjetischen Zeit werden nur beiläufig gestreift (Charchordin 2002, 230–236). Charchordin stellt jedoch die These auf, dass die für die sowjetischen (stalinistischen) Praktiken der Person-Konstituierung charakteristischen Verfahren der Selbstkritik und Selbstanklage einen fundamentalen Bezug zu den Beichtritualen der russischen Orthodoxie (insbesondere der vorpetrinischen Zeit) haben und daher als deren Fortsetzung unter kommunistischen Vorzeichen angesehen werden müssen. Dieser Bezug wird jedoch durch keine religionsgeschichtlichen Forschungen belegt. Vielmehr verhält es sich im Gegenteil so, dass die religiöse Praxis der Beichte in der russischen Orthodoxie kaum entwickelt war im Vergleich zu den Beichtritualen der Westkirche. Es war schon in der ‚optimistischen‘ Auffassung der orthodoxen Soteriologie angelegt, dass die Erlösung einen Gnadenakt Gottes darstellt und keinerlei persönliche Anstrengungen seitens des Individuums und auch keine Reflexion persönlicher Fehlerhaftigkeit in der Beichte erfordert. Wie Viktor Živov nachgewiesen hatte (Živov 2012), wurde das Institut der religiösen Beichte seit Peter I. durch den Staat zu Zwecken der sozialen Kontrolle benutzt, allerdings ohne großen Erfolg. Charchordin verbindet daher die Beichtpraktiken des westlichen Christentums mit den stalinistischen Ritualen der Selbstkritik und Selbstanklage durch eine willkürliche Analogie.

e.

Deutungsmuster des Verständnisses von Person

Wie lässt sich nun die kulturelle Topik, in der der russische Begriff der Person entsteht, näher spezifizieren? Zur Beantwortung dieser Frage ist es hilfreich, eine Differenzierung im Begriffsfeld der Personalität vorzunehmen, die unterschiedliche Deutungsmuster in der Semantik der ‚Person‘ festlegt. Diese Deutungsmuster können als *Autonomie*, *Identität* und *Individualität* bezeichnet werden. Diese Bezeichnungen markieren typische Tendenzen des Begriffsgebrauchs und können in den Werken der einzelnen Autoren in verschiedenen Kombinationen auftreten. Trotzdem hat ihre Differenzierung einen heuristischen Wert, da sie ermöglicht, die typischen Weisen des Verständnisses von Person samt ihren charakteristischen Merkmalen zu unterscheiden. Man kann auch feststellen, dass diese Sets von charakteristischen Merkmalen der Person-Begriffe auf je spezifische Weise mit anderen Begriffsfeldern (der ‚Freiheit‘, des ‚Eigentums‘, der ‚Verantwortung‘ usw.) in den Bereichen des Rechts, der Kunst, der Psychologie oder der politischen Theorie korrelieren, d.h. diese typischen Weisen des Verständnisses von Person bestimmen den Wissensrahmen bei der Strukturierung der kulturellen Erfahrung und erweisen sich damit nicht nur als *Indikatoren* des historischen Wandels, sondern auch als dessen *Faktoren*.

Aus letzteren entsprang auch keine Individualisierung, sondern im Gegenteil die Auflösung der individuellen Identität, wie dies Studien von Jochen Hellbeck (Hellbeck 2006) belegen. Für die Stalinzeit und für weite Strecken der Sowjetzeit ist vielmehr mit Boris Dubin von der ‚Unmöglichkeit des Persönlichen‘ zu sprechen (Dubin 2008). Aber auch die Semantik der Person-Begriffe in der Sowjetzeit wird durch Charchordin zu homogen und zu undifferenziert gesehen. Er überträgt die für die Stalinzeit typische Reduktion des Individuellen auf die Klasse, die Gruppe und das Kollektiv auf die ganze sowjetische Zeit und beachtet nicht den Unterschied zwischen dem stalinistischen und dem poststalinistischen Diskurs der Personalität. Man kann jedoch über eine ‚Rehabilitierung der Persönlichkeit‘ seit dem ‚Tauwetter‘ sprechen (vgl. unten Kap. 1). In der neueren Forschung wurde dieser Unterschied vor allem in einer Studie von Aleksandr Bikbov herausgearbeitet (Bikbov 2014, dazu Plotnikov 2015): Bikbov zeigt dort, dass der Person-Begriff nicht nur für die spätsowjetische Ideologie allein, sondern auch als Kategorie der staatlichen Verwaltung der Gesellschaft grundlegend ist. Dabei bleibt jedoch die Semantik der Person auch in dieser spätsowjetischen Diskursphase auf das Individuum reduziert, ohne die universalistische Dimension des Person-Begriffs (als autonomes Rechtssubjekt) zu thematisieren.

Das Deutungsmuster der ‚Autonomie‘, deren Bezeichnung mit der Kant’schen Philosophie assoziiert wird, bestimmt die Semantik der Person als die allgemeine Eigenschaft des Menschen (bzw. jedes Vernunftwesens), ‚Subjekt seiner Handlungen‘ zu sein. Person ist hier eine normative moralisch-rechtliche Kategorie. Dabei kommt in diesem Zusammenhang nicht das Einzelindividuum als solches in Betracht, sondern ein Individuum, insofern es fähig ist, in seinem Handeln universale praktische Normen zu verwirklichen (vgl. Kants Formel ‚die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen‘). Die Persönlichkeit der Person ist also die Fähigkeit des menschlichen Individuums, als ‚Vernunftwesen‘ zu handeln. In diesem Handeln nach einem universellen Sittengesetz zeigt sich das empirische Individuum als ‚Subjekt der Freiheit‘, das zugleich einer Zurechnung fähig ist. Dies sind die universellen Eigenschaften der Personalität, die jedem Individuum zukommen.

Das Deutungsmuster der ‚Identität‘, das zuerst von John Locke ausgearbeitet worden ist, nimmt andere Aspekte in den Blick (Locke 1963). Person ist hier die Kontinuität des Bestehens durch die Zeit hindurch in unterschiedlichen Bewusstseinszuständen, die durch die einheitsstiftende Funktion der Reflexion und des Gedächtnisses gewährleistet wird. Allein das Bewusstsein garantiert die Einheit der Person, da ich mich erst in der Reflexion meinen früheren mentalen Zuständen zuwenden und sie als der Einheit meines Bewusstseins zugehörend identifizieren kann. Mit anderen Worten heißt hier ‚Person‘ die Fähigkeit, frühere Bewusstseinszustände als ein und demselben Bewusstsein zugehörende zu identifizieren (Selbstzuschreibung).

Das dritte Deutungsmuster der ‚Person‘ – die ‚Individualität‘ – geht auf die Monadologie von Leibniz zurück. Eine für die Moderne sehr einflussreiche Weiterführung erfährt dieses Deutungsmuster jedoch in der deutschen Romantik, die gleichsam als Reaktion auf den kantisch-lockeschen Begriff der Person (der Aufklärung) entsteht. Das zentrale Motiv der Auffassung der Personalität bildet hier nun die Idee der Einzigartigkeit und der Unverwechselbarkeit des Individuums.³³ Eine Person ist demnach derjenige, der sich von anderen unterscheidet, der sich durch den Akt der ‚schöpferischen Tat‘ als einzig-

33 Vgl. die These Friedrich Schlegels: „Grade die Individualität ist das Ursprüngliche und Ewige im Menschen; an der Personalität ist so viel nicht gelegen. Die Bildung und Entwicklung dieser Individualität als höchsten Beruf zu treiben, wäre ein göttlicher Egoismus“ (Schlegel 1958: 262). Vgl. dazu Behler 1995: 121–150.

artig setzt und auf diese Weise ein authentisches individuelles Leben erreicht. Personalität ist dabei keine allgemeine Charakteristik der vernünftigen Natur des Menschen, die allen zukommt, und auch keine strukturelle Eigenschaft des menschlichen Bewusstseins, sondern die individuelle Differenz des einen Menschen von dem anderen.

Wenn man weitere Spezifizierungen dieser Deutungsmuster vornimmt, so zeigt sich, dass auch die binären Oppositionen, in denen die Person jeweils aufgefasst wird, unterschiedlich sind. Im Deutungsmuster der ‚Autonomie‘ ist der Gegensatz der *Person* die *Sache*, d.h. alle Sorten des Seienden, denen keine Subjektivität zukommt. Bei der ‚Identität‘ tritt als Gegensatz zu *Person* der *Körper* (in Lockes Terminologie ‚das natürliche Individuum‘) auf, d.h. die Entitäten, denen kein reflexives Bewusstsein zukommt. Bei der ‚Individualität‘ schließlich ist der Gegensatz des *Personalen* das *Unpersönliche*, Anonyme, d.h. alle Zustände, Entitäten oder gar anderen Menschen, denen unterscheidende Merkmale fehlen. Dem Unpersönlichen kommt nicht die Eigenschaft der Aktivität bzw. der Originalität zu, weswegen es unter verschiedenen Namen – z.B. ‚Gesellschaft‘, ‚Masse‘, ‚Menge‘ – geradezu als feindlich gegenüber der ‚individuellen Persönlichkeit‘ dargestellt wird. Allerdings – und dies ist charakteristisch für diese dritte Auffassung der Personalität im Gegensatz zu den beiden anderen – kann das Verhältnis auch umgekehrt gesehen werden. Das heißt: Es sind diskursive Positionen denkbar, von denen aus das Einzigartige gerade solchen Totalitäten zugeschrieben wird, im Verhältnis zu denen das Individuum nur als Teil, Fragment und abstraktes Element erscheint. Das ‚Individuelle‘ der Person wird dann als ein selbstsüchtiges, egoistisches, in sich verschlossenes Element betrachtet, das es zugunsten der solidarischen Gemeinschaft zu überwinden gilt.³⁴

34 Das Verhältnis ‚Individuum–Gemeinschaft‘, das in dieser Bedeutung der Individualität seinen Niederschlag findet, erfährt seit dem 19. Jahrhundert durchaus gegensätzliche Interpretationen: Es kann mit einer Aufwertung des Individuums (wie bei John Stuart Mill) oder auch mit der Kritik am ‚Individualismus‘ und der positiven Akzentuierung der Gemeinschaft (wie bei den Slavophilen) verbunden sein. Diese Ambivalenz ist bei dem Aufklärungsbegriff der Person (der die ‚Sache‘ zum Gegensatz hat) nicht vorhanden. Zur unterschiedlichen Bedeutung des Individuellen in der Aufklärung und in der Romantik (sowie dem 19. Jahrhundert) vgl. Simmel 1995a.

f.

Zur Auswahl der Fallstudien

In der Studie wird die skizzierte Unterscheidung von Deutungsmustern der ‚Person‘ anhand der Rekonstruktion einiger zentraler Stationen der russischen Ideengeschichte und des deutsch-russischen Ideentransfers näher analysiert. Dabei werden die theoretische Dimension des Person-Begriffs sowie sein semantisches Spektrum aus der Analyse der Argumentationskontexte und -strategien erschlossen, in denen dieser Begriff zum Einsatz kommt.

Die Vorstellung von Personalität als Individualität wird den Leitfaden sowohl bei der Analyse des begriffshistorischen Materials im Ganzen als auch bei der Rekonstruktion einzelner philosophischer Konzeptionen bilden. Dieser Leitfaden hilft auch, die theoretischen Spannungen zu begreifen, die in den Relationen zwischen den drei skizzierten Deutungsmustern der Personalität entstehen (bzw. genau genommen zwischen den Paradigmen der Autonomie und der Individualität, da die auf Locke zurückgehende Identitätsproblematik in der russischen Debatte keine nennenswerte Rolle spielt). Um die Gründe zu erschließen, warum diese semantische Transformation im Transfer der Personalitätsdiskurse erfolgt, konzentrieren sich die in der Untersuchung versammelten Fallstudien auf die Konzeptionen derjenigen deutschen Philosophen, bei denen die Deutung der Individualität am ausgeprägtesten entwickelt wird und die in der russischen Diskussion explizit aufgegriffen werden. Dies sind vor allem die Konzeptionen von Friedrich Nietzsche, Georg Simmel und Edmund Husserl.

Dementsprechend werden in den Fallstudien schwerpunktmäßig diejenigen russischen Denker behandelt, deren Theorieentwürfe eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Auffassung der Person als individueller Seinsweise des Menschen enthalten. Dies sind zunächst die philosophischen Konzeptionen russischer Hegelianer wie Vissarion Belinskij und Michail Bakunin, die ihre romantisch geprägten Auffassungen der Person entwickeln und dazu beitragen, dass sich der Begriff der Person (*ličnost*) in der russischen philosophischen Sprache etabliert.

Dann sind es die Positionen russischer Neukantianer und Neoidealisten, wie Petr Struve, Nikolaj Berdjaev und Semen Frank, deren Wiederentdeckung der ‚autonomen Person‘ um 1900 entscheidend durch die Rezeption von Fried-

rich Nietzsche und Georg Simmel geprägt wird und die die unverwechselbare Individualität der Person zum ethischen Wert erheben. Die produktiven Wirkungen dieser ‚Idealismus-Debatte‘ in Russland am Anfang des 20. Jahrhunderts machen sich auf dem Feld der praktischen Philosophie geltend, wo sie zur Ausarbeitung von moral- (Dmitrij Tschizewskij) und rechtsphilosophischen (Pavel Novgorodcev, Sergej Gessen) Positionen führen, die den normativ-universalistischen Person-Begriff im Gedanken der authentischen Individualität zu verankern suchen.

g.

Zum Aufbau der Studie

Entsprechend der Schwerpunktsetzung der Untersuchung sowie der Differenzierung der Fragestellung einer interkulturellen Ideengeschichte der ‚Person‘ werden die Fallstudien in zwei großen Themenblöcken zusammengefasst: einem primär begriffsgeschichtlich angelegten Teil, in dem die einzelnen Elemente des Begriffsfeldes der Personalität (‚Person‘, ‚Subjekt‘, ‚Ich‘, ‚Individualität‘) expliziert werden, und einem auf die praktische Philosophie fokussierten Teil, in dem die konzeptionellen Ausarbeitungen der russischen Philosophen in der Ethik, der Rechtsphilosophie und der politischen Philosophie analysiert werden.

(1) Im ERSTEN TEIL wird die Explikation des *Begriffsfeldes der Personalität* vorgenommen. Denn das Verständnis von Person wird nicht durch einen einzelnen Begriff, sondern durch ein Netz bzw. ein ‚Feld‘ (verwandte Begriffe, Gegenbegriffe usw. – analog dem Terminus ‚sprachliches Feld‘ von Jost Trier) sowie die Korrelationen zwischen diesen begrifflichen Elementen expliziert (Trier 1973: 145–178). Zu den Grundelementen des Begriffsfeldes der Personalität, wie es seit den Diskussionen in der klassischen deutschen Philosophie konstituiert ist, gehören neben dem Begriff ‚Person‘ auch die Begriffe ‚Subjekt‘, ‚Ich‘ sowie ‚Individualität‘ und ‚Vernunft‘. Dabei stehen die Begriffe nicht unbedingt in einem Verhältnis gegenseitiger Explikation zueinander, wie es die Subjektivitätstheorien der klassischen deutschen Philosophie nahelegen.³⁵ In

³⁵ Zu den Grundthemen des Personalitätsdiskurses in der klassischen deutschen Philosophie vgl. Jaeschke 2008. Eine von dieser Tendenz abweichende Position nimmt Friedrich

den russischen Diskussionskontexten erscheint dieses Verhältnis vielfach als gebrochen, so dass etwa der Subjektbegriff als Gegensatz zum Begriff der Person auftritt oder der Ich-Begriff in der Auffassung des individuellen Seins der Person fundiert ist, anstatt wie beim frühen Fichte als allgemeine Instanz des Selbstbewusstseins zu fungieren.

Im ersten Kapitel werden daher die zentralen Etappen der russischen Begriffsgeschichte der Person skizziert, in denen sich die Stellung dieses Begriffs sowie seine Funktion in den philosophischen und öffentlichen Diskursen manifestieren. Es werden diskursive Faktoren thematisiert, die die kulturelle Topik der Personaldiskurse in Russland prägen und dazu beitragen, dass das Verständnis von Person fast ausschließlich am Leitfaden des Gedankens der Individualität entwickelt wird.

Diese Fokussierung der Semantik der Person in der Individualität hat für die gesamte Begriffsordnung der Personaldiskurse in Russland erhebliche Konsequenzen. Wie am Beispiel der Geschichte des Schlagworts ‚alles Wirkliche ist vernünftig‘ in Kapitel 2 gezeigt wird, findet unter dem Einfluss der individualitätszentrierten Semantik der Person eine Akzentverschiebung in der Auffassung des Verhältnisses von Vernunft und Wirklichkeit statt. Die Vernunft wird in der russischen Rezeption der Hegel'schen These von der Vernünftigkeit des Wirklichen linkshegelianisch als eine anonyme Notwendigkeit der Geschichte umgedeutet, die entweder in Gestalt der russischen Autokratie oder in Gestalt der jede Staatlichkeit aufhebenden Revolution Wirklichkeit wird. In beiden Fällen wird die von Hegel anvisierte Korrelation zwischen Person und Staat auf der Basis der Idee des Rechts radikal problematisiert. Eine ähnliche Akzentverschiebung in der Auffassung der Person findet in der parallelen Rezeption von Kant und Nietzsche in der russischen philosophischen Debatte um 1900 statt. Trotz der offenkundigen Gegensätzlichkeit der Person-Begriffe beider Denker werden in der russischen Diskussion Versuche unternommen, die moralphilosophische Relevanz der beiden Prinzipien – der Vorstellung vom allgemeinen Sittengesetz und des Gedankens einer authentischen Individualität – in Einklang zu bringen (Kap. 3).

Heinrich Jacobi ein, dessen Konzeption in einigen wichtigen Punkten mit der russischen Begriffsgeschichte der Person im Einklang steht, ohne dass Jacobi in Russland eine breite Rezeption erfahren hat. Zum Person-Verständnis Jacobis vgl. Sandkaulen 2004.

Zu einem der wichtigsten Elemente der westeuropäischen Begriffsgeschichte der Person gehört der Begriff des Subjekts, wobei die semantische Korrelation zwischen beiden Begriffen von der Verwendung des ‚Subjekts‘ als Explikationsmittel für ‚Person‘ (bei Kant) bis zur These reicht, dass der Person-Begriff bei der Klärung der Grundfragen des menschlichen Selbstverständnisses an die Stelle des Subjektbegriffs tritt (Sturma 2001a: 11–22). In der russischen Ideengeschichte hat der Begriff des Subjekts nicht diesen prominenten Status. Vielmehr haftet ihm etwas Paradoxes an, das nicht nur seine Semantik, sondern auch seine Funktion in den philosophischen und anderen Diskussionen prägt. Denn einerseits tritt dieser Begriff im Russischen stets in Korrelation mit dem Begriff der Person auf, was auf seine Zugehörigkeit zum ‚modernen‘ Diskurs der Subjektivität, wie er seit Kant entwickelt wird³⁶, hindeutet. Andererseits bleibt dieser Begriff in vielen Ansätzen seiner Thematisierung mit Bedeutungen verknüpft, die im ‚vormodernen‘ Gebrauch verankert sind, in dem ‚Subjekt‘ den ‚Gegenstand überhaupt‘, das ontisch ‚Zugrundeliegende‘, bezeichnet (Kap. 4).

Eine grundsätzliche Problematisierung des Ich-Subjekts, das als Urheber aller Bewusstseinsakte fungiert, nimmt Gustav Špet (1879–1937) auf dem Boden der Phänomenologie vor und gestaltet sie zu einer ‚non-egologischen‘ Konzeption des Bewusstseins (Kap. 5). Für Špet bedarf die Analyse des ‚reinen Bewusstseins‘ in der phänomenologischen Einstellung keines Ich-Subjekts (Špet 1994). Das Subjekt tritt im Bewusstsein nur als konkreter ‚Gegenstand‘ – als individuelle Person oder Gemeinschaft – in Erscheinung, dem in der Reflexion die Bewusstseinsakte zugeschrieben werden. Dieser Gegenstand ist sozialer Natur, da alle seine Bestimmungen den gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen dieser sich befindet, entspringen. Die Ontologie der Personalität ist daher eine Sozialontologie, die die spezifische Seinsweise der Person zu klären hat. Diese besteht Špet zufolge in der ‚Vermittelschaft‘ (*posredničestvo*) zwischen Idee und Wirklichkeit, d.h. in der individuellen Art und Weise der Person, den Sinn in der Wirklichkeit zu realisieren (Špet 1927: 193ff. – Kap.: Subjektivität und Expressionsformen [‚Sub”ektivnost’ i formy èkspressii‘]).

(2) Einen weiteren Bestandteil des Begriffsfeldes stellt die gesellschaftstheoretische Dimension der Personalität dar, die neben der ästhetischen und

³⁶ Zum entscheidenden Bedeutungswandel im Subjektbegriff, der bei Kant erfolgt, vgl. bereits Eucken 1879: 203f.

geschichtsphilosophischen Bedeutung die Semantik von *ličnost* in der russischen Begriffsgeschichte prägt. Diese ist Gegenstand des ZWEITEN TEILS, der den Auffassungen der Person in der praktischen Philosophie gewidmet ist. Anhand der Rekonstruktion ausgewählter Diskussionskontexte wird gezeigt, wie ‚Person‘ als ethischer, politischer und rechtsphilosophischer Begriff thematisiert wird.

Auch für die moralphilosophische und soziale Problematik bleibt das Muster der ‚Individualität‘ leitend. Man kann überdies auf die Gleichursprünglichkeit der ästhetischen, historischen und sozialtheoretischen Konzeptualisierung der Person als Individualität in der Zeit nach der Romantik (im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts) hinweisen, in der die Kritik an dem Aufklärungsbegriff der Person (v.a. von Locke und Kant) sowie an dem auf ihm basierenden Liberalismus laut wird. Diese historische Gleichzeitigkeit des Aufkommens des Historismus, der Ästhetik der Individualität sowie der Soziologie³⁷ macht jene begriffliche Korrelation sichtbar, nach der zum Verständnis des Individuellen eine Unterscheidung vom Anderen gehört, die die Artikulation des Individuellen als Unverwechselbares ermöglicht.

Das Andere bzw. der Andere kann einerseits als Kontrastfolie gedeutet werden, von der sich die Individualität der Person abhebt: Es tritt dann in Gestalt der ‚Gesellschaft‘, der ‚Masse‘, der ‚Menge‘ usw. auf, die dem Individuum fremd gegenüberstehen und es bedrohen.³⁸ Diese Opposition, insbesondere in der Gegenüberstellung von *intelligencija* und *meščanstvo* (Philistertum)³⁹, begleitet die Semantik der Person in Russland seit ihren Anfängen bei Belinskij und Gercen und bildet auch den Leitfaden der Konzeptualisierungen von *ličnost* in der russischen Ideengeschichte.⁴⁰ Diese Ansicht findet ihre Zuspitzung in der These Nikolaj Berdjaevs, nicht die Persönlichkeit sei ein Teil der Gesellschaft, sondern umgekehrt die Gesellschaft stelle eine partielle Objektivation der Person dar (Berdjaev 1995: 15).

³⁷ Vgl. Luhmann 1989.

³⁸ Das Grundmuster dieser Position findet sich in John Stuart Mills *On liberty* (Kap. 3), wo er die Bedrohung der individuellen Lebensentwürfe seitens der ‚Tyrannei der öffentlichen Meinung‘ betrachtet.

³⁹ Vgl. Vihavainen 2006.

⁴⁰ Auf dieser Opposition von *ličnost* und *meščanstvo* hat Ivanov-Razumnik seine Geschichte des russischen sozialen Denkens aufgebaut (Ivanov-Razumnik 1911).

Diese Opposition kann jedoch bei konstanten Merkmalen, die in ihrem Rahmen der Person und der Gesellschaft zugeschrieben werden, auch umgekehrt konnotiert sein: Die (individuelle) Person wird dann als untergeordneter, künstlich isolierter Gegenpart der positiv akzentuierten Gemeinschaft angesehen, der nur in Bezug auf diese seine Bedeutung erhält. Von den Slavophilen bis hin zu den Eurasiern⁴¹ findet sich eine solche Umpolung der Semantik der Person. Auch in den marxistischen Persönlichkeitstheorien, die von der Marx'schen These, das Individuum sei ‚das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse‘ („Thesen über Feuerbach“) ausgehen, wird dieser abgeleitete Status der Person festgeschrieben.⁴² Eine kritische Auseinandersetzung mit diesem marxistisch geprägten Reduktionismus im Verständnis von Person erfolgt in der so genannten ‚Idealismus-Diskussion‘ in Russland um 1900. Diese Diskussion, die parallel zu den Debatten in der deutschen Sozialdemokratie sowie im Neukantianismus verläuft, bringt Argumente hervor, mit denen ein normativer Person-Begriff begründet und gegen den positivistischen Naturalismus und Soziologismus verteidigt werden kann (Kap. 6).

Andererseits wird die Individualität der Person durch das Verhältnis zum konkreten *Anderen* konstituiert, der in Gestalt eines ‚alter Ego‘, ‚Du‘ oder (bei negativer Konnotation) eines ‚Doppelgängers‘ auftritt. Dieses Verhältnis vom individuierten Ich zum ebenso individuierten ‚Du‘ bildet das konstitutive Prinzip einer Theorie der Intersubjektivität bzw. Interpersonalität, deren Ansätze eine wichtige Linie der Begriffsgeschichte der Person in Russland ausmachen.

Die Ansicht, dass die monadisch verfasste Subjektivität (individuelles Ego) eine notwendige Voraussetzung für das intersubjektive Verhältnis zum Anderen bildet, weil sich durch ihre Bestimmung als Individualität allererst die Möglichkeit eröffnet, eine andere in den Blick zu nehmen, ist in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, insbesondere in der Phänomenologie Husserls, entfaltet worden.⁴³

41 Zur Konzeption einer ‚symphonischen Persönlichkeit‘ bei den Eurasiern, speziell bei Lev Karsavin, vgl. Horužij 2009: 97–104; Grübel 2011: 83–93. Zu den Slavophilen (insbesondere Ivan Kireevskij) vgl. Goldt 2003: 19–42.

42 Vgl. Il'enkov 2012: 293–311 sowie Tugarinov 1967: 307ff.

43 Vgl. Theunissen 1965. Schon bei Fichte ist die Individualität des Ich die Voraussetzung für die empirische Existenz der Person in der Gemeinschaft. Allerdings ist die Individualität hier noch eine abstrakte Endlichkeitsbestimmung des Ich, die keine qualitative Differenz in sich enthält und letztendlich überwunden werden muss. Vgl. „Das Vereinigungsglied des

Der Ansatz bei der individuellen Monade hat jedoch mit dem Solipsismus-Problem zu kämpfen, da der Andere nur aus der Perspektive eines individuellen Bewusstseins konzipiert werden kann. Diesem Problem begegnen die Positionen im russischen Diskurs der Personalität, indem sie die Idee der *Kommunikation*, des *Dialogs* und der *Solidarität* als Korrektur des monadologischen Ansatzes in das Verständnis der Person einführen.

Die Diskussion darüber, wie die Idee der Solidarität und Kommunikation zu konzipieren ist, bildet ein weiteres wichtiges Feld des russischen Diskurses der Personalität, auf dem die Semantik des Individuellen deutlich hervortritt. Dieses Problem thematisiert der russisch-ukrainisch-deutsche Ideenhistoriker Dmitrij Tschizewskij⁴⁴ in seiner Konzeption einer phänomenologisch fundierten Ethik. Er greift dabei einige Thesen zur phänomenologischen Ethik auf, die Husserl in der Spätphase seines Werks entwickelt, und erarbeitet den Entwurf einer personalistischen Ethik der Individualität. Aus der Perspektive dieses Person-Begriffs wird der ethische Diskurs neu strukturiert: Nicht das allgemeine Gesetz und die Möglichkeit seiner Begründung fungieren hier als Grundproblem der ethischen Reflexion, sondern die Möglichkeiten und Bedingungen der individuellen Entscheidung, durch die die Person ihre moralische Authentizität erlangt (Kap. 7).

Für die Sozialtheorie ergeben sich aus dieser Zentralstellung der Idee der (dialogischen) Kommunikation⁴⁵ nicht unerhebliche Konsequenzen, die die Konzeption der Gesellschaft in der russischen Philosophie betreffen. Die Vorstellung von einer Gesellschaft, die aus Einzelindividuen nach dem Modell der Marktverhältnisse zusammengesetzt ist, wird weitestgehend zugunsten der Vorstellung von einer solidarischen Gemeinschaft abgelehnt. Kennzeichnend dafür ist, dass sich in der russischen Philosophie der letzten beiden Jahrhunderte kaum eine Sozialtheorie findet, die den Gedanken eines Gesellschaftsvertrags positiv explizieren würde. Das mag damit zusammenhängen, dass auch in der europäischen Philosophiegeschichte seit Hegel, die den Referenzpunkt

Reinen und Empirischen liegt darin, dass ein Vernunftwesen schlechthin ein Individuum seyn muss; aber nicht eben dieses oder jenes bestimmte; dass einer dieses oder jenes bestimmte Individuum ist, ist zufällig, sonach empirischen Ursprungs“ (Fichte 1845/46a: 254).

44 Hier und im Folgenden wird diese Schreibweise gewählt, die Tschizewskij selbst favorisiert hat.

45 Zur kritischen Auseinandersetzung mit dieser Idee vgl. Kuße 2007: 56–65.

für die russische Diskussionen darstellt, der Vertragsgedanke generell in Misskredit geraten war und durch organische, kommunikative, solidaristische und ähnliche soziologische und sozialphilosophische Modelle ersetzt wurde. Erst mit John Rawls' *A Theory of Justice* ist eine Wiederentdeckung des Vertragsgedankens in der modernen politischen Philosophie zu beobachten.

Diese Hervorhebung der Idee der Individualität und Solidarität in der russischen Ideengeschichte ist allerdings durch eine weitere Formationsbedingung des Diskurses der Personalität geprägt: Das Nachdenken über Person und Gesellschaft formiert sich in Russland im Horizont der *sozialen Frage*, die seit dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts das diskursive Feld der Sozialtheorie in Russland (wie auch in Europa) beherrscht. Dabei sind es nicht allein ‚revolutionär-demokratische‘ und sozialistische Konzeptionen (Aleksandr Gercen, Narodniki, Marxisten), die den Ideenvorrat der Befreiungsbewegung in Russland ausmachen, sondern auch etatistische und konservativ-traditionalistische Konzeptionen, die etwa in Gestalt einer paternalistischen ‚sozialen Monarchie‘ (Lev Tichomirov) das Bild einer Gesellschaft entwerfen, in der die ‚soziale Frage‘ gelöst ist. Diese Konzeptionen entstehen als Antwort auf den Schock der Modernisierung in Russland mit ihrer Dynamik einer beschleunigten Industrialisierung, die mit der Zerstörung der traditionellen gesellschaftlichen Bindungen, mit dem Einbruch der Massengesellschaft und einer Massenverelendung einhergeht, aber auch ein zunehmendes Bewusstsein der individuellen Freiheit und der Personenrechte mit sich bringt.

Ein deutliches Beispiel für diese dominierende Stellung der sozialen Frage bietet die Problematik der sozialen Rechte: Sie bildet den Angelpunkt, an dem die Rechtstheorie mit ihrer Konzeptualisierung der Rechtsperson in den bereits bestehenden Diskurs der Personalität einbezogen wird. Die rechtstheoretische und rechtsphilosophische Auffassung der Person, die seit der großen Justizreform von 1864 ins öffentliche Bewusstsein eintritt, gestaltet sich primär als Explikation und Begründung der *sozialen Rechte* der Individuen.

Damit ist jedoch nicht allein eine Erweiterung des Katalogs der Grundrechte gegenüber der frühliberalistischen Bestimmung der Freiheitsrechte um die Sicherung der sozial und wirtschaftlich Benachteiligten intendiert. In der Einforderung der sozialen Rechte artikuliert sich gegenüber der Aufklärung und dem klassischen Liberalismus (der in Russland ohnehin nur eine sehr geringe Wirkung entfaltete) ein neues Menschenbild, das den Menschen nicht

als ein vereinzelt, immer gleiches Individuum (Vernunftwesen) begreift, sondern als ein in der Gemeinschaft seine Individualität herausbildendes ‚konkretes‘ Individuum.

Die juristische Gestalt, in der diese Auffassung der Person als konkreter Individualität in ihrer sozialen Dimension ihren Ausdruck findet, heißt ‚das Recht auf ein menschenwürdiges Dasein‘. Die Diskussion um die inhaltliche Bestimmung, den normativen Status und die politische Umsetzung dieses Rechts entfaltet in der Zeit vor und nach der ersten Russischen Revolution von 1905 eine große öffentliche Wirkung, in der sich die politische Programmatik der entstehenden liberalen und linken Parteien mit der akademischen Reflexion der Philosophen und Staatsrechtler verbindet. Diese Diskussion artikuliert insbesondere die Grundlagen einer sozialliberalen Politik, die von den Vertretern der „Konstitutionell-Demokratischen Partei“ als Basis für die Bildung einer breiten demokratischen Opposition konzipiert wird.⁴⁶ Zugleich fördert sie die Ausarbeitung einer Theorie der Grundrechte und des Rechtsstaates, die der neuen Auffassung der Person und der sozialen Rechte Rechnung trägt⁴⁷ (Kap. 8).

Der Diskurs der Personalität wird durch zwei weitere semantische Aspekte strukturiert, die für das Verständnis der Person im interkulturellen Ideentransfer von grundlegender Bedeutung sind: durch das Verständnis der Beziehungen von Staat und Person sowie von Person und Eigentum. Im Begriffsfeld der Personalität, das im Gedanken der Individualität zentriert ist, erscheinen ‚Staat‘ und ‚Person‘ als Gegenbegriffe, die in einem Verhältnis gegenseitiger Ausschließung stehen. Dabei wird die Semantik des Staates nicht etwa durch die Vorstellung von einem rechtlich verfassten Mechanismus bestimmt, sondern durch die Idee eines Ausnahmezustandes, in dem die normative Regelung zugunsten einer Entscheidung außer Kraft gesetzt wird, die Machterhalt, Wohlstand und Sicherheit verspricht. Vor diesem Hintergrund gestaltet sich die Deutung der Person als einer sich dem Zugriff der staatlichen Macht entziehenden und sich als nicht-identisch bestimmenden subversiven Kraft, die sich ebenfalls in einer Ausnahmesituation durch die Grundentscheidung konstituiert (Kap. 9).

46 Vgl. Plotnikov 2004.

47 Vgl. Kistjakovskij 1998a sowie Višnjak 1917.

In Verbindung damit ist der Umstand zu sehen, dass die für die westeuropäische praktische Philosophie als axiomatisch angesehene Klammer zwischen Person und Eigentum, die das Prinzip des ‚Besitzindividualismus‘ ausmacht, in der russischen philosophischen Diskussion weitgehend als fragwürdig angesehen wird. Das Prinzip des Eigentums, das in Russland aus dem Modell der staatlichen Schenkung hervorgeht und außerdem weder im religiösen noch im politischen Bewusstsein verankert ist, erfährt eine grundsätzlich andere Konzipierung als dasjenige, das durch die Vorstellungen von einem ‚Besitzindividualismus‘ nahegelegt wird. Das Problem der sozialen Natur des Eigentums, das dem Individuum kraft seiner Teilhabe an der solidarischen Gemeinschaft zukommt, und der damit verbundene Gedanke einer sozialen Einschränkung des Eigentums rücken auf diese Weise in den Mittelpunkt der Diskussion (Kap. 10).

Die in der Studie rekonstruierten Grundzüge der kulturellen Topik, die die Entwicklung und Transformationen des Diskurses der Personalität in Russland prägt, zeigen, dass das Verhältnis von ‚Autonomie‘ und ‚Individualität‘ in der Auffassung der Person durchaus unterschiedliche und sogar gegensätzliche Diskurse induzieren kann. In jeweils anderer Form strukturieren und besetzen diese Diskurse das ganze Feld von Begriffen wie ‚Subjekt‘, ‚Individuum‘, ‚Ich‘, ‚Selbst‘, ‚Freiheit‘, ‚Eigentum‘ usw., die die Semantik der Person konstituieren.

Für die Deutung der Person in der russischen Ideengeschichte erweist sich jenes Modell der Individualität als dominierend, das nicht Aspekte der Selbstgesetzgebung und Subjektivität, sondern die Unverwechselbarkeit, Authentizität und Nicht-Identität fokussiert. ‚Die Person‘, so könnte man in Abwandlung des bekannten Diktums von Ernst Wolfgang Böckenförde den Grundgedanken dieses Verständnisses formulieren, ‚lebt von Voraussetzungen, die sie nicht selbst legen kann‘. Ihre Kraft zur freien, authentischen Selbstgestaltung ist stets mit dem Moment des Unverfügbaren (sei es in Gestalt göttlicher Transzendenz, gesellschaftlicher Verhältnisse oder der Offenheit des Dialogs) verbunden, das ebenso in die Bestimmung ihrer individuellen Existenz eingeht. Diese Verbindung von freier Selbstbestimmung und unaufhebbarer Bestimmtheit konstituiert das Personale der Person in ihrer je eigenen Individualität, die nicht kraft eines vernünftigen Willens zustande kommt, sondern die Existenzweise des Menschen ausmacht. Sie ist zugleich die Quelle für jene Spannung der menschlichen Existenz, die die Person dazu treibt, ihr eigenes ‚Gesicht‘ unter vielen fremden ‚Masken‘ immer wieder neu zu suchen.